



UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

ALFONSO MARTÍNEZ SANZ

**JESÚS, HIJO DE DIOS,
EN
EL EVANGELIO DE MATEO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad
de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

1990



**Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis
Navarrensis, perlegimus et adprobavimus**

Pampilonae, die 1 mensis iunii anni 1988

Dr. Ioseph Maria CASCIARO Dr. Antonius GARCÍA MORENO

**Coram Tribunali, die 14 mensis decembris anni 1974, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit**

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

**Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XVII n. 2**



PRESENTACIÓN

«La Sagrada Escritura es la Palabra de Dios en cuanto consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo» (VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, 9). Desde los primeros tiempos hasta nuestros días, la Biblia ha tenido una gran relevancia en la vida de la Iglesia: «La Biblia no ha dejado de vivir en la Iglesia. En el seno de la Iglesia fue escrita y no ha cesado de ser leída, meditada, entendida, comentada, expuesta, aplicada a las cuestiones teóricas y prácticas, colectivas e individuales del dogma y de la moral...» (J. M. CASCIARO, *Escritos sobre cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, p. 17).

Una cuestión de la máxima importancia, contenida en la Sagrada Escritura y enseñada por la Iglesia, es la filiación divina natural de Cristo, porque «quien confesare que Jesús es el Hijo de Dios permanece en él y él en Dios» (Jó 4,15). En el Kerygma postpascual Jesús es denominado con el título de «Hijo de Dios». Lucas presenta como tema fundamental de los discursos de Pablo esta realidad: «Jesús es el Hijo de Dios» (Act 9, 20). Pero los evangelios sinópticos «quieren trazar una imagen del Jesús prepascual y de su historia, de su actuación, de su destino, de su persona rodeada de misterio» (J. R. GEISELMANN, *Jesucristo en Conceptos fundamentales de Teología*, Madrid 1966, tomo II, p. 431).

Nuestro estudio se centra en el evangelio de Mateo y, más en concreto, en cinco textos: Mt 11, 25-27; 22, 41-46; 24, 36; 26, 63-64; 28, 19. El tema es interesante por dos razones: la primera, que los textos que se analizan —como mostramos en nuestro trabajo— presentan a Cristo declarándose Hijo de Dios; la segunda, que dichos textos vistos conjuntamente, enseñan, con toda claridad según nuestro modo de ver, que Jesús de Nazaret es verdaderamente el Hijo de Dios. Es cierto que el título más usado por Jesús es el de

«Hijo del Hombre». También lo es que, propiamente hablando, no hace uso del título «Hijo de Dios», pero se denomina Hijo de Dios en un sentido único y trascendente que lo sitúa en paridad con el Padre. Si la comunidad primitiva designó a Jesús como «el Hijo de Dios», lo hizo porque esta verdad coincidía con las enseñanzas y actividades del Maestro Jesús.

En este «excerptum» queda recogido, tal como lo redacté en 1974, el segundo capítulo de la tesis doctoral, cuyo título es JESÚS, HIJO DE DIOS, EN EL EVANGELIO DE MATEO. A nuestro modo de ver, respetando otras opiniones, es la parte central de la tesis, sin que esto quiera decir que los otros capítulos sean menos importantes. La bibliografía utilizada es la disponible hasta el año en que terminé mi trabajo.

Queremos finalizar con palabras de agradecimiento a la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y en especial al profesor Dr. José M^a Casciaro, que desde el principio mostró el mayor interés por dirigir este trabajo.



ÍNDICE DE LA TESIS*

	<u>Pág</u>
ÍNDICE	III
ABREVIATURAS	XIII
PRÓLOGO	1
INTRODUCCIÓN	13
I. PRESUPUESTOS	14
II. EL SER DE CRISTO SE CONOCE POR SU OBRAR	17
III. LOS APÓSTOLES CONOCIERON EL SER DE CRISTO POR MEDIO DE SU OBRAR	20
IV. PRIMER KERYGMA Y CONOCIMIENTO DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS ACERCA DE CRISTO	24
1. Conocimiento del kerygma petrino	25
a. Teológico	27
b. Geográfico	27
c. Cronológico	27
d. Biográfico	27
2. Contenido del kerygma paulino	28
a. Teológico	29
b. Geográfico	30
c. Cronológico	31
d. Biográfico	31
3. Conocimiento de los primeros cristianos mediante el kerygma	32
V. LOS EVANGELIOS Y EL CONOCIMIENTO DE CRISTO	34
1. El kerygma cristiano quedó plasmado en los evangelios .	34
2. Esquema del kerygma primitivo reflejado en el evangelio de Mateo	36
3. Desarrollo de este esquema	37
A. El reino de Dios	38
a. Cristo predica el reino de Dios	38

* La paginación se refiere al original mecanografiado que obra en secretaría de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

b. El reino de Dios predicado por Cristo había sido anunciado por los profetas	41
a'. Jesucristo: datos geográficos e históricos	42
b'. Jesucristo: actividad	43
c'. Jesucristo: doctrina	44
B. Títulos cristológicos	44
a. Hijo de David	44
b. Kyrios	46
c. Cristo	50
d. Hijo de Dios	53
e. Juez venidero	54
C. El Cristo paciente y glorificado	56
a. Crucifixión de Cristo	56
b. Resurrección de Cristo	58
c. Exaltación de Cristo	60
D. El perdón de los pecados	61
a. Requiere la penitencia	61
b. Requiere igualmente la fe	63
E. Conclusión	63
4. Conocimiento de los judeocristianos mediante la lectura de Mateo	64
VI. HISTORIA TERRENA DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MATEO	65
1. Preámbulo	65
2. Algunos hechos históricos en el evangelio de Mateo	69
3. Algunas palabras históricas en el evangelio de Mateo	72
4. El misterio de Jesús	74
5. El camino de la fe	76
VII. RESUMEN	78

CAPÍTULO I

DIOS PADRE PROCLAMA QUE JESÚS ES EL HIJO DE DIOS

I. BAUTISMO DE JESÚS: Mt 3,17	84
1. Crítica textual	84
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 3,17; Mc 1,11 y Lc 3,22	85
3. Comentario literario	86
4. Contexto inmediato	90
5. Autenticidad de Mt 3,17	91
6. Historicidad de Mt 3,17	94
7. Comentario teológico	95
II. TRANSFIGURACIÓN DE JESÚS: Mt 17,5	102
1. Crítica textual	102



2. Coincidencias y diferencias entre Mt 17,5; Mc 9,7 y Lc 9, 34-35	103
3. Comentario literario	104
4. La perícopa y su contexto	107
5. Forma literaria del pasaje	111
6. Historicidad de Mt 3,17	112
7. Comentario teológico	116
8. Recapitulación	124

CAPÍTULO II

JESÚS SE DECLARA HIJO DE DIOS

I. ACCIÓN DE GRACIAS AL PADRE: Mt 11,25-27	129
1. Crítica textual	129
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22	130
3. Comentario literario	131
4. La perícopa y su contexto	136
5. Fuente originaria de esta perícopa	137
6. Forma literaria del texto	138
7. Autenticidad de Mt 11,25-27	139
8. Historicidad de Mt 11,25-27	148
9. Comentario teológico	150
II. CUESTIÓN DEL ORIGEN DEL MESÍAS: Mt 22,41-46	168
1. Crítica textual	168
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 22,41-46; Mc 12,35-37a y Lc 20,41-44	170
3. Comentario literario	171
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica	174
5. Historicidad de Mt 22,41-46	176
6. Comentario teológico	177
III. INCERTIDUMBRE DEL JUICIO: Mt 24,36	182
1. Crítica textual	182
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 24,36 y Mc 13,32	183
3. Comentario literario	184
4. Contexto de los dos sinópticos	187
5. Forma literaria del pasaje	189
6. Historicidad de Mt 24,36	190
7. Comentario teológico	191
IV. JESÚS ANTE EL SANEDRÍN: Mt 26,63-64	195
1. Crítica textual	195
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 26,63-64a; Mc 14, 61-62a y Lc 22,67-68	196
3. Comentario literario	197

4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica	200
5. Autenticidad de Mt 26,59-68	202
6. Historicidad de Mt 26,63-64	207
7. Comentario teológico	208
V. LOS APÓSTOLES RECIBEN LA MISIÓN DE BAUTIZAR: Mt 28,19	214
1. Crítica textual	214
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 28,19-20a y Mc 16,15	216
3. Forma literaria de la perícopa	216
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica	218
5. Autenticidad de Mt 28,19	220
6. Historicidad de Mt 28,19	223
7. Comentario teológico	227
8. Recapitulación	235

CAPÍTULO III

OTRAS CONFESIONES SOBRE JESÚS, HIJO DE DIOS

A) LOS DISCÍPULOS CONFIESAN A JESÚS	240
I. JESÚS ANDANDO SOBRE LAS AGUAS: Mt 14,33	240
1. Crítica textual	240
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 14,32-33 y Mc 6,51	241
3. Comentario literario	242
4. Forma literaria de la perícopa	245
5. Entronque del pasaje con la tradición apostólica	246
6. Comentario teológico	248
II. LA CONFESIÓN DE PEDRO: Mt 16,16	253
1. Crítica textual	263
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 16,16; Mc 8,29 y Lc 9,20	254
3. Comentario literario	255
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica	262
5. Historicidad de Mt 16,16	263
6. Comentario teológico	265
B) OTRAS PERSONAS HABLAN DE JESÚS, HIJO DE DIOS	271
I. LA CRUCIFIXIÓN DEL SEÑOR: Mt 27, 40-43	271
1. Crítica textual	271
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 27,40 y Mc 15,29 b-30	273
3. Comentario literario	273
4. Comentario teológico	276



II. LA CONFESIÓN DEL CENTURIÓN: Mt 27,54	281
1. Crítica textual	281
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 27,54; Mc 15,39 y Lc 23,47	282
3. Comentario literario	284
4. Comentario teológico	286
C) LOS DEMONIOS SE INTERESAN SOBRE SI JESÚS ES HIJO DE DIOS	290
I. LA TENTACIÓN DE JESÚS: Mt 4,3	290
1. Crítica textual	290
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 4,3 y Lc 4,3	291
3. Contexto literario	292
4. Forma literaria de este pasaje	294
5. «Sitz im Leben» e historicidad de Mt 4,3	295
6. Comentario teológico	299
II. LA CURACIÓN DE LOS ENDEMONIADOS DE GADARA: Mt 8,29 ...	306
1. Crítica textual	306
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 8,29b; Mc 5,7b y Lc 8,28b	307
3. Comentario literario	309
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica	311
5. Comentario teológico	312
6. Recapitulación	315
CONCLUSIONES	318
BIBLIOGRAFÍA	335





BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. EDICIONES CRÍTICAS

- BOVER, J. M., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, 4^a ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1.959.
- KITTEL, R., *Biblia Hebraica*, 14^a ed., Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1.937.
- MERK, A., *Novum Testamentum Graece et Latine*, 4^a ed., Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1.964.
- NESTLE, E., *Novum Testamentum Graece et Latine*, 9^a ed., Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1.961.
- RAHLFS, A., *Septuaginta*, 7^a ed., Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1.972.
- TISCHENDORF, C., *Novum Testamentum Graece*, 7^a ed., Giescke-Devrient, Lipsiae 1.869.

II. SINOPSIS DE LOS EVANGELIOS

- ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 2^a ed., Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1.964.
- ALONSO, J.-SANCHEZ, A., *Evangelio y Evangelistas*, Tautus, Madrid 1.966.

III. CONCORDANCIAS, DICCIONARIOS, ENCICLOPEDIAS Y VOCABULARIOS

- BARRIO, J., *Hermetismo*, en *GER*, XI, Rialp, Madrid 1.967.
- BAUER, J., *Diccionario de Teología Bíblica*, trad. Daniel Ruiz, Herder, Barcelona 1.967.
- DIAZ Y DIAZ, J., *Juicio final*, en *Enciclopedia de la Biblia*, IV, Garriga, Barcelona 1.964.
- FERRATER, J., *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1.965.

GIL MUNILLA, O., *Concepto y Ciencia*, en *GER*, XII, voz «Historia», Rialp, Madrid 1.973.

LARRIBA, T., *Mesías*, en *GER*, XV, Rialp, Madrid 1.973.

LEON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, trad. Alejandro Ros, Herder, Barcelona 1.966.

MICHAEL, A., *Hypostase*, en *DTC*, VII, Libraire Letouzey et Ané, Paris 1.923.

* MOULTON, W. F.-GEDEN, A., *A Concordance to the Graek Testament*, George Stret, Edimburgh 1.963.

VAN IMSCHOOT, P., *Gloire*, en *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, trad. Néerlandais, Breppols Turnhout, Paris 1.960.

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti*, 3ª ed., Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1.966.

ZORELL, F., *Lexicum Graecum Novi Testamenti*, 3ª ed., P. Lethielleux, Paris 1.961.

IV. COMENTARIOS PATRÍSTICOS

AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto*, PL 16, 731-850.

ANSELMUS, *Prologion*, PL 158, 223-248.

ATHANASIUS, *Epistola ad Serapionem*, PG 26, 625-658.

—*Contra Apollinarium*, PG 26, 1227-1238.

AUGUSTINUS, *Quaestiones in evangelium secundum Matthaeum*, PL 35, 1323-1332.

—*De consensu evangelistarum*, PL 34, 1042-1230.

—*Sermo 52*, PL 38, 493.

—*De Trinitate*, PL 42, 819-1098.

BEDA VENERABILIS, *In Marci evangelium expositio*, PL 92, 133-302.

CHRYSOSTOMUS, *In Matthaeum. Hom. 51*, PG 58, 503-510.

—*Comentarius in Sanctum Matthaeum evangelistam*, PG 58, 13-472.

CYRILLUS, *Epistola 45*, PG 77, 227-238.

DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, PG 94, 1.034-1.213.

—*Hom. 1, In transfigurationes D. N. J. C.*, PG 96, 564.

EUSEBIUS, *In Psalmum 65*, PG 23, 649-674.

FULGENCIUS, *Epistola 14*, PL 65, 394-435.

HILARIUS, *Comentarius in Evangelium Matthaei*, PL 9, 917-1.076.

—*De Trinitate*, PL 10, 10-472.

IRINEUS, *Adversus Haereses III*, PG 7, 841-972.

JERONIMUS, *Comentarii in evangelium Matthaei*, PL 26, 15-218.

JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Juadaeo*, PG 6, 469-800.

—*Apologia II*, PG 6, 441-470.

NYSSENUS, *Adversus Apollinarem*, PG 45, 1.126-1.278.

- ORIGINES, *Comentarius in evangelium St. Matthaei*, PG 13, 829-1600.
—*De principiis*, PG 11, 115-414.
—*In romanos*, PG 14, 837-1307.
TERTULIANUS, *Adversus Marcionem*, PL 2,239-524.
—*Adversus Praxeam*, PL 2,154-196.
—*De baptismo*, PL 1, 1215.

V. DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

- PIUS X, *Enc. «Pascendi Dominici Gregis»*, EB 257-267.
PIUS XII, *Enc. «Divino afflante Spiritu»*, EB 538-369.
VATICANO I, *Const. «Dei Filius»*, Dz 3.000-3.045.
—*Const. «Pastor aeternus»*, Dz 3.050-3.075.
VATICANO II, *Const. «Lumen Gentium»*, 1-69.
—*Const. «Dei Verbum»*, 1-26.

VI. OTRAS OBRAS CITADAS

- ADAM, K., *El Cristo de nuestra fe*, 2ª ed., trad. Daniel Ruíz, Herder, Barcelona 1.962.
—*Jesucristo*, 4ª ed., trad. Andrés Mir, Herder, Barcelona 1.964.
ALDAMA, I. A., *El símbolo de Toledo*, Analecta Gregoriana 7 (1.934) 29-30.
ALLEN, W. C., *A critical and exegetical commentari on the Gospel according to S Matthew*, 3ª ed., George Street, Edimburgh 1.907.
ARANDA, G., *La formulación de la fe en San Juan*, tesis defendida en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1.972.
ASENSIO, F., *Las bendiciones divinas en el A.T.*, en *Est Ecl* 19 (1945) 401-422.
BEA, A., *La historicidad de los evangelios*, a modo de manuscrito dirigido a los Padres Conciliares, en su traducción castellana, Roma 1.962.
—*La doctrina del Concilio sobre la Revelación*, trad. Cándido Flores, Razón y Fe, Madrid 1.968.
BENOIT, P., *Evangile selon Saint Matthieu*, en *La Saint Bible de Jerusalem*, Du Cerf, Paris 1.950.
BLINZLER, J., *El proceso de Jesús*, trad. Jesús Muñoz, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1.957.
BONSIRVEN, J., *Testes rabbiniques des deux premiers siecles pour servir a L'intelligence du N.T.*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1.954.
BOUSSET, W., *Kyrios Christos*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1.913.
BOVER, J. M., *El evangelio de San Mateo*, Balmes, Barcelona 1.946.
BUZY, D., *Evangile selon S. Matthieu*, en *Saint Bible*, de Pirot-Clamer, IX, Letouzey et Ané, Paris 1.935.
CABA, J., *De los evangelios al Jesús histórico*, BAC, Madrid 1.971.

- CAYETANUS, *In III*, q. 41, a. 4, ed. Leoninia, IX, Roma 1.903.
- CARDONA, C., *Il passaggio alla Teologia*, Divinitas 3 (1.971) 454-479.
- CASCIARO, J. M., *El mesianismo trascendente de Jesús ante la situación política de su tiempo*, EUNSA, Pamplona 1.972.
- CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo*, 2ª ed., trad. A. Arza, Desclée de Brouwer, Bilbao 1.960.
- CEUPPENS, P. F., *Theologia Biblica*, II, III, Marietti, Roma 1.949.
- CUERVO, M., *Introducción a la cuestión 2*, en *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1.959.
- CUERVO, M., *Introducción a la cuestión 9*, en *Suma Teológica*, III, BAC, Madrid 1.960.
- Introducción a la cuestión 29*, en *Suma Teológica*, II-III, BAC, Madrid 1.959.
- CHENU, M. D., *¿Es ciencia la teología?*, trad. Angel Caldas, Casal i Vall, Andorra 1.959.
- DAFFARA, M., *De Deo Uno et Trino*, Marietti, Torino 1.955.
- DALMAU, J. M., *Sacrae Theologia dogmatica*, 3ª ed., BAC, Madrid 1.955.
- DANIELOU, J., *En torno al misterio de Cristo*, trad. Maria Dolores Raioh, Editorial Juventud, Barcelona 1.961.
- DE GRANDMAISON, L., *Jesucristo*, trad. Joaquín Sendra, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1.932.
- DE LA POTTERIE, I., *Come impostare oggi il problema del Gesù Storico*, CC 2 (1.969) 225-317.
- DEL PARAMO, S., *Evangelio de San Mateo*, en *La Sagrada Escritura*, I, BAC, Madrid 1.961.
- DELCOR, M., *Les himnes de Qumram (Hodayot)*, Paris 1.962.
- DIBELIUS, M., *Die formgeschichte des Evangeliums*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1.919.
- DODD, C. H., *Historical Tradition in the fourth gospel*, The university Press, Cambridge 1.965.
- The Apostolic Preaching and its developments*, Hodder and Stoughton, London 1.960.
- DURRWEL, F. X., *La resurrección de Jesucristo misterio de salvación*, trad. M. Rodríguez, Herder, Barcelona 1.962.
- FAYNEL, P., *Jesucristo, el Señor*, trad. Faustino Goñi, Ediciones Sígueme, Salamanca 1.966.
- FEUILLET, A., *Le triomphe du Fils de L'Home d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites*, en *La venue du Messie*, Recherches Bibliques VI, Lovaina 1.962.
- GALTIER, P., *De Incarnatione ac Redemptione*, Beauchesne, Paris 1.926.
- GEISELMAN, J. R., *Jesús el Cristo*, I, trad. Luis F. Marco Benlloch, Marfil, Alcoy 1.971.
- GOGUEL, M., *Jesús*, Payot, París 1.955.
- GOMA CIVIT, I., *El evangelio según San Mateo*, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, Madrid 1.966.

- GONZALEZ ALVAREZ, A., *Teología natural*, C.S.I.C., Madrid 1.949.
—*Tratado de metafísica, Ontología*, Gredos, Madrid 1.961.
- HAYEN, A., *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Tomas*, 12^a ed., Desclée de Brouwer, Bruselas-París, 1.942.
- HUBY, J., *Evangelio según San Marcos*, trad. Antonio Gil Velasco, Ediciones Paulinas, Madrid 1.963.
- JEREMIAS, J., *El mensaje Central del Nuevo Testamento*, trad. Faustino M. Goñi, Ediciones Sígueme, Salamanca 1.972.
—*Teología del Nuevo Testamento*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Ediciones Sígueme, Salamanca 1.974.
- KNABENBAUER, J., *Comentarius in quattuor S. Evangelia*, I, P. Lethielleux, Paris 1.903.
- KNOX, W. L., *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, London 1.944.
- KUHN, J. E., *Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet*, Maguncia 1.938.
- LAGRANGE, J. M., *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 3^a ed., Gabalda, Paris 1.924.
—*Évangile selon Saint Mac.* Gabalda, Paris 1.929.
—*Évangile selon San Luc*, Gabalda, Paris 1.921.
- LANG, A., *Teología Fundamental*, I, trad. Manuel García, Rialp, Madrid 1.966.
- LATOURELLE, R., *Teología, ciencia de la salvación*, trad. Alfonso Ortíz, Ediciones Sígueme, Salamanca 1.968.
- LEAL, J., *Evangelio según San Lucas*, en *La Sagrada Escritura*, I, BAC, Madrid 1.962.
- LEBRETON, J., *Les origens du dogme de la Trinité*, Gabriel Beauchesne, Paris 1.919.
- LEON-DUFOUR, X., *Estudios de evangelio*, trad. José López, Estela, Barcelona 1.969.
—*Los evangelios y la historia de Jesús*, trad. Pedro Darnell, Estela, Barcelona 1.966.
- MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus*, SCM Press, London 1.937-1.950.
- McKENZIE, J., *Second Isaiab*, Doubleclay, Nueva York 1.968.
- MECHINEAU, L., *Il Vangelo di San Matteo secondo le risposte della Commissione Biblica*, Roma 1.912.
- MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Constantino Ruiz, Fax, Madrid 1.963.
- MEYER, E., *Ursprung und Anfaenge des Christentums*, I, J. G. Cotta'sche, Stuttgart, Berlín 1.921-1.923.
- MUSNER, F., *Der historische Jesus und der Christus del Glaubens*, BZ 53 (1.957) 227-253.
- NICOLAU, M., *Carta a los Hebreos*, en *La Sagrada Escritura*, III, BAC, Madrid 1.962.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos*, B. G. Teubner, Stuttgart 1.956.
- NORTH, C. R., *The second Isaiab*, Clarendon, Oxford 1.964.

