



DOCUMENTOS del OCOTE ENCENDIDO

27

JUNIO :



"Hijo de Dios":
Metáfora de la Teología cristiana

INTRODUCCION

los primeros días del presente año la Conferencia Episcopal Española publicó una nota condenatoria sobre el pensamiento del teólogo José Tamayo Acosta, posiblemente uno de los pensadores de mayor influencia en el panorama teológico actual en nuestro continente. José Tamayo es director de la cátedra de Teología y Ciencias Sociales de San Ignacio Ellacuría de la Universidad Carlos III de Madrid, profesor de la cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia y profesor invitado en diversos centros teológicos latinoamericanos. Actualmente es además, secretario de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan Pablo II y vicepresidente de la Asociación Pro Derechos Humanos de España. Colabora en numerosas revistas especializadas y ha publicado más de 100 artículos sobre filosofía de la religión, teología política y de la liberación y conferencias sobre relaciones entre sociedad, cultura y religión.

Como en otros casos parecidos (Castillo, Estrada, Boff, Küng, Härring), esta nueva condena pone de manifiesto por un lado, la dificultad que existe todavía para aceptar una reflexión teológica crítica y autónoma dentro de la Iglesia y por otro, los métodos tan poco evangélicos que son utilizados en esta relación con los "condenados".

Una vez más rompemos con la norma de que estos documentos se expresen en la voz de la Iglesia latinoamericana y sus comunidades, y como tal, yo, si bien no es ajeno a la realidad de ese continente por su totalidad, no es evidentemente latinoamericano. Sin embargo, como tal, merece la pena hacerse eco de esta situación para solidarizarse con quien está hoy en el punto de mira de los "censores eclesiales" y ayudarnos a todos a formarnos una opinión crítica y autónoma sobre los aspectos controvertidos de su pensamiento.

En la nota antes mencionada se analiza su reciente trabajo "El Dios de la fe", de la colección "Hacia la comunidad", publicado por la Editorial Quipasa, y se llega a la conclusión de que dicha obra contiene errores conceptuales incompatibles con la fe católica; en concreto, se acusa a Tamayo de negar la divinidad de Jesucristo y la resurrección. Por eso, para que cada uno pueda juzgar por sí mismo, publicamos el capítulo de esta obra. Como parece, ha causado el mayor desasosiego; se titula "*La Metáfora de la Teología cristiana*" y se encuentra también al alcance de todo el mundo en la RELAT (Revista virtual de Teología Latinoamericana).

“HIJO DE DIOS”: Metáfora de la Teología cristiana

Juan José TAMAYO ACOS

Este texto es el capítulo IV del libro de Juan José TAMAYO, “Jesús y Dios”, en 6 de la colección “Hacia la unidad”, editorial Trotta, Madrid pp. 111-142. trotta@infor.net

OBJETIVOS

Seguir el itinerario del título «Hijo de Dios» aplicado a determinadas personalidades religiosas y olíticas en las distintas religiones y ulturas.

Analizar otras aplicaciones del mismo título en la tradición judeo-cristiana: a los/as israelitas, a los cristianos y cristianas, a la abiduría personificada en forma de mujer, etc.

Descubrir el significado de dicho título aplicado a Jesús de Nazaret en las diferentes tradiciones del Nuevo Testamento: sinópticos, Pablo, escritos de Juan.

Descubrir la experiencia religiosa de los seguidores en su relación con Jesús y las primeras formulaciones de esa experiencia.

Seguir las formulaciones ulteriores a lo largo de la historia del cristianismo.

Analizar las dificultades que plantea la afirmación de la divinidad de Jesús tanto entre los cristianos

2. CLAVES PARA LA REFLEXIÓN

Con el título «hijo de Dios», el Nuevo Testamento pretende expresar una parte, la relación **personal** de Jesús con Dios, una relación única que no logra afirmarse de manera adecuada sólo con la afirmación de la Trinidad, y por otra, la manifestación de Dios al modo humano, es decir, el **humanisimus**, de que Schillebeeckx.

Ahora bien, por muy única y peculiar que sea la relación paterna entre Dios y Jesús, va más allá de ambos e implica a los cristianos y cristianas, que también son hijos e hijas. Por ello pueden dirigirse a Dios usando la misma invocación empleada por Jesús en la oración: «¡**Abba!**» (R 15). Jesús el Cristo es el primero entre muchos hermanos (Rom 8, 29), los cristianos/as son hijos/as en el

Pero no vayamos tan deprisa. Vamos a seguir el rastro del título desde el principio.

«Hijo de Dios», un título aplicado desde antiguo a faraones y reyes

La expresión «hijo de Dios» se aplica por primera vez a Jesús en el entorno judío y menos aún en la historia de las religiones. Empezaremos analizando el uso de esta expresión en el

o de Dios» se emplea con frecuencia en el Antiguo Oriente, sobre todo en Egipto. El faraón ostentaba el título. Él gozaba de la misma gloria que la divinidad. Al haber nacido de una madre terrena virgen y de un padre divino, tenía dos naturalezas: era verdadero dios y verdadero ser humano. La revelación de su condición divina tenía lugar en el solemne acto de coronación. «El mito egipcio de la filiación divina física del rey -observa H. Gunkel- constituye un fenómeno único en el Oriente antiguo» (1).

Las ideas egipcias sobre el faraón como hijo de Dios se extendieron por todo el Oriente Próximo, sobre todo con la consolidación de la monarquía davídica-salomónica, cuando el hijo de Dios se aplicó al rey como al rey mesiánico cuya venida se esperaba ansiosamente. Las relaciones padre-hijo constituyen el modelo de las relaciones entre Dios y el rey. Así se pone de manifiesto en la **profecía de Natán**: «Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo» (2 Sm 7, 14; 1 Cr 17, 13). El reconocimiento de la filiación divina del rey es lo que da legitimidad al soberano en sus actos de gobierno.

El salmo 89 desarrolla la teología de la unción. En plena agonía de la monarquía davídica el salmista recuerda la unción de David (Sal 89, 21) como garantía de la continuidad de la realeza. Las promesas del pasado abren perspectivas de esperanza en el futuro. Los reyes de la línea davídica invocarán a Dios de la misma manera: «Tú eres mi padre, mi Dios, mi salvadora» (9, 28).

En la misma línea se sitúa el Salmo 2, que origina el ritual de coronación del

reino. El «decreto del Señor eres mi hijo, yo te he engendrado» (Sal 2, 7), que era el documento leído al rey en el momento de la coronación. Ese día se le concedía el título de «hijo de Dios». El decreto aludido, a la vez, es una promesa que emana de la alianza y a la profecía de Natán. Ambos textos son citados en el evangelio de los Hebreos (Heb 1, 5) para demostrar la filiación divina de Jesús. Hechos 13, Apóstoles cita el Sal 2, 7 para indicar que la promesa de Dios se cumplió en Jesús (Hch 13, 33).

El Salmo 110 es también un texto de entronización real, quizá con un modelo cananeo. En él se lee: «Oráculo del Señor a mi Señor: "Siéntate a mi derecha, que yo haga de tus enemigos estrado de tus pies"» (Sal 110, 1). A la hora de coronar a la persona a quien se dir



ación divina del rey.

Nuevo Testamento lo cita repetidas veces dándole sentido mesiánico. El Evangelio de Mateo pone dos veces el nombre de Jesús el primer versículo del capítulo 1. Una, en plena disputa con los fariseos: «Dijo el Señor a mi Señor: te sienta a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies» (Mt 22, 37). Otra, durante el proceso ante el Sanedrín, como respuesta de Jesús a la pregunta del Sumo Sacerdote sobre si es el Cristo, el Hijo de Dios: «Tú lo has dicho. Pero os digo que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mt 26, 63-64). Ante la segunda respuesta de Jesús, el Sumo Sacerdote se rasga los vestidos y le acusa de «blasfemo» (Mt 26, 65), pues sabe de que se ha arrogado la dignidad divina. En el discurso de despedida, Pedro cita el Salmo 110, 1 como prueba «de que Dios ha constituido a Jesús Señor y Mesías al mismo tiempo» (Hch 2, 34-35). También es citado por Pablo en 1 Cor 15, 25 y por el escrito a los Hebreos varias veces (Heb 1, 13).

