

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* 9

Abreviaturas 15

CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* 89

RELIGIÓN DE ISRAEL

El término *παῖς* en los LXX: *Ignacio Carbajosa* 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* 221

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* 237

El significado de *παῖς* en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

Παῖς en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i>	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i>	353
<i>Índice bíblico</i>	371
<i>Índice onomástico</i>	377

LA FILIACIÓN DIVINA EN LA EPÍSTOLA A LOS ROMANOS 1, 3-4

Juan Miguel Díaz Rodelas

Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia (España)

«Difícilmente se habrá escrito durante los últimos años sobre un texto neotestamentario tanto como se ha escrito sobre éste» de Rm 1, 3-4. Esta afirmación de un conocido investigador de los orígenes cristianos¹, da una idea de la importancia del texto objeto de nuestro estudio; importancia para la cristología e importancia para el tema concreto de la filiación divina. De hecho en él se usa dos veces uno de los términos relativos a la filiación, *υιός*, determinado en los dos casos por la relación con Dios; ésta se expresa directamente en el segundo uso («Hijo de Dios») y mediante el posesivo «su» en el primero («su Hijo»). La importancia de Rm 1, 3-4 la corrobora además su pertenencia a una carta paulina de autenticidad indiscutida, y, dentro de ésta, a la introducción epistolar o, más precisamente, al prescripto que la encabeza.

Podría ser incluso que el texto recoja una confesión de fe muy primitiva, anterior, por tanto, a la composición de Rm, y que Pablo la hubiera incluido en la presentación que hace de su persona a los cristianos de Roma como una forma indirecta de dejar claro desde el comienzo de su escrito que él representaba la misma fe que ellos profesaban. Son conocidas, en efecto, no sólo las dificultades que encontró el Apóstol en el ejercicio de su ministerio, sino además las críticas de que era objeto de parte, sobre todo, de cristianos procedentes del judaísmo². No parece que se vaya demasiado lejos suponiendo que tales críticas, que Pablo conocía muy bien, hubieran llegado a oídos de los cristianos de Roma y que, desde luego, no eran el mejor aval para el Apóstol; tanto menos si

1. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenista*, Salamanca 1978, 84.

2. Sobre este punto y el desarrollo que sigue, cf. recientemente E. Lohse, *Der Römerbrief*, KEKNT, Göttingen 2003, 6; R. Penna, *Lettera ai Romani I. Rm 1-5*. Introduzione, versione, commento, Bologna 2004.

quería visitarlos y recabar de ellos el apoyo necesario para poder llevar adelante sus planes misioneros en el lejano Occidente (cf. Rm 1, 9ss; 15, 22ss). Neutralizar aquellas críticas pudo haber sido muy bien uno de los objetivos de Pablo al escribir una carta tan extensa y tan densa a cristianos que no se contaban entre aquéllos a quienes él había engendrado en la fe y al incluir en su larga introducción³, además de otros elementos singulares, el pasaje que nos ocupa⁴.

Con todo, ya hemos dicho que, además de importante, Rm 1, 3-4 es un texto cuya interpretación no está exenta de dificultades. Éstas se harán patentes, sin duda, en las páginas que siguen, en las que intentaremos ofrecer además una solución a las mismas desde la perspectiva de la filiación divina.

I. EL CONTEXTO

Ha quedado indicado que Rm, el escrito al que pertenecen estos 2 versículos, es la más extensa de las cartas neotestamentarias; por otra parte, en ella la exposición es cuidada, sin subidas de tono, como las que encontramos, por ejemplo, en Gálatas. Rm es una carta muy comedida⁵, pero también muy densa. Es conocida la opinión de Melancton, quien la considera una síntesis de la doctrina cristiana (*christianae doctrinae compendium*); modernamente hay quien ha visto en ella una especie de testamento de Pablo⁶. A los cristianos de Roma el Apóstol les expone su comprensión del Evangelio, que es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree (1, 16-17), recurriendo frecuentemente y de diversos modos a la Sagrada Escritura para mostrar a través de ella que ese Evangelio, tal como él lo entiende, hunde sus raíces en la revelación de Dios al pueblo de la primera Alianza a través de sus profetas (cf. 1, 2). El recurso a la Escritura se hace presente, como es sabido, en el propio enunciado de la tesis del escrito en 1, 16-17, que se cierra precisamente citando Ha 2, 4.

Pero la preocupación por señalar las raíces veterotestamentarias del Evangelio y de la comprensión paulina del mismo se descubre incluso en

3. En los comentarios a Romanos y en los estudios sobre sus primeros compases, es habitual señalar la llamativa extensión del prescripto: cf., a modo de ejemplo, Lohse, *Römerbrief*, 58; R. Penna, *Rm 1-5*; J. M. Díaz Rodelas, «Rom 1,3-4: Contenido y función de una afirmación cristológica»: *Cuadernos bíblicos* (Valencia) 8 (1983) 50.

4. Cf. A. B. du Toit, «Persuasion in Romans 1:1-17»: BZ 33 (1989) 192-209, esp. 205; además Lohse, *Römerbrief*, 64.

5. En la aproximación que hace a este escrito la llamada crítica retórica, tan de moda en las últimas décadas, la clasifica entre los escritos compuestos de acuerdo con el modelo del discurso epidéctico: cf. A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento*, Salamanca 2003, 282ss; Penna, *Rm I 1-5*, 56ss.

6. Cf. en este sentido, G. Bornkamm, «Der Römerbrief als Testament des Paulus», en Id., *Geschichte und Glaube* II, München 1971, 120-139.

los primeros compases de la carta: nada más presentarse como siervo de Cristo y como Apóstol a quien Dios mismo⁷ ha escogido para su evangelio; éste queda descrito en visión retrospectiva desde su relación con los profetas, instrumentos de las promesas divinas recogidas en las Escrituras Santas (1, 1-2)⁸; sigue inmediatamente la referencia a los contenidos de dicho Evangelio, en cuyo contexto se encuentra la frase que nos ocupa en esta disertación. Parece, pues, lógico entender que la relación del Evangelio con las Escrituras Santas alcanza de alguna manera a esta referencia a los citados contenidos. Pero sobre ello volveremos más adelante.