- O'CALLAGHAN, J., *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?*, B 53 (1.972) 90-100.
- OTT, L., *Manual de Teología dogmática*, trad. Constantino Ruiz, Herder, Barcelona 1.969.
- REDING, M., *Estructura de la existencia cristiana*, trad. Jesús Alvarez, Rialp, Madrid 1.961.
- RIESENFIELD, M., *Caractère messianique de la tentation*, en *La venue du Messie*, Recherches Bibliques VI, Lovaina 1.962.
- RIGAUD, B., *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1.967.
- RINCON, A., *Tú eres Pedro*, EUNSA, Pamplona 1.972.
- SABULGAL, S., *Χριστός*, Herder, Barcelona 1.972.
- SABBE, M., *La rédaction du récit de la Transfiguration*, en *La venue du Messie*, Recherches Bibliques VI, Lovaina 1.962.
- SALAVERRI, J., *Cristo, Maestro*, Est Ecl 32 (1.958) 5-19.
- SALES, M. M., *Vangelo secondo S. Matteo*, en *La Sacra Bibbia*, Marietti, Torino 1.912.
- SCHEIFLER, J. R., *Así nacieron los evangelios*, Mensajero, Bilbao 1.967.
- SCHMAUS, M., *Teología dogmática*, I, III, Edición al cuidado de Lucio García Ortega y Raimundo Drudis Baldrich, Revisión teológica del ... D. José M^a Caballero, Rialp, Madrid 1.955-1.959.
- SCHMID, J., *El evangelio según San Mateo*, trad. Mercedes González-Haba, Herder, Barcelona 1.967.
- SIMON, A.-PRADO, J., *Praelectiones Biblicae N.T.*, I, 5^a ed., Marietti, Torino 1.952.
- SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris 1.952.
—*Les Épîtres Pastorales*, Gabalda, Paris 1.947.
- STAUFFER, E., *ἀγαπῆτός*, en *Theologisches Wörterbuch Zum N. T.*, dirigida por R. Kittel, II, Verlag Von W. Kohlhammer, Stuttgart 1.933.
- STRACK, H.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Misdrasch*, I, C. H. Beck'sche, München 1.922.
- SUAREZ, F., *Misterios de la vida de Cristo*, I, BAC, Madrid 1.948.
- TOMAS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, cura et studio D. Petri Marc, Marietti, Torino 1.967.
—*Summa Theologiae*, I, II-II, III, cura et studio sac. Petri Caramello, Marietti, Torino 1.963.
—*Catena aurea*, I, 4^a ed., cura P. Angelici Guarienti, Marietti, Torino 1.953.
—*Super Evangelium S. Matthaei lectura*, 5^a ed., cura P. Raphaelis Cai, Marietti, Torino 1.951.
- UBIETA, J. A., *El Kerygma y los evangelios*, Est Bib 18 (1.959) 33-36.
- TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad*, trad. Constantino Ruiz, Herder, Barcelona 1.970.
- TUYA, M., *Evangelios*, en *Biblia comentada*, V, BAC, Madrid 1.964.

- VAN JERSEL, B., *Fils de David et Fils de Dieu*, en *La venue du Messie*, Recherches Bibliques VI, Lovaina 1.962.
—*Der Sohn in den Synoptischen Jesus Worten*, Leinden 1.964.
- WIKENHAUSER, A., *Los hechos de los Apóstoles*, trad. Florencio Galindo, Herder, Barcelona 1.967.
—*Introducción al Nuevo Testamento*, trad. Daniel Ruiz, Herder, Barcelona 1.960.
- WREDE, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gotinga 1.963.
- ZERWICK, M., *Graecitas Biblica*, 5ª ed., Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1.966.

VII. ESTUDIOS ESPECIALES

- BENOIT, P., *La primaté de Pierre selon le nouveau Testament*, Istina 2 (1955) 305-334.
- CARLSTON, C. C., *Transfiguration and resurrection*, JBL 80 (1.961) 233-240.
- DUPONT, J., *L'arrière-foud biblisque du récit des tentations de Jésus*, NTS 3 (1.956-57) 287-304.
- FEUILLET, A., *Le Baptême de Jésus*, RB 71 (1.964) 321-352.
—*Les perspectives propres à cha que evangeliste dans récit de la Transfiguration*, B 38 (1.958) 281-301.
- GAECHTER, P., *Die literarische kunst im Mathäus Evangelium*, SBS 7 (1.963) 30-31.
- GEORGE, A., *La Transfiguration*, BUC 33 (1.961) 21-25.
- GIBLET, J., *Jésus, Fils de David*, Lum Vie 11 (1.962) 13-19.
- HILL, H., *Messianic Fulfilment in St. Luke*, Stud Ev 1 (1.959) 198-207.
- LAMARCHE, P., *Le «blasphème» de Jésus devant le Sanhédrin*, RecSr 50 (1.962) 74-85.
- LEBRETON, J., *L'ignorance du jour du jugement*, RScR 9 (1.918) 281-289.
- ONGARO, G., *L'autenticità e integrità del domma trinitario, en Mt 28,19, B 19 (1.938) 267-279.*
- ORBE, A., *La revelación del Hijo por el Padre, según S. Ireneo (Adv. Haer. IV, 6)*, Gregorianum 51 (1.970) 5-83.
- RENIE, J., *Une antologie évangélique (Mc 6,51-52; Mt 14,32-33)*, B 36 (1.955) 223-226.
- SABBE, M., *De Transfiguratione von Jesus*, BC 4 (1.958) 467-503.

VIII. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- BORSCH, F. H., *The christian and the gnostic Son of Man*, London 1.970.
- BOUTTIER, M., *Du Christ de l'histoire au Jésus des Evangiles*, Paris 1.969.
- CERFAUX, L., *Jesús en los orígenes de la Tradición*, Bilbao 1.970.

- COPPENS, J., *Le mesianisme royal*, Paris 1.968.
 CHOPIN, C., *El Vebo encarnado y redentor*, Barcelona 1.969.
 DHANIS, E., *De testimonio Jesu circa se ipsum*, Romae 1.968.
 FELDER, H., *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires 1.949.
 GALOT, J., *La conciencia de Jesús*, Bilbao 1.973.
 GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, Madrid 1.964.
 — *La imagen de Jesús, el Cristo, en el Nuevo Testamento*, Madrid 1.967.
 GUIGNEBERT, CH., *Jésus*, Paris 1.933.
 GUITTON, J., *El problema de Jesús*, Madrid 1.960.
 JEREMIAS, J., *Palabras de Jesús*, Madrid 1.970.
 LAGRANGE, J. M., *L'évangile de Jésus-Christ*, Paris 1.932.
 LAMBIASI, F., *La autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1.967.
 LEAL, J., *Valor histórico de los evangelios*, Granada 1.956.
 LEON-DUFOUR, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1.967.
 LEPIN, M., *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Paris 1910.
 — *Le problème de Jesús*, Paris 1.936.
 MCKENZIE, J. L., *El evangelio según S. Mateo en el comentario bíblico S. Jerónimo*, Madrid 1.970.
 PARENTE, P., *La psicología de Cristo*, Barcelona 1.964.
 ROSANAS, J., *Cristo-Dios*, Buenos Aires 1.954.
 SABURIN, L., *Los nombres de Cristo*, Salamanca 1.965.

ABREVIATURAS

EDICIONES CRÍTICAS:

A. Allo
 C. Clark
 H. Wescott-Hort
 J. Jarquier
 L. Lagrange
 M. Merk
 S. Von Soden
 T. Tischendorf
 V. Vogels
 W. Weis

CÓDICICES:

A. Alejandrino (s.V)
 B. Vaticano (S.IV)
 C. San Efrén (s.V)
 D. Beza (s.VI)
 I. Washington (s.V)
 L. Regius (s.VIII)
 S. Sinaítico (s.V-VI)
 Z. Dublinense (s.V-VI)
 W. Freeriano (s.V)
 A. Sangallensis (s. IX)
 Ψ. Athusiense (s.VIII-IX)
 Σ. Rossanense (s.VI)
 Θ. Cordetti (s.IX)

VERSIONES

a,b,c,	Vetus latina
aeth	Aethiopica
arm	Armena
bo	Bohairitica
geo	Geórgica
sa	Sahítica
sy	Siríaca
vh	Vulgata Latina

OTRAS ABREVIATURAS:

A.A.S.	Acta Apostolicae Sedis (ciudad del Vaticano)
B	Biblica (Roma)
BUC	Biblie et Vie Chrétienne
BZ	Biblisque Zeitschrift (Paderborn)
Cap.	Capítulo
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington)
CC	La civiltà cattolica (Roma)
Col.	Columna
Const.	Constitución
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
C.S.I.C.	Consejo Superior de Investigaciones científicas (Madrid)
DZ	Dezinger-Schöenmetzer (Roma)
DZ S	Denzinger-Schöenmetzer, Supplementum (Roma)
Did.	Didaché
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique (París)
EB	Enchiridion Biblicon (Roma)
Ep Ber	Epístola de Bernabé
Est Ecl	Estudios Eclesiásticos (Madrid)
ed.	Edición
Enc.	Encíclica
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra S.A. (Pamplona)
GCS	Die Griechischten Christlichen der Eersten Drei Jarhunderte
GNT	Gundrisse zum Alten Testament
HdR	Rev. de l'Histoire des Religions (París)
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia)
Lum Vie	Lumiere et Vie (Lyon)
NTS	New Testament Studies (Cambridge)
o.c.	Obra citada
P.	Página

PCB	Pontificia Comisión Bíblica
rel.	Restantes
RScR	Recherches de Science Religieuse (París)
s.	Siglo
SB	La Sainte Bible, de Pirot-Clamer (París)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien. Kath. Bibelwerk (Stuttgart)
SDB	Supplément au Dictionnaire de la Bible (París)
S.E.	Sagrada Escritura
SS.PP.	Santos Padres
Stud Ev.	Estudia Evangelica (Berlín)
Suppl. N.T.	Supplements to Novum Testamentum (Leiden)
v.	Versículo



JESÚS, HIJO DE DIOS, EN EL EVANGELIO DE MATEO

I. INTRODUCCIÓN

Al organizar nuestro trabajo, seguiremos el orden que guardan los textos en el propio evangelio: Mt 11,25-27; 22,41-46; 24,36; 26,63-64; 28,19. No encontramos razón alguna para actuar de otra manera, y, sin embargo, nos conviene empezar por algo tan importante como es el himno de acción de gracias (Mt 11,25-27), y terminar por la fórmula del bautismo (Mt 28,19), de gran trascendencia para toda la teología. Digamos también que el apartado aparentemente menos fuerte va a ser el relacionado con la incertidumbre del juicio (Mt 24,36), puesto que en ese lugar la palabra «Hijo» pudiera parecer equivalente a «Hijo del hombre», cosa que no debilitaría los otros textos, sino que en cierto sentido, los reforzaría, pues este término sugería, aunque velándolo a la vez, el aspecto más trascendente de la fisonomía del Mesías.

El nexo de unión entre los cinco textos es el haberlos pronunciado Cristo, según la narración del propio evangelista, a pesar de que la actitud de los que en estas cinco ocasiones le escuchan, sea diferente. En el primero y último son los apóstoles, en los tres restantes, los judíos. Detalle éste que conviene ser resaltado, porque de este modo queda claro que Jesús no sólo enseñó en privado que era el Hijo de Dios, sino también en público (afirmándolo a los judíos).

Aunque con algunas pequeñas variantes, el esquema empleado consta de diversas partes fijas que se verán reflejadas en todos y cada uno de los versículos. Partiendo del he-

cho de que el autor principal de la Sagrada Escritura es Dios y que los hagiógrafos también son verdaderos autores, hemos tratado de investigar qué pretendió expresar realmente Mateo y qué quiso manifestar Dios con las Palabras de este evangelista (Cfr. VATICANO II, Const. «*Dei Verbum*», 12).

Pero conocer lo que intentó expresar realmente el primer evangelista nos ha exigido, en primer lugar, determinar el texto original de cada versículo, haciendo uso para ello de la llamada crítica textual, «cuya finalidad es restituir a su primitivo ser el Sagrado Texto lo más perfectamente posible, purificándolo de las corrupciones en él introducidas» (PIUS XII, Enc. «*Divino afflante Spiritu*», EB 548).

Una vez determinado el texto, nuestra meta ha sido discernir el sentido literal de cada perícopa estudiada. A ello van encaminados los comentarios literarios y los análisis de los contextos, así como la comparación con los lugares paralelos, haciéndose notar las coincidencias y diferencias entre el evangelio de Mateo y el de los otros sinópticos, y sacando las conclusiones que se creían oportunas. Todo esto nos ha ayudado a penetrar en el significado que Mateo quería dar a lo que escribía.

Con el propósito de ver más clara la mente de Mateo en los pasajes que son objeto de este trabajo, se ha tenido presente que el evangelista, al no ser un hombre de nuestra época, sino de los primeros tiempos del cristianismo, emplearía modos de decir corrientes entre sus coetáneos (Cfr. VATICANO II, Const. «*Dei Verbum*», 12). Esta es la razón, por la que en diversos sitios se habla de la forma literaria del pasaje.

Mas, dado que a través de la historia de la Iglesia ha habido autores que han negado la autenticidad de algunos de nuestros textos, hemos procurado aclarar estas cuestiones; y hemos llegado a la conclusión de que no existen razones serias para negar su pertenencia al evangelio original de Mateo. Del mismo modo, el lector encontrará unos apartados titulados «Historicidad de ...» y «Entronque del pasaje con la tradición apostólica»; tienen como fin mostrar que los pasajes analizados, al menos en lo sustancial, pertenecen a Jesús de

Nazaret, no habiendo sido creación, por tanto, de la primitiva comunidad.

Hemos tenido en cuenta, de igual modo, una verdad fundamental al interpretar la Sagrada Escritura y hacer teología bíblica, esto es, que Dios —ya lo hemos apuntado antes— es el autor principal de la Sagrada Biblia. Por este motivo, se ha procurado leer y estudiar el Sagrado Texto «con el mismo Espíritu con el que se escribió» (*Ibidem*, 12). Para ello, sobre todo, al redactar los comentarios teológicos, hemos atendido al contenido y unidad de toda la Escritura, teniendo presente la Tradición viva de la Iglesia y conectando con las enseñanzas de los SS. PP., sin olvidar la analogía de la fe y el Magisterio de la Iglesia.

II. JESÚS SE DECLARA HIJO DE DIOS

A. ACCIÓN DE GRACIAS AL PADRE: Mt 11,25-27

1. *Crítica textual*

Es curioso y, a su vez, aleccionador poder comprobar que un texto de tanta importancia como el presente no cree dificultad alguna de crítica textual. Las pequeñas variantes que la edición crítica de Tischendorf pone¹ son mínimas y de muy poca importancia. Al parecer está apoyada *prácticamente* en todos los códices tanto griegos como de versiones antiguas. Por esta razón, todas las ediciones críticas, incluida la de Tischendorf, lo transcriben igual. Hay que decir, sin embargo, que autores antiguos eclesiásticos ofrecen alguna variante cuando citan el v. 27².

2. *Coincidencias y diferencias entre Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22*

Dada la extensión del texto, vamos a distinguir tres partes:

a. Mt 11,25 y Lc 10,21a coinciden en todo, menos en los términos siguientes:

Mateo
 Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ
 ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς
 ἔκρυψας...

Lucas
 Ἐν αὐτῇ ὥρᾳ
 ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ
 πνεύματι τῷ Ἁγίῳ καὶ...
 ἀπέκρυψας...

b. Mt 11,26 y Lc 10,21b: la coincidencia es total.

c. Mt 11,27 y Lc 10,22 vienen a coincidir en veinticuatro palabras, pero difieren en esto:

Mateo
 ἐπιγιγώσκει...
 τον Υἱόν...
 οὐδὲ τὸν Πατέρα τίς
 ἐπιγιγώσκει...³

Lucas
 γινώσκει...
 τίς ἐστὶν ὁ Υἱός...
 καὶ τίς ἐστὶν
 ὁ Πατήρ...

3. *Comentario literario*

Tal como nos lo presenta Mateo, el presente himno⁴ estaría compuesto de tres partes diferentes y diferenciables: los vv. 25-26 constituyen una doxología⁵ dirigida al Padre; el v. 27 es una afirmación acerca del Hijo, formando él solo la segunda parte de la perícopa; por fin, se encuentran los vv. 28-30, tercera parte del himno, y que no es sino una invitación y promesa al pueblo de los pobres de Yahvéh⁶.

En el evangelio de Lucas, este himno sufre alguna modificación, tanto en la forma literaria como en la razón que mueve a Jesús a pronunciarlo. Dígase, en primer lugar, que el himno, según Lucas, es debido a la inundación de gozo que Jesús siente en el Espíritu Santo⁷. Además de esto, Lucas reproduce sólo la primera parte, cambiando algo la segunda y sustituyendo la tercera. En su lugar pone el macarismo⁸ o elogio de los «ojos que ven» (Lc 10,23-24). Mateo,

por el contrario, pondrá ese macarismo en la parábola del sembrador (Mt 13,16-17), a la hora de explicar la razón de la misma⁹.

Pero, centrando nuestra atención en la redacción de Mateo, y antes de seguir adelante, es bueno saber que, desde el principio (Gen. 24,27), en la piedad del pueblo de Israel se empleaba la *berakháb* o bendición. Esto mismo ocurría en tiempos de Jesús, incluso hoy día sigue empleándose. Consta esencialmente de dos elementos: a) alabanza o bendición a Dios, ordinariamente en tono exclamativo; b) razón o motivo de ese afecto efusivo, mediante una oración causal o de relativo.

En la primera parte de nuestro himno (vv. 25-26) se ve cómo éste se acomoda al modo de *berakháb* israelita:

a) Alabanza o bendición: «Yo te alabo¹⁰, Padre, Señor del cielo y de la tierra». Hay en estas palabras una proclamación-doxología llena de gratitud y, a su vez, se reconoce en ella la realeza de Dios: «Señor del cielo y de la tierra». Lo que acabamos de afirmar no deja de tener su importancia, ya que esa proclamación de la realeza de Dios es cosa que suele ocurrir en la *berakháb* y en los himnos de alabanza (*tôdáh*).

b) Motivo de la alabanza o bendición: «Porque ocultase estas cosas a los sabios y discretos y las revelase a los pequeños»¹¹. Con esta oración causal queda explicada la razón, por la que Jesús bendice a su Padre, Rey del cielo y de la tierra.

La segunda parte del himno (v. 27)¹² está centrada en la persona del Hijo. Empieza reconociendo y afirmando que todo lo que el Hijo tiene lo ha recibido de su Padre. Sigue con dos oraciones, en las que el verbo es «conocer» (*ἐπιγινώσκειν*), teniendo al «Hijo» como sujeto paciente en la primera y como sujeto agente en la segunda. El «Padre», por el contrario, está de sujeto agente en la primera y de paciente en la segunda. Acaba esta parte con una oración de relativo, en la que el «Hijo» es de nuevo sujeto agente, pero esta vez de otro verbo distinto, aunque no menos importante. Se trata del verbo «revelar» (*ἀποκαλύπτειν*)¹³, cuyo objeto es el cono-

cimiento vivencial de Dios Padre, en el que el Hijo queda englobado, mas no identificado, sino con distinción de personas.

4. *La perícopa y su contexto*

El contexto de esta perícopa es distinto en Mateo y en Lucas. En el primero, está puesta después de la amenaza hecha a las ciudades infieles. El segundo ha incluido entre ambos sucesos la vuelta de los setenta y dos discípulos. En Lucas, parece más clara la ocasión de ese desahogo de Jesús: a la vuelta de los discípulos el Maestro los declara dichosos, porque participan del reino de los cielos. Es, pues, probable que históricamente pronunciara Jesús estas palabras según la narración de Lucas. Si Mateo las pone en este lugar es, quizá, para que, ante la incredulidad y repulsa de los misterios del reino mesiánico, descritos en los vv. precedentes, quede patente quiénes eran los mejor dispuestos para esas verdades sobrenaturales descubiertas por el Mesías¹⁴.

5. *Fuente originaria de esta perícopa*

Como hemos visto anteriormente, esta perícopa no se encuentra en el evangelio de Marcos. Los exegetas católicos y protestantes han tratado de investigar sobre cuál será la fuente-base de la misma. Y algunos de ellos, al menos, se inclinan por creer que pertenece a la fuente Q¹⁵. Pero, a nuestro modo de ver, posiblemente habría que afirmar más: las coincidencias entre Mateo y Lucas son tantas, y las diferencias tan mínimas¹⁶, que esto haría presuponer que los dos no sólo dependerían de una fuente común, sino que quizá entre ellos se daría una dependencia literaria, siendo, tal vez, Lucas quien dependería de Mateo, pues aquél alarga y redondea alguna frase. Mateo dirá, por ejemplo, «conocer al Hijo», mientras que Lucas escribe «conocer quién es el Hijo»¹⁷. De lo dicho parece deducirse que esta joya de la tradición sinóptica pudo haber sufrido un trabajo redaccional al pasar a Mateo y Lucas. Nuestras palabras han de interpretarse

sólo como meras suposiciones y no como afirmaciones, puesto que demostrarlo sería realmente difícil.

6. *Forma literaria del texto*

Los autores incluyen esta perícopa en la forma de los «yos»¹⁸. En ella aparece que Cristo tiene conciencia de haber sido enviado por el Padre como revelador, quedando resumido o condensado todo el contenido de su misión en las proposiciones introducidas con la partícula ὅτι, que aparece en los vv. 25-26 del presente texto.