Como es lógico, no es tan fácil apreciar los textos en los que se reconoce al hijo de Dios jugaron un papel importante en la configuración de la teología neotestamentaria.

Los usos de **ben** e hijas de Yahvé

Como se ha indicado, conviene subrayar que el hebreo **ben** (**hijo**) (= **bar** en arameo) designa ni sólo ni principalmente la descendencia y el parentesco. Tiene un sentido más amplio: el de un concepto asociativo que también se aplica a la paternidad, al esposo

cuanto amado, elegido, defendido por Dios; al pueblo a quien Dios quiere liberar de la opresión de Egipto: «Yo soy mi primogénito, y yo te ordeno que dejes salir a mi hijo para que me sirva» (Éx 4, 23).

Una de las formas de expresión de la relación entre Yahvé e Israel es la **paternidad-filiación**. Yahvé se considera el padre de Israel y considera a Israel su primogénito. Así aparece en el libro de Jeremías: «Porque yo soy para ti como un padre, y Efraín es mi primogénito» (Jr 31, 9). El cántico de Moisés refiere a Dios como padre y creador de Israel (Dt 32, 6), como el que dice al pueblo israelita (Dt 32, 18). Los israelitas son hijas e hijos de Dios (Dt 32, 19; Is 43, 6). Israel invoca a Dios como padre suyo y creador. El libro de Dios hacia Israel es un amor de padre a niño pequeño, que hace gestos de ternura como tomar los brazos, enseñarle a andar, dar de comer (Os 11, 1-3; Dt 1, 31). Un amor que se caracteriza por la paciencia, la comprensión, por la bondad y la permanente disposición al perdón.

Dios es padre; más aún, es un amor como nos recordaría el papa Juan Pablo I en una de las pocas alocuciones dirigidas a la gente reunida en plaza de San Pedro durante su pontificado. Y así se nos presentan numerosos e importantes textos del Antiguo Testamento. Ante la queja permanente de Israel de que Yahvé lo abandonado (Is 49, 14), éste le responde: «¿Acaso olvida una mujer a su hijo de pecho, sin compadecerse de él de sus entrañas? Pues aunque él se desgasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49, 15). El mismo Isaías presenta a Dios como parturienta: «Como parturienta

rael aparece igualmente en las Escrituras, Jeremías y el Deuteronomio. Ante Israel, a Yahvé se le atribuye el corazón y se le atribuyen sus entrañas (Os 8, el profeta Jeremías es formado en el seno materno de Dios).

La raíz **rhm**, que evoca el seno de madre, aparece en las tradiciones y establecimientos de la gran metáfora del seno materno de las Escrituras a la compasión de Dios como afirma bella y simplemente Ph. Tribble (2).



La literatura sapiencial presenta al justo sobre todo al justo sufriente-hijo de Dios. En el judaísmo helénico el justo se ufana de tener por Dios a Dios» (Sab 2, 16). Ése es el justo que le hacen sus enemigos, se burlan de él diciendo: «Si es hijo de Dios, él lo auxiliará y lo arrancará de las manos de los enemigos» (Sab 2, 18). El Eclesiástico leemos: «Sé como un padre para los huérfanos, y como un hijo para su madre (mejor, quizá, aún)». Así serás como un hijo del Señor» (Eclo 4, 10). El mismo título se aplica también a los israelitas del pasado tanto miembros del pueblo de Dios (Sab 12, 19-21). En el Antiguo Testamento se llama, a veces, «hijos de Dios» a los ángeles (Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; 1; 89, 7).

Sabiduría, hija de Dios

Desde el exilio, la denominación hija de Dios se aplica a la sabiduría. Quiere mayor relieve en Israel y se personifica. Como los profetas, la

sabiduría personificada rechaza la arrogancia y la necesidad de despreocupación de lo insensato, el desprecio del saber (Prov 1, 2-9). Habla con sinceridad; llama a la modestia y la sensatez; saborea la vida y aborrece el mal; no es hipócrita; retorcida; camina por veredas de justicia, valora el conocimiento más que el oro puro (Prov 8, 1-21).

Su personificación tiene lugar en forma de mujer. Se la presenta como amada a la que se busca ávidamente (Eclo 14, 22-25); la madre que prepara a sus hijos (Eclo 14, 26-27); la esposa joven (Eclo 15, 2); el ama de casa que ha construido su casa, hace su mesa, prepara un festín e invita a compartir su comida y su bebida (Prov 9, 1-5).

La sabiduría se autopresenta como hija de Dios, engendrada antes de la creación de todas las cosas, forjada desde la eternidad (Prov 8, 22-31). Cuando Dios crea el mundo, aparece a su lado como confidente, cogitando el trono, viviendo en intimidad

Sab 8, 3-4). Es imagen de Dios, a de Dios, goza de su mismo y su misma ciencia. El libro de la uría la presenta así: «Es un soplo oder de Dios, una emanación de la gloria del Omnipotente (...) ojo de la luz eterna, espejo inmaco de la actividad de Dios e imae su bondad» (Sab 7, 25-26). Filón ra «hija de Dios y madre primoi de todo» (*Quest. Gen.* 4, 97).

o la influencia de la filosofía grie- la define con estas caracterís- «espíritu inteligente, santo, único, le, sutil, ágil, perspicaz, inmacula- ro, impasible, amante del bien,), libre, bienhechor, filántropo, eguro, sereno» (Sab 7, 22-23).

sabiduría tiene carácter cósmico ersal. Rige el universo (Sab 8, 1), en la tierra y se instala en Israel (4, 8-12). Se manifiesta a través de el cumplimiento de ésta lleva ramente a alcanzar la sabiduría (5, 1). Más aún: se la llega a iden- con la Ley (Eclo 24, 23-24).

sabiduría hebrea guarda cierta ad con las diosas del Próximo e antiguo, por ejemplo, Isis y è, que son creadoras y redentoras.

«hijo de Dios» aplicado a Jesús en angelios sinópticos

ítulo «hijo de Dios» aplicado a por los cristianos de la primera ación hunde sus raíces en el io Testamento. Casi todos los tex- terotestamentarios que aplican resión a una persona individual tados en el Nuevo Testamento. ien, según hemos observado ya, hebreo bíblico los términos «hijo de Dios» no se utilizaban de

go neotestamentario persiste la tendencia a utilizar hijos o hijitos e sin que expresen relaciones de dependencia. Tampoco expresa de esa relación la denominación «Hijo de Dios», cuyo principal significado es la unión íntima de la persona que se aplica con Dios.

mos a hacer un breve recorrido por las principales tradiciones del Nuevo Testamento, para descubrir el uso de dicha expresión en una de ellas.

El título de «Hijo de Dios» aplicado a Jesús ocupa lugares importantes en la trama del evangelio de Marcos. Aparece, bajo diferentes modalidades: al comienzo mismo (1, 1.11), en el centro (9, 7), al final (15, 39) o varias veces más (3, 11; 5, 7; 9, 7; 14, 61). Dios reconoce a Jesús como «mi Hijo amado» (1, 11; 9, 7). El centurión romano, Pilato, lo declara «Hijo de Dios» (15, 39). Los demonios le declaran, a través de sus inmundos, «Hijo de Dios Altísimo» (5, 7), «Hijo de Dios» (3, 11).

