

Filiación V
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación V
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid
14, 15 y 16 de noviembre de 2011
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i>	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i>	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i>	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i>	139

RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i>	159
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i>	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i>): <i>Andrés García Serrano</i>	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i>	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i>	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i>	365
<i>Índice bíblico</i>	391
<i>Índice onomástico</i>	397

PRESENTACIÓN

Manuel José Crespo Losada

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *Ilo*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

LA FILIACIÓN EN LA ASCENSIÓN DE ISAÍAS

Enrico Norelli

Faculté de Théologie Protestante, Université de Genève

La *Ascensión del profeta Isaías* (en adelante: *AI*) es un escrito proveniente de ambientes proféticos cristianos, que se ha de situar verosímilmente en Siria occidental, tal vez en Antioquía, en el paso del siglo I al II¹. Esta obra narrativa, que se inspira en la historia de Isaías tal como es narrada en el libro homónimo, en los libros de los Reyes y en tradiciones no canonizadas, se divide en dos partes. La primera (los capítulos 1-5 según las ediciones modernas) relata cómo el rey de Jerusalén, Ezequías, transmitió a su hijo Manasés la transcripción de una visión tenida por el pro-

1. Sólo un largo fragmento se ha conservado en la lengua original, el griego; el texto integral ha sobrevivido en una traducción en ge'ez (etíopico clásico), retocada en algunos puntos. Hay después fragmentos en latín y en copto, y también dos versiones (latina y eslava) de una reelaboración posterior de la parte más antigua de la obra. Para la edición crítica de los textos con traducción, véase P. Bettiolo *et al.*, *Ascensio Isaiae. Textus* (CChr.SA 7), Turnhout 1995; para una introducción y un comentario histórico y literario, E. Norelli, *Ascensio Isaiae. Commentarius* (CChr.SA 8), Turnhout 1995. Véase también E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini n. s. 1), Bologna 1994. Presupongo los argumentos que he adoptado en estos trabajos acerca de la colocación cronológica y geográfica, y también del proceso de composición de la obra; véase Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo*, para una historia de la investigación y en particular de las hipótesis sobre la composición de la obra hasta 1992. R. Bauckham, «The Ascension of Isaiah: Genre, Unity and Date», en R. Bauckham (ed.), *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (Supplements to Novum Testamentum 93), Leiden 1998, reimpresión Atlanta, Society of Biblical Literature 2009, 362-390, ha argüido en favor de una composición unitaria de la *Ascensión* entre el 70 y el 80. No encuentro convincentes los argumentos en favor de la unidad originaria de la obra; mi respuesta a Bauckham está en curso de publicación en las actas del congreso sobre la *Ascensión de Isaías* que ha tenido lugar en la Universidad de Regensburg del 14 al 16 marzo de 2013. Sobre la base de la exégesis trinitaria de *Is* 6,1-5 que sería desarrollada en *AI* 9,27-42 (y que es atestiguada de otra manera por primera vez claramente por Orígenes), y también del relato del nacimiento de Jesús en *AI* 11, Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Early Christianity*, Grand Rapids (MI)-Cambridge (UK) 2003, 601, tiende a atribuir la *AI* a la segunda mitad del siglo II.

feta Isaías, amigo suyo, en la que a éste le había sido revelado el futuro descenso de Cristo al mundo para derrotar al diablo, que se había arrogado su gobierno. Una vez llegado a rey, Manasés se dio a la idolatría y persiguió a los profetas que habían permanecido fieles al verdadero Dios, agrupados en torno a Isaías; hizo arrestar a este último y, bajo la instigación de un falso profeta samaritano de nombre Bequira, lo condenó a muerte y lo hizo aserrar en dos. En este marco es evocada la visión de Isaías, a partir de la cual se desarrolla la parte relativa a la existencia terrena de Cristo y el sucesivo acontecer de la iglesia hasta las calamidades de los últimos tiempos, a la venida del diablo mismo en el papel de anticristo y finalmente al retorno del Señor. En la segunda parte de la obra se narra la visión que Isaías había tenido en la casa del rey Ezequías: caído en éxtasis, había sido transportado a través de los siete cielos bajo la guía de un ángel y, en el séptimo, había podido ver al Cristo preexistente y asistir a su futuro descenso al mundo y a los infiernos, y a su sucesiva subida a través de los cielos, durante la cual había sometido las potencias del firmamento, rebeldes a Dios.