7. *Autenticidad de Mt 11,25-27*

Esta perícopa tiene bastantes semejanzas con versículos concretos de Juan (Jo 3,35; 7,29; 10,14-15; 13,3; 17,2; 17,25). Karl von Hase afirmaría que Mt 11,27 daba «la impresión de ser un aerolito caído del cielo joánico»¹⁹. A muchos autores les ha llamado la atención la teología de Mt 11,25-27, por poseer un gran sabor joáneo, y han llegado a decir que estas líneas no eran sinópticas²⁰. Niegan, por tanto, su autenticidad. Entre otros, señalemos a algunos, cuyas teorías tuvieron no poco influjo en diversos ambientes:

a. A. Loisy²¹ admite la unidad literaria del pasaje, pero niega que sea auténtico. El fragmento en cuestión sería una especie de cántico compuesto por algún profeta cristiano en época relativamente tardía, y a imitación de los cánticos del A.T. (Eccli 51,1-30). Concretamente el v. 27 habría sido introducido en el evangelio por la «primitiva comunidad», la cual creía que Jesús era hijo natural de Dios²².

b. Según E. Norden²³, se trataría de una infiltración del Poimandres (ed. Reitzenstein, Estrasburgo 1.904, p. 27-28)²⁴, lo cual indicaría una falta de autenticidad.

c. E. Meyer²⁵ es más benigno y concede como auténtico que la improvisación del poeta cristiano seguramente se

mezcla con los pensamientos que estaban vivientes también en Jesús.

d. A. Harnack defiende que el v. 27 no nos ha llegado en su sentido original²⁶, habiendo sido «la comunidad primitiva» quien lo cambió, aunque no pueda decirse que es creación suya. La lección auténtica, según el citado autor, sería: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ του πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα (ἔγνω τίς ἐστὶν ὁ πατήρ) εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἕαν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Como puede verse a simple vista, hay dos cosas notables que resaltan: Se cambia ἐπιγινώσκει (presente) por ἔγνω (aoristo) y se suprime τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς εἰ μὴ πατήρ. De acuerdo con esto, el v. 27 vendría a significar lo siguiente: Jesús declara que conoce al Padre celestial; en virtud de ese conocimiento especial, recibido de Dios, Jesús es hijo de Dios en sentido metafórico, es decir, hijo adoptivo en cuanto Mesías; Jesús habría recibido ese conocimiento para revelar al Padre a todos los hombres, y para cumplir con su misión mesiánica de modo conveniente. De todo lo cual se deduciría que Jesús no manifestó su filiación divina natural, sino sólo su vocación mesiánica²⁷.

¿Qué decir a todo esto? El hecho de que entre Mateo y Juan haya coincidencias, tanto en el lenguaje como en la doctrina²⁸, no es razón suficiente para negar la autenticidad sinóptica. Así lo admiten exegetas de autoridad reconocida en estas cuestiones:

a. C.H. Dodd, al estudiar la relación entre Mt 11,27 y Jo 10,15a, enseña que el aforismo presentado por ambos textos se remonta a una fuente anterior a la fuente común (Q) de Mateo y de Lucas, y que Juan hizo uso de esa tradición, de la que bebió según su criterio²⁹.

b. P. Benoit afirmará, al comentar este pasaje: «Pasaje de tono joánico, pero bien atestiguado en Mateo lo mismo que en Lucas, y de primera importancia, porque se manifiesta, con el más primitivo fondo de la tradición sinóptica, una conciencia clara de la filiación divina de Jesús³⁰».

c. J. Weiss, después de exponer correctamente el sentido de las palabras, reconoce que tienen un sabor joánico in-

negable, pero que su forma no ensombrece su autenticidad y revela con claridad, a excepción de los primeros vocablos, su origen judeo-palestiniense³¹.

d. J. Jeremías, siguiendo a G. Dalman³², dice en cuanto a Mt 11,27 que tanto en hebreo como en arameo no existe el pronombre recíproco (uno a otro, mutuamente), y que en su lugar empleaban un rodeo para describir una acción recíproca. Por otra parte, en arameo el artículo definido se usa frecuentemente en sentido genérico. Si se tienen en cuenta estos dos hechos, el pasaje Mt 11,27 podría traducirse de este modo: «así como solamente un padre conoce a su hijo, así solamente un hijo conoce a su padre». Las palabras de Mateo significarían que «solamente padre e hijo se conocen mutuamente el uno al otro». Por tanto, el versículo en cuestión no sería una frase joánica insertada en Mateo, sino más bien una de aquellas locuciones de las que se desarrolló la teología de Juan³³. A primera vista, la interpretación de J. Jeremías puede dar la impresión de que Jesús en este pasaje estaría hablando del conocimiento en general entre cualquier padre y cualquier hijo. Esto se viene abajo, si no se olvida que, inmediatamente antes de las palabras comentadas, el texto dice: «Todo *me* ha sido entregado por *mi* Padre».

Pero puntualicemos un poco más. Las teorías de A. Loisy, E. Norden, y E. Meyer son meras suposiciones, carentes de toda base científica que no demuestran lo que pretenden³⁴. Lo mismo ocurre con la defendida por A. Harnack. Aunque pudiera parecer que ésta merece un poco más de respeto, siguiendo a Lebreton³⁵, afirmamos que igualmente carece de todo fundamento científico³⁶. Del estudio que el citado autor hace de Mt 11,27 se desprenden estas dos conclusiones: poner ἔγωγ en lugar de ἐπιγινώσκει va en contra de todos los manuscritos griegos; la proposición τὸς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ no puede suprimirse en razón de los manuscritos, de la tradición, del contexto y también del paralelismo³⁷.

En contra de todos los que afirman que Mt 11,27 fue una creación tardía de la «comunidad helenista» existen argu-

mentos que echan por tierra sus teorías. No cabe duda de que nuestro pasaje tiene un tono marcadamente semítico. En efecto, los términos οὐδεὶς... εἰ μὴ y οὐδέ... εἰ μὴ son una traducción de *let'* ella, que en arameo sirve como paráfrasis de *únicamente*; de igual modo el vocablo ἀποκαλύπτει «en el sentido de *revelar* es ajeno a la mente griega»; «la repetición poco elegante para la sensibilidad helenística..., del verbo en los versos dos y tres»³⁸, es un detalle más, entre otros, de su carácter semítico³⁹.

Por lo demás, existen otras razones para considerar que Mt 11,27 no es un *logion* joánico introducido dentro del primer evangelio. Veamos cuáles son: el verbo ἐπιγινώσκειν no es usado por Juan, y el verbo ἀποκαλύπτειν puede decirse que es ajeno al cuarto evangelista, puesto que sólo aparece en Jo 12,38 y es una cita de los LXX (Is 53,1); además, el verbo παραδιδόναι no es empleado por Juan, teniendo a Dios como sujeto⁴⁰.

Después de todo lo dicho, debemos admitir sin lugar a duda que Mt 11, 25-27 pertenece al primer evangelio, es decir, nada serio existe que hable en contra de su autenticidad. Podría añadirse que el «aerolito joaneo» es posible que sea una manifestación o muestra de la fidelidad de conservación del *logion* de Jesús: ¿por qué negar a S. Juan su fidelidad en la transmisión de palabras de Jesús? Si en los sinópticos aparecen giros «joaneos», ¿no será, acaso, porque el giro lingüístico procede de Jesús? Tanto los sinópticos como Juan, aunque traducen al griego, conservan muchos rasgos de los semitismos de las frases de Jesús.

8. *Historicidad de Mt 11,25-27*

Una primera cuestión que debemos plantearnos, a la hora de estudiar este pasaje, es la siguiente: ¿estuvieron siempre unidas las tres partes del himno, formando una sola unidad literaria? Demostrar que esto fuera así resulta un tanto arduo y difícil. El hecho de que Lucas no ponga la tercera parte, como ya hemos visto en el comentario literario, es una razón para pensar que cada una de ellas pudo existir por separado, aunque bien

es verdad que hasta ahora no se ha demostrado como cierta esta posibilidad. Sea lo que fuere, nosotros partimos del texto tal como Mateo nos lo ha transmitido, cosa que, por otra parte, nos es suficiente para el objetivo que nos proponemos, ya que de lo que no se puede dudar es de su inspiración.

Otro interrogante podría hacerse: ¿El texto que estudiamos nos ha sido transmitido en la forma como Jesús lo pronunció al menos en lo sustancial?. Sostenemos que Mt 11,25-27 transmite sustancialmente al menos lo dicho por Jesús. Estas son las razones en que nos apoyamos:

a. La palabra «Padre» aparece cuatro veces en este texto, siendo, por lo demás, como la estructura que sostiene todo el fragmento. Esta palabra, según el testimonio de las fuentes, hay que admitirla como «Ipsissima vox» de Jesús⁴¹.

b. «El pasaje está lleno de giros fraseológicos semíticos y ciertamente es palestino su origen»⁴². Dicho de otro modo, es «puramente semítico»⁴³. De hecho, el lenguaje, el estilo y la estructura reflejan un medio semítico parlante⁴⁴.

De aquí podemos concluir, con bastante probabilidad, que nos encontramos con la vida terrena de Jesús, estamos más allá del kerygma, hemos saltado la «barrera» que pudo constituir el hecho de la Pascua.

9. *Comentario teológico*

Es éste uno de los textos, donde más claramente se ve que Cristo tiene conciencia de sentirse «el Hijo de Dios», en sentido distinto y superior al resto de los hombres, aunque habitualmente se denomine a sí mismo «Hijo del Hombre» y algunas veces, pocas, «el Hijo»⁴⁵. Los sinópticos, y Mateo concretamente, parten del concepto de «Hijo del hombre» para llegar a «Hijo de Dios». En Juan, por el contrario, el camino recorrido es distinto: los dos títulos van paralelos⁴⁶.

Dentro de los tres primeros evangelios, es aquí donde de una manera más clara, si cabe, que en los textos del bau-

tismo y de la transfiguración, queda una puerta entreabierta que nos deja vislumbrar el misterio profundo de la realidad divina: Jesús es el Hijo de Dios y entre él y su Padre existe una honda y misteriosa relación de paternidad-filiación en sentido propio. Se deduce que el conocimiento existente entre ambos es exclusivo y lo tienen por igual el uno respecto del otro, pudiéndose concluir que este conocimiento mutuo y recíproco tiene como base una unidad de naturaleza ⁴⁷.

La proposición que acabamos de hacer, por supuesto, es de fe. Pero a esta formulación se llegó en la Iglesia después de mucho esfuerzo especulativo. Como bien se recuerda, la terminología de los Padres griegos es un tanto confusa hasta pasada la primera mitad del s. IV. En los escritos de algunos de ellos se «designan las personas divinas no sólo con el nombre de *hipóstasis*, sino también con los de *esencia* y, alguna vez, con el de *naturaleza*», aunque bien es verdad que los dos últimos conceptos se usaban preferentemente «para expresar lo común de las personas, o sea la esencia divina». Así podemos encontrar en el Sínodo de Antioquía (a. 268) que se niega, en contra de Pablo de Samosata, «que una misma sea la esencia del Padre y del Hijo, tomando la *esencia* por la *persona*». De igual modo, San Cirilo de Alejandría ⁴⁸ afirmaba contra Nestorio «que en el Verbo Encarnado existe una *naturaleza*, en el sentido de *persona*». Será San Basilio el que, a finales del s. IV, fijará de manera definitiva «la terminología de los Padres griegos, empleando para designar las personas en Dios los nombres de *hipóstasis* y de persona (*πρόσωπον*), y los de *esencia* y naturaleza (*οὐσία*) para significar lo común en ellas, o sea la esencia divina».

Los Padres latinos son más estables en el empleo de estos términos. Usan con frecuencia el nombre de *persona* para indicar los individuos subsistentes divinos y también el de subsistencia. Tertuliano ya hacía uso del vocablo *persona* ⁴⁹. «Los nombres de *esencia* y *naturaleza* significaban lo común a las divinas personas, y no lo distinto en Dios» ⁵⁰.

En los Padres, se encuentran, por el contrario, abundantes pasajes, en los que se manifiesta que «Jesucristo es al mismo tiempo Dios y Hombre verdadero, poseyendo la *naturaleza* divina y humana, por lo cual es consustancial al Padre y a nosotros»⁵¹.

El Magisterio de la Iglesia, en el Símbolo llamado de San Atanasio, enseña la existencia en Jesucristo de dos naturalezas distintas, la divina y la humana, y esto fue definido solemnemente en la carta de San León Magno (Dz 293) y en el Concilio de Calcedonia (Dz 301), donde aparecen los términos *natura* y *ὁμοούσιον* respectivamente.

Esto supuesto, diremos que nuestro texto apunta uno de los temas importantes de la teología: el conocimiento que las tres divinas personas tienen de sí mismas. Sto. Tomás enseña que Dios se conoce por sí mismo, que se comprende, que la ciencia divina es la misma esencia de Dios⁵². Esto implica que en Dios se da una perfecta comprensión de su propia esencia, de su propia naturaleza, con todas sus disposiciones y potencias. Nuestro texto va a confirmarlo: Nada hay en el ser divino que sea desconocido ni por el Hijo ni por el Padre. En efecto, en la frase «y nadie *conoce* al Hijo sino el Padre, y nadie *conoce* al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quisiera revelárselo» (Mt 11,27) encontramos dos proposiciones, en las que el paralelismo es manifiesto, por lo que hay que interpretarlas en el mismo sentido. Por otra parte, el verbo *conoce* (*ἐπιγινώσκει*) es un verbo compuesto que indica un conocimiento pleno y perfecto⁵³. Y, como el Padre es Dios, la proposición «nadie *conoce* al Hijo sino el Padre» indica que únicamente Dios es capaz de conocer al Hijo de modo pleno y perfecto, lo cual deja claro que el Hijo está por encima de todas las criaturas. De igual manera, en virtud del paralelismo, la proposición «y nadie conoce al Padre sino el Hijo» señala que sólo el Hijo conoce al Padre de modo perfecto y claro⁵⁴. Por último, la fórmula «y nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo» parece una fórmula oriental que afirma la perfecta igualdad de las dos Personas y la igualdad de la ciencia del Padre y del Hijo⁵⁵.

Penetrando en la revelación bíblica, podrá observarse que el sujeto de ese conocer divino es el Dios único, que lleva a cabo su conocimiento en cuanto Padre, Hijo, y Espíritu Santo⁵⁶, pero no como simples modos diferentes, esto sería herejía, sino como personas realmente distintas. Sin embargo, podrá observarse también que la revelación no pretende primeramente dejar patente que Dios es, ante todo, *conocer*⁵⁷, sino que es el supremo incomprendible y vivo que se nos manifiesta por Jesús («y aquél a quien el Hijo quisiera revelárselo»), el cual vive unido al Padre en absoluta intimidad. Todo esto es misterioso y excede los límites de la inteligencia humana⁵⁸, hasta tal punto que, por ser en Dios una misma realidad lo cognoscente y lo cognoscible, sólo «Dios conoce su propia esencia con una fuerza de igual categoría que su ser»⁵⁹, porque únicamente en Dios el ser y la esencia son idénticos realmente⁶⁰. El conocimiento de Dios «per essentiam» es natural solamente a Dios; para el ángel es «per similitudinem» y para el hombre es «per speculum»⁶¹.

En cuanto a la revelación acerca de la ciencia humana de Cristo, que aporta Mt 11,25,27, hemos de partir de un supuesto fundamental: el entendimiento humano de Cristo, por la unión hipostática con la naturaleza divina goza de una perfección sin límites, no ciertamente por la naturaleza humana en sí, sino, como hemos dicho y es sabido, por la naturaleza divina del Verbo, al que está unida⁶².

Los SS. PP. abundan en esa ciencia humana de Cristo⁶³. Según el Magisterio de la Iglesia, la existencia de la ciencia humana de Cristo es una verdad implícitamente definida en cuanto que Cristo es verdadero hombre; por ejemplo, en el Conc. Viennense (Dz 900) está definido que Cristo tiene «animam intellectivam seu rationalem», y S. León I enseña de forma dogmática que la naturaleza humana de Cristo obra lo que le es propio (Dz 294). Sto. Tomás, por su parte, afirma la existencia de una ciencia en Cristo distinta de la divina, la cual no es otra que la ciencia humana, porque, «de lo contrario el alma de Cristo sería más imperfecta que la de los demás hombres»⁶⁴.

En cuanto a la ciencia beata⁶⁵ hay que reconocer que no consta de forma expresa en la Sagrada Escritura. Implícitamente sí que parece estar enseñada en diversos pasajes del cuarto evangelio (Jn 14,16,18; 3,11.13.31.32; 8,38, etc.). En los SS. PP. tampoco aparecen textos abundantes sobre el tema, aunque ciertamente hay algunos⁶⁶. La doctrina de la Iglesia enseña que Jesucristo tuvo en este mundo la ciencia beata. Consta por dos documentos: el Santo Oficio contestó negativamente ante la pregunta de que si se podía «enseñar como doctrina segura que no consta que Jesucristo, en cuanto hombre, gozase de la visión beatífica que tienen los comprensos en el cielo» (Dz 3.645); la «*Mystici Corporis*» (Dz 3812) enseña lo mismo que el Sto. Oficio. Se puede concluir, por tanto, que la existencia de la ciencia beata en Cristo es doctrina católica. Sto. Tomás nos enseña que «era preciso que Cristo hombre poseyera en grado altísimo el conocimiento consistente en la visión de Dios⁶⁷.

Jesús poseyó también la ciencia infusa. El Magisterio de la Iglesia se muestra favorable a la sentencia de los antiguos acerca de la universalidad de la ciencia de Cristo (Dz 3647). Entre esos antiguos hay que contar a Sto. Tomás, que defiende que esa ciencia infusa es «per se»⁶⁸. La sentencia del Doctor Angélico es común entre los teólogos⁶⁹.

Por último, en relación con la ciencia adquirida de Cristo, hay que defender que está bastante fundamentada en la Sagrada Escritura. En ella nos encontramos con preguntas que hace Jesús (Mt 16,13.15), con que se admira (Mt 8,10) y también con que progresa en sabiduría ante Dios y ante los hombres (Lc 2,52). Ello nos lleva a concluir, al menos, que todo ese actuar de Cristo se explica mucho mejor admitiendo la ciencia adquirida que negándola. Si se negara, daría la impresión de que la vida de Jesús era teatro y pura ficción. Sto. Tomás afirmará: «Se ha de admitir que en Cristo se dieron algunas especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible por la acción del entendimiento agente, y esto equivale a admitir en Cristo una ciencia adquirida, o, como algunos dicen, experimental»⁷⁰. Esta es la sentencia común entre los teólogos.

Pero, volviendo más directamente a Mt 11,25-27, observemos que la exclusividad que Jesús tiene del conocimiento del Padre por el inefable hecho de ser Hijo de Dios no ha sido, porque él así lo ha querido, totalmente cerrada o incommunicable⁷¹. Cristo ha preferido hacer partícipe de ese «conocer» al hombre. La misión del Hijo era revelar el reino de Dios, y dentro de dicha misión estaba revelar al Padre, ya que el Padre le había confiado todo. Pero revelar al Padre y revelarse a sí mismo es *casi* lo mismo, pues ellos son «un sólo ser en recíproco conocimiento y amor»⁷². No cabe duda que esto es de difícil comprensión. De ahí que los judíos se escandalizaran, porque sólo veían en Jesús al «hijo del carpintero».

Profundicemos un poco más en la revelación del Padre en el Hijo a los hombres⁷³: «Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar; porque lo que ha hablado antes en partes a los profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo»⁷⁴. El Padre envió a su Verbo personal, que asumió la naturaleza humana y es la más fuerte y amplia Palabra de Dios, es más, constituye la última Palabra que habló al mundo⁷⁵.

El Verbo es la manifestación reveladora del Padre con su existencia terrena, sus palabras y sus obras⁷⁶. El que le ve, ve al Padre (Jo 14,9). El conocimiento de los designios de Dios en el A.T. estaba envuelto en formas y figuras. Quienes recorrieron ese velo fueron las palabras y las obras humano-divinas de Jesús que nació, murió, resucitó y habló para la salvación de los hombres. Las promesas veterotestamentarias se hicieron realidad en Cristo Jesús, luz para toda la humanidad. Pero sus obras no las hubiéramos comprendido, si él no nos las hubiese explicado. Aquí se encuentra la razón de ser de su predicación, por medio de la cual, conocemos lo que Cristo es y lo que hace; dicho de otra manera, «nos explica y revela la realidad de Dios inaccesible para nosotros sin él. Lo que es y hace está contenido en su palabra, en la que se nos revela el sentido de sí mismo y de su venida»⁷⁷.

Hemos de dar, sin embargo, un paso más. Hemos de decir que, donde especialísimamente se encuentra la revelación por él traída, es en el propio Jesucristo, Verbo de Dios Encarnado, más que en sus palabras y obras. Por eso, en el Nuevo Testamento dirá: «... en lo último de estos días nos ha hablado en un Hijo» (Heb 1,2). En este texto se ve que la revelación última y definitiva se hace *por medio* del Hijo, pero se expresa con un *en*, que, aunque puede tener sentido instrumental, puede dársele también sentido local, como indicando que toda la revelación descansa en Cristo, Hijo de Dios hecho hombre⁷⁸. El es el que conoce únicamente al Padre y puede revelarlo (Mt 11,27) y el misterio de su ser no se puede penetrar sin una revelación del Padre (Mt 16,17), lo cual se niega a los sabios y prudentes, mas se otorga a los pequeñuelos (Mt 11,25). Estas relaciones íntimas del Hijo y del Padre constituyen el punto culminante de la revelación aportada por Jesús.

Cristo es, por tanto, el revelador de Padre, el único que de manera *perfecta* y total puede decir a los hombres quién es el Padre, ya que, al ser *perfecto* Dios, es capaz de manifestar de un modo humano *perfecto* la realidad divina, dado que es además perfecto Hombre. Expliquemos esto de otra manera: Jesucristo es perfecto Dios, y por eso, conoce del todo la intimidad divina; pero es también perfecto Hombre, pudiendo revelar, por ello, en formas humanas perfectas lo que es el misterio divino, aunque el hombre no pueda conocerlo y comprenderlo por completo.

Cristo es el guía que inicia el camino, deslumbrando el brillo de todas las luces reveladoras precedentes. Con su vida, su palabra, y sus obras pone a los hombres en ruta para obtener la salvación (Heb 2,3). Su voz resonará siempre, continuará guiando y revelando los esplendores del fin y los medios, por los que hay que llegar a la meta. Cristo, Palabra de Dios Encarnada, es siempre viviente y eficaz y alcanzará a todo peregrino (Heb 4,12-13). Toda la religión cristiana dependerá de esa Palabra de Dios, que llama y orienta a cada uno hacia el cielo en un hoy permanente⁷⁹. Cristo fue «ante In-

carnationem» Palabra creadora (Jo 1,3), es sin interrupción Palabra de vida (I Jo 1,1-3) y será Palabra punitiva (Ap 19,11-13) después de la consumación de los tiempos, en cuanto que es Dios y Hombre, pero no como Dios sólo, sino también como Hombre, ya que su Humanidad está unida a la Divinidad.

Aunque esta revelación de Jesús a los hombres es cierta, puede decirse que es también imperfecta (analógica)⁸⁰, porque la naturaleza humana no está capacitada para conocer a Dios «in via, sicuti est». El Concilio Vaticano I enseña que hay un doble conocimiento respecto a Dios: uno por medio de la razón natural, y otro por medio de la fe divina. Esta doble manera de conocer a Dios es diferente por razón de su principio y por razón de su objeto, pues, además de las verdades naturales que puede alcanzar la razón humana, nuestra fe penetra en los misterios escondidos en Dios, y que sólo por divina revelación pueden ser conocidos⁸¹.