El título de «Hijo de Dios» aparece ya al principio: «Comienzo del Evangelio de Jesús el Cristo, Hijo de Dios» (1, 1), pero sin la connotación de filiación natural, sino sólo adoptiva. Un poco más adelante encontramos la expresión «Hijo de Dios» (1, 11) en el relato del bautismo de Jesús, inspirada en el Salmo 2, 7, que debe interpretarse en el sentido del mesías real. En la escena de la transfiguración, las palabras desde la nube: «Este es mi Hijo amado, escuchadle», son un reconocimiento parecido a una entronización de Jesús como Hijo de Dios (9,

11), y las posesiones por los poderes del

La confesión de fe del centurión romano: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39), en el momento de la muerte de Jesús en la cruz, nos remite al principio del evangelio y puede considerarse un momento de la revelación de Jesús como Hijo de Dios. La culminación de la revelación de Jesús como Hijo de Dios se refiere, por tanto, tanto a su vida como a su muerte.

En la parábola de los viñeros homicidas (12, 1-12), el «Hijo amado» es presentado como profeta en el nombre de Dios, si bien no es un profeta sino el último y el más grande. ¿Significa esto que es igual a Dios?

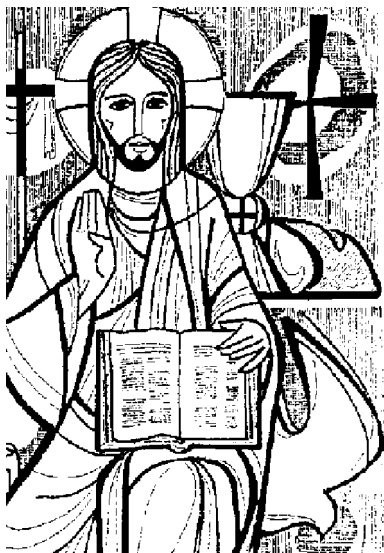


Jesús y Dios. Más bien la excluye precisamente, como sucede cuando se niega a aceptar el tratamiento «Maestro bueno», argumentando «nadie es bueno sino sólo Dios» (1).

Jesús habla, más bien, de una radical desigualdad entre lo que puede, y sabe Dios, y lo que puede, y sabe el Hijo, como se pone de esto en el discurso escatológico (2) y en la oración de Getsemaní (3). Aun cuando Jesús actúa con autoridad de Dios, es llamado Hijo de Dios y está cerca de Dios, **Dios**.

que la parábola de los viñadores expresara es, en definitiva, que el Hijo está investido de autoridad escatológica y que con él comienza el camino del fin.

qué significado debe darse,



simplemente que Jesús es el rey único», respondemos con B. van (4). Dicha confesión debe enmarcarse en el tema central de este evangelio: el **secreto mesiánico**, como ha observado muy oportunamente J. Gnillk

Mateo emplea la expresión «Hijo de Dios» con más frecuencia que Marcos, aunque con menos precisión. No sólo la aplica a Jesús, sino a otras personas como las que trabajan por la paz (Mt 5, 9) y las que aman a sus enemigos (Mt 5, 45). Cuando la refiere a Jesús, debe atenderse a los significados de la expresión en el Antiguo Testamento, todo el **mesiánico**. La genealogía que comienza el evangelio de Mateo, como finalidad, precisamente, relaciona a Jesús con los personajes del Antiguo Testamento presentaba depositarios de las promesas mesiánicas, Abrahán y David, y con los descendientes reales de este último (Mt 1-17). Mateo 1, 23 ve cumplirse en Jesús la profecía del Emmanuel citada por Isaías: «Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá nombre Emmanuel» (Is 7, 14). «La primera mención de David (en la genealogía) —aseveran Malina y Rohrbaugh— trata de subrayar el significado mesiánico de Jesús» (6). Cuando Mateo Mt 2, 15, aplica a Jesús la cita de Os 11, 1: «de Egipto llamé a mi hijo», está subrayando el significado mesiánico de éste. El mismo significado se evidencia en la pregunta del Sumo Sacerote durante el proceso: «Te conjuro por Dios vivo; dínos si tú eres el Mesías, Hijo de Dios» (Mt 26, 63).

La expresión «mi Hijo amado con quien me complazco» (Mt 3, 17), aplicada a Jesús en el bautismo, constituye igualmente un reconocimiento

ciones: «Si eres Hijo de Dios, haz estas piedras se conviertan en pan eres Hijo de Dios tírate abajo, escrito está (...)» (4, 3.6).

y veces que el título expresa unas oraciones especiales, únicas, de conato y de amor, entre Dios y Jesús, refleja el texto Mt 11, 25-30). Pero algún caso llega a producirse un cambio de significado hacia el sentido de la definición dogmática alcedonia. Ni siquiera cuando dice a Pedro que su confesión de eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» la ha revelado ni la carne ni la sangre, sino el Padre de los cielos (Mt 16, 17). Tampoco al final del evangelio, cuando envía a los apóstoles a bautizar con el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (28, 19). La fórmula, según Bultmann, no parece tener la intención de hacer enunciado alguno sobre Jesús. Y si la tuviera, ello no supondría una igualdad de Padre, Hijo y Espíritu Santo estuviere en pie de igualdad (7) .

En la expresión «Hijo de Dios» se subraya, otras veces, la dimensión sacramental de Jesús, como cuando, tras caminar sobre las aguas y amainar el viento, los discípulos se postran ante él diciendo: «Verdaderamente eres Hijo de Dios» (Mt 14, 33) (8) .

Cada vez que se da al título el significado dogmático que tiene en los otros dos lugares. Ahora bien, en el relato del viento hay un texto que parece ir dirigido al relacionarlo con la procreación divina de Jesús: «El Espíritu del Señor vendrá sobre ti y el poder del Señor te cubrirá con su sombra; por eso habrás de nacer por el Espíritu Santo y serás bautizado con agua en la palabra de Dios» (Lc 1, 35).

predicación de Pablo en las sinagogas de Damasco: «Estuvo algunos días con los discípulos de Damasco, y cuando se puso a predicar en las sinagogas: Este es el Hijo de Dios» (9, 10). La segunda se encuentra en el contexto pronunciado por Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Aunque Dios ha cumplido la promesa hecha a los padres «en nosotros, hijos, al resucitar a Jesús». Y, como confirmación, cita el Salmo 2, 7: «Hijo eres tu; yo te he engendrado hoy, porque la resurrección viene a ser la entrada mesiánica de Jesús como «el

La cristología de Pablo Resucitado, Hijo de Dios

«Hijo de Dios» es el título que caracteriza la cristología paulina (1 Tes 1, 10; Rom 1, 3-4.9; 9, 5; Gál 1, 16; 2, 20). Pero Pablo no restringe el título a Jesús, lo extiende a quienes creen en él y dejan llevar por el Espíritu de Dios (Gál 3, 14-18; 8, 29). En 2 Cor 6, 18, aplica la profecía de Natán a los creyentes: «Yo seré para vosotros un padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas». En Gál 3, 14 afirma que «los judíos y gentiles, son hijos de Dios por la fe en Jesucristo».

Con todo, la filiación divina de los cristianos y cristianas y la de Jesús se encuentran en el mismo plano: los primeros son hijos por adopción; Jesús es el Hijo **propio** de Dios, a quien el padre envía al mundo para la salvación del género humano (Rom 8, 16; Gál 4, 4-6) y lo entrega por nosotros (1 Cor 15, 28).

En cuanto Hijo de Dios, Jesús es «imagen de Dios» tanto en la creación como en la nueva creación (Col 1, 15; Rom 8, 29; 2 Cor 4, 4), reflejo de la

m 1, 3-4 recoge una confesión sicológica prepaolina muy antigua, atribuye el título de Hijo de Dios con irrección. Distingue dos momentos del ser de Jesucristo: el primero, en el mundo, donde aparece como «nacido de la linaje de David según la carne»; el segundo, celestial, en el que Jesús es bautizado Hijo de Dios con poder (...) en la resurrección de entre los muertos. En esta profesión de fe encontramos tanto, las dos raíces de la cristología: una, el Jesús terreno, que desciende de David; otra, el acontecimiento de la resurrección. Resucitando a Jesús, Dios se pone de parte del hombre, lo rehabilita, le confirma su Ungido, le justifica frente a sus seguidores y, en definitiva, le reconoce como Hijo suyo. Desarrollaré esta temática en el capítulo siguiente dedicado a la resurrección.