Antes nos interesa señalar —y seguimos avanzando en la presentación del contexto de Rm 1, 3-4— que tales contenidos son presentados en términos estrictamente cristológicos. Me explico: en muchos aspectos de la primera reflexión cristiana y, en general, de la vida del cristianismo naciente, Pablo es un auténtico pionero; pues bien, él es de hecho el primer testigo antiguo del uso cristiano del término *εὐαγγέλιον* que, en su pluma, significa la buena noticia sobre la salvación que Dios ha ofrecido y sigue ofreciendo gratuitamente al mundo en su Hijo Jesucristo. El Apóstol presenta los contenidos precisos de esa Buena Noticia en el famoso texto de 1 Co 15, 1ss: «Os recuerdo el Evangelio que os prediqué...; porque yo os transmití lo que también yo había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó al tercer día según las Escrituras, que se manifestó a Cefas, luego a los Doce...»⁹. Es decir, muerte y resurrección salvadoras de Cristo, su conformidad con la voluntad de Dios recogida en las Escrituras Santas y el testimonio eclesial de esos acontecimientos de salvación: éstos habrían sido, según opinión unánime de los estudiosos, los contenidos principales del «Evangelio», de la primera predicación¹⁰. Ése habría sido el Evangelio anunciado tanto por Pablo como por los demás misioneros de la fe (cf. 1 Co 15, 11). En consideración a esos contenidos, el Apóstol habla con cierta frecuencia de «Evangelio de Cristo», «de Jesucristo» (Rm 15, 19; 1 Co 9, 12; 2 Co 2, 12; 4, 4; 10, 14; Ga 1, 6; Flp 1, 27; 1 Ts 3, 2) o de «Evangelio de su Hijo» (Rm 1, 9).

7. Ἀφορισμένος es, al decir de la mayoría, un pasivo divino: cf. R. Penna, *Rm I 1-5*, 89.

8. Desde la referencia generalizante a las Escrituras Santas, se puede entender que la expresión «los profetas» incluye no sólo los escritos atribuidos a los personajes conocidos con este nombre, sino también a Moisés y David, relacionados respectivamente con la composición del Pentateuco y los Salmos.

9. Sea lo que fuere de los límites finales de la fórmula kerigmática que se suele reconocer en 1 Co 15,3ss, a ella pertenece la referencia a los encuentros del resucitado con los que serán testigos del Evangelio, quedando así subrayada la vinculación eclesial del mismo, que ya señalaba en 15,1-3a el binomio recepción-tradición: cf. J. M. Díaz Rodelas, *1 Corintios*, Estella 2003, 262.

10. Valga notar la voz discordante de J. M. García, *La catequesis más consoladora de San Pablo: las luminosas oscuridades de 1Cor 15*, Madrid 2002, 42, para quien «el Evangelio» predicado por Pablo sería una forma primitiva de un relato evangélico.

En esa línea habría que leer en un primer momento el «acerca de su Hijo» que determina al sustantivo «Evangelio» en Rm 1, 3-4. Ahora bien, antes de precipitarse en la interpretación, pasando por alto incluso la determinación que ofrece inmediatamente el propio Pablo, el lector podrá percibir que tal determinación constituye una expresión, si no única, sí bastante singular: «Evangelio acerca de su Hijo», es decir, acerca del Hijo de Dios¹¹.

II. HIJO DE DIOS EN PABLO

En efecto, este determinante de εὐαγγέλιον incluye un título representativo de la cristología más alta en sus primeros estadios. De hecho se está de acuerdo en afirmar que, más allá de la posibilidad de retrotraer el uso del título «Hijo de Dios» a la vida pública de Jesús¹², la primitiva comunidad cristiana expresó mediante el mismo la relación peculiar y única con Dios que presidió toda la vida de Jesús y que le condujo a afirmar desde muy pronto la condición divina del Nazareno¹³. Uno de los primeros testigos del uso de dicho título en esa línea es precisamente Pablo, en cuyas cartas se halla no menos de 17 veces¹⁴; en uno de sus usos, «Hijo de Dios» es presentado como objeto de la revelación de que Pablo fue objeto en el camino de Damasco: «(Dios) se dignó revelar a su Hijo en mí» (Ga 1, 17).

Ahora bien, conviene señalar una peculiaridad del uso paulino del título: salvo en tres casos (2 Co 1, 19; Ga 2, 20 y Rm 1, 4a), la referencia a Dios se hace a través de un pronombre; lo cual ocurre precisamente en contextos de referencia a Dios como Padre. Se acentúa así la relación del Hijo con el Padre y se comienza a superar la mera evocación de una relación especial de Jesús con Dios de acuerdo con el modelo de aplicación del título de hijo a determinadas figuras o personajes en la tradición bíblica y judía e incluso en el mundo grecorromano¹⁵. Que esto es así lo muestran los textos en los que se habla del envío del Hijo, es decir, Ga 4,4 y Rm 8, 3. Hay quien considera que en ellos el Apóstol recoge un

11. La mayor parte de los autores lee «acerca de su Hijo» con «evangelio»: cf. últimamente Penna, *Rom I 1-5*, 92. 5.

12. Cf. al respecto, R. Penna, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria I. Gli inizi*, Milano 1996, 143-153; J. M. Díaz Rodelas, «Hijo de Dios», en F. Fernández Ramos (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos 2001, 518ss.

13. Cf. sobre ello, R. Penna, *I ritratti originali I*, 186ss. 345.

14. De ellas, 15 aparecen en las cartas indiscutiblemente auténticas (además de los dos usos en Rm 1, 3-4: Rm 1, 9; 5, 10; 8, 3. 29. 32; 1 Co 1, 9; 15, 28; 2 Co 1, 19; Ga 1, 16; 2, 20; 4, 4. 6; 1 Ts 1, 10); los otros dos en Col 1, 13 y Ef 4, 13.

15. Cf., acentuadamente, L. W. Hurtado, «Jesus' Divine Sonship in Paul's Epistle to the Romans», en *Romans and the People of God*, Festschrift G. D. Fee, Grand Rapids-Cambridge 1999, 222.225; sobre el uso del título «hijo de Dios» en esas dos tradiciones, Penna, *I ritratti originali I*, 144ss.

motivo de la primera reflexión cristológica, que halla eco igualmente en la literatura joánica (cf. Jn 3, 16s y 1 Jn 4, 9) y que habría aplicado a Cristo determinadas afirmaciones de la corriente sapiencial del judaísmo relativas a la sabiduría¹⁶. Sea lo que fuere de estas posibles raíces y precedentes cristianos, en el caso de los textos joánicos, con toda evidencia, y en los de Pablo muy probablemente, el recurso al motivo del envío supone la idea de la preexistencia¹⁷.

Nada conduce a pensar que el título «Hijo de Dios» tenga otros contenidos en Rm 1, 3-4. Sobre la base de ese título, el lector es invitado a incluir tales contenidos en los del Evangelio: éste es buena noticia sobre la muerte y resurrección salvadoras de Cristo anunciada por la Iglesia; pero es también buena noticia sobre la condición singular del sujeto de aquellas afirmaciones, que es el Hijo de Dios preexistente enviado por el Padre en la plenitud del tiempo y hecho hombre por nosotros. Así pues, el Evangelio de la salvación (Rm 1, 16-17) incluye la afirmación explícita de la condición divina del guía de dicha salvación. Habría que decir incluso que la incluye como presupuesto necesario de la misma, como *conditio sine qua non* de su realización.