Dios ha elevado gratuitamente al hombre a la bienaventuranza sobrenatural⁸², y de aquí se desprende la existencia de un conocimiento sobrenatural en esta vida⁸³, porque no podría dirigirse a ese fin sobrenatural, si previamente no lo conociera sobrenaturalmente. Por eso, Dios ha ido revelándose al hombre, aunque gradualmente (Heb 1,1ss). El hombre empieza aceptando mediante una fe divina lo manifestado por Dios, y acabará teniendo una visión clara y evidente de los misterios más allá de la muerte; es decir, mientras el hombre camine por la tierra verá como en un espejo, imperfectamente; cuando se encuentre en el cielo, desaparecerá esa imperfección y verá cara a cara (I Cor 13,9-12).

Pero hay que hacer notar que el conocimiento sobrenatural que el hombre posee en esta vida, aunque imperfecto, es más claro y noble que el adquirido por la simple razón, no sólo porque en él se da una mayor certeza, sino también porque abarca objetos a los que nunca podría llegar el solo entendimiento humano. Esta es la razón, por la que es necesaria una luz interior y divina, para que se dé auténtico conocimiento sobrenatural. Luz que unas veces es infundi-

da de modo transitorio, como ocurre en la profecía, y otras de modo estable y permanente como sucede en los que poseen la fe divina.

De lo dicho en los últimos puntos se concluye que el hombre, además del conocimiento puramente natural, puede alcanzar un conocimiento sobrenatural, fundado en la revelación divina y ayudado por la gracia. Por otra parte, este conocimiento sobrenatural es distinto según esté en la tierra o en el cielo. El primero es oscuro e inevidente (profecía y fe divina), el segundo es claro y totalmente evidente, para el cual se requiere, como dicen los teólogos, el «*lumen gloriae*»⁸⁴.

Después de todo esto llegamos a la conclusión final de este comentario teológico: Jesús es el Hijo de Dios⁸⁵ y tiene un conocimiento peculiar de su Padre; en virtud de ese conocimiento es el único que puede revelar del modo más perfecto lo que su Padre es; y mediante esa revelación, el hombre llega a tener un conocimiento sobrenatural de los misterios divinos, que sólo será completo, cuando esté en el cielo; de ahí que, mientras peregrina por esta vida, haya cosas que no comprenda con relación al mismo Cristo y al resto de los misterios divinos⁸⁶.

B. LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DEL MESIAS: Mt 22,41-46

1. *Crítica textual*

En el v. 43 hay que tener en cuenta:

a) αὐτοῖς: THWVLM: basados en todos los códices griegos, excepto los de la lectura siguiente.

αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς S: LZ 33 892 bo 157 sy arm.

αὐτοῖς sería, al parecer, la lectura primitiva, como puede desprenderse de los testigos que la defienden. Por otra parte, es la lectura más corta y armoniza con el contexto⁸⁷, pues por una simple lectura de los vv. 41-43 se ve que de la misma manera que en el «λέγουσιν αὐτῷ» del v. 42 no se re-

pite el «φαρισάιοι» del v. 41, tampoco habría que repetir el «ὁ Ἰησοῦς» del mismo v. 41; es suficiente con que esté explícito en el verso con el cual da comienzo la perícopa.

b) Καλεῖ αὐτὸν κύριον: HWLM: B 33 sa b D rg sy.

Otras ediciones críticas invierten el orden de las palabras:

καλεῖ κύριον αὐτὸν: T h: S L Z 892.

Κύσιον αὐτὸν καλεῖ: SV: rel.

Καλεῖ αὐτὸν κύριον: es, a nuestro juicio, la lectura original, porque, además de estar apoyada en el códice B, cosa importante, de las veinticinco veces que el verbo καλέω aparece en el primer evangelio, las doce veces que lleva complemento directo va detrás del verbo⁸⁸, y en los textos, donde hay aposición, el apuesto se encuentra también detrás del nombre o pronombre de quien es apuesto. Por otra parte, esta frase se repite en el v. 45 con el mismo orden en las palabras que hemos escogido, sin que haya problema alguno de crítica textual.

2. *Coincidencias y diferencias entre Mt 22,41-46; Mc 12,35-37a y Lc 20,41-44*

Coinciden los sinópticos en el Ps 110,1, que es citado por los tres. Coinciden también en estas palabras: Δαυὶδ (tres veces), αὐτὸν, κύριον, υἱὸς αὐτοῦ ἐστίν.

Mateo y Marcos coinciden, además, en lo siguiente: Ἰησοῦς, υἱός. Por último, Mateo y Lucas tienen estas otras coincidencias: αὐτούς, πῶς. Se dan, por otra parte, algunas coincidencias más en ciertas palabras, pero en cada evangelio aparecen en distintos caso, tiempo o persona.

3. *Comentario literario*

Como es sabido, la figura literaria de estilo semita, llamada «inclusión», consiste en la repetición de una palabra o frase, abriendo y cerrando un relato, la cual pone de relieve

un punto de vista concreto. El primer evangelio es bastante dado a ella⁸⁹. En nuestro texto ocurre precisamente esto: en el v. 34, que es donde comienza la respuesta definitiva de Jesús a los fariseos, se dice «David en espíritu llama», y en el v. 45, final de la respuesta, aunque en forma interrogativa, vuelve a repetirse «David llama»⁹⁰.

Nos encontramos en el v. 42 con una frase que es construcción propia de Mt. Se trata del «qué os parece»⁹¹. Aparece en otros lugares (Mt 17,25; 18,12; 26,66) y suele emplearse para introducir escenas polémicas (Mt 21,28; 22,17; 22,44)⁹². En nuestro caso, se trata de una escena polémica como puede verse por el contexto: entre el material usado por los evangelistas se encuentran unas narraciones breves que influirían en los primitivos fieles; como una de estas breves narraciones, que es un diálogo-disputa, puede, quizá, ser considerado Mt 22,41-45⁹³.

Después de la entrada triunfal en Jerusalén (Mt 21,1-11), el primer evangelio nos narra cinco *diálogos* entre Jesús y los judíos: sobre la potestad de Jesús (Mt 21,23-27), sobre el tributo del César (Mt 22,15-22), sobre la resurrección de los muertos (Mt 22,23-33), sobre el gran mandamiento (Mt 22,34-40) y, por último, sobre el origen del Mesías (Mt 22,41-46).

En el primero de esos diálogos se da el esquema perfecto de lo que es un *diálogo-disputa*:

- a. Pregunta de los adversarios: v. 23.
- b. Contrapregunta de Jesús: v. 25.
- c. Respuesta no sincera de los adversarios: v. 27a.
- d. Ante esa actitud Cristo tampoco responde: v. 27b.

Los dos siguientes diálogos se reducen a una pregunta más o menos malintencionada de los judíos y a una rotunda respuesta de Jesús. El penúltimo de los diálogos, aunque no se ve tan claramente como en el primero, también quizá podría clasificarse entre los *diálogos-disputas*, sobre todo, si se conecta con el del origen del Mesías, en donde Cristo confunde a sus adversarios, y desde aquel día nadie se atrevió a preguntarle⁹⁴. De los dos unidos resultaría el esquema siguiente:

- a. Pregunta de los adversarios: v. 36.
- b. Respuesta de Jesús: vv. 37-40.
- c. Contrapregunta de Jesús: v. 42a.
- d. Respuesta de los fariseos: v. 42b.
- e. Nueva pregunta de Jesús: v. 45.
- f. No saben responderle: v. 46.

4. *Entronque del pasaje con la tradición apostólica*

Encontramos algunos detalles en esta perícopa que nos inclinan a pensar lo siguiente: la escena sobre la filiación davídica del Mesías parece no ser una «construcción» de Marcos, ni tampoco de Mateo. La fórmula, con que introducen la cita («in Spiritu Sancto»: Mc; «in Spiritu»: Mt), indica un origen prerredaccional. La recibirían, tal vez, de la tradición apostólica más antigua⁹⁵. En efecto, ella conoció la filiación davídica de Jesús (II Tim 2,8); incluso hizo de esta filiación una de las primeras confesiones cristológicas (Rom 1,3-4); también la interpretación mesiánica del Salmo 110 fue muy frecuente en los primeros años de la Iglesia para confesar el señorío universal y celeste del Cristo glorificado (Act 2,34-35; Rom 8,34; Ef 1,20-21). Se puede concluir con probabilidad que en el sentido prerredaccional de la tradición sinóptica, esta escena mesiánica (Mt 22,41-46) constituyó una confesión cristológica en los primeros tiempos de la Iglesia⁹⁶.

Sabemos, además, que los cristianos del siglo primero encontraron una gran oposición de parte de los judíos no bautizados⁹⁷. Ante esta dificultad no nos extraña que unos a otros se apoyaran, animaran y defendieran. Esta finalidad tenían las controversias habidas normalmente en las sinagogas. Y les vendría muy bien poder ver que el Mesías, Maestro por excelencia, había hecho callar a los judíos (Mt 22,15-46), haciendo uso precisamente de la Escritura, en la que se apoyaban los no creyentes judíos para atacar al cristianismo. Con ocasión de esto surgieron probablemente una colección de controversias, *basadas en las tenidas por Jesús con los ju-*

díos y predicadas por los apóstoles, de las cuales se servirían Marcos y también Mateo. Es posible que nuestro texto fuera una de ellas, pero sin olvidar lo que vamos a decir a continuación.

5. *Historicidad de Mt 22,41-46*

Hay no pocos autores⁹⁸, que atribuyen el origen de esta perícopa a la «primitiva comunidad». Esto no se puede sostener, y las razones en que nos apoyamos son las siguientes: el título «Hijo de David» no juega en la tradición apostólica más antigua un papel importante⁹⁹, sino que ésta se mostró más bien reservada¹⁰⁰, apareciendo esto mismo en la primera literatura postapostólica¹⁰¹; por otra parte, la Iglesia del tiempo de los apóstoles no se limitaba a insinuar la descendencia davídica y exaltación mesiánica de Jesús, sino que la confesaba abiertamente, indicándonos con ello que la pregunta, con que se cierra la perícopa, en modo alguno puede ser una construcción de la propia «comunidad», puesto que en ella sólo hay una mera insinuación. Podemos concluir, por tanto, que al menos la historicidad sustancial del relato de Mateo queda garantizada y que el citado relato se remonta a Jesús mismo, aunque en la redacción sí pudiera haber influido la primitiva transmisión oral¹⁰². También es posible que en la redacción influyera, al menos en Mateo, el carácter apologético de la perícopa. Como es lógico, esto es una mera hipótesis.

6. *Comentario teológico*

Como punto de partida hay que dejar sentado que el Ps 110 tiene carácter mesiánico y que no puede aplicarse a Abrahán, como pretendían los judíos del siglo primero¹⁰³. La interpretación no mesiánica se explica perfectamente como reacción anticristiana¹⁰⁴. Más todavía, el Salmo es el punto fuerte donde se apoya la argumentación de Jesús para dejar ver, aunque no con palabras expresas, sí con claridad, una filiación distinta y superior a la davídica. Al decir «dis-

tinta», no se quiere señalar, ni mucho menos, que Jesús niegue su procedencia de David, verdad enseñada en todo el N.T. (Mt 1,6; Lc 3,31; Jo 7,42; Rom 1,3)¹⁰⁵. El Señor pretende aclarar que, además de su origen davídico, tiene un origen superior, que trasciende el ser «hijo de David».

De esta manera rechaza de plano esa visión puramente terrena que del Mesías tenían sus contemporáneos. Cristo en su manera de argumentar va de menos a más y son dos preguntas las que constituyen el punto inicial y final del razonamiento (Mt 22,42-45), unidas entre sí por la cita del Salmo y, más en concreto, por el hecho de que en él David, divinamente inspirado («en Espíritu»), llama «Señor» al Mesías, cosa un tanto rara, si el Mesías fuera únicamente «hijo de David». Y si, además, se tiene en cuenta que en los Setenta la palabra «Señor» traduce el nombre inefable de «Dios» (Yahvéh), y que el «sentarse a la derecha» era signo de participar del poder y la dignidad de aquél de quien se estaba sentado a la derecha¹⁰⁶, habrá de concluirse que Cristo, «que está en pie a la diestra de Dios» (Act 7,56), no es sólo hijo de David o Mesías, sino también poseedor de la naturaleza divina de la misma manera que el Padre, pero con relación de filiación, ya que lo que con sus dos preguntas busca de sus oyentes es que digan de quién es Hijo¹⁰⁷.

Este pasaje es una confirmación más de que Cristo tiene conciencia de su filiación divina en sentido natural y que trata de convencer a sus adversarios de esta realidad. No lo dice abiertamente, y en el contexto de Mateo el interrogante «¿cómo es su Hijo?» (Mt 22,45) refleja una cierta ironía: los fariseos tienen razón en parte, puesto que el Mesías descende de David, pero, al mismo tiempo, están equivocados, ya que, si David le llama «su Señor», «¿cómo es su Hijo?». La respuesta en todo el contexto de la cristología del primer evangelista no puede ser otra que la expresada en el capítulo primero (Mt 1,20): el Mesías no es un descendiente carnal del monarca, sino el Hijo de Dios¹⁰⁸ y, como tal, señor de David.

Resalta S. Juan Crisóstomo¹⁰⁹ que en este pasaje Jesús no actúa como en Cesarea, preguntando: «qué dicen?», pues

esto hubiera sido mal interpretado, y añade que los judíos no creían en Jesús com Hijo de Dios, sino que lo consideraban un puro hombre. Por este motivo, constantemente le acosaban y tentaban. Pero Cristo veía las intenciones equivocadas de su corazón; por ello, siendo como era Dios, no quiso ni manifestar abiertamente la verdad, ni callar. Optó por decirles la verdad, pero en forma de pregunta, a fin de que ellos pudieran descubrir quién era el que les interrogaba. El Crisóstomo da por supuesto que, en el diálogo mantenido entre Jesús y los fariseos, Cristo pretende hacerles ver que él es el Hijo de Dios.

El Concilio de Efeso, hablando de la unión de naturalezas en Cristo, emplea nuestro texto y enseña que la «carne» de Cristo está unida a la naturaleza divina, pudiendose llamar, por eso, Señor e hijo de David: «Hijo según la carne, Señor según la divinidad». Después añadirá que «el cuerpo del Hijo es templo de la divinidad pero un templo unido con una unión excelente y divina, de tal manera que es bueno y digno confesar, de acuerdo con la tradición evangélica, que aquellas cosas que son propias de Dios se las apropia y que llama para sí (exige) la divina naturaleza»¹¹⁰.

Resumiendo, diremos que el que David llame al Mesías su Señor, el que éste se encuentre sentado a la diestra de Dios y el que Jesús acabe con la pregunta del v. 45 son razones, dado por supuesto que el Ps 110 es mesiánico, para poder concluir que Jesús en este pasaje quiere enseñar a sus oyentes su filiación divina natural.

C. INCERTIDUMBRE DEL JUICIO: Mt 24,36

1. *Crítica textual*

Hay en este oscuro texto, oscuro sólo hasta cierto punto, algunas variantes:

a) οὐδὲ ὁ Υἱός: THWL: B S D Θ 1.604 arm sy Ta Or.

Esta frase se omite en SVM: rel.

Opinamos que οὐδὲ ὁ Υἱός debe considerarse como texto original, pues, entre otras cosas, el Vaticano y Sinaítico son códices que pertenecen al texto neutral y son los más antiguos, por lo que, al parecer, son mejores testigos. Por otra parte, en Mc 13,32, que es el lugar paralelo, dicha frase aparece apoyada por todos los códices. Hay más, ésa sería la lectura más difícil, ya que en cierto sentido, compromete el conocimiento del Hijo.

Puede añadirse, finalmente, que el adjetivo *μόνος* colocado después del *πατήρ* pide la mención del Υἱός¹¹¹.

b) Πατήρ: THWLM: B S L

πατήρ μου: SV: rel.

Πατήρ nos parece el texto primitivo, puesto que está apoyado en mejores testigos, todos ellos pertenecientes al texto neutral. Es, además, la lección más corta y difícil, porque si estuviese μου, estaría mucho más determinado quién es el Hijo. Junto con esto encontramos que en el paralelo (Mc 13,32) se pone así.

2. *Coincidencias y diferencias entre Mt 24,36 y Mc 13,32*

La coincidencia es casi total, pues las mismas diferencias son también coincidencias, dado que estas discrepancias consisten únicamente en cambiar el caso o emplear una conjunción copulativa por una disyuntiva (texto de Mt). Veamos concretamente en qué se diferencian los dos evangelistas: Mateo une *ἡμέρας* y *ῥας* con la conjunción copulativa *καί*, mientras que Marcos lo hace con la conjunción disyuntiva *ἢ*. Mateo después de *οἱ ἄγγελοι* pone *τῶν οὐρανῶν*; Marcos, sin embargo, *εν οὐρανῶ*.

3. *Comentario literario*

Aunque, cuando hemos hablado de las coincidencia y diferencias entre Mateo y Marcos, nada dijimos de Lucas, hay que afirmar, no obstante, que Mt 24,32-35 y Mc 13,28-31

son paralelos de Lc 21,29,33, pero con una particularidad: en el tercer evangelio se omite la declaración de la «ignorancia» de Jesús. A pesar de ello, en Act 1,7 el mismo autor narra una respuesta análoga.

El texto que estudiamos está encuadrado dentro del discurso apologético de Mt 24,1-51. En él pueden distinguirse los apartados siguientes:

- a) Introducción: vv. 1-3.
- b) Primera parte: vv. 4-28.
- c) Segunda parte, que es la central: vv. 29-31.
- d) Tercera parte: vv. 32-51.

La tercera parte, lugar donde se encuentra el v. 36, es una respuesta que se hace a la pregunta del v. 3: «Dinos cuándo será todo esto». En la primera parte se da respuesta a otra pregunta que también aparece en el v. 3: «¿Cuál es la señal de tu venida y la consumación del mundo?». Estas dos respuestas giran en torno al anuncio del Hijo del hombre, del que se habla en la parte tercera.

Tanto en la primera como en la tercera parte hay una estructura simétrica y concéntrica. Dicha estructura puede esquematizarse de la siguiente manera: a-b-c-b'-a'¹¹². Fijémonos en la tercera que es la que más directamente nos interesa:

- a. Parábola de la higuera con una aplicación: vv. 32-33.
- b. Aclaración: «logion» sobre la cercanía del tiempo: v. 34.
- c. «Logion» confirmativo: v. 35.
- b'. Aclaración: «logion» sobre lo oculto del tiempo: v. 36.
- a'. Parábola del siervo bueno y fiel con una aplicación: vv.42-51.

Como detalle que confirma el hecho de que en el primer evangelio se dan inclusiones¹¹³, diremos que en este discurso apologético de Mateo se dan también y están puestas en plan cíclico:

- a. Dinos ... esto: v.3.
- b. Cuidad...: v.4.
- c. Que nadie os engañe...: v.4.
- d. Vendrán: v.5.
- e. En mi nombre y dirán: Yo soy el Mesías: v.5.
- f. Engañarán: v.5.
- f'. No lo creáis: v.23.
- e'. Si alguno os dijere: aquí está el Mesías: v.23.
- d'. Se levantarán: v.24.
- c'. Para inducir a error: v.24.
- b'. Mirad: v.25.
- a'. Os lo he dicho: v.25.

Un detalle final que, quizá, convenga hacer notar es que la Vulgata omite «neque Filius», posiblemente por escrúpulo teológico, como afirman en la nota correspondiente muchas versiones y comentarios de la Biblia.

4. Contexto literario de los dos sinópticos

Marcos

Parábola de la higuera (Mc 13,28-31).

Venida del Hijo del hombre (Mc 13,24-27)

Tribulación suprema (Mc 13,19-23).

Desolación de Judea (Mc 13,14-18).

Persecución contra el evangelio (Mc 13,9-13).

Tiempos de angustia (Mc 13,5-8).

Destrucción del Templo (Mc 13,1-2).

Pregunta de Pedro, Santiago, Juan y Andrés sobre cuándo ocurrirá la destrucción del Templo (Mc 13,3-4).

Mateo

Parábola de la higuera (Mt 24,32-35).

Venida del Hijo del hombre (Mt 24,29-31).

Tribulación suprema (Mt 24,19-23).

Desolación de Judea (Mt 24,15-20).

Persecución contra el evangelio (Mt 24,9-14).

Tiempos de angustia (Mt 24,4-8).

Destrucción del Templo (Mt 24,1-3).

Nada se dice acerca de esta pregunta¹¹⁴.

El contexto anterior al versículo que estamos estudiando es, como puede verse, muy similar en ambos evangelistas. El posterior no es otra cosa que una invitación a la vigilancia (Cfr. Mt 24,42-51; Mc 13,33-37). Todo esto parece indicarnos que Mateo y Marcos procederían de una fuente común o que Mateo dependería literariamente de Marcos en estos relatos.

5. *Forma literaria del pasaje*

La sección literaria, dentro de la que se encuentra nuestra perícopa, puede ser que pertenezca a la forma «dicho profético»¹¹⁵, pues se habla sobre la proximidad del reino de Dios (vv. 33-34); se anuncia un tiempo nuevo de salvación, la βασιλεία (vv. 30-31); hunde sus raíces en el A.T. (v. 7: Is 8,21; v. 15: Dn 9,27; v. 21: Dn 12,1; v. 29: Is 34,4; v. 30: Dn 7,13-14); y, aunque es cierto que no sale al comienzo la frase «no queráis temer», frecuente en los discursos proféticos del A.T. (Is 7,4; 10,24; 41,10.14; 43,1.5; Jer 10,2.5 etc.), hay otra, sin embargo, que es equivalente: «no os turbéis» (v. 6). A nuestro modo de ver, estas son razones suficientes para poder pensar que se trata, al parecer, de un «dicho profético».

6. *Historicidad de Mt 24,36*

Bultmann viene a decir que las palabras proféticas de Mt 24,36 podrían estar colocadas por la «primitiva comunidad» en labios de Jesús, negando así su historicidad, puesto que habrían sido una invención de la misma¹¹⁶. La presente hipótesis es inadmisibles, porque, ¿cómo es posible que un texto que en apariencia niega la ciencia de Cristo pudiera ser inventado por la Iglesia apostólica, cuando esto podía conducir a error? Como defensa del «plenum gratiae et veritatis», lo lógico es que, de ocurrir algo, hubiera podido ocurrir lo contrario. Pensando detenidamente las cosas, no se ve razón alguna, para que los primeros fieles inventaran la frase y la pusieran en la boca de Jesús, sobre todo, si se tiene en cuen-

ta la idea tan elevada que en aquellos tiempos tenían del Hijo de Dios, Mesías y Salvador¹¹⁷. Podemos concluir, por tanto, de las razones internas que Mt 24,36 no fue algo inventado por los primeros cristianos, sino pronunciado por Cristo mismo.