Los escritos de Juan: el Hijo Unigénito

En los escritos de Juan (evangelio y Epístola), el uso del título «Hijo (de Dios)» es frecuente y tiene especial relevancia. El bautismo dado por Juan a dicho título de Jesús, en aspectos fundamentales, es el de Pablo. Dios envía a su «Hijo al mundo para vivir por medio de él y llevar al mundo (1 Jn 4, 9-10.14). La elección al «único Hijo de Dios» es imprescindible para salvarse del juicio (17-18). La fe en Jesús asegura la vida eterna (Jn 3, 15).

Jesús enviado al mundo no procede del mundo, sino del cielo, donde el Padre y el Hijo están en una unión íntima en todos los momentos: en las palabras y las obras (Jn 14, 10). El Padre da autoridad al Hijo al pronunciar palabras (Jn 5, 27).

(Jn 5, 21.25) y de juzgar (Jn 5, 22.27) gloria de Dios se manifiesta por medio del Hijo (Jn 14, 13). El conocimiento de Dios es inseparable del conocimiento del Hijo, y viceversa (Jn 8, 19).

Hay en el prólogo del evangelio de Juan que puede resultar problemático: «A Dios nadie lo ha visto jamás. El Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1, 18). Este texto no puede deducirse que el Hijo haya nacido del Padre. Su significado se aclara comparándolo con Jn 1, 13, 23, donde se habla del discipulo recostado al lado de Jesús. Pues ni éste ni ningún otro texto que hablan de la procedencia o nacimiento del Hijo de Dios Padre.

Tras el recorrido por las diferentes tradiciones del Nuevo Testamento podemos concluir que «Hijo de Dios» es la expresión que integra de manera conjunta y armónica a Dios y a Jesús y que mejor subraya la relación íntima, especial entre ambos: Jesús el Hijo amado de Dios (Mc 1, 1, 17; 12, 6; y paralelos en Mt y Lc); Elegido; el Hijo Unico (Jn 1, 14, 16.18; 1 Jn 4, 9); el primogénito (Ef 1, 29; Col 1, 15.18; Heb 1, 6). También los cristianos y cristianas son hijos e hijas en el Hijo.

Jesús, ¿Dios?

La divinidad de Jesús de Nazaret constituye uno de los núcleos fundamentales de la tradición cristiana al decir de B. Mcermott, «el sello del alma del cristianismo» (9). Sin embargo, nunca fue tema de controversia entre los cristianos, los teólogos, obispos, etc. Siempre fue vivida y proclamada en la fe de los cristianos.

en sus aspectos religiosos como implicaciones políticas. Aun en los casos en que fue aceptada, fue el resultado de plurales y divergentes intenciones. En las definiciones cristológicas hubo una tendencia a la abstracción del lenguaje. Lo que, como afirma Rahner, eran convenciones de lenguaje se elevó a la categoría de dogmas inmutables.

En estos textos nos encontramos con reacciones enfrentadas al respecto. Por una parte, las formulaciones tradicionales sobre la divinidad de Jesucristo provocaron un profundo malestar entre los cristianos y un fuerte rechazo en los entornos culturales ajenos al cristianismo. Por otra parte, en amplios sectores cristianos hay una tendencia a identificar e incluso a confundir a Jesús con Dios y a Dios con Jesús. Ello se debe a una educación religiosa desviada, que debe ser corregida, ya que carece de base bíblica y teológica. Veámoslo.

En estos textos son los textos del Nuevo Testamento en que se aplica a Jesús el término «Dios». La reticencia para tal aplicación quizá se deba a la herencia del judaísmo, para quien Dios es el Señor del cielo. Como ya vimos, Jesús mismo se a que le llamen «bueno», algo que sólo Dios es bueno (Mc 10, 18) y repetidas ocasiones establece una semejanza con el Padre, a quien llama «mi Dios». La carta a los Efesios muestra también las distancias entre Jesús cuando afirma que «el Padre es un solo Dios» y que Jesús es el Señor» (Ef 4, 4-5).

En estos textos en que se presenta a Jesús como Dios ofrecen no pocas dificultades. Los testimonios que se citan a continuación (Lc 1, 35; Rom 9, 5;

apreciación concuerda con el testimonio de Plinio el Joven, gobernador romano en Bitinia, en una de las cartas dirigidas al emperador Trajano (C. 100, 96) —que data del primer decenio del siglo II d. C.—, donde le informa que los cristianos cantaban himnos a Jesús como Dios.

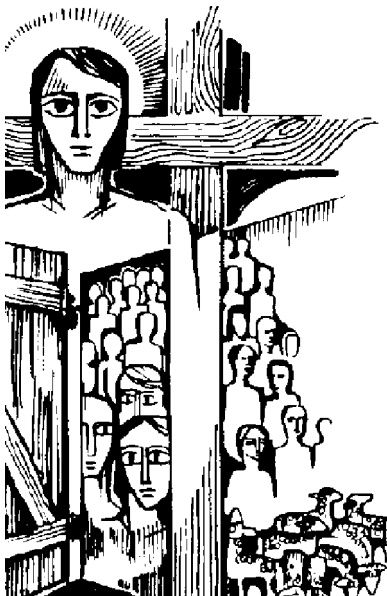
En el prólogo del evangelio de Juan leemos: «En el principio existió la Palabra, la Palabra estaba en la presencia de Dios, y la Palabra era Dios» (Jn 1, 1). Aquí, el término **theos** (=Dios) aplicado a la Palabra no lleva artículo, expresa, por tanto, la identificación personal de la Palabra con el Padre, quien, en otros textos, se le llama con artículo (= **o theos**). Esto se ve confirmado en dos afirmaciones del propio evangelio de Juan por la boca de Jesús. La primera: «El Pa-



ti (Padre) el único Dios verdadero que tu has enviado, Jesucristo» (3).

presentación de la Palabra Dios parece tener la intención de alinear con la confesión de Tomás, dada en el mismo evangelio, que dice a Jesús como «Dios mío» (Jn 1). Con ello, el evangelista responde a las acusaciones de quienes no aban que Jesús se proclamase a Dios (Jn 5, 18; 10, 33.36).

o que no puede identificarse el do de la frase «la Palabra era de Jn 1, 1, con la confesión del io de Nicea que reconoce a isto como «Dios verdadero de verdadero». Como observa R.-E., entre ambas formulaciones lugar una importante evolución eferente al pensamiento filosófi-



(10).

Pablo raras veces llama a «Dios». La tendencia es a reservar el título al «Padre de Nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15, 6). Y para que quede ninguna sombra de duda respecto, afirma taxativamente: nosotros (...) hay un único Dios Padre, de quien procede el universo para quien existimos nosotros. Y hay el único Señor: Jesucristo, por medio del cual fue creado el universo, y por el cual existimos nosotros» (1 Cor 8,

Por lo que se refiere a Rom 9, hay acuerdo entre los traductores comentaristas. Unos traducen ellos (de los patriarcas) procede según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos. Amén» (Biblia Jerusalén). Otros prefieren traducir ellos pertenecen los patriarcas, ellos procede Cristo, en cuanto origen natural. ¡Dios, dueño de todo es digno de alabanza por siempre! ¡Amén!» (Senén Vidal). Quienes creen por la primera traducción, entienden que la doxología se refiere a Dios. Quienes se inclinan por la segunda creen que la alabanza final pertenece a la tradición judía (Rom 1, 25) y se refiere a Dios (11).