Pero con esto nos adentramos en un terreno que va más allá —mucho más allá, ciertamente— de los contenidos explícitos de Rm 1, 3-4. Centrándonos en este texto y conteniendo el deseo de descubrir en él una especie de síntesis cristológica, lo mínimo que se puede afirmar es que el uso del título Hijo de Dios como determinación del sustantivo «evangelio» supone que el misterio del Hijo forma parte de los contenidos de dicho Evangelio.

III. RM 1, 3B-4A

1. *La primitiva confesión de fe*

A nuestro entender, parece imposible que en 1, 3b-4a Pablo quiera decir sobre Jesucristo, el Señor de la comunidad (1, 4b), algo distinto de lo que quería decir atribuyéndole en 1, 3 el título de Hijo de Dios; se entiende, el Hijo de Dios preexistente. Semejante afirmación implica que,

16. Cf. especialmente el famoso artículo de E. Schweizer, «Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Gal 4,4f.; Röm 8,3f.; Joh 3,16f.; 1 Joh 4,9»: ZNW 57 (1966), 199-210; puede verse también Penna, *I Ritratti originali* II, 187.

17. Cf. Hengel, *El Hijo de Dios* 93ss; J. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York-London 1993, 48s; H. Ritt, «πέμτω», en H. Balz-G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* II, Salamanca 1998; J. D. G. Dunn, *La teología dell'Apostolo Paolo*, Brescia 1999, 286. Podría afirmarse que la idea joánica de la encarnación no se halla presente en los escritos paulinos; pero las determinaciones γενόμενος ἐκ γυναικός y ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, que el Apóstol vincula a la expresión del envío en Gal 4, 4 y Rm 8, 3, respectivamente, no parecen estar nada lejos de aquella idea, incluso admitiendo que la perspectiva de Rm 8, 3 es más redencionista que encarnacionista.

aun admitiendo que Rm 1, 3b-4a sea una confesión de fe perteneciente al patrimonio eclesial y anterior a la composición de Rm, y a admitirlo no se opone ninguna razón de peso¹⁸, dicha confesión representa la misma cristología que el título Hijo de Dios tal y como lo entiende Pablo¹⁹.

Que esto sea así parece lo más lógico desde un punto de vista estrictamente gramatical, pues las afirmaciones en cuestión son una oposición a dicho título. Pero lo que estamos defendiendo parece deducirse también con toda lógica de la razón que, según se afirma, habría llevado a Pablo a incluir la citada confesión de fe en los primeros compases de su carta: mostrar a los cristianos de Roma y tratar de convencerles de que cuando él afirma que su evangelio, es decir, el evangelio que él predica, no es de hombres y a través de hombres, sino de parte de Jesucristo y de Dios Padre (cf. Ga 1, 1) o que él lo ha recibido por revelación de Jesucristo (cf. Ga 1, 11), no pretende que ese Evangelio suyo sea distinto del que predicán los demás misioneros de la fe (cf. 1 Co 15, 1); todo lo contrario: su evangelio está en consonancia con la fe común, pues su contenido es el Hijo de Dios (1, 3a), que es Jesucristo nuestro Señor (Rm 1, 4b).

Si esto es así, parece imposible imaginar que Pablo introdujera cambio alguno en la supuesta confesión de fe. Haberlo hecho hubiera contribuido a confirmar las sospechas que circularon sin duda ninguna en las primeras comunidades cristianas sobre la persona y el evangelio de Pablo, sobre todo si suponemos que la confesión de fe evocada era conocida por los cristianos de Roma²⁰.

2. La estructura

Así pues, suponemos que Rm 1, 3b-4a recoge la supuesta confesión de fe en su formulación más original. A ello no se opone, a mi entender, la evidente desproporción entre los dos miembros del paralelismo en que se distribuyen sus elementos²¹. Los sintagmas *ἐν δυνάμει* y *ἐξ ἀναστάσεως*

18. De hecho es la opinión *magis communis* entre los comentaristas, de la que se alejan V. Pothress, «Is Romans 1:3-4 a Pauline Confession After All?»: *ExpTim* 87 (1976) 180-183; J. M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, (WUNT 2/48), Tübingen 1992, 236; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig 1999, 25s.

19. Cf., sin embargo, entre otros muchos, Penna, *Rom I 1-5*, 94ss.

20. Caso de haber introducido retoques en la fórmula primitiva, tales sospechas se habrían confirmado incluso si era desconocida para los cristianos de Roma, pues siempre cabía la posibilidad de que pudiera reconocerlos algún cristiano de otra comunidad que, dadas las condiciones de la capital del Imperio, podía recalcar temporalmente entre los de Roma. Pese a todo, hay quienes cuentan con retoques paulinos en la fórmula original y se esfuerzan por reconstruir la fórmula subyacente, llegando a descubrir dos estadios anteriores al texto actual: R. Jewett, «The Redaction and Use of an Early Christian Confession in Romans 1:3-4», en *The Living Text*, Festschrift W. Saunders, Lanham (USA) 1985, 99-122.

21. Es sabido que esta distribución en paralelismo constituye uno de los indicios que han llevado a reconocer en Rm 1, 3b-4a una confesión de fe perteneciente al patrimonio común del

νεκρῶν no tienen por qué ser considerados elementos desequilibrantes de un supuesto *parallelismus membrorum* original perfectamente equilibrado y formado por los siguientes elementos:

γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα
ὁρίσθεις υἱὸς Θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης²².

Tal vez lo fueran si las frases que forman el conjunto representaran una antítesis y se interpretara el segundo miembro del paralelismo en clara oposición al primero. A esta conclusión han llegado algunos autores que han visto reflejada en este texto la antítesis *κατὰ σάρκα* - *κατὰ πνεῦμα* tan típicamente paulina²³; pero semejante reflejo resulta inadecuado si se considera que esos dos determinantes formaban parte de la confesión de fe original, cosa que parece más que probable dado el carácter singular de la expresión *πνεῦμα ἀγιωσύνης*²⁴. Por otra parte, uno se pregunta qué clase de oposición podría representar la constitución de Jesucristo como Hijo de Dios frente a su nacimiento de la descendencia de David.

De hecho, considerada en sí misma, la determinación *κατὰ σάρκα* no implica connotaciones peyorativas, equivaliendo a *naturalmente*, *humanamente*, y no resulta nada extraña en un escrito donde se hacen afirmaciones positivas sobre aspectos relativos al judaísmo (Rm 3, 1s; 9, 1ss). De ellas nos interesa especialmente el texto de Rm 9, 5, porque contiene una afirmación cristológica: del Mesías se dice que desciende de los israelitas *τὸ κατὰ σάρκα*. La afirmación constituye el punto culminante de una serie de lo que suele denominarse «glorias de Israel»; en este contexto no es lógico interpretar el *κατὰ σάρκα* como una connotación peyorativa de la ascendencia israelita del Mesías²⁵, tanto menos cuanto que muy poco antes Pablo se había referido a los israelitas como «mis hermanos *κατὰ σάρκα*» por los cuales quisiera él ser anatema (Rm 9, 3)²⁶. Es

cristianismo naciente y, por ello mismo, anterior a la composición de Rm: cf. sobre ello, Jewett, «Redaction and Use», 100ss, donde pueden encontrarse los otros indicios que orientan en esa dirección; cf. además, J. M. Díaz Rodelas, «Rom 1,3-4», 59; últimamente, de forma sucinta y muy clara, Lohse, *Römerbrief*, 64.