7. *Comentario teológico*

Cada texto en la S.E. hay que interpretarlo a la luz de toda ella y teniendo como guía al Magisterio de la Iglesia. La revelación de Dios no se ha limitado a un versículo concreto, aunque éste sea muy importante. De ahí que cada versículo deba interpretarse y complementarse con lo revelado por Dios en todos y cada uno de ellos, bajo la luz del Magisterio Eclesiástico. Si empezamos así este comentario, es porque nos hallamos ante un texto realmente difícil por el problema que plantea: desconocimiento del Hijo en relación con el «día» y la «hora». En el transfondo de esta cuestión, debe tenerse en cuenta todo lo que se dijo, cuando analizamos Mt 11,27, donde se afirma de Cristo que todo le ha sido entregado por su Padre, luego también el conocimiento de «aquel día» y «aquella hora». No puede haber contradicción en la S.E.

No cabe duda, pues, de que Cristo, en cuanto Hijo de Dios en sentido propio, tiene conocimiento del día y de la hora del último juicio y del fin del mundo. Pero debe afirmarse todavía más. Cristo conoce eso también en cuanto Hombre, cosa que es absolutamente cierta en teología¹¹⁸. Lo conocía como juez que ha de venir, a pesar de ser un secreto del Padre; mas como maestro no podía revelarlo¹¹⁹, porque aún no había llegado su hora. En el mandato que había recibido del Padre (Jo 12,49-50) no se incluía la misión de revelar aquel día, sino mantenerlo oculto a los hombres¹²⁰. El mismo verbo «conocer» nos permite la distinción que hemos hecho, porque en las lenguas semitas ese verbo incluye un conocimiento *especulativo* y un conocimiento *práctico*. Especulativamente Jesús conocía lo referente al día y a la hora, pero prácticamente no lo conocía en cuanto que no debía

revelarlo a los hombres. Además no puede olvidarse que se atribuyen al Padre «por apropiación» los actos que miran a la providencia y a la predestinación, entre los que se encuentran determinar los lugares en el reino de los Cielos y conocer el último día y la última hora de este mundo (Act 1,7)¹²¹.

Para reforzar lo que venimos diciendo, podríamos hacernos estas preguntas: ¿cómo puede ser que Cristo, el cual hizo todos los tiempos (Jo 1,3), ignore una parte, cuyo todo le es conocido? ¿Qué es mayor, conocer al Padre (Mt 11,25-27) o conocer el día del juicio (Mt 24-36)? Entonces, si conoce lo mayor ¿cómo es posible que ignore lo menor?.

Todo ello nos lleva a concluir que en Cristo no se dio ignorancia positiva respecto al día y a la hora del juicio¹²², sino que simplemente no recibió el mandato de comunicarlo; sólo en ese sentido lo ignora.

Las sentencias de los SS. PP. sobre este texto son diversas¹²³, pero los que admiten el «neque filius» coinciden en que no se trata de la inferioridad del Hijo respecto al Padre, sino que coinciden sustancialmente, al menos, con lo que hemos venido exponiendo¹²⁴.

En esta perícopa el título «el Hijo» pudiera parecer equivalente al título «Hijo del hombre». Opinamos, sin embargo, que indica la filiación divina natural, porque en el mismo v. 36 aparece como contrapuesto a «Padre», lo cual indica que es verdadero Hijo de ese Padre, que es Dios. Pero, aunque fuera sinónimo de «Hijo del hombre», vendría a significar prácticamente lo mismo, pues cuando el sumo sacerdote pregunta si es el Mesías, el Hijo del Bendito, Cristo responde identificándose con el Hijo del hombre (Mt 26,64), por lo que es condenado como blasfemo, dejando aparecer con ello su trascendencia divina.

En resumen, el texto de Mt 24,36 enseña que Jesús conoce el día y la hora, pero que no puede revelarlo. Enseña también la doctrina tradicional de la Iglesia acerca de la filiación natural de Cristo¹²⁵.

D. JESÚS ANTE EL SANEDRÍN: Mt 26,63-64

1. *Crítica textual*

En el v. 63 encontramos una pequeña variante:

Kaí: HWSLVM: BSLZ 33 892 vg. Θ 565.

καί ἀποκρίσεις: T: rel.

Kaí nos parece el texto primitivo, siguiendo los testigos que la defienden, por considerarlos de mucha mayor autoridad, sobre todo, si se miran conjuntamente. Añadamos que es la lección más corta, y que, si no se demuestra lo contrario, hay que suponer que es la primitiva¹²⁶.

2. *Coincidencias y diferencias entre Mt 26,63-64a; Mc 14,16-62a y Lc 22,67-68*

Coinciden los tres sinópticos en cuatro palabras importantes, pero no las más interesantes para nuestro juicio: *σύ εἶ ὁ Χριστός*. La coincidencia entre Mateo y Marcos es mayor; coinciden también en: *δὲ, ἐσιώπα, ὁ ἀρχιερεὺς, Ἰησοῦς*. La coincidencia entre Mateo y Lucas es mínima, pues, además de las palabras en que coinciden los tres sinópticos, concuerdan en la partícula condicional *εἰ*. Completamos lo dicho, añadiendo que existe igualmente paralelo en Juan, pero con la particularidad de que la pregunta del Pontífice no parece tan directa, así como tampoco lo es la respuesta de Jesús (cfr. Jo 18,19-24).

3. *Comentario literario*

Llama un poco la atención comprobar que la partícula *εἰ*, usada por Mateo y Lucas, no la emplee Marcos, pues el uso de la misma es bastante más frecuente en el segundo evangelista que en el primero, el cual la emplea, en todo su evangelio, cuatro veces nada más¹²⁷.

En cuanto a la respuesta de Jesús ante la pregunta del

Sumo Sacerdote, se puede comprobar que, aunque parecida, es distinta. En Mateo se dice «tú lo has dicho»¹²⁸, en Marcos, por el contrario, «yo soy»¹²⁹. Desde un punto de vista literario creemos que es preferible la fórmula de Mateo. La respuesta de Jesús tiene forma profética y no quiere, ante todo, exponerse a una falsa interpretación de su mesianismo. A continuación, en un segundo impulso, dará el verdadero sentido de la respuesta, afirmando que es Hijo del hombre, el Juez anunciado por Daniel, a quien verán sin tardar. Mateo sería, por tanto, el que, a nuestro modo de ver, se acomodaría más a la respuesta auténtica de Jesús.

También Lucas dice «yo soy», pero precedido de un «vosotros lo decís» (Lc 22,70). Esta afirmación es respuesta no a la pregunta que le hace directamente el Pontífice, sino a una pregunta que todos los presentes le hacen sobre si él es el Hijo de Dios. Jesús responde categóricamente y deja claro, al parecer, su filiación divina, la cual será causa de su muerte en la cruz¹³⁰.

Como Jesús calla ante las acusaciones de los testigos, Caifás recurre a un solemne conjuro, que no era sino un requerimiento, también solemne, a decir la verdad. La conjuración obligaba a hablar en determinadas ocasiones¹³¹. Por ello, en los tres evangelistas Cristo da respuesta a lo que se le pregunta bajo esta fórmula de conjuración. A los endemoniados (Mc 1,25.34; 3,12), a los curados milagrosamente (Mc 1,44; Mt 9,30) y a los mismos apóstoles (Mt 16,20) Jesús les había mandado silencio. Pero en esta ocasión renuncia a ese secreto mesiánico y declara abiertamente lo que en la intimidad había manifestado ya a los discípulos mediante la confesión de Pedro (Mt 16,16).

Hay otra cosa digna de ser tenida en cuenta. Marcos pone una variante con relación a Mateo. Mientras éste dice «Hijo de Dios», Marcos escribe «Hijo del Bendito». Casi con seguridad esto sería debido al profundo respeto que los judíos sentían por el nombre de Dios, por lo que evitaban pronunciarlo. La razón que apuntamos nos lleva a creer que la fórmula de Marcos sería la más primitiva y que posiblemente sería cambiada en el Mateo griego, teniendo en cuenta a sus lectores.

Digamos, como detalle último de este comentario, que los versículos, en los que nos ocupamos, parecen pertenecer a la fórmula literaria «historia de la pasión», la cual no debe considerarse «ni como un tratado de edificación ni como una narración puramente histórica, sino como una exposición de la *historia* de la salvación¹³².

4. *Entronque del pasaje con la tradición apostólica*

La construcción que Mateo hace de la pregunta del Pontífice da la impresión de que es un reflejo claro del significado y función cristológicos que el título «Cristo» tenía antes de la redacción. Tanto el interrogante del Pontífice, como la confesión de Cesarea (Mt 11,16), encierra, al parecer, la confesión plena de los primeros años de la Iglesia en la dignidad mesiánica y divina del Señor glorificado. Quizás esto sea debido a que ambas cosas eran consideradas por los primeros cristianos como modelo de la actitud del cristiano en circunstancias parecidas. Todo esto se confirma por I Tim 6,12-14: Timoteo, ante una persecución probablemente por parte de las autoridades civiles es exhortado a que persevere en la fe, como Jesús ante Pilatos. No sería extraño, pues, que la pregunta del Sumo Pontífice de alguna manera reflejara en la Iglesia apostólica esa situación de persecución, y que la respuesta dada por Jesús significara la actitud que debía tomar el cristiano ante la frecuente persecución judía¹³³, lo cual nada quiere decir en contra de la autenticidad e historicidad del texto, como a continuación vamos a ver.

5. *Autenticidad de Mt 26,59-68*

H. Lietzmann, en un estudio publicado (a. 1.913) en el boletín de sesiones de la Academia Prusiana de Historia, llegaba a la conclusión de que la autoridad judía no procesó a Jesús, sino que simplemente lo entregó a la autoridad romana y que, por tanto, Mc 14,55-65 no es histórico ni auténtico¹³⁴. Las razones en que el citado autor se apoya pueden resumirse así¹³⁵:

a. Al supuesto proceso no asistieron ni Pedro ni otros testigos-discípulos del Maestro; de donde el tal proceso resulta sospechoso.

b. La narración de Mc 14,54 sigue en Mc 14,66. Por tanto, Mc 14,55-65 sería una interpolación posterior dentro de las negaciones de Pedro, que era la versión más antigua.

c. La reunión del Sanedrín de Mc 15,1 no tiene ninguna relación con la de Mc 14,55-65. Por consiguiente, considerando que Mc 15,1 es la versión más antigua, esta repetición indica que Mc 14,55-65 sería interpolado posteriormente.

d. En tiempos de Jesús, el Sanedrín tenía un poder penal ilimitado. De ahí que, si él hubiera dictado una pena de muerte, Cristo hubiera sido apedreado.

Las dificultades expuestas pueden aplicarse del mismo modo al relato de Mateo, paralelo de Marcos. Por esta razón, a la hora de refutarlas tendremos delante el texto del primer evangelista, sobre el que versa nuestro estudio. La solución que demos es igualmente válida para el relato de Marcos, acomodando, como es lógico, los versículos que se citan. Nuestra respuesta es la siguiente ¹³⁶:

a. Con relación a la primera dificultad de Lietzmann, diremos que, si el hecho de no poder dar el nombre de un testigo ocular de un suceso es una dificultad tal, que haya que negarse la historicidad de este suceso, tendríamos que renunciar a considerar como históricos muchos documentos comúnmente admitidos como tales. Además, José de Arimatea y Nicodemo, dada su condición, pudieron aportar suficientes noticias fidedignas del proceso.

b. Ante la segunda objeción ¹³⁷ hemos de admitir que Mt 26,59-68 es una interrupción de la historia de las negaciones de Pedro. Sin embargo, no se deduce que sea una interpolación, entre otros motivos, porque no hay razones serias para demostrar que la historia de las negaciones sea una versión más antigua que la del proceso religioso. Lietzmann, al menos, no las da. Si Marcos y Mateo, siguiendo éste con pro-

babilidad a aquél, mezclan las dos narraciones, fue quizás por dar a entender la simultaneidad de los dos hechos.

c. ¿Qué decir de la tercera objeción?¹³⁸ Se puede afirmar lo siguiente: en primer lugar, que no hay razones suficientes para considerar a Mt 27,1 como versión más antigua, mientras no se demuestre lo contrario, y hasta ahora no se ha demostrado; y en segundo lugar, que el que haya una repetición (Mt 27,1 y Mt 26,59) sólo parece indicar que Mateo y Marcos, después de intercalar la triple negación de Pedro (Mt 26,69-75; Mc 14,66-72), siguen narrando el desenlace del proceso (Mt 27,1; Mc 15,1)¹³⁹. Un caso semejante de repetición lo encontramos en Mt 26,69 (Mc 14,66), donde las palabras «Pedro se sentaba fuera del atrio» vuelven a presentar la situación descrita en Mt 26,58 (Mc 14,54).

d. En cuanto a la cuarta dificultad diremos lo que afirma Holzmeister¹⁴⁰: «Nos falta un testimonio inatacable en favor de la competencia de los judíos en los últimos seis decenios del segundo templo: los que se aducen encuentran su explicación, de una parte, en la mentalidad de los judíos, que hacían alarde de su ley penal, y, de otras, en el astuto silencio de los romanos, que no acostumbraban a intervenir, si alguna vez se hacía desaparecer a un hombre sin importancia de las bajas capas populares. Todo lo que sabemos es en parte inseguro y, en parte, probable confirmación de que el Sanedrín, justamente como lo supone el evangelio (Jo 18,31), dependería de los romanos».

Contra la opinión de los que piensan que el proceso religioso de Jesús fue una interpolación posterior, pueden aducirse, además de lo ya expuesto, estas otras razones:

a) Es cierto que Jesús pronunció ciertas amenazas contra el Templo (Jo 2,19; Act 6,14). Pero Mateo no narra estas palabras de amenazas en la historia de la vida pública, sino cuando describe las blasfemias que lanzan contra Jesús pendiente de la cruz (Mt 27,40; Mc 15,29). Esto puede hacernos suponer que el lector ya las conoce de un pasaje anterior; no sería otro que el que describe el proceso (Mt 26,16; Mc 14,58), lo cual viene a demostrar, al menos eso parece, que el rechazar el presente pasaje sería una arbitrariedad.

b. Los pasajes referentes a S. Pedro (Mt 26,58: Mc 14,5; Mt 26,69-75: Mc 14,66-72), cuya autenticidad no se pone en duda, tendrían difícil explicación, si no se consideran las narraciones de Mateo y Marcos (Mt 26,59-68: Mc 14,55-65) como auténticas. Nosotros, al menos, no encontramos otra manera de explicarlas.

6. *Historicidad de Mt 26,63-64*

En el apartado precedente ya hemos tratado de alguna manera este tema. Abundemos un poco más en el mismo. El relato de Mateo responde a un hecho histórico. La respuesta afirmativa de Jesús, ante una pregunta hecha por el Pontífice, no es una creación de la tradición apostólica más antigua. Si el primer evangelio nos lo narra, es porque sucedió de este modo. De no haber ocurrido así, la Iglesia apostólica difícilmente hubiera puesto en labios de Jesús el título «Hijo del hombre», pues la predicación primera no habla de él, y la única vez que lo hace (Act 7,56) es una especie de cita. Pero, aunque esto hubiera sido posible, resultaría sorprendente que la Iglesia del tiempo de los apóstoles no hiciera referencia en este caso al tema de la resurrección¹⁴¹, punto central de la predicación primitiva (Act 1,8.22; 3,15; 4,2; 10,33; 5,32; 10,40-41; 13,30ss.). Todo este análisis crítico-interno nos lleva a concluir, casi con seguridad, que la respuesta al Sumo Sacerdote son palabras históricas de Jesús, por lo menos, en lo sustancial.

7. *Comentario teológico*

El tono solemne de la pregunta del Pontífice parece indicarnos que todas y cada una de las palabras son intencionadas. La pregunta, por tanto, iría encaminada a saber dos cosas acerca de Jesús: si él es el Mesías y si es el Hijo de Dios en sentido verdadero. A esto nos inclinamos, teniendo en cuenta que el presentarse como simple Mesías no era delito¹⁴², ni tampoco una blasfemia¹⁴³ y, por consiguiente, no debía ser considerado como reo de muerte. Por otra parte,

no tendría sentido que empleara dos términos para expresar una misma realidad: la mesianidad; pues por ningún concepto, ni literario ni doctrinal, ni bajo ningún aspecto era preciso preguntar: eres el Mesías, el Mesías. Pensar que la segunda parte de la pregunta va encaminada a saber si es Hijo adoptivo de Dios, vendría a ser poco menos que una ingenuidad, puesto que todo judío, tanto individual como colectivamente, se consideraba hijo adoptivo de Dios, según consta por la tradición judía y por la Escritura (Dt 14,1; Ex 4,22 ss.; Mal 2,10; Ps 18,51; Ps 89,26; Ps 2,7). Hemos de concluir, en consecuencia, que en la pregunta hecha a Jesús se pretende que afirme en su respuesta la filiación natural de sí mismo ¹⁴⁴.

Existen otras razones que confirman lo que venimos diciendo:

a. Los judíos estaban convencidos de que Jesús se tenía por Hijo verdadero de Dios; de ahí que, en cierta ocasión, quieran lapidarlo «por blasfemia porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jo 10,33). El mismo Juan en otro lugar nos dirá: «Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábadó, sino que decía a Dios su propio padre, haciéndose igual a Dios» (Jo 5,18).

b. Hacía más bien poco que los fariseos habían quedado confundidos ante la pregunta que Jesús les hizo sobre el origen del Mesías, donde quedó claro que era algo más que simple Hijo de David (Mt 22,41-46), indicando con ello que su origen era divino y trascendente, porque no era sólo Hijo de David, sino también el Hijo de Dios ¹⁴⁵.

c. Cuando Jesús está ante Pilatos, los del Sanedrín, después de acusarle como Mesías, enemigo de la dominación romana, y no obtener condena definitiva, recurren a la acusación última, diciendo que «debe morir», porque se ha hecho «Hijo de Dios» (Jo 19,7).

Entendida la pregunta de Caifás de esta manera, puede valorarse la respuesta de Jesús en su auténtico sentido. El «tú lo has dicho» vendría a significar: soy eso mismo que tú dices, el Mesías y el Hijo de Dios ¹⁴⁶. Pero, por si acaso que-

daba algo oscuro, añada: «Y yo os digo que un día veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del Cielo» (Mt 26,64).

En esta frase encontramos tres conceptos que confirman la divinidad de Jesús. El primero es «Hijo del hombre», tomado de Daniel, el cual, aunque en un principio era interpretado en sentido colectivo, poco a poco fue evolucionando hasta aplicarse sólo al Mesías, a quien se le daba un valor sobrehumano, según puede verse en los libros apocalípticos de Henoc (48,3; 48,6; 62,7; 46,3; 69,27-29) y IV de Esdras (13,26; 13,12; 12,32; 7,32-34). El otro concepto es «sentarse a la diestra del Poder», que, además de simple honor, puede indicar estar situado en el mismo rango de divinidad que el Poder, palabra empleada en lugar del nombre de Dios (Act 7,56; Heb 1,13)¹⁴⁷. Por último, está también el «venir sobre las nubes del Cielo», cita de Dan 7,13, que viene a indicar el domino cósmico y poder sobrehumano de aquel que viene sobre las nubes. Téngase, además, en cuenta que la cita veterotestamentaria de Mt 26,64 está compuesta de Dan 7,1 y del Ps 110,1: la doble cita unida indica, por un lado, «singularidad» (Ps 110) y, por otro, trascendencia (Dan).

Todavía podemos reforzar más nuestra opinión. Los juicios, al oír una blasfemia, acostumbraban a rasgarse las vestiduras (II Reg 8,37; Is 37,1; Jer 36,25), especialmente el Sumo Sacerdote, cuando, presidiendo un juicio oía una blasfemia (I Mac 11,71). Esto fue precisamente lo que hizo en el proceso de Jesús (Mt 26,65). Si se tiene presente que, como hemos dicho al principio de este comentario, no era blasfemia declararse uno como «Mesías», ¿tendría explicación tal actitud del Pontífice?. Parece ser que no. Pero, si confesarse «Hijo de Dios» en sentido estricto era realmente una blasfemia, merecedora de la muerte por lapidación (Lev 24,16)¹⁴⁸, deberá afirmarse que Caifás entendió la respuesta de Jesús como una confesión no sólo de su mesianidad, sino también de su filiación divina en sentido natural. Así lo entendieron los sanedritas, que ante la pregunta del Sumo Pontífice, declararon que Jesús era reo de muerte (Mt 26,66).

Concluimos nuestro comentario teológico, manifestando que Caifás pregunta a Jesús si es el Mesías y si es el Hijo de Dios, y Jesús, por su parte, responde afirmativamente, aceptando que es las dos cosas: verdadero Mesías y verdadero Hijo de Dios¹⁴⁹. Si el primer título expresa la dignidad mesiánica de Jesús, el segundo es un complemento y una explicación: formula la dimensión vertical de la dignidad mesiánica. Jesús es el redentor escatológico que espera el judaísmo: «el Cristo», pero en un sentido que el judaísmo considera una blasfemia: «el Hijo de Dios»¹⁵⁰.

E. LOS APÓSTOLES RECIBEN LA MISIÓN DE BAUTIZAR: Mt 28,19

1. *Crítica textual*

Encontramos en este versículo tres variantes, que vamos a considerar:

a. οὖν: HWSVLM: B Δ 33 892 sa bo lat (exc. abhn) w f (1)f (13) etc.

νύν: Dabhn; om. T: rel.

οὖν hay que considerarlo como original, pues es la lectura mejor apoyada por los testigos; códices, por otra parte, que como BΔΩ, pertenecen al texto neutral, el cual se prefiere al texto occidental y al koiné, por ser del s. II, y porque se acercan a la redacción primitiva más que otros. Si a esto añadimos que en todo el primer evangelio la partícula νύν sólo aparece cuatro veces (Mt 24,21; 26,65; 27,42; 27,43), mientras que οὖν lo hacen unas cincuenta y siete, la crítica externa queda reforzada con este sencillo argumentos de crítica interna.

b. βαπτίζαντες: hW: BD.

βαπτίζοντες: THSVLM.

Βαπτίζοντες como puede comprobarse, es el que sigue la mayor parte de las versiones, porque parece el primitivo.

c. εν τῷ ονόματι μου: Eus (Pt).

εἰς τὸ ὄνομα του: todos los restantes.

Εἰς τὸ ὄνομα του hay que preferirla a la opuesta ¹⁵¹.