Diversos argumentos inducen a retener que la segunda parte (los capítulos 6-11, excepto los tres últimos versículos: 11,41-43) haya sido compuesta y puesta en circulación anteriormente. En ella tienen relevancia: el éxtasis profético de Isaías, cuya verdadera naturaleza es reconocida sólo por los profetas que lo rodean; el elevado estatuto reconocido a los profetas bajo el buen rey Manasés; una cristología fundada sobre la preexistencia celeste de Cristo y sobre su descenso escondido a las potencias angélicas rebeldes, hasta la transformación en hombre, al descenso a los infiernos y a la ascensión en la gloria. Todos los desarrollos sobre los últimos tiempos que la primera parte presenta como contenido de la visión están aquí ausentes, más aún la importancia del fin del mundo y del juicio final es mínima; el acento se pone sobre la derrota de las potencias rebeldes con ocasión de la ascensión del Señor. La primera parte en cambio desarrolla la persecución de los profetas; acentúa el carácter personal del diablo y su poder en acto en este mundo; insiste sobre la corrupción de la iglesia en los últimos tiempos (identificados claramente con el presente del autor), en particular sobre la extremada disminución de los profetas y de la profecía y sobre el prevalecer del espíritu de falsa profecía en aquellos que dirigen las comunidades; la derrota de los poderes diabólicos tiene lugar aquí en el fin del mundo. Parece claro que la segunda parte ha circulado al inicio independientemente, como «manifiesto» de un ambiente de profetas cristianos que interpretaban textos bíblicos, en particular del libro de Isaías, como veladas profecías de Cristo, y expresaban los resultados de su actividad en un pretendido libro esotérico de Isaías, en el cual el profeta habría en cambio anunciado a Cristo de manera clara y explícita: precisamente, la *Visión de Isaías*.

El acento puesto al inicio de la segunda parte en la fenomenología y en las circunstancias del éxtasis de Isaías, confrontado con textos prove-

nientes de ambientes místicos hebreos y círculos proféticos montanistas, permite suponer que dichos profetas fundaban su interpretación cristológica de las Escrituras en experiencias extáticas de viaje celeste o que en cualquier caso lo presentaran de este modo². Empleaban tradiciones preexistentes sobre el nacimiento y la resurrección de Jesús, pero las interpretaban en el marco de una soteriología indiferente a la humanidad real de Jesús, porque la salvación era esencialmente el resultado de un conflicto entre Dios y las potencias espirituales adversarias a él. Es una tendencia del tipo que habitualmente se define «doceta» (humanidad sólo aparente de Jesús; la categoría como tal es discutida, pero aquí uso el término en su sentido más amplio): su presencia en la *AI* ha sido puesta en duda recientemente, pero con argumentos a mi juicio insuficientes que examino en la presente contribución. En todo caso, parece que ha sido esta teología, junto con la autoridad que estos círculos proféticos debían atribuirse, la que ha provocado el ataque contra ellos y contra la *Visión de Isaías* que representaba su texto de referencia, por parte de dirigentes eclesiásticos no carismáticos. La defensa de los profetas es llevada a cabo en la primera parte del escrito (c. 1-5 de la obra actual): éstos proponen de nuevo el texto existente de la *Visión* (c. 6-11), pero como en apéndice a un nuevo relato, en el cual, desarrollando de modo propio una leyenda sobre el asesinato de Isaías por parte del rey Manasés corriente ya en el judaísmo³, lo narran como paradigma de lo que perciben como su propia persecución por parte de las jerarquías eclesiásticas, designadas