22. Lógicamente, los dos participios estarían en el mismo caso que el sustantivo al que determinaban en la forma original de la confesión de fe. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980, 94, elimina de la fórmula original incluso el *κατὰ σάρκα* - *κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης*, pues considera que son elementos típicamente paulinos.

23. El pionero de esta postura fue R. Bultmann, «Neueste Paulusforschung»: *ThR N.F.* 8 (1936) 11; a él se opuso abiertamente Schweizer, «Der Gegensatz vom Fleisch und Geist vor und bei Paulus»: *EvTh* 15 (1955) 563.

24. Cf. Schweizer, art. cit., y más recientemente, A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Milano ²2001, 48; y muchos otros.

25. Así la interpreta, sin embargo, J. D. G. Dunn, *Romans 9-16*, Dallas, 1988, 525.528.

26. Siendo esto así, se debe afirmar incluso que las connotaciones negativas del elenco de títulos que hace Pablo en Flp 3, 5 no nacen del simple hecho de que muestran su condición de judío de pro, sino del haberlas considerado como motivo de confianza, ya que confiar en ellas

verdad que la frase paulina implica que la relación con Israel no agota todo lo que es Cristo, el Mesías; y precisamente por ello se dice τὸ κατὰ σάρκα. Pero ello no significa que las otras dimensiones que hay en el Mesías sean opuestas a la relación contemplada²⁷. El contexto permite suponer, más bien, que el Apóstol las considera complementarias de aquella²⁸.

Eso mismo parece ocurrir en el caso de Rm 1, 3b-4a: las dos afirmaciones que se hacen sobre el Hijo de Dios no son contrapuestas sino complementarias; el paralelismo en que se distribuyen sus elementos no sería, pues, antitético o de oposición, sino de complementación o ascendente, progresivo²⁹; es decir, el segundo miembro del paralelismo complementaría o completaría lo afirmado en el primero. Conviene no olvidar, en efecto, que las dos afirmaciones se suceden asindéticamente y, caso de tener que suponer una conjunción que marcara el paso entre ambas, lo más lógico sería leer un simple καὶ.

A este carácter de complementariedad responderían los sintagmas ya referidos ἐν δυνάμει y ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν en 1, 4b, que representan claramente una ampliación del segundo miembro del paralelismo respecto del primero. Para comprender adecuadamente el alcance de estas dos determinaciones parece, pues, imprescindible precisar lo que se había afirmado en el referido primer miembro. Es lo que queremos hacer a continuación.

IV. ELEMENTOS SOBRESALIENTES DE RM 1, 3B-4

1. *El descendiente de David*

Para ello conviene recordar lo que hemos afirmado más arriba: las dos proposiciones paralelas de que venimos hablando, la supuesta confesión de fe recogida en ellas, se refieren al Hijo de Dios, contenido del Evangelio de Pablo; es decir, se hacen de Jesucristo, el Hijo de Dios nacido de mujer (Ga 4, 4), muerto en una cruz, resucitado de entre los muertos (1 Co 15, 3ss) y super-exaltado por Dios (Flp 2, 9)³⁰.

Lo primero que se dice de él es que «llegó a ser de la estirpe de David según la carne». Tanto en absoluto como seguido de la preposición ἐκ, γίνουμαι es una forma no infrecuente de referirse al nacimiento de los

equivaldría a confiar «en la carne», cosa inimaginable en quien ha conocido a Cristo y, desde él, ha percibido que todo aquello que había considerado ganancia en otro tiempo, era en realidad pérdida, basura: Flp 3,5ss.

27. En términos de oposición entiende la relación entre 1, 3b y 4a, Dunn, *Romans 1-8*, 5.12.

28. Cf., acentuadamente, L. W. Hurtado, «Jesus's Divine Sonship», 226.

29. Cf. entre otros, Pitta, *Romani*. Por su parte, Hurtado, «Jesus's Divine Sonship», 226, aun reconociendo que entre las dos frases existe un evidente contraste, rechaza que representen una antítesis.

30. Cf. *supra*.

humanos³¹; sin embargo, en el segundo uso, es decir, seguido de ἐκ, puede tener valor genealógico, cosa que en nuestro caso se muestra en la referencia al σπέρμα Δαυὶδ³². Ahora bien, esta referencia no se limita a establecer la genealogía natural del Hijo de Dios hecho hombre: situada inmediatamente después de la afirmación expresa de la prehistoria del Evangelio en las Escrituras Santas, la ascendencia davídica evoca las promesas de Dios a David y, más en concreto, las recogidas en la profecía de Natán (2 S 7, 12)³³. Según esto, lo primero que afirma Rm 1, 3b-4a es que Jesús, el Hijo de Dios nacido de María, cumple las condiciones que se requerían del Mesías esperado de Israel³⁴.

Dicha fe, que Pablo comparte con toda evidencia aunque no se haga eco de la misma en sus escritos³⁵, halla expresión más o menos extensa, en lenguaje narrativo o confesional en otros pasajes del Nuevo Testamento, en los que, por otra parte, se establece una relación no menos clara que la que aparece en Rm 1, 3-4 entre la condición mesiánica de Jesús y el título «Hijo de Dios»³⁶. Prescindiendo del problema que plantea a los estudiosos la aplicación de ese título al Mesías esperado dentro del judaísmo, hecho que, aunque negado por algunos, parece evidenciar algún texto de Qumrán³⁷, el cristianismo vio cumplidos en Jesús los oráculos que, como 1 S 7, 14 y Sal 2, 7 expresaban la relación especialísima de Dios con el rey de Israel en términos de filiación/paternidad y hablan incluso de una generación divina del Ungido³⁸.

31. Cf. Zorell, «γίγνομαι» I, 1b, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Roma 1978 reimpr., 252.

32. Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im Frühen Christentum*, Göttingen 1974, 114.

33. El uso de σπέρμα parece remitir claramente a este texto (cf. además 1 Cro 17, 13; Sal 89, 4). D. Duling, «The Promises to David and their Entrance into Christianity: Nailing a Likely Hypothesis»: NTS 20 (1973-74) 71, considera Rm 1, 3-4 como la puerta de entrada de la tradición bíblica sobre las promesas a David en el Nuevo Testamento; cf. en la misma línea, U. B. Müller, «Sohn Gottes, ein messianischer Hoheitstitel Jesu»: ZNW 87 (1996) 7.