2. *Coincidencias y diferencias entre Mt 28,19-20a y Mc 16,15*

En ambos evangelistas hay una sola palabra, en la que coinciden literalmente: πορευθέντες. Se da, sin embargo, aunque no en las palabras sí en el concepto, otra coincidencia: Mateo pone πάντα τα ἔθνη y Marcos dice πάση τη κτίσει. Igualmente ocurre en relación a lo que tienen que enseñar: Mateo escribe πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν y Marcos, por el contrario, το εὐαγγέλιον.

3. *Forma literaria de la perícopa*

En el género literario «evangelio», el texto que nos ocupa, podríamos encuadrarlo dentro de una forma:

a. Dicho legislativo: en el evangelio nos encontramos con «logia» de Jesús que tienen forma de mandato jurídico legislativo (Mt 19,9; 7,6; Mc 10,10-12). Los primeros testigos se sintieron con la obligación de transmitirlos y, por así decirlo, también de que fueran transmitidos por los que les oyesen y alcanzasen la fe. Y, si esto ocurría con dichos como Mt 7,6, es lógico que ocurriera con Mt 28,19, puesto que, para entrar en el Reino, se requiere el bautismo, y porque en este texto es enseñado el dogma trinitario, verdad central dentro del cristianismo ¹⁵².

b. Historia de la pasión: «Tradidi enim vobis in primis, quod est accepi, quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas, et quia sepultus est, et quia resurrexit tertia die secundum Scripturas» (I Cor 15,3-4). Estas palabras nos indican que sobre la pasión, muerte y resurrección había formada una tradición ¹⁵³. El texto de Mt 28,19 cabe también dentro de la forma «historia de la pasión» y, aunque habría que reconocer que el pasaje es posterior al sepulcro vacío, parece estar íntimamente unido a él, pues el relato de la resurrección (Mt 28,1-7) termina con estas palabras

del ángel: «Id luego y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos y que os precede a Galilea; allí le veréis» (Mt 28,7). El relato donde se narra que Cristo comunicó su poder a sus apóstoles (Mt 28,16-20) empieza de esta manera: «Los once discípulos se fueron a Galilea...» (Mt 28,16). De donde parece deducirse que el v. 16 podía ir, en un principio, a continuación del v. 7, formando un todo con el pasaje, en el que se nos cuenta la aparición del ángel a María Magdalena y a la otra María.

4. *Entronque del pasaje con la tradición apostólica*

Analizando diversos textos del N.T. (Act 2,42; 20,7-12; I Cor 10,16-17; 11,26), puede verse que junto «con la celebración litúrgica de la cena del Señor se tiene una proclamación de la palabra, en la que se actualiza, junto con la cena, la pasión del Señor»¹⁵⁴. Por otra parte, se habla en diversas ocasiones sobre ceremonias de bautismo (Act 8,12.36-39; 10,47-48; 18,5-8 etc.). Se podría afirmar, según algunos, que esta ambientación litúrgica hizo que muchos relatos evangélicos adquirieran *forma externa*. La fórmula del bautismo (Mt 28,19) quizás pueda contarse entre esos relatos¹⁵⁵, pues por su concisión, firmeza y claridad sobrepasa a otras muchas declaraciones del N.T.; todo lo cual parece indicar que la citada fórmula pudo, tal vez, surgir dentro de una Iglesia ya más desarrollada, sin que esto quiera decir nada en contra de su historicidad, puesto que, aun en el caso de que Cristo hubiera mandado de hecho bautizar sólo en su nombre, «en el nombre de Cristo va incluida toda la Trinidad» según afirma Sto. Tomás, apoyándose en S. Ambrosio¹⁵⁶.

5. *Autenticidad de Mt 28,19*

Como ha sucedido con otros muchos textos, también se ha negado la autenticidad de éste. Dos son los autores que principalmente han escrito en contra de la misma. Conybeare¹⁵⁷ se apoya para defender su postura, en que Eusebio de Cesarea, por lo menos antes del concilio de Nicea, no cono-

cía el texto de Mt 28,19, y que en el primer evangelista sólo se leyó: «euntes docete omnes gentes in nomine meo»¹⁵⁸. Esta misma fórmula se encuentra en Justino y en el Pastor de Hermas¹⁵⁹. La fórmula bautismal de Mateo habría sido introducida, por tanto, por la «primitiva comunidad» en el primer evangelio. A. Loisy, por su parte, argumenta en contra de la autenticidad, diciendo que el precepto de bautizar en nombre de la Trinidad no se encuentra en los otros evangelistas y que ese precepto va en contra de I Cor 1,14-17, donde Pablo afirma que ha sido enviado a los gentiles no a bautizar, sino a predicar¹⁶⁰.

¿Qué se puede decir ante las dificultades planteadas por estos autores? No se puede responder sino que sus teorías han de ser rechazadas. Contra las razones de Conybeare existen estos argumentos:

a. En todos los manuscritos y en todas las versiones se encuentra el texto de Mt 28,19. Si el texto auténtico fuera «euntes docete omnes gentes in nomine meo», ¿cómo se explicaría que no se encuentra en ningún manuscrito?. Por lo demás, ¿qué argumentos se podrían aducir para suprimir el texto canónico de todos los manuscritos y de todas las versiones?. La verdad es que ninguno que sea serio y científico.

b. En cuanto a Eusebio de Cesarea, en quien se apoya Conybeare, hay que tener en cuenta que en sus obras emplea tres fórmulas diversas: «euntes docetes omnes gentes»; «euntes docete omnes gentes in nomine meo» y «euntes docete omnes gentes, baptizates eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti»¹⁶¹. El que Eusebio emplee una u otra no depende del tiempo en que escribe: cuando pretende hacer ver la difusión del Cristianismo, emplea la primera; cuando quiere dejar claro de dónde procede esa difusión, hace uso de la segunda; cuando habla del bautismo y de la Trinidad, emplea la tercera¹⁶².

c. Por último, Mt 28,19 es citado por SS.PP. anteriores a Eusebio¹⁶³.

La fuerza de estos tres argumentos es tal, que deja fue-

ra de juego las razones presentadas por Conybeare en contra de la autenticidad de la fórmula bautismal.

Con relación a Loisy, hemos de señalar que sus pruebas carecen de seriedad: el hecho de que en otros evangelistas no se hable del bautismo en nombre de la Trinidad, nada prueba, pues es de todos conocido que los evangelistas no intentan narrar todos los dichos y hechos de Jesús, sino aquellos que consideran más de acuerdo con el plan de su evangelio. Por otra parte, tampoco hay nada en contra de I Cor 1,14-17, puesto que, aunque en verdad el oficio principal de S. Pablo era predicar y no bautizar, sin embargo, esto no quiere decir que el Apóstol no administrara el bautismo, ya que de hecho bautizó (I Cor 1,14-17; Act 18,8). Por tanto, podemos concluir que Mt 28,19 es texto auténtico¹⁶⁴.

6. *Historicidad de Mt 28,19*

Problema más difícil que la autenticidad es el de la historicidad de Mt 28,19, es decir, ¿pronunció Jesús realmente las palabras que nos transmite el primer evangelista? A esta pregunta no todos responden afirmativamente. Tenemos que reconocer que hay dos hechos, los cuales, al menos en apariencia, son una dificultad para admitir esta historicidad. Por un lado, éstas son las únicas palabras que en Mateo nos hablan del bautismo. Por otro, los Hechos de los apóstoles y Pablo sólo hablan del bautismo «en nombre de Jesús»¹⁶⁵.

En relación con el primer hecho, debe afirmarse como contrapunto la realidad de que la primitiva Iglesia administró el bautismo y enseñó su necesidad desde el mismo día de Pentecostés¹⁶⁶. Esta actitud de la Iglesia apostólica no se explicaría, si de verdad no hubiera recibido, por parte de Jesús, la orden de bautizar.

En cuanto al hecho segundo, también hay que afirmar que, como contrapunto, en los escritos del s. II y III, cuando el evangelio de Mateo hacía tiempo que estaba reconocido y extendido, se sigue hablando del bautismo en el nombre de Jesús. Esto lleva a suponer que, al principio, es posible que

existieran dos fórmulas de bautismo, pero que la trinitaria habría eliminado, tal vez, a la otra. Los que así opinan añaden que entre la fórmula trinitaria y la del bautismo «en el nombre de Jesús» no hay una distinción fundamental, porque el bautismo en el nombre de Jesús «pone al bautizado en relación indisoluble no sólo con el Señor Jesús, sino también, mediante él, con Dios (Padre) y con el Espíritu Santo»¹⁶⁷. El Magisterio de la Iglesia no ha dado definición alguna sobre este problema. El papa Nicolás I, apoyándose en S. Ambrosio¹⁶⁸, afirmó, en noviembre del año 866, que el bautismo administrado «en el nombre de Cristo» era válido, puesto que no consta que hayan de ser bautizados los que han recibido ese bautismo (Dz 646), pero nótese que no se trata de un documento infalible¹⁶⁹.

Después de todo esto, nos volvemos a hacer la siguiente pregunta: ¿las palabras de Mt 28,19 son o no son históricas? Quizás en el plano de la mera crítica histórica literaria no se pueda afirmar ni una cosa ni la otra. Es un problema de muy difícil solución. Lo que sí es del todo cierto es que Mateo no ha dudado en atribuir esta orden a Cristo¹⁷⁰. Lebreton, por su parte, hace esta afirmación: «Este texto fue durante todo el s. IV, el arma preferida de los Padres: Cyr. Hier., *Cat.* XVI, 4 (PG 33,922 ab); Athan., *Ad Serap.*, I, 28 (PG 26, 596), III, 6 (ib. 633-636); Basil., *De Spir.* S. X-XII (PG 32, 109-117); Hilar., *De Trinit.*, II,1 (PL 10,50). En todos los textos citados, los Padres insisten en que el evangelio nos trae aquí las mismas palabras de Cristo, y por consiguiente una sentencia, cuya autoridad es máxima»¹⁷¹.

Esta es también nuestra opinión. Pensamos que todas las expresiones que hablan de un bautismo «en el nombre de Jesucristo» (Act 2,38; 8,12; 10,48) o «en el nombre del Señor Jesús» (Act 8,16; 19,5), o «en Cristo Jesús» (Rom 6,3) no se refieren a ninguna fórmula bautismal. «Según la Didaché (9,5), el bautismo *en el nombre del Señor* se refiere al bautismo trinitario instituido por el Señor, como resulta evidente por las instrucciones que se nos dan en el cap. 7. También Act 19,2-5 nos sugiere que el bautismo *en el nombre del Señor Jesús* encerraba la mención del Espíritu Santo»¹⁷².

7. *Comentario teológico*

La orden de bautizar en el «nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» es una fórmula trinitaria tan neta, que ella por sí sola cierra, por decirlo de alguna manera, un capítulo sobre los orígenes del dogma de la Trinidad y abre otro que termina en Nicea, Constantinopla y Calcedonia, donde se logró esclarecer la divinidad del Logos frente a todo dinamismo y arrianismo, así como también la distinción de persona entre el Logos y el Padre frente al modalismo.

Es unánime entre los SS.PP. y teólogos católicos que en el N.T. se reveló completamente el misterio de la Trinidad a través del misterio de Cristo, y que él constituye la sustancia de la nueva Ley. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que, a pesar de la unidad que penetra toda la S.E., los sinópticos presentan la Trinidad desde distinto punto de vista que Pablo, y que éste, a su vez, lo hace bajo diversa perspectiva que Juan. Pablo presenta fundamentalmente la Trinidad, como portadora de la Salvación, la cual proyecta luz para conocer la Trinidad entitativamente. Concretándonos a Mateo, su testimonio es patente en dos ocasiones: en la aparición que sigue al bautismo (Mt 3,13-17) y, de manera todavía más clara, en la misión encomendada por Cristo a los apóstoles (Mt 28,19). En este último pasaje presenta Mateo, sobre todo, el aspecto salvador de un Dios que es uno y trino a la vez¹⁷³.

Pero demos un paso más y tratemos de penetrar en la doctrina contenida en la fórmula del bautismo. Debe afirmarse, en primer lugar, que en ella se enseña la existencia de tres personas realmente distintas entre sí¹⁷⁴. En cuanto al Padre y al Hijo se ve bastante claro: los nombres «Padre» e «Hijo» son recíprocos, lo cual quiere indicar que, cuando van juntos, designan relaciones subsistentes opuestas entre sí. Si se dice, por ejemplo, que «el Padre y el Hijo reclaman sus derechos», nadie entenderá que se trata de una misma persona, sino de dos realmente distintas la una de la otra¹⁷⁵.

¿Puede decirse lo mismo respecto al Espíritu Santo? Aunque en algunos lugares de la Escritura la palabra «Espíritu

Santo» no designe necesariamente una relación subsistente (su persona) (Mt 1,18; Lc 1,35; Mc 3,29), sin embargo, cuando va unida al Padre y al Hijo no puede ser entendida, sino en sentido personal, como una relación sustancial realmente distinta del Padre y del Hijo¹⁷⁶. Todo esto queda reforzado por una serie de detalles que aparecen en el mismo texto griego: las palabras «Padre», «Hijo» y «Espíritu Santo» van unidas entre sí por la conjunción copulativa *καί*, a modo de tres cosas distintas una de la otra; además, cada una de ellas lleva delante el artículo, lo cual gramaticalmente no tiene sentido, a no ser que se trate de personas concretas que en la realidad se distinguen. Estos detalles nos confirman que la construcción de Mt 28,19 manifiesta que se trata de tres subsistentes divinos (personas) distintos realmente, puesto que, de lo contrario ni la partícula había que repetirla, ni tampoco el artículo¹⁷⁷.

En la fórmula bautismal también se ve que esos tres subsistentes divinos realmente distintos son iguales. Esto aparece por la expresión «in nomine», en singular, que indica igualdad de poder; también, porque las tres personas son colocadas en una misma línea de dignidad, sin que aparezca ni un solo detalle que manifieste la superioridad de una respecto a la otra. De ahí que, como el Padre es Dios, el Hijo y el Espíritu Santo tengan la misma dignidad y poder divinos¹⁷⁸. Es decir, aunque son tres personas, en Dios existe una sola naturaleza, la cual, según los SS.PP., está expresada en la frase «in nomine» y significa esencia y poder¹⁷⁹.

Decíamos que con la fórmula del bautismo se abría otro capítulo, el relacionado con la segunda persona de la Santísima Trinidad. Son varias las concepciones que existen sobre Cristo en los primeros siglos del cristianismo, erróneas, por otra parte, muchas de ellas. Entre éstas se encuentra, como es sabido, el monarquianismo modalista, que admite un Dios unipersonal y que, según él, Jesús sólo fue un hombre, al que adoptó Dios como hijo, al ser bautizado en el Jordán¹⁸⁰, dándole fuerzas divinas en aquel momento. Arrio, entre otros, pertenece a esta tendencia.

Como se recordará, tuvo mayor importancia, considerado históricamente, el llamado monarquianismo modalista que, partiendo del Dios unipersonal, defiende que la única persona del Padre se ha unido con el hombre Jesús, concluyendo, en consecuencia, que Jesús y el Padre son una sola persona, y afirmando de esta manera la plenitud divina de Cristo. Jesús sería, pues, el Padre en cuanto que, apareciendo en Cristo, ejerce la función de revelador. El Padre y el Hijo serían una misma cosa con nombres diferentes. Esta manera de concebir a Cristo influiría en los apologistas de los ss. II y III¹⁸¹.

También es de todos conocido que muy cerca del monarquianismo modalista se halla el docetismo, según el cual Dios es absolutamente trascendente al mundo, con el que no tiene directamente relación alguna, sino sólo por medio de seres intermedios. Jesús sería solamente un hombre, sobre el que descendió en el bautismo el intermediario celestial Cristo. Pero esta unión de Jesús y de Cristo era accidental y temporal, por ello desapareció, cuando Cristo en la pasión abandonó a Jesús.

Todas estas discusiones y confusiones quedaron esclarecidas por los concilios de Nicea y Constantinopla, donde se definió que Cristo es la segunda persona de la Trinidad, distinta realmente del Padre, y también en el concilio de Calcedonia, donde igualmente se definió que Cristo es perfecto Dios y perfecto Hombre, «*eundem ex anima rationali et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem...*» (Dz 301).

Otro punto importante que se encuentra en nuestro texto es el relacionado con la misión de los apóstoles. El reino de Cristo es universal y la salvación que vino a traer es para todos los hombres. Es cierto que Cristo, en su actividad apostólica, se limitó a las ovejas extraviadas de la casa de Israel (Mt 15,24), y que es esto mismo lo que manda a sus apóstoles antes de la resurrección (Mt 10,6). Sin embargo, la misión de Cristo, dirigida casi exclusivamente hacia Israel, no es empobrecimiento de la voluntad salvífica universal de Dios, sino empezar a recorrer el camino histórico que condu-

cirá a acercar hasta Dios a todos los pueblos. Con la cruz dará comienzo el «tiempo de los paganos» (Jo 12,20-24). El Señor resucitado enviará a sus apóstoles por todo el mundo hasta el final de los tiempos (Mt 28,18-20).

Pero el testimonio que deben dar los apóstoles no se fundamenta únicamente en la misión que han recibido de Cristo, sino también en la presencia de éste (Mt 28,20), perpetuada a través del Espíritu; para ello recibirán al Espíritu Santo (Jo 20,21-23). Siendo obedientes en su actuar a la misión recibida y guiados por el Espíritu, los apóstoles serán auténticos «misioneros» y testigos. De esta manera, por medio de la Iglesia, se manifestará a todo el mundo la sabiduría divina, oculta hasta entonces (Ef 3,10). La Iglesia será el signo de salvación que significa y da la gracia a todos los hombres y en todos los tiempos¹⁸².

La finalidad de esta misión de los apóstoles es doble: enseñar y bautizar; la primera es condición requerida, para que se pueda dar la segunda, puesto que la primera ha de ser una preparación para la fe y para el bautismo. Marcos se fija más en la que es preparatoria, es decir, «id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda creatura» (Mc 16,15). Esto, sin embargo, no basta. Para pertenecer al reino se requiere, además de conocer y aceptar el evangelio, que se reciba el bautismo. Mediante el rito del bautismo, el cristiano convivirá con Cristo y será incorporado a él (Rom 6,8).

III. RECAPITULACIÓN

Hagamos la recapitulación de los cinco textos analizados en el presente estudio. Toda ella puede resumirse en los siguientes puntos: a) Los textos evangélicos, pertenecientes a nuestra tesis doctrinal, críticamente son seguros, a excepción de Mt 24,36, que pueden crear alguna dificultad, dado que οὐδέ ὁ Υἱός no aparece en ciertos códices y en algunas ediciones críticas; a pesar de ello, nuestra opinión es que pertenecía al texto original. b) Las coincidencias entre Mateo y los otros dos sinópticos son por lo menos sustanciales, a no ser

Mt 28,19, que no tiene paralelos en cuanto a la fórmula bautismal, y el himno de acción de gracias (Mt 11,25-27), que Lucas sustituye por el macarismo de los «ojos que ven» (Lc 10,23-24). c) La primera parte del himno de acción de gracias (vv. 25-26) se acomoda al modo de *berakhâb* israelita y a los himnos de alabanza (*tôdâh*). d) Mt 22,41-46 puede considerarse como una «inclusión» e igualmente como un «diálogo-disputa». e) La respuesta de Jesús al Pontífice (Mt 26,63-64) parece acomodarse a la respuesta auténtica de Jesús más que la de los otros dos evangelistas (Lc 22,70; Mc 14,62). f) El influjo que haya podido tener la Iglesia primitiva en la redacción del texto, en ningún caso ha sido tal, que los pasajes de este capítulo puedan considerarse creación suya, incluso hay que rechazar las teorías de todos aquellos que afirmen que los han cambiado sustancialmente. g) Hay que admitir la autenticidad e historicidad de todos y cada uno de los textos analizados. h) La filiación divina en sentido natural fue declarada por Jesús; y Mateo, intérprete auténtico, así lo hace ver en estas perícopas. i) Prueba de ello, son el conocimiento perfecto y exclusivo que el Padre y el Hijo tienen de sí mismos; que el Mesías sea llamado «Señor» de David y esté a la derecha del Padre; que sólo el Hijo conozca el día y la hora, aunque no pueda comunicarlo; que fuera condenado a muerte por manifestar, ante la pregunta de Caifás, que es el Hijo de Dios; y por último la igualdad en esencia y poder con el Padre y el Espíritu Santo, que manifiesta la fórmula del bautismo. j) Cristo poseyó de alguna manera la ciencia beata, la ciencia infusa y también la ciencia adquirida. k) El Verbo de Dios Encarnado ha hecho al hombre partícipe del «conocer» que tiene de su Padre, al ser el revelador de Dios. l) la misión de los apóstoles es doble: enseñar y bautizar. ll) La existencia de la Trinidad aparece claramente en el texto del bautismo y también en el himno de acción de gracias, aunque bien es cierto que en este último pasaje no se nombre al Espíritu Santo. m) La interpretación que hacemos de estos textos nos parece que está de acuerdo con la fe de la Iglesia en la filiación divina en sentido natural, con los SS.PP., con Sto. Tomás y con otros autores.

IV. EPÍLOGO

Desde que defendimos nuestra tesis, curso 1974-75, han pasado una serie de años. Por esta razón, quizá convenga añadir unos cuantos puntos¹⁸³:

1. Para que un cristiano del s. XX pueda alcanzar un conocimiento teológico de Cristo —siguiendo un procedimiento de investigación, que podríamos llamar «progresivo»— es preciso partir de los evangelios, seguir por la Tradición y llegar a la vida terrena de Jesús. Pues bien, del primer evangelio ha de afirmarse que hunde sus raíces en el kerygma apostólico, puesto que toda la doctrina enseñada por los apóstoles, inmediatamente después de la Pascua, está reflejada fielmente en Mateo: «De todos los escritos del Nuevo Testamento, el evangelio de Mateo es el que más claramente ha influido en el curso de las primeras generaciones. De los tres sinópticos es el más citado desde el siglo II...»¹⁸⁴. Mateo transmite las obras y palabras de Jesús, siendo fiel a la Tradición, a veces, hasta en detalles y vocablos (Mt 4,33: Act 10,38).

2. Pero el primero de los sinópticos no se queda a las puertas de la historia terrena de Jesús. Penetra en el Cristo viviente en la tierra. Es verdad que *probar* históricamente todo acontecimiento particular o toda palabra transmitida resulta bastante difícil y, hoy día, está por conseguir¹⁸⁵. Existen datos, sin embargo, en el evangelio de Mateo, y a lo largo de todo nuestro trabajo, para poder afirmar que el «Jesús que anuncia» y el «Cristo anunciado» no son dos realidades distintas, sino uno sólo y el mismo. Por las perícopas que hemos analizado en este estudio, podemos concluir que el primer evangelio nos introduce en la historia terrena de Jesús, y que la fe en la filiación divina natural de Cristo no es solamente postpascual, sino también incoativamente prepascual. El Cristo de la fe y el Cristo de la historia son idénticos, el Cristo creído es el mismo que existió en la tierra.