Pablo presenta a Cristo como subordinado al Padre (1 Cor 8:6): «Vosotros (sois) de Cristo y Cristo es de Dios»; 1 Cor 11, 3: «la cabeza es Cristo es Dios»). Dicha subordinación se da tanto en la obra creadora al principio (1 Cor 8, 6) como en la acción salvadora del final (= escatológica) (1 Cor 15, 27-28).

stencia y consustancialidad (de con Dios. Al contrario, la consustancialidad se halla en tensión con la fe de que el Hijo de Dios es la fiel imagen del Padre (...). El hijo de Dios es más cosas manifiesta acerca de Dios, además, el primogénito de la creación (Col 1, 15). Por tanto, es que ninguna criatura, pero es ser a Dios» (12) .

El análisis precedente podemos ver que la identificación de Jesús nazaret con Dios no se deduce de textos del Nuevo Testamento. Pero afirmar asimismo que tampoco se deduce de las enseñanzas cristológicas de los concilios. El concilio de Nicea no dice que Jesús sea Dios, sino que es de la misma naturaleza que el Padre. El de Calcedonia tampoco identifica a Jesús con Dios, sino que habla de la convergencia o unión de dos naturalezas en él, pero sin ningún cambio, sin división ni separación. Más adelante nos referiremos a la cuestión dogmática de Constantino-

El enigma de la cristología

¿Jesús, hijo de Dios? Estamos, como dice M. Hengel, ante el enigma de la coexistencia de los orígenes de la cristología, pero, también ante uno de los problemas fundamentales de la teología y del cristianismo. Veamos por qué (3) .

Jesús de Nazaret fue crucificado por malhechor, enemigo del Imperio romano y blasfemo de su propia religión. Éste fue el tema central del volumen interior titulado *Por eso lo mataron*. Los hechos sucedieron en torno al año 30 de la era cristiana. Un cuarto

de siglo después, el «segundo concilio del cristianismo», escribió una carta a la comunidad cristiana de Filipos, que recoge un antiguo himno sobre el crucificado Jesús en estos términos:

Él, teniendo un modo de existencia divina, no quiso aprovecharse de su condición divina, sino que se convirtió en esclavo, tomó el aspecto de su poder, asumiendo el modo de existencia de un esclavo. Conociendo así un semejante a cualquier hombre, y apareciendo en su existencia como un ser humano, se humilló a sí mismo, haciéndose sumiso hasta la muerte, y, concretamente, una muerte de cruz.

Precisamente por eso, Dios lo exaltó a lo más alto, y le concedió el título de rango superior a cualquier otro ser. Y que ante ese rango de Jesús, cada uno se doble -en el cielo, en la tierra, en el abismo- y toda lengua confiese: ¡El Señor es Jesucristo! para gloria de Dios Padre (Flp 2, 6-11) (14)

El himno tiene dos partes. La primera subraya la **autohumillación** de Jesús, que, siendo de condición divina, se convierte en esclavo. La segunda refiere a la exaltación de Jesús por parte de Dios a la categoría de Señor. Establece, además, una relación causal a efecto entre humillación y exaltación: «Precisamente por eso lo exaltó» (2, 9). Y aquí radica la gran paradoja: quien no destacó en vida por su gesta heroica alguna, quien no fue soberano ni tuvo el título de Señor, quien termina sus días crucificado como un criminal vil y subversivo a los ojos del Imperio romano, es consagrado como «Señor» y Mesías. Y, paradoja teológica, el anuncio del Mesías era

hocar a la mentalidad helenista en sus cultos, aclamaba a los es» que habían tenido una existencia gloriosa. Tenía que sorprender al mundo judío, para quien las Mesías debía tener una existencia terrena, que ciertamente Jesús no era. Por eso, dirá Pablo que el anuncio de un Mesías crucificado es un insulto para los judíos, locura para los gentes» (1 Cor 1, 23).

influencia del helenismo

En los capítulos aquí hemos de preguntarnos sobre la génesis de la cristología. ¿Se puede hablar de continuidad entre el Jesús histórico y Pablo o, más bien, hay que hablar de ruptura? Las respuestas a estas preguntas son plurales y divergentes. Veamos algunas de las más significativas e influyentes en el panorama intelectual del siglo xx.

La teología liberal y la escuela de la historia de las religiones señalan a Pablo como el responsable del ocultamiento del Jesús histórico, de la aparición de la cristología y, en definitiva, de la helenización del cristianismo. El núcleo de la cristología no es otra cosa que «la historia del desplazamiento del Jesús histórico por el preexistente (el Jesús real, por el Jesús pensado) dogmático» (15) . Así pensaba A. Darnack, para quien el enriquecimiento divino de Cristo trajo como consecuencia la supresión de la plena realidad humana de Jesús. Pablo, a su juicio, el creador de la especulación sobre la naturaleza celeste de Cristo que convierte la fe viva en profesión de fe fideísta y el seguimiento de Cristo en cristología. ¿Qué significa esto? Que la recta doctrina de y sobre Cristo se desvirtúa al tratarlo como

especulaciones cristológicas por sí mismas, para descubrir lo que resuena en él, que «no es el Hijo, sino sólo el Padre» (16) .

El filósofo de las religiones Rudolf Schoeps cree que fue Pablo el primero que, en su reflexión sobre la dimensión mesiánica de Jesús, convirtió un título mayestático en enunciado ontológico y a Cristo en magnitud sobrenatural haciéndole afín a los seres celestiales y al gnosticismo. El Jesús histórico es «reemplazado por el Cristo preexistente. Lo que el hijo de Dios no pertenece a la historia judía, sino que constituye una prerrogativa pagana en la que Pablo fundamenta su cristología. El cristianismo con su dogma y rompe con la historia judía. Estamos, a su juicio, ante una de las más nítidas manifestaciones de la helenización del cristianismo (17)

En parecidos términos se expresan Rudolf Bultmann, para quien la nueva teología da lugar a un nuevo cristianismo de cuño helenista, al desenterrar el primitivo cristianismo palestino. Conforme a la tesis de la escuela de la historia de las religiones, Bultmann desentierne la idea de la filiación divina de Cristo con las religiones misteriosas. «Esta figura de un hijo de Dios que sufre, muere y vuelve a la vida es conocida también por las religiones misteriosas, y ante todo la gnosis que hace la figura de un hijo de Dios el hombre, del redentor celestial el hombre» (18) . Pablo des-ubica a Cristo del horizonte profético que le es propio y le sitúa en la esfera metafísica que le es ajena.

El concilio de Calcedonia no es el problema

le contribuye a clarificar las dife-
posturas al respecto, y b) el de
uciones de compromiso, por el
is partes en conflicto hacen con-
es mutuas hasta llegar a un con-
Estamos ante un ejercicio prác-
le la razón teológico-dialógica,
uede servir de ejemplo en otros
os del cristianismo.

su vez, los concilios ofrecen res-
as concretas a problemas con-
o, si se prefiere, respuestas par-
y limitadas a cuestiones igual-
» parciales. Teniendo esto en
o, creo debe atenderse a la inte-
» observación de T. van Babel:
»neraciones futuras no deberían
»stimar la terminología de
»donia» (19) . No se olvide que
»s de los obispos participantes en
»cilio de Calcedonia expresaron
»confianza hacia la terminología
»ta y relativizaron los nuevos con-
»s, por no responder a la expe-
» religiosa popular. Si los obispos
»ces mostraron esa desconfianza,
»é no vamos a poder expresarla
»i a muchos obispos de entonces
»ecían inadecuadas las expresio-
»í empleadas, hoy con más moti-
» se trata, por tanto, de ser fieles
»eralidad del texto, que nos lleva-
»rechamente a actitudes funda-
»tistas, sino de preguntarnos por
»ficación de Jesús el Cristo en la
»e los cristianos y cristianas, por su
»ncia hoy en condiciones diferen-
» aquellas en que se formuló la
»ión de fe de Calcedonia, por la
»sta a la llamada de Jesús y, en
»iva, por las condiciones del
»niento de Jesús en cada
»nto histórico. Es necesario recu-
»la mediación hermenéutica



definiciones, por muy precisas que sean, son sólo una aproximación a la realidad que quieren mostrar; nunca captan. De nuevo Bavel: «La letra de la definición no coincide completamente con la verdad que se desea expresar o, mejor dicho, la verdad que se quiere expresar es siempre mayor de lo que puede expresarse en consensos» (20). A esto cabe añadir con respecto a los dogmas son convenciones lingüísticas y comunitarias y, por tanto, con el correr de los tiempos y los cambios culturales, pueden ser formulados de forma distinta a como se formularon originariamente. Además, la sacralización del lenguaje no debe confundirse con la realidad (21)