34. Aunque no sea nada fácil determinar los contornos precisos de la esperanza mesiánica del judaísmo contemporáneo a Jesús, parece claro que en muchas expresiones de dicha esperanza se afirmaba su relación con la familia de David.

35. Es cierto que Pablo no contempla en ningún otro pasaje la ascendencia davídica de Jesús (2 Tm 1, 8 sería el único otro texto del epistolario paulino donde se halla reflejada), pero la misma naturalidad con que se introduce en Rm 1, 3b constituye un indicio de que para él era algo evidente.

36. Sobre la vinculación de ambos títulos en la primitiva reflexión cristiana, cf. M. de Jonge, «Jesus, Son of David and Son of God», en S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Festschrift Bas van Iersel, Kampen 1989, 102.

37. Cf. de Jonge, «Jesus, Son of David», 102; cf., sin embargo, U. B. Müller, «Sohn Gottes», 1ss, con la abundante bibliografía aducida allí a partir de la nota 2 contra esta posibilidad.

38. Cf. Müller, «Sohn Gottes», 4ss. La referencia de Rm 1, 3-4 a estos textos le parece tan clara a Whitsett, «Son of God, Seed of David: Paul's Messianic Exegesis in Romans 1:3-4»: JBL 119 (2000) 674, que, vinculando el determinante «acerca de su Hijo», no a «Evangelio», sino a «las Escrituras Santas», afirma que al hablar de los profetas Pablo pensaba concretamente en Natán y David.

Nuestro texto deja claro, sin embargo, que el cumplimiento superó con mucho las resonancias que podía suscitar en oídos israelitas la materialidad de los textos proféticos en cuestión. Esa conciencia del «más» del cumplimiento explica la determinación *κατὰ σάρκα* que cierra esta primera proposición y que, como ha quedado señalado más arriba, no implica connotaciones negativas: con ella se da a entender que la ascendencia davídica del Hijo de Dios y la condición mesiánica que puede fundarse en aquélla tocan únicamente a una dimensión de su ser, a su condición humana; o, mejor dicho, el *κατὰ σάρκα* señala suficientemente que la ascendencia davídica del Mesías Jesús tiene que ver con su condición humana³⁹; pero en el Hijo de Dios confesado por los cristianos hay otra dimensión que, sin anular la humana⁴⁰, la supera; tal dimensión la expresa Rm 1, 4a: es Hijo de Dios en poder por el Espíritu de santidad desde la resurrección de los muertos.

Cada uno de los términos de este segundo miembro del paralelismo, es decir, de la segunda afirmación sobre el Hijo de Dios, está cargado de sentido, aunque no carece de dificultades. Intentemos resolver estas últimas para poder determinar el sentido, no sólo de cada uno de los términos sino, sobre todo, del conjunto.

2. *La constitución del Hijo de Dios en poder*

Y lo primero que se debe decir es que el «es» que yo he usado al hablar de esta segunda frase corresponde a un participio griego, que no sólo no significa «ser», sino casi lo contrario. Es verdad que tanto algunos comentaristas⁴¹ e incluso copistas antiguos⁴², como la investigación más reciente, sobre todo la reflejada en las traducciones y los estudios de orienta-

39. «Hinsichtlich seiner irdischen Herkunft»: M. Theobald, «Dem Juden zuerst und auch dem Heiden: die paulinische Auslegung der Glaubensformel Römer. 1,3f.», en *Kontinuität und Einheit*, Festschrift F. Mussner, Freiburg Br. 1981, 379. De acuerdo con esto, el *γενόμενος* se refiere aquí no tanto al nacimiento del Hijo de Dios en cuanto tal sino a la condición humana de Jesús: Dunn, *Romans 1-8*, 12; Fitzmyer, *Romans*, 234. Lógicamente, no se habla en términos de naturaleza, sino de condición; pero esto no excluye aquello. A mi manera de entender, la interpretación de la oposición *κατὰ σάρκα-κατὰ πνεῦμα* en relación con «dos ámbitos de existencia», dos estadios sucesivos de su vida, (G. N. Davis, «Faith and Obedience in Romans. A Study in Romans 1-4»: JSNT.S 39, Sheffield 1990) hace valer demasiado para la interpretación del conjunto la determinación ἐξ ἀνωστάσεως νεκρῶν del segundo miembro del paralelismo. Semejante interpretación se desvanece cuando se considera que dicha determinación no tiene correspondencia en el primer miembro y, además, que su valor es estrictamente causal/ temporal, no espacial.

40. Cf. supra lo dicho sobre la estructura. Siguiendo a R. Penna, Pitta, *Romani* 48 acentúa que el paralelismo no es antitético, sino climático; lo cual supone que el segundo miembro supere al primero, aunque sin anularlo.

41. Juan Crisóstomo, *In epistolam ad Romanos* 1.2, PG 60 397 lo interpreta como *manifestatus*.

42. La *Vetus Latina*, la Vulgata y algunos escritores latinos han leído *praedestinatus*, traduciendo un supuesto προορισθέντος, que sin embargo no se halla testimoniado en los manuscritos griegos.

ción sistemática⁴³, se han esforzado por interpretar ὀρίζω en el sentido de «manifestarse», parece evidente que en nuestro texto el verbo significa lo que significa normalmente, es decir, «determinar», «constituir», «establecer» (así se usa en Hch 2, 23; 10, 42; 11, 29; 17, 26. 31; Hb 4, 7). La forma pasiva puede interpretarse, a su vez, como una manera indirecta de referirse a Dios (pasivo divino): es él quien ha llevado a cabo la constitución del Hijo de que habla nuestro texto.

Hasta aquí no hay mayor problema; éste lo plantea, sin embargo, el hecho de la identidad entre el sujeto y el término de la constitución; es decir, Rm 1, 3-4 afirma que el Hijo de Dios ha sido constituido Hijo de Dios, o, lo que es lo mismo, que Dios ha constituido a su Hijo, Hijo suyo. Esta aparente redundancia ha sido uno de los principales indicios para descubrir en la base de Rm 1, 3b-4a una primitiva confesión de fe y, ulteriormente, en el ἐν δυνάμει un añadido paulino orientado a superar la pretendida línea adopcionista de la primitiva confesión⁴⁴.

Ahora bien, sin necesidad de dar tantas vueltas, admitiendo, como hemos hecho, el carácter confesional de la frase, aunque sin tener que atribuir a Pablo el citado ἐν δυνάμει⁴⁵, la aparente redundancia del Hijo constituido Hijo se supera fácilmente leyendo el título «Hijo de Dios» en relación estrecha con aquella frase preposicional que le sigue inmediatamente y que hay que entender como determinante suyo⁴⁶. Es decir, del Hijo de Dios, de quien se había predicado su nacimiento como descendiente de David, se dice además que fue constituido Hijo de Dios en poder.