3. En los años siguientes a la defensa de nuestra tesis doctoral, se han publicado muchas obras sobre la Persona y el misterio de Cristo. Como es lógico, estos estudios cristoló-

gicos no quedan reflejados en la bibliografía de nuestro trabajo. Coincidiendo con nosotros, al menos en lo sustancial, podemos hacer referencia —sólo a modo de ejemplo— a los siguientes:

a. J. A. SAYES, *Cristología fundamental*, CETE, Madrid 1.985.

El autor divide su obra en ocho capítulos, y es el capítulo cuarto el que más directamente se relaciona con nuestro tema, al tener como título «Jesús, Hijo de Dios». Su pensamiento, en relación a esta verdad, queda resumido en estas palabras suyas: «Si la comunidad primitiva llamó a Jesús Hijo de Dios, tuvo un motivo para ello: el que Jesús se designara a sí mismo como Hijo en sentido único y trascendente. La designación de Jesús como Hijo de Dios por parte de la Iglesia tiene, pues, su base en el mismo Jesús» (pp. 154-155).

b. Fr. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Cerf, Paris 1.984.

El profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén, en esta obra, es fiel al método exegético histórico crítico y también a las enseñanzas de la Iglesia en su Magisterio. Para el autor, «Jesús tenía certeza de ser Dios, Hijo de Dios. Todo lo que el Nuevo Testamento dice a este respecto corresponde a lo que Jesús pensaba de sí mismo y Él por medio de su enseñanza y su acción ha manifestado su convicción» (p. 42). Al centrar su estudio más en el cuarto evangelio, afirmará: «Existe identidad entre el Jesús de la historia y el del cuarto evangelio que pensaba que era Dios y que lo ha enseñado» (p. 87).

4. No todos los autores de obras recientes coinciden con el pensamiento de nuestra tesis doctoral. También, a modo de ejemplo, citaremos alguno¹⁸⁶:

J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1.977.

Pertenece, como es sabido de todos, a la Teología de la Liberación, y distribuye su obra en doce capítulos. Su pensamiento coincide, en muchas cosas, con el de Gustavo Gutiérrez en su «Teología de la Liberación», y con el de Leonar-

do Boff en «Jesucristo Liberador». La figura de Jesús que Sobrino presenta, en esta obra, es la de un Jesús que, de alguna manera, tenía conciencia de su filiación divina, pero de esto no se puede concluir «que se supiese Hijo eterno del Padre» (p. 278). Por otra parte, defiende una evolución en esa conciencia de su filiación, pero a la vez admite errores en Jesús respecto a su concepción de Dios. Todo esto nos hace pensar que el Jesús histórico que presenta el teólogo de la liberación no se puede admitir, si no se admite que Cristo es verdaderamente el Hijo eterno de Dios, y que tenía conciencia de su filiación divina natural.

5. Queremos, por último, hacer referencia a publicaciones de especial importancia:

a. AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, III Simposio Internacional de Teología, EUNSA, Pamplona 1.982.

Con ocasión de los centenarios de los Concilios I y III de Constantinopla, tuvo lugar, en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, este III Simposio Internacional, del 22 al 24 de abril de 1.981. El nivel de los ponentes fue de gran altura: A. López Trujillo, L. F. Mateo-Seco, L. Elders, A. Díez Macho, G. Aranda, J. L. Illanes... Las distintas ponencias dejan claro que en las nuevas corrientes cristológicas se dan concepciones opuestas de la Iglesia, llegando a replantearse la validez de la fórmula del Concilio de Calcedonia, en la cual se enseña que en Cristo hay una única persona, la divina, y dos naturalezas perfectas, una divina y otra humana. En este volumen, se estudian temas de gran interés. Sirvan, como ejemplo otra vez, los siguientes: «La Cristología: perspectivas actuales», «Teología de la Cruz», «La cristología del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera», «Cristología 'desde arriba' y cristología 'desde abajo'». «Reflexiones sobre la metodología cristológica» ... Todas ellas coinciden con las enseñanzas de la Iglesia en su Magisterio ordinario y extraordinario.

b. J. GALOT, *¡Cristo!, ¿Tú quién eres?*, CETE, Madrid 1.982.

J. GALOT, *Jesús, Libertador*, CELaTE, Madrid 1.982.

En la contraportada de ambos volúmenes, se puede leer: «La Cristología, de Jean Galot, es una síntesis amplia y sumamente puesta al día sobre el problema de Cristo». Con el primer volumen, quiere contestar a la pregunta sobre la identidad de Jesús. Después de una parte orientativa y metodológica, el autor analiza las líneas esenciales de la cristología contenidas en el dato escriturístico, para examinar después la doctrina patristica y las formulaciones cristológicas de los primeros concilios. Termina el libro abordando los problemas derivados de la ontología y psicología de Cristo. En su exposición, J. Galot utiliza un lenguaje asequible, y procura no sacrificar nunca la verdad en aras de la originalidad.

Con el segundo volumen completa Galot su Cristología, abordando el tema de la obra salvífica llevada a cabo por Cristo. El autor examina el carácter esencialmente salvífico que tiene la Encarnación del Hijo de Dios; analiza la vía escogida por Jesús para realizar su misión —vía del sacrificio—, concluyendo con el estudio de la glorificación de Jesús, aspecto esencial de la salvación operada en favor de la humanidad. Consciente el autor de la multiplicidad de aspectos que encierra la obra redentora consumada por Cristo para la salvación de los hombres, no ha regateado esfuerzos para presentar una visión lo más amplia, seria y profunda de la misma.



CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Cfr. C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece*, I, Lipsiae 1.869, pp. 58-59.
2. Así lo transcribe S. Justino: «Omnia mihi tradita sunt a Patre: et: Nemo novit Patrem nisi Filius; neque Filium nisi Pater, et cui Filius revelaverit» (Cfr. JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 100, PG 6, 710). Con relación a las citaciones de los SS. PP. intera comprobar el estudio que hace Lebreton (Cfr. J. LEBRETON, *Les origens du dogme de la Trinité*, I, Paris 1.919, pp. 545-552).
3. El verbo compuesto que usa Mateo indica un conocimiento profundo. No es un simple «conocer» como en Lucas. (Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, vox ἐπιγνώσκο ad 3, Paris 1.931, col. 481).
4. Mt 11,25-30 es considerado por los autores como un himno. Así, por ejemplo, Grandmaison lo llama «himno de jubileo» (Cfr. L. DE GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona 1.932, p. 443) y Gomá Civit «himno de bendición al Padre» (Cfr. I. GOMA CIVIT, *El Evangelio según S. Mateo*, Madrid 1.966, p. 587). Siguiendo a estos autores, nosotros lo llamaremos de ordinario de este modo.
5. Quizá también pueda considerarse como una homología, es decir, como una confesión de fe por parte de Cristo en Dios Padre (Cfr. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el N.T.*, Madrid 1.969, pp. 180-182).
6. Esta tercera parte no nos interesa directamente en nuestro estudio; por esta razón nos limitamos a hacer una simple referencia.
7. Este estado de «exultación» es análogo al del Magnificat (Lc 1,47). S. Pablo hubiera puesto esta «bendición eulogía» de Jesús como actividad del carisma profético (I Cor 14). Pero no puede olvidarse que el evangelio de Lucas es llamado «Evangelio del Espíritu Santo».
8. Cfr. H. ZIMMERMANN, *o.c.*, p. 154.
9. Cfr. I. GOMA CIVIT, *o.c.*, pp. 586-587. Es de sumo interés el estudio que este autor hace sobre cuanto venimos diciendo en nuestro comentario literario. Algo parecido hay que decir en cuanto al resto del himno.

10. «Yo te alabo» (εὐλογέομαι) no significa tan solo «te alabo»; lleva etimológicamente también el valor de «confesar», es decir, dar testimonio público de una verdad (ὁμολογέομαι), más un matiz de exteriorizar lo que se siente dentro (ἐξ). Esta fórmula utilizada en el salterio (52,2; 118,21; 139,14) aparece muy frecuentemente en los himnos de Qumran (Cfr. M. DELCOR, *Les himnes de Qumran (Hodayot)*, Paris 1.962, p. 102; F. ASENSIO, *Las bendiciones divinas en el A.T.*, en EstE (1945), pp. 401-422.
11. Aquí no lo vamos a hacer, pero sería interesante estudiar la transformación del concepto «niño», «pequeño» en sentido físico, hasta llegar a significar una disponibilidad evangélica. Tan sólo apuntamos que en la literatura sapiencial del A.T. «infancia» es algo provisional, inferior, de donde hay que partir para ser sabio. En el N.T. se da una novedad: hay que hacerse «niño» para entrar en el reino de los cielos (Cfr. I. GOMA CIVIT, *o.c.*, p. 590).
12. Aunque en esta segunda parte cambie el estilo personal —Jesús ya no se dirige al Padre—, y, aunque ese estilo parezca más bien de anuncio o testimonio de Jesús ante los suyos, esto no es obstáculo para admitir que pertenezca también al himno. Primero, porque las palabras «Padre» y «revelar» sirven de eslabón de unión entre las partes primera y segunda. Y en segundo lugar, porque en Eccli 51,13-22 pasa algo parecido con relación a Eccli 51,1-12. Y, sin embargo, se consideran como una unidad.
13. El verbo «conocer» (ἐπιγινώσκειν) en la Biblia no indica simplemente una ciencia del entendimiento. Significa un contacto viviente y experimental del sujeto con el objeto «conocido»; indica que se está familiarizado con otra cosa o persona; designa la apropiación amante de una cosa. Otro verbo importante es «revelar» (ἀπομαλύπτειν) y es paralelo en la actividad-vital recíproca de «conocerse» (Cfr. I. GOMA CIVIT, *o.c.*, pp. 596-598; cfr. también R. BULTMANN, 'Επιγινώσκω EN *Theologisches Wörterbuch das Neuen Testament*, I, de R. Kittel, Stuttgart 1.933, pp. 689-717. Opinamos que esta nota es suficiente para captar la trascendencia de estos verbos en nuestro texto.
14. Cfr. S. DEL PARAMO, *Evangelio de S. Mateo*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1.961, p. 148.
15. Cfr. B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Paris 1.967, p. 279.
16. Cfr. apartado titulado «Coincidencias y diferencias entre Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22».
17. La frase de Lucas expresaría mejor que la de Mateo que se trata de un conocimiento de la esencia del Hijo. Es más, la de Lucas podría indicar también la identidad entre Jesús y el Hijo.
18. H. ZIMMERMANN, *o.c.*, p. 158.
19. K. VON HASE, *Die Geschichte Jesu*, Leipzig 1.876, p. 422.
20. Con relación a Mt 11,27, algún autor ha querido hacer ver que de-

- pende del A.T.. L. Cerfaux subraya la influencia de Daniel y del Siervo de Isaías sobre este texto (Cfr. L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt 11,25-30*, en *Ephemerides Theologiae Lovaniensis*, 1.954, 740-746 y 1.955, 331-342).
21. Cfr. A. LOISY, *Les Evangiles Synoptiques*, Ceffoudes 1.907, pp. 277-303.
 22. Cfr. P. F. CEUPPENS, *Theologia Biblica*, II, Roma 1.949, pp. 105-107.
 23. Cfr. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1.913, pp. 277-308.
 24. De todos es conocido cómo el hermetismo es la doctrina contenida en algunos escritos aparecidos en los siglos II-III d.d.C. Se llama así, porque dichos escritos se atribuyen a Hermes Trismegistos. Los escritos herméticos están integrados por: a) el «Corpus Hermeticum», de cuyos diecisiete tratados, el primero es el Poimandres, que significa «pastor de hombres»; b) el diálogo Asclepius; c) algunos textos conservados en Stobeeo. El hermetismo es una doctrina «soteriológica», que aspira a salvar al hombre, en parte, para oponerse al cristianismo, cada vez más imperante (Cfr. J. BARRIO GUTIERREZ, *Hermetismo*, I, G.E.R. XI, Madrid 1.972, pp. 710-711).
 25. Cfr. E. MEYER, *Ursprung und Anfaenge des Christentums*, I, Stuttgart-Berlin 1.921-1.923, pp. 282-291.
 26. Cfr. A. HARNACK, *Sprüche und Reden Jesu*, 1.907, exkurs 1, pp. 189-216, cit. por P. F. CEUPENS, *o.c.*, p. 106.
 27. Cfr. B. WEIS, *Lehrbuch der biblische Theologie des N.T.*, 1.908, p. 58, cit. por P. F. CEUPENS, *o.c.*, p. 106.
 28. «Dos cosas, sobre todo, parecen joánicas en el texto (se refiere el autor a Mt 11,27): primero, la frase acerca del conocimiento mutuo que era considerada como un término técnico tomado del misticismo helénico; y segundo, la designación de Jesús como el Hijo, que es característica de la cristología joánica» (J. JEREMÍAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1.972, p. 29).
 29. Cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the fourth gospel*, Cambridge 1.965, pp. 360-365.
 30. Cfr. P. BENOIT, *Evangile selon Saint Matthieu*, en *La Saint Bible de Jerusalem*, París 1.950, p. 80, nota e.
 31. Cfr. J. VEISS, *Das logion Mt 11,25-30*, Leipzig 1.914, pp. 120-129, cit. por L. DE GRANDMAISON, *o.c.*, p. 445.
 32. Cfr. G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1.898, pp. 231-232.
 33. Cfr. J. JEREMÍAS, *o.c.*, pp. 30-32.
 34. Su refutación puede verse en J. M. LAGRANGE, *L'Evangile selon Saint Matbieu*, París 1.924, pp. 226-230.
 35. Cfr. J. LEBRETON, *Les origens du Dogme de la Trinité*, I, París 1.919, pp. 545-552; Cfr. también J. M. LAGRANGE, *Evangile selon Saint Luc*, París 1.921, pp. 304-305.
 36. Cfr. la crítica textual que hacemos a este texto.

37. Cfr. P. F. CEUPPENS, *o.c.*, pp. 105-107.
38. Mt 11,27 puede considerarse como una estrofa de cuatro versos: «1) Omnia mihi tradita sunt a Patre meo; 2) et nemo novit Filium nisi Pater; 3) neque Patrem quis novit nisi Filius; 4) et cui voluerit Filius revelare».
39. Cfr. J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1.974, p. 75.
40. El sustantivo ἀποκαλύψις tampoco puede considerarse como típico de San Juan, ya que sólo aparece en Ap 1,1 (Cfr. W. F. MOULTON-A. S. GEDEN, *A concordance to the Greek Testament*, voces ἀποκαλυψις, ἀποκαλυπτω, παραδίδωμι., Edinburgh 1.963, pp. 754-756).
41. J. JEREMÍAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1.972, pp. 13-35.
42. T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, London 1.937-1.950, p. 39.
43. W. L. KNOX, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, Londres 1.944, p. 7; cfr. lo que decimos en el apartado titulado «Autenticidad de Mt 11, 25-27».
44. Cfr. J. JEREMÍAS, *o.c.*, p. 30. Este autor cita a W. D. DAVIES, *Christian origins and Judaism*, Filadelfia-Londres 1.962, pp. 119-144. Davies llegó a la misma conclusión que ponemos en el texto, cuando comparó el papel del «conocimiento» en Mt 11,27 con el de los manuscritos del Mar Muerto.
45. Cfr. Mt 11,27; 24,36; 28,19; Mc 13,32. El texto y contexto de estas citas hacen ver que no se trata en ellos de una metáfora, sino que está hablando en sentido propio y real.
46. Cfr. I. GOMA CIVIT, *o.c.*, pp. 595-596. Conviene hacer resaltar que en nuestro texto el título «el Hijo» parte de la actitud de Jesús que le llama Padre. Dígase igualmente que algunos no están de acuerdo en que los títulos «Hijo del Hombre» e «Hijo de Dios» vayan paralelos: el primero sería mesiánico, sin más; el otro indicaría la «esencia divina» de Jesús.
47. Sto. Tomás, comentando las palabras «et nemo novit Filium nisi Pater» dice así: «Modo specialiter ad propositum adaptat, et non solum quantum ad aequalitatem ad Patrem, sed etiam quantum ad *consustantialitatem*. Substantia enim Patris superat omnem intelligentiam, cum ipsa essentia Patris dicatur incognoscibilis, sicut substantia Filii. Unde hic notatur aequalitas» (S. THOMAS, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, Roma 1.951, p. 149).
48. CYRILLUS, *Epistola 45, «Ad Succensum»*, PG 27,231.
49. TERTULIANUS, *Adv. Praxeam*, PL 2, 23, 185.
50. M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 29*, en *Summa Teologica*, II-III, Madrid 1.959, pp. 86-87. Para un conocimiento más amplio de este tema cfr. A. MICHEL, *Hypostase*, en *DTC*, VII, Col 369-437.
51. M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 2*, en *Suma Teológica*, XI, Madrid 1.959, p. 97; ORÍGENES, *De Principiis*, PG 11, 130; ATHANA-

- SIUS, *Contra Apollinarem*, PG 26, 1.140; NYSSENUS, Adv. *Apollinarem*, PG 45, 1.188; CHRYSOSTOMUS, *In Jo*, PG 59, 79.
52. S. THOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2.3.4.
 53. Cfr. nota tercera, y también el lugar que se cita de F. Zorell. Cfr. igualmente nota trece.
 54. Cfr. P. F. CEUPENS, *o.c.*, p. 105.
 55. Cfr. G. DALMAN, *o.c.*, p. 232. Lo mismo habría que decir, según la teología católica con relación al Espíritu Santo, aunque en Mt 11,27 no aparezca. De todo ello se deduce que el Padre conoce al Hijo y al Espíritu Santo como a sí mismo, que el Hijo conoce al Padre y al Espíritu Santo como se conoce él mismo, y, por último, que el Espíritu Santo conoce al Padre y al Hijo con igual conocimiento que de sí mismo tiene.
 56. En el texto que estamos estudiando la contraposición en el «conocer» muestra que el Padre es la primera persona que «conoce» al Hijo.
 57. Esto lo dirá la filosofía griega.
 58. Según los modernistas, Cristo no dijo nada que pudiera sobrepasar a la inteligencia del vulgo que le escuchaba, pero esto no puede admitirse de ninguna de las maneras y está condenado por el Papa Pío X (Cfr. PIUS X, *Encic. «Pascendi dominici gregis»*, Dz 3.494).
 59. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, I, Madrid 1.960, p. 559. Sobre lo que hemos dicho anteriormente es de interés el estudio que hace el autor citado.
 60. S. THOMAS, I, q. 2, a. 1x; q. 3, a. 4; q. 5, a. 6c; q. 12, a. 2c; ad 3; q. 44, a. 1c; I-II q. 3, a. 7c.
 61. IDEM, I, q. 56, a. 3; q. 62, a. 4c; III q. 9, a. 4c.
 62. Niegan la existencia de toda ciencia humana de Cristo, los apolinaristas, monoteletas y Juan de Ripa, el cual defendía que Jesucristo lo conocía todo mediante la ciencia divina. Los nestorianos, protestantes liberales y modernistas afirman que en Cristo no se dio la ciencia beata. Por último, Günther, Klee, Schell y otros defienden que no la poseyó desde el principio. (Cfr. M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 9*, en *Suma Teológica*, III, Madrid 1.960, p. 398).
 63. «Nullum hominem, excepto eo qui ob nostram salutem carnem est dignatus induere, plenam habuisse scientiam» (HIERONIMUS, *Epistola* 36, PL 22.459). «Porque desde su concepción fue unida la naturaleza humana de Jesucristo al Verbo divino y existió en la identidad de personas con él, ¿cómo no había de ser enriquecido con toda sabiduría y gracia?» (DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, PG 94, 1.088).
 64. S. THOMAS, III, q. 9, a. 1.
 65. Se entiende por ciencia beata, «el conocimiento sobrenatural, inmediato e intuitivo de la divina esencia que tienen los bienaventurados en el cielo» (M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 9*, en *Suma Teológica*, III, Madrid 1.960, p. 400).