La definición de Calcedonia no hace referencia alguna a la vida terrenal de Jesús de Nazaret, a su ministerio público, a su pasión, a su muerte, a su experiencia de la resurrección vivida por sus seguidores. La perspectiva que se habla de Jesús es sólo la perspectiva de los relatos bíblicos. El Cristo de Calcedonia es un ser estático, inmóvil, sin acción ni vida, sin actividad ni movimiento, sin vida ni vida terrena. Es verdad que encarna su humanidad, pero no se trata de una sola manifestación de la humanidad. Es una humanidad a-histórica, un valor intrínseco en sí misma. La humanidad es relevante sólo en la medida en que opera como mediadora para la manifestación del mundo divino. La ruptura con el Jesús histórico es total. El Jesús nacido en Palestina es trasladado conceptualmente a Grecia.

El Cristo de Calcedonia es tan perfectamente humano como Dios, pero

gozan, viven y mueren, cambian de opinión, sienten miedo, e incluso duda, tienen dudas de fe y a veces, la pierden-, esperan y desconfían. Las cualidades atribuidas a Cristo no son humanas, sino divinas. Y el reduccionismo trascendentalista

Por otra parte, la relación entre las dos naturalezas, la divina y la humana es de **yuxtaposición**. Cada una es su propio campo de acción. Lo que, como dice van Bavel, lleva derechamente a «dualismo práctico».

En la base de la definición esotérica y a-histórica de Cristo se encuentra una concepción igualmente estática e histórica de Dios. El Dios de Calcedonia es el Dios eterno, todopoderoso, inalterable, ajeno a los sentimientos de los seres humanos y a la creación, que ni siente ni padece, se inmuta ni se altera por nada. El Dios y el Cristo de Calcedonia tienen muy poco que ver con el Dios y el Cristo de la carta a los Filipenses (Flp 2), o incluso con el Yahvé del Exodo o con el «Siervo de Yahvé» de los cantos de Isaías.

En la formulación cristológica de Calcedonia, lo mismo que antes de Nicea y Constantinopla, se produce un cambio en la mediación cultural, o si se prefiere, un desplazamiento a la hora de reflexionar sobre la persona de Jesús de Nazaret. Se pasa de un campo cultural, el bíblico, a otro, el helenístico; de un género literario, el relato, a otro, la argumentación, consecuencia, del ámbito de la filosofía al del pensamiento racional. Coincido con J. Moingt en que el desencadenante de dicho desplazamiento cultural es la relación con

curso cristiano (22).

el actual contexto multicultural y ecumenismo, creo necesario reformular la formulación de Calcedonia. Ni el Dios de Calcedonia tiene que ver con el Jesús de Dios de los evangelios, ni el Dios de Jesús de Calcedonia tiene que ver con el Dios nacido por y en Jesús: amoroso, perdonador, reconciliador, solícito, solidario con los sufrientes.

Calcedonia intentó dar respuesta a una de las cuestiones fundamentales de la fe: la dialéctica humanidad-divinidad de Jesús de Nazaret, pero, quizá sin quererlo, se quedó en el antecedente de un gran símbolo, todavía hoy no superado (23). Se trata de la humanidad y la divinidad, pero en vacío, en abstracto. Tanto a precisión conceptual, la solución resulta impecable. Pero en cuanto a su relación con el Jesús de Nazaret, cualquier parecido con la realidad es pura coincidencia.

dialéctica humanidad-divinidad

durante muchos siglos la afirmación de la humanidad y divinidad de Cristo se ha hecho a costa de la humanidad. Cuanto más se afirmaba la divinidad, más menguaba la humanidad, que se convertía en simple imitación, máscara o disfraz. La humanidad de Cristo era sacrificada a aras de la divinidad, dando lugar a un monofisismo doctrinal latente y a un monofisismo práctico patente. La humanidad de Cristo perdía toda su fuerza y se convertía en mito. La



política, una religión gnóstica, impersonal y deshumanizada.

Hoy la relación humanidad-divinidad de Cristo no se plantea ni se explica vía conceptual griega bajo la idea de «unión hipostática», sino por vía existencial. Jesús no vive ni actúa para sí mismo, ni se considera el centro de nada. Su vida y su mensaje están referidos a los demás -Bonhoeffer lo definió como «ser-para-los-otros»- y no a Dios -padre y madre-. «Jesús -Karl Schillebeeckx- pone el epicentro de su vida en Dios» (24).

En su relación con los demás, Jesús vive una experiencia radical de reconocimiento y acogida del otro, como diferente e irrepetible. Esto se traduce en opción por los pobres y marginados. Esta opción se concreta en la dimensión fundamental de la vida. Con ello está reconociendo

jos e hijas de Dios.

En esa actitud, revela a Dios, pero a Dios que se manifiesta majestuosamente en la naturaleza, ni al que tiene en poder con los poderosos de la tierra y elimina a los enemigos; como al Dios inapelable, a quien nadie pueda recurrir en busca de ayuda, o al inaccesible, a quien no se puede llegar más que a través de los sufrimientos, o al impassible, ajeno a las pasiones, o al inmutable, siempre igual, no, sin cambio, o al insensible al dolor de los que sufren. Jesús revela, en la cruz, la presión de Ch. Duquoc, a un Dios «diferente» (25), que actúa en la historia y se implica en la trama humana: «Dios crucificado» (Moltmann), al «débil y sufriente» (Bonhoeffer).

La relación paterno-materno-filial, según Schillebeeckx, «constituye la esencia de Jesús en su más honda humanidad» (26). Lo que en un lenguaje no religioso se llama persona humana, se llama Hijo de Dios en el lenguaje del creyente cristiano, en base a la íntima relación de este hombre al

Según esto, humanidad-divinidad y Hijo no son compartimentos estancados ni pisos superpuestos. Entre ellas existe una dependencia jerárquica (dependencia del Hijo al Padre, ni dominio del Padre sobre la segunda, y no la primera anulación del Hijo por el Padre). En suma, no hay engallamiento de la humanidad ni vaciamiento de la divinidad.

La divinidad, expuesta en madera muerta

La respuesta más adecuada a la pregunta: ¿cómo Jesús es Hijo de

el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente» (27). Quizá no pueda decir más ni mejor. Y, sin embargo, no soy capaz de hacerle decirse de otra manera más vital, más cercana a las experiencias humanas. Es como lo expresa el teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer: «¿Qué quiere decir el proletario cuando, en un mundo lleno de confianza, pregunta: "¿era bueno?". Quiere decir que en el mundo de Jesús no hay motivos para desconfiar. El proletario no dice: "Jesús es bueno" cuando dice que es un hombre bueno, dice más de lo que dice cuando afirma "Jesús es bueno"» (28).