3. La filiación divina y la resurrección de Cristo

A entender el alcance exacto de esta determinación puede ayudar la que cierra el pasaje: ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. El aoristo ὀρισθέντος sitúa el hecho de la constitución como algo ya ocurrido, y ocurrido en un momento puntual del pasado⁴⁷. Por ello, lo más lógico es pensar que la preposición ἐκ señala el punto de partida de dicha constitución y que la ἀνάστασις νεκρῶν de que se habla es la de Jesucristo. Lo es a pesar

43. En esta línea se expresa, por ejemplo, el gran estudioso de la cristología de los primeros siglos, A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Freiburg Br. 1979, 81s.

44. Cf. en este sentido, muy recientemente, Penna, *Rom I 1-5*, 101.

45. También M. de Jonge, «Jesus, Son of David and Son of God», 102 considera que ἐν δυνάμει pertenece a la confesión de fe original; cf. además Lohse, *Römerbrief*, 65.

46. Cuando se lee con ὀρισθέντος, como hacen por ejemplo, W. Sanday y A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 51902; reimpr. 1962, 9, o E.-M. Boismard, «'Constitué Fils de Dieu' (Rm I,4)»: RB 60 (1953) 5-17, se da a la referencia a Dios un peso que, aunque lo tenga en otros pasajes sobre la resurrección de Cristo, no lo tiene en nuestro texto, preocupado principalmente por señalar el nuevo estatuto del Hijo de Dios.

47. Cf. Lohse, *Römerbrief*, 65.

de que la forma de referencia a la misma resulta única en el epistolario paulino⁴⁸.

Por lo que se refiere al ἐκ que determina a ἀνάστασις, parece difícil no interpretarlo antes que nada en sentido temporal, aunque no parece que haya que excluir completamente una connotación causal⁴⁹. La resurrección de Cristo marcaría, pues, el punto de partida de la constitución del Hijo en poder; lo cual significa, según nuestro texto, que, antes de aquélla, el Hijo de Dios nacido de la descendencia davídica no había sido constituido como tal.

Para determinar cuál sea ese antes no parece arriesgado pensar en la pasión y muerte del Hijo de Dios, que, tanto en el epistolario paulino como en el resto del Nuevo Testamento, aparecen vinculadas estrechamente a la resurrección, representando la otra cara de la realidad en relación con la existencia de Jesús. Conviene no olvidar, en efecto, el uso de εὐαγγέλιον en 1, 1 y la referencia al kerigma implícita en dicho término. Por otro lado, en un texto que también suele considerarse anterior al escrito del que forma parte, 2 Co 13, 4, se establece un contraste entre la muerte como consecuencia de la ἀσθένεια y la resurrección como consecuencia de la δύναμις divina: «A la verdad, fue crucificado a causa de la debilidad, más vive en virtud del poder de Dios»⁵⁰. Así pues, a partir de la resurrección y frente a lo que había ocurrido anteriormente, el Hijo de Dios nacido de la descendencia de David según la carne y que cumplía, por ello, con una de las condiciones del Mesías esperado de Israel, fue constituido Hijo de Dios en poder.

Pero, ¿qué significa exactamente esa constitución? La respuesta a esta pregunta exige volver sobre la importancia ya señalada de los textos de 2 S 7 (profecía de Natán) y Sal 2 en la primera reflexión cristiana sobre Jesús de Nazaret: al descendiente de David (2 S 7), a quien

48. Cf. el análisis de las mismas en E. Martínez, «Ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Mediante la risurrezione dei morti in Rom 1,4», en L. Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Roma 1998, 95ss. Algunos autores ven en el carácter singular de la referencia un indicio más del carácter no paulino de nuestro texto. Dicho carácter y el sello confesional del texto bastarían para explicar la ausencia de un segundo ἐκ antes de νεκρῶν, siendo innecesario interpretar el sintagma como una forma de referencia indirecta a la resurrección universal, en el sentido de que la de Cristo sería presentada como primer momento o causa de aquélla: cf. en ese sentido, Dunn, *Romans 1-8* 15s; Martínez, art. cit.; contra semejante interpretación, justamente, Fitzmyer, *Romans*, 236.

49. Cf. en el mismo sentido, Müller, «Sohn Gottes», 8; como causal lo interpretan el citado Martínez, «Ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν» 102; cf. además P.-E. Langevin, «Quel est le Fils de Dieu de Romains 1,3-4?»: *SciEsprit* 29 (1977) 160ss; por el valor temporal se inclinan, entre otros, O. Kuss, *Der Römerbrief* (Erste Lieferung: 1, 1-6, 11), Regensburg 1957, 16; Hahn, *Christologische Hobeitstitel* 259s; W. Käsemann, *An die Römer* Tübingen ⁴1980, 9.

50. Cf. Müller, «Sohn Gottes», 9ss; E. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Göttingen 1963, 107; P. Stuhlmacher, «Theologische Probleme des Römerbriefspräskripts»: *EvTh* 27 (1967) 387. Sin necesidad de ver reflejado el esquema preexistencia/humillación/exaltación (contra ello, justamente, Theobald, «Dem Juden Zuerst» 386), podría aceptarse muy bien con Stuhlmacher, que 1, 3b contemple además toda la existencia terrena de Jesús; cf. además, Fitzmyer, *Romans*, 234s.

Dios había asumido como Hijo suyo, pero que había sido cuestionado por las naciones y los pueblos (Sal 2, 1-3), Dios mismo le otorga la herencia de las naciones y la propiedad de los confines de la tierra (2, 8). La constitución «en poder» sería, pues, el establecimiento del descendiente de David, rechazado y condenado a muerte por los hombres, como Señor de los pueblos. No extraña que, tras la confesión de fe asumida, la referencia a Cristo se haga mediante la expresión «Jesucristo nuestro Señor» (1, 4b)⁵¹.

Según esto, Rm 1, 3b-4a representaría en términos confesionales el mismo movimiento que encontramos en los discursos kerigmáticos de los Hechos de los Apóstoles⁵² y en tonalidades hímnicas en Flp 2, 6-11.

4. *El «Espíritu de santidad»*

En el análisis del segundo miembro del paralelismo en que se estructura el texto de Rm 1, 3b-4a, hemos pasado por alto el determinante *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* que sigue directamente al predicado de la proposición correspondiente, en estricto paralelismo con el *κατὰ σάρκα* del primer miembro. En relación con dicho determinante lo primero que hay que decir es que *πνεῦμα ἁγιωσύνης* constituye una expresión única en todo el Nuevo Testamento y en la misma Biblia griega, cosa que, desde luego, no facilita para nada la determinación precisa de los contenidos de este sintagma. Pese a ello, se está de acuerdo en que se trata de un semitismo, traducción del hebreo *ruaj (ha) qodes*, que se usa únicamente en dos textos bíblicos, Is 63, 10 y Sal 51, 13, y que los LXX han traducido por *πνεῦμα ἅγιον*. Siendo esto así, lo más normal sería concluir que nuestro *πνεῦμα ἁγιωσύνης* equivale de hecho a *πνεῦμα ἅγιον*⁵³ y, de acuerdo con el uso neotestamentario de esta expresión, entenderlo como una forma de referencia al Espíritu Santo.