66. «Per quam vero durum est et a sanctitate fidei penitus alienum, ut dicamus animam Christi non plenam suae deitatis habere notitiam, cum qua naturaliter unam creditur habere personam» (FULGENTIUS, *Epistola 14*, PL 65,416).
67. S. THOMAS, III, q. 9, a. 2.
68. Ciencia «per se» infusa es la que sólo se puede conseguir por la infusión divina. Si se puede conseguir de otro modo, pero de hecho es infundida, se llama «per accidens» (Cfr. S. THOMAS, III, q. 9, a. 3).
69. Nótese, sin embargo, que Alejandro de Hales, S. Buenaventura y Escoto defienden la ciencia infusa sólo «per accidens» (Cfr. M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 9 en Suma Teológica III*, Madrid 1.960, p. 398).
70. S. THOMAS, III, q. 9, a. 4.
71. El concepto de «comunicabilidad-incomunicabilidad» es complejo filosóficamente (Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I, voz «comunicación», Buenos Aires 1.965, pp. 317-318). Prescindimos de ello y bástenos saber que «comunicar» es equivalente a «hacer a otro partícipe de algo».
72. W. TRILLING, *Evangelio según S. Mateo*, I, Barcelona 1.970, p. 257.
73. Cfr. J. SALAVERRI, *Cristo, Maestro*, Est. Ecl. 32 (1.958) 5-19.
74. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al monte Carmelo*, Madrid 1.950, p. 682, nota del traductor.
75. Cfr. M. SCHMAUS, o.c., III, Madrid 1.959, p. 406; Cfr. VATICANO II, *Const. «Lumen Gentium»*, 4.
76. El Conc. Vaticano II, hablando de la naturaleza y objeto de la revelación, concluye: «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda revelación» (VATICANO II, *Const. «Dei Verbum»*, 2).
77. M. SCHMAUS, o.c., p. 407.
78. Cfr. M. NICOLAU, *Carta a los Hebreos en La Sagrada Escritura III*, Madrid 1.962, p. 17.
79. Cfr. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1.952, pp. 301-302.
80. Esta imperfección no afecta al sujeto que revela (Dios), sino a la persona a quien se comunica el mensaje revelado (el hombre).
81. Cfr. I Cor 2,6-10; Dz 3.015.
82. S. THOMAS, I-II, q. 1, a. 1, ad 2.
83. El Vaticano I emplea nuestro texto para hacer ver que la razón natural no hubiera podido conocer los misterios escondidos en Dios de no haber sido divinamente revelados (Cfr. VATICANO I, *Const. «Dei Filius»*, Dz 3.015).
84. Para toda esta cuestión del conocimiento es bueno consultar a Sto. THOMAS, I, q. 12, a. 13.
85. Los modernistas, por el contrario, «afirman que en la historia, que

- llaman real, Cristo no es Dios, ni ejecutó nada divino» (Cfr. PIUS X, *Enc. «Pascendi dominici gregis»* Dz 3.494).
86. A. Orbe tiene hecho un magnífico estudio sobre la revelación del Hijo por el Padre, según S. Ireneo, teniendo en cuenta a Mt 11,27. Divide su artículo en tres partes: a) planteamiento y exégesis valentiana del «logion»; b) planteamiento y exégesis ireneana; c) elementos complementarios: fuera del adv. Haer. IV, 6 (Cfr. A. ORBE, *La revelación del Hijo por el Padre, según S. Ireneo (Adv. Haer. IV, 6)*, *Gregorianum* 51 (1.970) 5«29-.
 87. Cfr. H. ZIMMERMANN, *o.c.*, pp. 42-43.
 88. Cfr. Mt 1,21; 1,23; 1,25; 2,7; 5,15; 4,21; 9,13; 20,8; 22,3; 22,43; 22,45; 25,14.
 89. Cfr. J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1.971, p. 187-188. Entre otros ejemplos este autor pone los siguientes: Mt 6,19-21; 7,16-20; 12,39.45.
 90. *Ibidem*, p. 188, nota 26, donde dice que Lagrange presenta nuestro texto junto con otros como inclusión del primer evangelio.
 91. Cfr. W. F. MOULTON - A. S. GEDEN, *o.c.*, voz «δοξίον», p. 222.
 92. S. SABUGAL, *Χριστός*, Barcelona 1.972, p. 97.
 93. Cfr. H. ZIMMERMANN, *o.c.*, p. 163.
 94. Cfr. J. SCHMID, *El Evangelio según S. Mateo*, Barcelona 1.967, p. 454. La unión de los diálogos queda reforzada, a nuestro modo de ver, con la expresión «¿Qué os parece?» y porque en los dos sitios son los fariseos los que preguntan y a la vez son interrogados.
 95. Constituye apriorismo racionalizante suponer o afirmar una tradición primitiva de la comunidad, sin estrecha y directa conexión con la predicación de los apóstoles.
 96. Cfr. S. SABUGAL, *o.c.*, p. 98.
 97. Cfr. Act 17,7-13. Es sólo un ejemplo.
 98. Cfr. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in de Evangelien*, Göttingen 1.963, pp. 170 ss.; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen 1.913, p. 443.
 99. De hecho este título no aparece ni en los Hechos de los Apóstoles ni en las Cartas del Nuevo Testamento.
 100. Esto lo reconoce hasta el mismo Bultmann (Cfr. R. BULTMANN, *Theologie des N.T.* Tübingen 1.965, p. 52).
 101. Cfr. *Did.* 10,6; *Ep. Bern.*, 12,10-11.
 102. Cfr. S. SABUGAL, *o.c.*, pp. 99-100; W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des N.T.*, (G.N.T., III), Göttingen 1.969, p. 65.
 103. En este Salmo se trata de un Rey que será superior a David, de un rey universal, de un rey que será también sacerdote según el orden de Melquisedec. Este rey con estas características no puede ser otro que el Mesías. (Cfr. P. F. CEUPENS, *o.c.*, p. 26).
 104. Cfr. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1.963, p. 161.

105. Cfr. J. GIBLET, *Jesús, Fils de David*, Lum. Vie 11 (1.962) 13.
106. Puede decirse que «sede a dextris meis» es equivalente a «in honore et aequalitate paternae dignitatis manere» (S. THOMAS, III, q. 58, a. 4).
107. Cfr. M. MEINERTZ, *o.c.*, p. 161.
108. Cfr. S. SABUGAL, *o.c.*, p. 97; B. M. F. VAN IERSEL, *Der Sohn in den Synoptischen Jesusworten*, Leiden 1.964, pp. 171 ss.
109. CHRYSOSTOMUS, *In Mt, Hom. 71*, 1-2, PG 58, 661-664.
110. «Christus ... tamquam Filius profecto David secundum carnem, secundum divinitatem vero Dominus. Esse quidem templum divinitatis Filii corpus et templum secundum excellentem quandam et divinam unitum coniunctionem certissimum est, ita ut ea quae sunt Dei, adiscere sibi et ad se revocare naturam profiteri sit bonum et dignum evangelica traditione» (Dz S 251 e).
111. Cfr. D. BUZY, *Evangelie selon S. Matthieu*, en *La sainte Bible de Pirot-Clamer*, IX, Paris 1.935, p. 322. Para un estudio más amplio de esta cuestión cfr. C. TISCHENDORF, *Novum Testamentum craece*, I, Leipzig 1.869, pp. 163-164.
112. Cfr. J. CABA, *o.c.*, p. 204; L. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturumtersudung*, Roma 1.967, p. 281.
113. Cfr. comentario literario a Mt 22,41-46.
114. ¿Indica esto que estos dos versículos de Marcos son tradición directa de S. Pedro? Es posible, pero no nos atrevemos a afirmarlo.
115. H. ZIMMERMANN, *o.c.*, p. 166.
116. Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen*, Tradition, Göttingen 1.964, p. 132.
117. Cfr. J. LEBRETON, *o.c.*, p. 513.
118. Cfr. Comentario teológico a Mt 11,25-27.
119. Cfr. J. LEBRETON, *L'ignorance du jour du jugement*, RScR 9 (1.918) 281-289; P. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione*, París 1.926, p. 297.
120. Cfr. P. F. CEUPPENS, *Theologia Biblica*, III, Roma 1.950, p. 120.
121. D. BUZY, *o.c.*, p. 266.
122. Cfr. P. F. CEUPPENS, *o.c.*, pp. 119-120.
123. Cfr. L. LEBRETON, *Les origines du Dogme de la Trinité*, I, París 1.919, pp. 513-544.
124. Eustaquio Antioqueno en su libro sexto contra los arrianos dice: «Dicamus cuius rei gratia filius hominis diem proprii adventus ignorat. Neque enim dubium est quia et hoc causa utilitatis hominum provi-dens adiuvenit omnium creator et generis opifex Deus. Sicut enim hominem causa salutis hominum Verbo coaptavit et Deo: sic et in-signem iudicii diem causa beneficii homini competenter abscondit; ne forte inneffabilia mysteria similis generis hominibus homo indicans, et diem secundi adventus ostenderet» (cit. por FACUNDUS EPISC. HERMIANENSIS, *Pro defensione trium capitulorum*, PL 67, 795). Hila-

- rio dirá: «Pater ideo solus diem scit, quia soli Filio non tacit: Filius nescit, quia nulli revelat» (HILARIUS, *De Trinitate*, PL 10,337).
125. Sobre el problema exegético-bíblico de la ignorancia de Cristo cfr. comentario teológico a Mt 3,17 de nuestra tesis.
 126. Cfr. H. ZIMMEMANN, *o.c.*, p. 42.
 127. Cfr. Mc 10,2; 3,2; 9,23; 15,36; 15,44; etc.; Mt 12,10; 19,3; 26,63; 27,49.
 128. Esta respuesta no ha de considerarse como una evasiva (Cfr. J. SCHMID, *o.c.*, p. 525).
 129. Marcos hizo de esta fórmula teofánica la pieza central de su concepción cristológica. Los títulos «Cristo» e «Hijo de Dios», debido a la progresiva revelación de la dignidad mesiánica de Jesús que muestra el segundo evangelista, han sido primeramente objeto de un imperativo silencio (Mc 3,11-12; 9,7.9); después son aceptados por Jesús (Mc 10,47-52; 11,9-10); a continuación Jesús enseña en sus parábolas (Mc 12,6-8) e insinúa (Mc 12,35-37) su filiación divina; por último, llega a la culminación de la autorrevelación de Jesús en la respuesta al Pontífice: «Yo soy» (Mc 14,62) (Cfr. S. SABUGAL, *o.c.*, p. 102).
 130. Cfr. M. GOGUEL, *Jesús*, París 1.950, p. 422.
 131. Cfr. J. BONSIRVEN, *Testes rabbiniques des deux premiers siecles pour servir a l'intelligence du N.T.*, París 1.955, n. 1.958.
 132. H. ZIMMERMANN, *o.c.*, p. 168.
 133. Cfr. S. SABUGAL, *o.c.*, p. 108; C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, París 1.947, p. 196.
 134. Esta teoría fue defendida también por E. Klostermann y por R. BULTMANN.
 135. Cfr. J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1.959, p. 154. El estudio de Lietzmann puede encontrarse en «Manchester Guardian» del 11-VII-1.913.
 136. *Ibidem*, pp. 155-158.
 137. Aplicada la segunda objeción al relato de Mateo, quedaría formulada así: la narración de Mt 26,58 sigue en Mt 26,69. Por tanto, Mt 26,59-68 sería una interpolación posterior dentro de las negaciones de Pedro, que eran la versión más antigua.
 138. Si aplicamos esta tercera objeción al relato primero del evangelio, podemos resumirla de este modo: la reunión del Sanedrín de Mt 27,1 no tiene ninguna relación con Mt 26,59-68. Por consiguiente, considerando que Mt 27,1 es la versión más antigua, esta repetición indicaría que Mt 26,59-68 sería interpolado posteriormente.
 139. El esquema de los dos sucesos entremezclados —negaciones de Pedro y proceso de Jesús—, que indicarían la intención de los evangelistas de expresar la simultaneidad de dichos sucesos podría ser éste: a) Pedro se pone en la ocasión de pecar (Mt 26,58; Mc 14,54); b) proceso de Jesús (Mt 26,59-68; Mc 14,55-65); a') negaciones de Pedro (Mt 26,69-75; Mc 14,66-72); b') desenlace del proceso (Mt 27,1; Mc 15,1).

140. Cita tomada de J. BLINZLER, *o.c.*, p. 212. Interesa consultar el apéndice VIII de este autor, pp. 203-212.
141. Cfr. J. BLINZLER, *o.c.*, pp. 155-156.
142. Cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Misdrasch*, I (1.922), 1.017, cit. por M. TUYA, *Biblia comentada*, V, Madrid 1.964, p. 567.
143. Cfr. G. DALMAN, *o.c.*, p. 257.
144. Con el fin de tener una visión panorámica sobre cuándo lleva o no artículo el título «Hijo de Dios» en los sinópticos, téngase presente lo que sigue: pronuncian la frase con artículo Pedro (Mt 16,16), el príncipe de los sacerdotes (Mt 26,63), los ancianos del pueblo y los príncipes de los sacerdotes (Lc 22,70), los demonios (Mc 3,11; Lc 4,41); la pronuncian sin artículo los demonios (Mt 4,3.6; 8,29; Mc 5,7; Lc 4,3.9; 8,28), los discípulos (Mt 14,33), los príncipes de los sacerdotes (Mt 27,40.43), el centurión (Mt 27,54; Mc 5,39) y el ángel (Lc 1,35).
145. Cfr. Comentario Teológico a Mt 22,41-46.
146. «Jesús se ha llamado claramente Mesías e Hijo de Dios; por otra parte, está claro que los que le preguntaban tomaron esta respuesta como una declaración formal, y nada autoriza a suponer que se hubieran equivocado» (A. LOISY, *Evangile selon Luc*, 1.923, p. 542, cit. por DE GRANDMAISON, *o.c.*, p. 428).
147. «Christus dicitur sedere ad dexteram Patris in quantum secundum divinam naturam est in aequalitate Patris» (S. THOMAS, III, q. 58, a. 4).
148. Cfr. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon S. Marc*, París 1.929, p. 404.
149. A pesar de lo que acabamos de afirmar, hemos de reconocer que no todos los autores opinan lo mismo, sino más bien lo contrario. Las razones que aluden son dignas de tenerse en cuenta, pero ninguna de ellas posee tanta fuerza probativa, que sea capaz de echar por tierra la conclusión, a la cual hemos llegado.
150. Cfr. S. SABUGAL, *o.c.*, pp. 103-104. Cfr. también la opinión de A. FEUILLET, *Le triomphe du Fils de L'Homme d'après la déclaration du Christ aux sanbédriles*, en *La venue du Messie*, Recherches Bibliques VI, Lovaina 1.962.
151. Interesa consultar el estudio que de este texto hace Lebreton (cfr. J. LEBRETON, *o.c.*, pp. 553-564), pero de modo especial para la crítica textual es bueno consultar el apartado, en el que el citado autor trata del testimonio de los manuscritos y las versiones (cfr. pp. 554-555).
152. La fórmula bautismal de Mateo coincide en todas sus palabras con la que nos describe la Didaché (7,1).
153. *παρέδοξα* significa dar lo que a su vez se ha recibido de otro. Es palabra técnica en la predicación cristiana. El contenido del evangelio es una «tradicón», un «depósito» que pasa de generación en generación

- en forma jerárquica. La ciencia del cristianismo consiste en un estudio de ese «depósito», hasta llegar a la primera fuente, que es Cristo y sus apóstoles (Cfr. J. LEAL, *Evangelio según San Lucas*, en *La Sagrada Escritura*, I, Madrid 1.962, p. 454).
154. CABA, o.c., p. 362.
 155. Cfr. P. BENOIT, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, en *La Sainte Bible*, París 1.961, p. 175.
 156. S. THOMAS, III, q. 66 a. 6; cfr. nuestra opinión reflejada en el apartado titulado «Historicidad de Mt 28,19».
 157. Cfr. F. C. CONYBEARE, *The Eusebian Form of the Text Matth 28,19*, ZNT, 2, 1.901, pp. 275-288, cit. por P. f. CEUPPENS, o.c., pp. 62-63.
 158. EUSEBIUS, *In Psalmum 65*, PG 23, 653.
 159. JUSTINUS, *Dialog. 39 y 53*, PG 6, 559 y 591. PASTOR HERMAS, *Similitudines*, 9,17.
 160. A. LOISY, *Les evangiles synoptiques*, 2, 1.908, p. 752, cit. por P. F. CEUPPENS, o.c., p. 63.
 161. Cfr. G. ONGARO, *L'autenticità e integrità del domma trinitario*, in *Mat 28,19*, B 19 (1.938) 267-179.
 162. Cfr. P. F. CEUPPENS, o.c., p. 64.
 163. ORIGENES, *In Rom 5,2* PG 14, 1.024c; *In Rom 5,8*, PG 14,1.039c; CYPRIANUS, *Testimonium II*, 26 CSEL, pp. 93,20; TERTULIANUS, *De baptismo* 13, PL 1, 1.215a; IRINEUS, *Ad. Haer. III*, 17,1 PG 7, 929c.
 164. Cfr. EB, 299. Por otra parte, Pío X condenó a los modernistas, los cuales enseñaban que «la comunidad cristiana» introdujo la necesidad de bautizarse, tomando del judaísmo el rito bautismal (Dz 3442); cfr. P. F. CEUPPENS, o.c., pp. 62-66).
 165. Cfr. Act. 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; I Cor 1,13; 6,11; Gal 3,37; Rom 6,3; Ef 4,5.
 166. Cfr. Act 2,38.41; 8,12-13. 16. 36. 38; 9,18 etc.
 167. J. SCHMID, o.c., pp. 563-566.
 168. AMBROSIUS, *De Spiritu Sancto* 1,3,42, PL 16,714.
 169. Parece ser que no piensa lo mismo el papa Pelagio I, en su carta a Gaudencio, obispo de Volterra (a.560), en la que le manda que los herejes bautizados sólo en el nombre del Señor, cuando vuelvan a la fe católica, sean bautizados en el nombre de la Santa Trinidad (Dz 445).
 170. J. M. LAGRANGE, o.c., p. 545.
 171. J. LEBRETON, o.c., p. 555.
 172. L. OTT, *Manual de Teología dogmática*, Barcelona 1.969, p. 524.
 173. «El bautismo se realiza, al renacer nosotros de esta triple manera (invocación de la Trinidad), al ser el Padre el que nos concede la gracia de nacer de nuevo por medio de su Hijo en el Espíritu Santo. Pues los que reciben el Espíritu Santo y lo llevan en sí serán guiados

- hacia el Logos, es decir, el Hijo. El Hijo, a su vez, los llevará al Padre y el Padre los hará partícipes de la indestructibilidad. Sin el Espíritu nadie verá al Hijo y sin el Hijo nadie llegará al Padre. La ciencia y el conocimiento de quién es el Hijo se consigue por medio del Espíritu Santo. El Espíritu es dado por el Hijo a quien el Padre así lo quiere y como El quiere» (IRENEE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, 7, Sources chrétiennes, 62, Paris 1.959, pp. 41-42).
174. Como es ya de todos conocido, «La S.E. no emplea la palabra *persona* al hablar de Dios, pero esto no es obstáculo para que nosotros la empleemos. Las palabras son signos de los conceptos, así como éstos lo son de las cosas. Si la revelación nos habla de realidades divinas, que son personas, nosotros podemos llamarlas con este nombre, aun cuando no se encuentre en la revelación» (M. CUERVO, *Introducción a la cuestión 29 en Suma Teológica*, III, Madrid 1.959, p. 94). En diversos lugares de esa introducción la persona «in divinis» es definida como «relación subsistente», «relación substancial», «relaciones que tienen el modo de la sustancias» (Cfr. S. THOMAS, *Sent.* I, d. 23, q. 1, a. 3), «subsistentes divinos». De acuerdo con esto y hecha esta advertencia, emplearemos indistintamente el vocablo «persona» y alguna de esas definiciones. Nótese, finalmente, que al Magisterio de la Iglesia le costó llegar a precisar en términos claros e inequívocos la unidad y trinidad divinas, y que afirma una misma cosa cuando enseña que en Dios hay tres hipóstasis (Cfr. C. Constantinopolitano II, Dz 451) o tres subsistencias consustanciales (Cfr. C. Lateranense, Dz 501) o tres personas (Cfr. C. Toledano IX, Dz 531).
175. «Quod vero ad relativum adinet, discrete personarum trium est praedicanda proprietas, Evangelista praedicante: Ite, docete omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sanctus (Mt 28,19)» «Cfr. Con. de Toledo XVI, Dz 570). «Hoc est: tres personas sive tres subsistentias unius essentiae sive naturae... ut trina sit unitas et una sit Trinitas, iuxta vocis dominicae veritatem, dicentis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti (Mt 28,19-20)» (Cfr. «*Fides Pelagii Papae*», Dz 441).
176. Cfr. P. F. CEUPPENS, *o.c.*, p. 66.
177. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon graecum N.T.*, Paris 1.931, col. 893; P. F. CEUPPENS, *o.c.*, p. 66.
178. Cfr. J. M. DALMAU, *Sacrae Theologiae Summa*, II, Madrid 1.955, p. 258; M. DAFFARA, *De Deo Uno et Trino*, Torino 1.945, p. 324. «Pater autem cum eodem unigenito Filio et Spiritu Sancto unus est in deitate et aequalis indiscretaeque naturae» (Cfr. «*Professio fidei Virgilitii Papae*», Dz 415). «In nomine, inquit, non *in nominibus*, ut unum Deum per indistinctum divinae essentiae nomen ostenderet et personarum discretionem suis demonstratam proprietatibus edoceret»

- (Cfr. «*Fides Pelagii Papae*», Dz 441: estas palabras son comentario de Mt 28,19, que se cita expresamente).
179. ATHANASIUS, *Epistola ad Serapionem*, III, 6, PG 26, 634; AUGUSTINUS, *De Trinitate*, 15, 51, PL 42, 1.097-1.098.
 180. Cfr. Comentario teológico a Mt 3,17.
 181. JUSTINUS, *Apologia*, II, 6, PG 6, 4553-456; ORIGINES, *De principiis*, I, 3, 5, PG 11, 150-151.
 182. Cfr. F. KAMPHAUS, *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1.966, pp. 70-75.
 183. Cfr. L. F. MATEO-SECO y J. L. BASTERO, *Boletín de Cristología*, en «*Scripta Theologica*», vol. XVII-fasc. 3, Pamplona 1985, pp. 883-936.
 184. A. G. HAMMAN, *L'Évangile selon Matthieu commenté par les Pères*, Paris 1.985, p. 12.
 185. Cfr. W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1.970, p. 50.
 186. Cfr. H. KÜNG, *Ser Cristiano*, Madrid 1.977; J. I. GONZALEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1.979; L. BOFF, *Iglesia: Carisma y poder*, Santander 1.985.





ÍNDICE

	<u>Pág</u>
PRESENTACIÓN	11
ÍNDICE DE LA TESIS	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	19
ABREVIATURAS	26
JESÚS, HIJO DE DIOS, EN EL EVANGELIO DE MATEO	29
I. INTRODUCCIÓN	29
II. JESÚS SE DECLARA HIJO DE DIOS	31
A. ACCIÓN DE GRACIAS AL PADRE: Mt 11,25-27	31
1. Crítica textual	31
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 11,25-27 y Lc 10,21-22	32
3. Comentario literario	32
4. La perícopa y su contexto	34
5. Fuente originaria de esta perícopa	34
6. Forma literaria del texto	35
7. Autenticidad de Mt 11,25-27	35
8. Historicidad de Mt 11,25-27	38
9. Comentario teológico	39
B. LA CUESTIÓN DEL ORIGEN DEL MESÍAS: Mt 22,41-46	47
1. Crítica textual	47
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 22,41-46; Mc 12,35-37a y Lc 20,41-44	48
3. Comentario literario	48
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica ...	50
5. Historicidad de Mt 22,41-46	51
6. Comentario teológico	51
C. LA INCERTIDUMBRE DEL JUICIO: Mt 24,36	53
1. Crítica textual	53
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 24,36 y Mc 13,32	54
3. Comentario literario	54

4. Contexto literario de los dos sinópticos	56
5. Forma literaria del pasaje	57
6. Historicidad de Mt 24,36	57
7. Comentario teológico	58
D. JESÚS ANTE EL SANEDRÍN: Mt 26,63-64	60
1. Crítica textual	60
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 26,63-64a; Mc 14,16-62a y Lc 22,67-68	60
3. Comentario literario	60
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica ...	62
5. Autenticidad de Mt 26,59-68	62
6. Historicidad de Mt 26,63-64	65
7. Comentario teológico	65
E. LOS APÓSTOLES RECIBEN LA MISIÓN DE BAUTIZAR: Mt 28,19	68
1. Crítica textual	68
2. Coincidencias y diferencias entre Mt 28,19-20a y Mc 16,15	69
3. Forma literaria de la perícopa	69
4. Entronque del pasaje con la tradición apostólica ...	70
5. Autenticidad de Mt 28,19	70
6. Historicidad de Mt 28,19	72
7. Comentario teológico	74
III. RECAPITULACIÓN	77
IV. EPÍLOGO	79
V. INDICE	97