Especialmente sugerente es también la manera de entender la humanidad de Jesús (y del cristianismo) de la pensadora francesa Simone Weil. El carácter sobrenatural de Cristo a la luz de ella, no es en los milagros como quería la vieja apologética, sino en el sudor de sangre, en la lucha por salvarse, en el sentimiento de abandono de Dios. «La divinidad afirma en un texto de gran belleza— está dispuesta para nosotros en la madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que queda un cadáver. El secreto de nuestro parentesco con Dios debe buscarse en nuestra mortalidad» (29).

La prueba de que el cristianismo divino está en las palabras del Salmos 22, 2, recitadas por Jesús en los momentos antes de morir: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 14, 43). Ciertamente es en la cruz donde se revela la verdadera identidad de Jesús, como se por el testimonio de los

aderamente, este hombre era «de Dios» (Mc 15, 39). La muerte de Jesús es el lugar de revelación, de desvelamiento, de Dios.

En suma, Jesús revela a Dios en su vida y hechos y palabras. Lo revela en su praxis liberadora, en su opción política por los pobres, en el encuentro de hombres y mujeres que se acompañan y comparten su proyecto de vida. El Dios que nos muestra Jesús es la expresión de Schillebeeckx, un «Dios *humanissimus*» (30).

Jesús, «Hijo de Dios»: una metáfora teológica cristiana

El lenguaje religioso —también el lenguaje de la fe cristiana— tiene carácter mítico y simbólico. Más aún, diría que dicho carácter le es constitutivo y puede ser de otra manera, ya que a través de él se intenta expresar lo que trasciende la realidad experienciable (la experiencia del Misterio, lo que es indemostrable empíricamente). Eso mismo puede decirse de la expresión «Hijo de Dios», considerada por H. Hengel como una «metáfora teológica imprescindible de la teología cristiana» (31). Yo creo que es en el Concilio de Calcedonia donde se pasa de la expresión metafórica a su sacralización dogmática. Y eso, a mi juicio, constituye una grave pérdida para la fe y el lenguaje de la fe. Coincido a este respecto con B. van der Linn —a quien he seguido muy de cerca— en este capítulo— en que él llama a Jesús «Dios» habla quizá más intensamente en metáforas que él mismo le llama cordero, camino, verdad, luz, vida y pan» (32) eso no implica ninguna devaluación de Jesús de Nazaret. Supongo, más bien,

que mejor expresa el misterio de Dios. En último término, si, como afirma Schillebeeckx, en el título de uno de sus libros, los seres humanos son «hijos de Dios», Jesús es la metáfora más expresiva o, si se quiere, la más viva de Dios.

Quizá se comprenda mejor la importancia de la metáfora que se aplica aquí al título «Hijo de Dios» aplicando a Jesús a través de un diálogo mutuo entre un cristiano y dos teólogos. Un cristiano pregunta a un teólogo si la afirmación de la verdad o no la afirmación de que Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. El teólogo le dice que, antes de responder a su pregunta, debe considerar si esa afirmación ha de entenderse literalmente o sólo metafóricamente.



inteligible, ha de ser tenida por
Por tanto —concluye el teólogo—
a proposición «Jesús es el Hijo de
es verdad, pero sólo metafórica-
».

El cristiano no se da por satisfecho
a explicación, y pregunta si la
proposición «Jesús es el Hijo de Dios» es
verdadera o falsa. A lo que el teólogo
responde sin vacilar: es verdadera.
Poniendo pie en las distinciones ante-
del teólogo, el cristiano vuelve a
preguntar a éste y le pregunta si la pro-
posición «Dios existe» es verdadera de
modo literal o sólo metafóricamen-
te. El teólogo que antes había consi-
derado la afirmación «Jesús es el Hijo
de Dios» sólo metafóricamente verda-
da, ahora duda en afirmar que la
proposición «Dios existe» es literalmen-
te verdadera.

Éstas estaban cuando se incor-
poró al debate otro teólogo que
había dado la última respuesta de su
lado y dice que la afirmación «Dios
existe» es metafóricamente verdade-
ra, en sentido literal. Ante esta res-
puesta, el teólogo que se había mos-
trado tan audaz al comienzo del
debate, ahora se pone nervioso y
se disculpa diciendo que si la proposi-
ción «Dios existe» es sólo metafórica-
mente verdadera, no es verdad que
«Dios existe». A los ojos del primer teólogo,
su colega recién llegado aparece
como sospechoso de heterodoxia (lo
que le preocupa demasiado), y de
modo que lo que sí le incomoda—. Nash,
se identifica con el teólogo recién
llegado a la conversación, examina la
razonabilidad y utilidad de conceder la prima-
ría al uso metafórico del lenguaje
sobre el uso literal.

torna un galimatías. Yo creo, más
que el diálogo muestra la complejidad
del problema en un doble nivel
teológico y lingüístico; complejidad que
puede resolverse apelando a defini-
ciones magisteriales. Porque el con-
tenido del título «Hijo de Dios» nada
de dogmático. Es la síntesis de un
relato de una vida, la de Jesús, que
se teje en la muerte y la resurrección.
Una vida, descrita al modo patri-
stico, con todo su dramatismo, su
narración de los viñadores, desde
según vimos, es presentado como
profeta enviado de Dios, pero en el
mismo rango que los anteriores
profetas, sino como el último, el más
grande y el que mantiene una relación
profunda con Dios en cuanto
al más amado. Una vida que, gracias
al poder vivificador de Dios, logra vencer
el poder de la muerte.

Jesús, Hijo de Dios en Asia

Jesús fue tan asiático como lo
son los budistas y los musulmanes.
Los seguidores del budismo y del islam
en Asia. En una población con
más de 3 000 millones de habitantes
de 25 millones se declaran cristianos
que representa poco más del 1%

La vía por donde puede
Jesús en Asia hoy, cree el teólogo
Sri Lanka Aloysius Pieris, es la **sotelo-
gía o liberadora**, tan presente
en las culturas y religiones asiáticas.
«Hijo de Dios, Señor, son sólo
categorizaciones humanas, a las que
recurre una cultura particular
para intentar captar el misterio inen-
cendable de salvación presente en Jesús.
La absoluta y unicidad no se encuentran
en el título, que, al fin y al cabo, es
una convención lingüística de una co-

dán y Calvario son, a juicio de A. los dos momentos más representativos de la «inmersión bautismal» de Jesús en la realidad de Asia. En el Jordán, Jesús opta por el ascetismo radical de Juan Bautista, que tenía un contenido político subversivo. Cuando entra en el Jordán, Jesús se alinea con el movimiento del gurú asiático Juan Bautista, que opta por los pobres y se enfrenta al poder político opresor. La inmersión en el Jordán constituye la preparación para manifestar ante el pueblo su función salvadora como el enviado de Dios y el cordero de



el bautismo del Jordán conduce finalmente al Calvario. «¿Puede haber una religiosidad auténtica -se pregunta Pieris- sin una dolorosa participación en los conflictos de la pobreza? Es posible una experiencia del «misterio» sin una lucha contra el poder? De hecho, la religiosidad del tiempo, mancillada como estaba por el dinero, conspiró con el poder al —la inveterada alianza entre el poder y Mamón que existía todavía— para plantar la cruz en que él iría su verdadera identidad: finalmente, éste era el Hijo de Dios» (Mc 15, 39)» (34) . Para que la función revelatoria y mediadora se cumpla en este en el acontecer humano debe seguir el camino que vino al Jordán de la religiosidad de la pobreza al Calvario de su pobreza».

QUESTIONARIO

Cómo entender el título de «Hijos de Dios» en las religiones y culturas estudiadas?

aplicado a Jesús de Nazaret?

- ¿Qué sentido le dan Pablo en los evangelios sinópticos y los escritos de Juan?

- ¿Cómo entender la expresión «hijos/as de Dios» aplicada a aquellos que creen en Jesús?

- ¿Cuáles son las principales cuestiones que plantea hoy la divinidad de Jesús de Nazaret: a) entre las periferias cristianas; b) en entornos culturales no cristianos?