A favor de esta opción puede invocarse la presencia de *πνεῦμα ἁγιωσύνης* en TestLev 18, 11, perteneciente al escrito apócrifo *Testamento de los XII Patriarcas*⁵⁴, donde se dice de los santos de los últimos días: *καὶ*

51. La dimensión universal implicada en la segunda parte de la confesión de fe encaja perfectamente en una carta en la que el Apóstol reflexiona ampliamente sobre el papel respectivo y las relaciones mutuas entre el pueblo de Dios de la primera Alianza y los gentiles (Rm 9-11).

52. En este sentido, resulta interesante la referencia a Hch 10, 42, por el uso que se hace en ese texto del verbo *ὀρίζω*, con Dios como sujeto.

53. Lo expresa con toda naturalidad, Lohse, *Römerbrief*, 64. Obviando el testimonio que supone la traducción que hicieron los LXX del *ruaj ha qodesh* en Is 63, 10 y Sal 51, 13, Theobald, «Dem Juden zuerst», 379 n. 15, niega que *πνεῦμα ἁγιωσύνης* pueda equivaler a *πνεῦμα ἅγιον* e interpreta la primera expresión en el sentido que se indica en la nota siguiente.

54. La expresión aparece también en un texto judío conocido como Amuleto de Acre. Apoyado en este texto, E. Peterson, «Das Amulet von Acre», en Id., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg Br. 1959, 346-354, pretende que la expresión no tenga nada que ver con *πνεῦμα ἅγιον* y que en los tres pasajes donde aparece, Rm 1, 4, TestLev 18, 11 y Amuleto de Acre, se emplea como sinónimo de la gloria de Dios (cf. sobre todo, art. cit., 349.351.352); más precisamente, en el texto de Rm se referiría a la gloria de Dios que actuó resucitando a Jesucristo,

πνεῦμα ἀγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς. Pese a esta referencia, no parece arriesgado entender desde este pasaje apócrifo el uso de la expresión en Rm 1, 4; y ello sobre todo por razón del contexto: el punto de partida de TestLev 18 es el castigo de los sacerdotes por los pecados, que se habían considerado en TestLev 17, y, en definitiva, la desaparición de aquéllos (18, 1); a este anuncio sigue un himno mesiánico al nuevo sacerdote que el Señor establecerá (18, 2)⁵⁵: el Mesías es presentado mediante la imagen del astro, tomada de Nm 24, 17, que el texto utiliza como símbolo de realeza y además carga de contenidos pacíficos (18, 3ss); sigue una descripción de los tiempos mesiánicos, eco evidente de Is 11, pero enriquecido con otras referencias bíblicas⁵⁶.

Éste es el contexto en el que se describe la venida del Espíritu sobre el Mesías, sobre el que desciende la santidad (ἀγίασμα) y, como consecuencia de ello, reposa el espíritu de inteligencia y de santificación (πνεῦμα συνέσεως καὶ ἀγιασμοῦ). Más adelante se afirma que, como consecuencia de la acción del Mesías⁵⁷, el Espíritu de santidad reposa sobre sus santos (καὶ πνεῦμα ἀγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτοῖς)⁵⁸.

La relación entre el don del Espíritu que desciende sobre el Mesías y el que éste hará descender sobre los suyos es objeto de una afirmación más explícita en TestJud 24, 1-2: también en este caso nos encontramos con un himno mesiánico que presenta bastantes semejanzas con TestLev 18: sobre el Mesías se derramará el Espíritu santo (la bendición del Espíritu santo del Padre: ἐκχέται πνεύματος εὐλογίαν πατρὸς ἀγίου) y él mismo derramará sobre sus fieles el Espíritu (ἐκχεῖ πνεῦμα χάριτος ἐφ' ὑμᾶς).

En relación con estos dos textos resulta interesante, sobre todo, la riqueza de vocabulario con que se habla de lo que parece una sola realidad: el don que reposará sobre el Mesías, según el texto fundamental

una idea que aparece también en Rm 6, 4 y Flp 3, 4. Además de las dificultades que plantea la aproximación entre la gloria de Dios y el πνεῦμα ἀγιωσύνης en el caso del citado Amuleto, dicha aproximación resulta además forzada en el de TestLev, pues, en relación con los tiempos mesiánicos y, pese a la mención de las puertas del paraíso (TestLev 18,1), el reposo del Espíritu sobre los santos parece evocar más directamente la promesa de la efusión del Espíritu en los profetas (cf. sobre todo Jl 3,1-2), que la recuperación de la gloria perdida. En el caso de Rm 1, 4, la dificultad de la solución aportada por Peterson aumenta por el extraño uso de κατὰ en sentido instrumental.

55. En opinión de J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums VIII), Leiden 1970, 290, TestLev 18, 1 sería la continuación de TestLev 17, 9; por su parte, Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, London 1908, considera original la sucesión actual del texto.

56. Cf. M.-A. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958, 128.

57. Cf. J. Jeremias, «Παράδεισος», en ThWNT, V, 764. Una opinión contraria la representa, Becker, *Untersuchungen*, 298, para quien el Mesías no aparece nunca en el judaísmo como dador del Espíritu; el sujeto de las acciones sería Dios mismo.

58. Aunque el texto no presenta la presencia del don del Espíritu sobre los santos como consecuencia de una acción expresa del Mesías, resulta difícil pasar por alto la relación entre los dones mesiánicos del ἀγίασμα (18, 6) y el πνεῦμα ἀγιασμοῦ (18, 7) y el πνεῦμα ἀγιωσύνης de 18, 11, cuya posesión es atribuida a los santos precisamente después de la acción del Mesías.

que sirve de trasfondo a los dos himnos indicados (Is 11, 1ss) y que, tras la acción de aquél, reposará igualmente sobre los sujetos de referencia de nuestro texto⁵⁹. El πνεῦμα ἁγιωσύνης de TestLev 18, 11 sería una designación más de dicho don⁶⁰. Y lo sería también en Rm 1, 4a.

Descifrada la identidad del πνεῦμα ἁγιωσύνης, cabe precisar la relación del mismo con la constitución del Hijo de Dios en poder contemplada en nuestro texto. El paralelismo con alguna afirmación del Nuevo Testamento en la que se atribuye al Espíritu una parte activa en la resurrección de Jesús (cf. Rm 8, 5ss) ha conducido a algunos comentaristas a entender en esa línea la referencia al Espíritu en Rm 1, 4: la constitución del Hijo en poder desde la resurrección de entre los muertos habría acontecido por el poder del Espíritu⁶¹. Además de la dificultad que plantea, desde el punto de vista metodológico, este recurso a otros textos como primer paso para entender una afirmación, la referida interpretación da al κατὰ un sentido instrumental que no parece justificado más que por la relación consciente o inconsciente con el ἐν δυνάμει inmediato. Por ello, parece más lógico hacer valer el paralelismo entre las dos frases de la confesión de fe y, más en concreto, entre el κατὰ σάρκα y el κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.

En relación con el κατὰ σάρκα afirmábamos en su momento que este sintagma delimitaba la referencia de la ascendencia davídica del Hijo de Dios, es decir, expresaba una determinación de la misma: era descendiente de David según la carne, o sea, de acuerdo con la generación humana. Según esto, cabe entender el πνεῦμα ἁγιωσύνης como aquella realidad de acuerdo con la cual aconteció la constitución del Hijo de Dios en poder⁶².

Pero, en mi opinión, se puede seguir avanzando en esta línea, es decir, haciendo valer el paralelismo entre estas dos determinaciones: lo mismo que la σάρξ no era un elemento externo al sujeto de la predicación de 1, 3a, tampoco lo era el Espíritu de santidad que determinó su constitución como Hijo de Dios en poder.

Llegados a este punto, parece lógico volver al ámbito que nos permitía comprender mejor la expresión πνεῦμα ἁγιωσύνης en relación con el Espíritu Santo. Se admite que la mayoría de los textos bíblicos y extrabíblicos a que nos hemos referido determinaron la configuración de la

59. Apoyándose en la afirmación de esta relación, algunos autores consideran que TestJud 24 ha sido objeto de una fuerte reelaboración cristiana: cf. Chevalier, *L'Esprit et le Messie*, 130.

60. Como se ha visto, las otras formas de referencia al don del Espíritu serían: en TestLev 18 ἁγίασμα (18, 6), πνεῦμα ἁγιασμοῦ (18, 7), πνεῦμα ἁγιωσύνης (18, 11), μεγαλωσύνη τοῦ Κυρίου (18, 18); en TestJud 24, 2, πνεύματος εὐλογίας πατρὸς ἁγίου y πνεῦμα χάριτος.

61. Así se explicaría que algún autor proponga que en el segundo estadio, la confesión de fe subyacente a 1, 3-4 hablaría de ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου: cf. F. W. Horn, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie*, (FRLANT 154), Göttingen 1992, 99.

62. Dunn, *Romans 1-8* 15 entiende el κατὰ en este sentido, pero, al interpretar el conjunto, parece leerlo como determinante de νόος, pues, según él, indica el elemento que determina la nueva existencia en la que ha entrado el Hijo por la resurrección.

tradición sobre el bautismo de Jesús y los relatos evangélicos en que ésta fraguó⁶³. Lo que queremos decir no es que Rm 1, 4 sea un eco de aquella tradición, sino simplemente que el texto paulino evoca de algún modo la convicción recogida en aquellos textos sobre la presencia del Espíritu en el Mesías, presencia que los evangelios escenifican en los relatos sobre el bautismo (hay que hacer una mención especial de Lc). En la misma línea nos orientan, a mi entender, los dos textos del Antiguo Testamento en que se hace presente la expresión *ruaj ha qodes* y que los LXX traducen por τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Dicha expresión parece aludir a la presencia de Dios en medio de su pueblo, contra la que el pueblo se ha rebelado (Is 63, 10), pese a que constituye en definitiva la razón de ser de dicho pueblo (Sal 51, 13).

A esta misma presencia de Dios parece referirse la indicación κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης en Rm 1, 4: ella fue el elemento decisivo en la constitución como Hijo de Dios poderoso, como Mesías dominador. Más allá de los dos textos que usan la expresión, el conjunto de elementos que hemos señalado permiten identificar esa presencia de Dios en Jesús con el Espíritu que le fue otorgado, le constituyó como elegido, como protegido de Dios⁶⁴.

El texto no afirma nada sobre el momento en que se hizo efectiva dicha presencia. En cualquier caso, resulta imposible hablar de adopcionismo suponiendo que sólo con la resurrección Jesús fue constituido Hijo de Dios. A nuestro entender, Rm 1, 4 supone de forma clara la presencia del Espíritu en Jesús ya anteriormente. Y fue precisamente en virtud de la misma por lo que fue constituido Hijo de Dios, en poder.

CONCLUSIONES

Llegados a las conclusiones y dada la exposición precedente, incluiré las que se refieren directamente al tema que nos ocupa en un conjunto más amplio, que también contempla el texto desde una perspectiva literaria o desde la crítica de las fuentes. En este sentido se puede afirmar lo siguiente:

1. Rm 1, 3-4 puede ser considerado en su forma actual como una antigua confesión de fe cristológica.

63. Para algunos (Chevalier, *L'Esprit et le Messie*, 93; M. de Jonge, «Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs»: NT 4 (1960) 204s), los textos referidos de los *Testamentos* dependerían de los relatos sinópticos; otros (M. Philonenko, «Les interpolations chrétiennes des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrán»: RHPHR 38 (1959) 319 n. 40) imaginan una influencia contraria. La opinión más generalizada es, sin embargo, que TestLev 18 y TestJud 24 son una reelaboración cristiana de un escrito judío: c. J. Becker, *Untersuchungen* 294s., 321s.

64. Cf. J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the NT*, London 1975, 325.

2. La citada confesión de fe afirmaba dos cosas:

a) por un lado, la ascendencia davídica de Jesús en cuanto realidad perteneciente al plano de lo que podríamos llamar su condición humana; leída a la luz de las tradiciones sobre la promesa a David, dicha ascendencia implicaba una relación especialísima con Dios, que 2 S 7, 14 y Sal 2, 8 interpretaban en el sentido de filiación divina;

b) la constitución del descendiente de David, tras su resurrección, como Hijo de Dios en poder, es decir, como Mesías poderoso, señor de los pueblos;

3. La afirmación tocante a la constitución del descendiente davídico como Hijo de Dios incluía, a su vez, dos aspectos:

a) una referencia indirecta a la pasión/muerte de Jesús y, en consecuencia, la idea de la humillación del Mesías;

b) la presencia del Espíritu en Jesús, que había sido conducido durante su existencia terrena por aquél y había sido el elemento determinante de su constitución en poder.

4. Pablo habría asumido la confesión de fe, tal cual, insertándola en el prescrito de Rm como una forma de mostrar que él compartía la misma fe que aquellos cristianos de la capital del Imperio, a quienes, pese a ser los destinatarios de su carta, él no conocía personalmente. Pero al mismo tiempo, la inclusión de esta confesión de fe se convertía en una forma de anunciar ya en el prescrito de la carta uno de los temas fundamentales del escrito, es decir, la dimensión universal del Evangelio de Jesucristo, el Mesías de Israel y Señor de los pueblos, que es fuerza de salvación para todo el que cree, primero para el judío pero también para el gentil (cf. Rm 1, 16). De ese modo, la reflexión sobre el ser de Cristo quedaba insertada en los contenidos de dicho Evangelio como parte integrante del mismo.