4. TEXTOS SUGERENTES

Definición del concilio Calcedonia

Seguimos a los santos Padres, cuando una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto de la divinidad y el mismo perfecto

semejante a nosotros, menos en el pecado (Heb 4, 15); engendrado ante de todos los siglos según la divinidad, y el mismo, en los últimos días y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, Madre de la humanidad. Un mismo y único Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos, sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación, jamás suprimiendo de las naturalezas a causa de la unión, sino conservando cada naturaleza su propia propiedad y concurrendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no separado en dos personas, sino un mismo y único Hijo unigénito, Señor Jesucristo, tal como ya de antiguo nos enseñaron de él los profetas y el mismo Señor Jesucristo, y nos lo transmitió la confesión de fe de los padres. Concilio de Nicea (año 451)

o de Dios, Liberador

Las formulaciones de la fe en Cristo son importantes, pero secundarias con respecto a lo que realmente se cree. En América Latina se le llama el Liberador. Los pastores podrán y deberán desentrañar esas formulaciones para mostrar su equivalencia con las formulaciones para mostrar su equivalencia con las formulaciones del Antiguo Testamento y del Magisterio. Pero lo importante es la realización de lo que se cree. Como ha dicho (...) Rahner, en el caso de que Jesús opere «de hecho sobre la vida concreta una impresión tan decisiva que ésta cobre el valor de entrada condicionalmente en vida y muerte a ese Jesús y se decida en consecuencia en el Dios de Jesús», éste cree real y plenamente en Jesús como el Hijo del Padre y el hermano del hombre.

palabra de Dios quiso ser asiática»

En cualquier rastreo cristológico en las culturas de Asia tropezará con el hecho de que Jesús ni la religión por él fundada han alcanzado en este continente una aceptación en gran escala. Los nombres de Gautama Buda y del profeta Mahoma son perfectamente conocidos en Oriente, mientras que Jesús apenas conocido por la inmensa mayoría (más del 97 por 100) de nuestro pueblo. Pero, Jesús no fue menos asiático que los fundadores del budismo y del islamismo. ¿Cuántos entre los que creen en él, ¿cuántos recuerdan que la palabra de Dios quiso ser asiática en espera de llegar a toda la humanidad? ¿Cómo es que los primeros que le escucharon por nosotros y nos ofrecieron las interpretaciones sobre su filiación divina abrieron una importante brecha en Occidente? ¿Cómo lograron penetrar en el complejo espíritu del alma asiática? Aloysius

LECTURAS

1. DUQUOUC, *Cristología. 1. El hombre Jesús, sígueme*, Salamanca, 21971 ó.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología Católica*, 1975.

1. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander, 1986.

HENGEL, *El Hijo de Dios, Sígueme*, Salamanca, 1978.

KASPER, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca, 1976.

KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1977.

LOIS, *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador*, HOAC, Madrid, 1995.

MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975.

MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1965.

PANNENBERG, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca, 1976.

RICOEUR, *Le métáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980.

A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona, 1971.

M. ROVIRA BELLOSO, *La humanidad de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1986.

SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un Viviente*, Cristiandad, Madrid, 1968.

SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona, 1972.

STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret Cristo de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1976.

TORRES QUEIRUGA, *Confesar a Jesús como el Cristo*, Cuadernos FyS, Universidad-Sal Terrae, Madrid-Santander, 1995.

1. AA., *¿Jesús, Hijo de Dios?: Concilium 173* (1982).

1. AA., *¿Quién decís que soy soy?: Concilium 269* (1997).

NOTAS:

1. H. Haag, «Hijo de Dios en el mundo del Antiguo Testamento»: *Concilium*, 1982), 341.

1. Ph. Tribie, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, 1978, 51.

1. J. Gnifka cree que «la supresión de **uiou theou** en algunos testimonios bíblicos se explica por la inusual caracterización del evangelio. Véase: Gnifka, *La supresión de uiou theou en algunos testimonios bíblicos*, Salamanca, 1986, 101.

}. B. van Iersel, «Hijo de Dios en el Nuevo Testamento», *Concilium* 173 (1982).

}. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos II*, Sígueme, Salamanca, 219f.

}. B.-J. Malina y R.-L. Rohrbaugh matizan que «al proporcionar a Jesús un grado de genealogía real, Mateo lo sitúa en la cumbre de la escala del poder a la posición que "explica" cómo su ministerio posterior estuvo tan en acuerdo con el status de honor que correspondía a un artesano de pueblo». *angelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario de las Escrituras*, Verbo Divino, Estella, 1996, 30.

}. Cf. B. van Iersel, «"Hijo de Dios" en el Nuevo Testamento», cit., 361.

}. El texto griego dice **Theou Uios** sin artículo, aunque otras versiones catalanas lo traducen con artículo: «Verdaderamente eres el Hijo de Dios» (Biblia de Jerusalén).

}. B. McDermott, «Jesucristo en la fe y en la teología actual»: *Concilium* 182), 298.

}). Cf. R.-E. Brown, *El Evangelio según Juan I-XII*, Cristiandad, Madrid, 1999, 117.

}). La influencia judía se aprecia con sólo recordar la fórmula doxológica que concluyen algunos Salmos: «Bendito sea Yahvé, Dios de Israel, desde siempre y hasta siempre! ¡Amén! ¡Amén!» (Sal 41, 14; cf. 72, 18-19; 106, 48). *Cartas originales de san Pablo*, Trotta, Madrid, 1996, 440.

}). B. van Iersel, «"Hijo de Dios" en el Nuevo Testamento», 364-365.

}). Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia del cristianismo helenista*, Sígueme, Salamanca, 1978.

}). Tomo la traducción de S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, cit.

}). A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 1964, 704.

}). A. von Harnack, *Das Wesen des Christentum*, 41901, 91.

}). Cf. H.-J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der religions-geschichte*, 1959.

}). R. Bultmann, *Glauben und Verstehen II*, 1952, 251.

}). T. van Babel, «La significación de Calcedonia entonces y ahora», *Concilium* 173 (1982), 380-390, la cita en p. 382.

}). *Ibid.*, 388.

}). Cf. K. Rahner, «¿Qué es un enunciado dogmático?», en *Escritos de Karl Rahner*, vol. V, Taurus, Madrid, 1964, 55-81; J.-J. Tamayo, «Dogma», en C. Floristán (ed.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1996, 117.

... que nos lo han permitido el momento, y por
reemos que no podemos guardarlo en el archivo.
r eso editamos los *Documentos del Ocote Encendido*.
los podéis encontrar los análisis más interesantes de
rica Latina. Cada documento presenta el formato de
ernillo de unas 30-40 páginas y tenemos prevista
periodicidad de 6 números al año.

Si te interesa recibir este Documento y nuestro Boletín,
llena y envíanos este boletín de suscripción al *Comité
ristiano de Solidaridad Oscar Romero de Aragón* (c/ José
aricio Frontiñan s/n - 50.004 - Zaragoza)

DATOS DEL COLABORADOR:

Nombre y apellidos: _____
Dirección: c/ _____ nº _____
C.P. _____ Población _____ Tlf. _____

Deseo recibir:

*Deseo recibir El Ocote Encendido y los Documentos del
Ocote Encendido (15,03 euros/año)*

*Deseo colaborar como socio del Comité con una cuota anual
de _____ euros.*

ORDEN DE PAGO A LA ENTIDAD BANCARIA:

Cuenta o caja _____ Dirección _____

Datos bancarios: _____ - _____ - _____ - _____

Por favor cargar a mi cuenta los recibos que por un importe de
_____ euros al año/semestre, presentará el *Comité Cristiano
de Solidaridad Oscar Romero de Aragón*.

Nombre y apellidos: _____

Dirección: c/ _____ nº _____

C.P. _____ Población _____ Tlf. _____

Firma:

*También puedes encontrar
el Documento del Ocote en:*