2. En el congreso sobre la *AI* desarrollado en la Universidad de Regensburg del 14 al 16 de marzo de 2013, en el que problemas familiares me han impedido participar, el profesor Jan Bremmer ha criticado, con mucha corrección, mi tentativa de individualizar en *AI* 6 elementos que presupusiesen una praxis real de profecía extática en el grupo en el cual fue producida la *Visión de Isaías* (y probablemente también la entera *AI*); agradezco a Tobias Nicklas que me haya entregado los textos de las intervenciones distribuidos en Regensburg. Dado que las actas del congreso están todavía inéditas, naturalmente no discuto aquí la posición de Bremmer, comprometiéndome a hacerlo detalladamente después de la publicación. Aquí observo solamente que en mis trabajos he argumentado preocupándome explícitamente de evitar la confusión entre relato y realidad —de la cual me acusa Bremmer— y que Bremmer ha tomado en consideración sólo mi estudio del 1994 (terminado de escribir en 1992, como he precisado en el libro mismo) y no el comentario (editado en 1995) en el que profundizaba y precisaba aquella discusión precedente, entre otras cosas precisamente sobre el plano metodológico. Considero todavía sustancialmente válida mi tesis sobre este punto. Por su parte, Jonathan Knight, «The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology in the *Ascension of Isaiah*»: *The Journal of Theological Studies* NS 63 (2012) 66-105, sobre este punto 70, aun aceptando mi análisis de una composición de la *AI* en dos fases sucesivas, considera que la introducción narrativa representada por el c. 6 «*may have been added in the second-century compilation and that what we find in the earliest stratum of the *Ascen. Isa.* is an original first-person account of heavenly ascension written by an unknown author in the first century CE (chapters 7-11)*» (cursivas de Knight). Knight anuncia la próxima publicación de un comentario suyo a la *AI* en el que fundará sus teorías; hace falta por tanto esperarlo antes de discutir esta idea, de la que no logro ver las bases en el texto.

3. Sobre los orígenes de esta leyenda, cuya primera recepción cristiana conservada está en *Hbr* 11,37, véase M. Pesce, *Il «Martirio di Isaia» non esiste. L'Ascensione di Isaia e le tradizioni giudaiche sull'uccisione del profeta*, Bologna 1984; E. Norelli, «Isaia segato», en Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, 229-234.

en esta parte como «presbíteros inicuos y pastores opresores de sus ovejas» (3,24). Esta obra resulta preciosísima porque es casi única a la hora de permitirnos escuchar la voz de un grupo profético cristiano en el contexto de los conflictos que condujeron a la victoria de otros ministerios, en particular, del ministerio episcopal y la desaparición de los profetas como institución.

El uso de los títulos cristológicos en AI

En la presente intervención me ocuparé sólo de algunos aspectos de la cristología de la *AI*. Como constataremos, la noción de «Hijo» ocupa un puesto marginal y trataremos de comprender los motivos. Me detendré esencialmente en dos problemas:

- los títulos cristológicos y la relación de Cristo con Dios;
- la cristología de la *AI*, ¿es doceta?

Los estudiosos que se han ocupado de la *AI* han usado normalmente el título «el Amado», en griego ὁ ἀγαπητός, para referirse a Cristo tal como éste es presentado en este escrito. Efectivamente, se trata de la designación más singular entre las usadas en la obra. Sin embargo, aparecen también otros títulos cristológicos. Así pues, es necesario preguntarse si tales títulos se hallan distribuidos de manera más o menos casual o si por el contrario obedecen a una lógica. Para tal objetivo es necesario examinar en qué puntos de la narración aparecen. Si admitimos la teoría de la composición de la *AI* elaborada por mí, la sección 6,1-11,40 constituye la parte más antigua, mientras los capítulos 1-5 y la conclusión 11,41-43 han sido escritos como añadido a dicho primer escrito. Metodológicamente, por tanto, se debe comenzar el examen de los títulos cristológicos por 6,1-11,40 para examinar a continuación si los c. 1-5 han conservado o modificado la lógica —si somos capaces de individuar una— que guía el uso de los títulos en los c. 6-11 (por simplicidad, designaré con 6-11 la parte 6,1-11,40, es decir, el conjunto de los c. 6-11 menos los últimos tres versículos, que han sido claramente añadidos junto con la primera parte).

El c. 6 narra la liturgia profética en el curso de la cual Isafas cae en éxtasis y tiene la visión. El Espíritu Santo está aquí bien presente⁴, lo

4. En E: v. 6.8.10, siempre confirmado por L2 S y, para el v. 8, por Ci; L2 añade una mención del Espíritu Santo en el v. 12, que interpreta, sin duda equivocadamente, la que en E, y también en S, es una mención del aliento de Isafas. Para las distintas versiones de la obra, uso las siglas siguientes: E: traducción ge'ez; L1: fragmentos latinos del palimpsesto de Bobbio; L2: versión latina medieval de la parte 6-11, conservada sólo en la edición impresa de Antonio de Fantis publicada en Venecia en 1522; S: versión en paleo-eslavo de la segunda parte; Cs, Ci: fragmentos de las dos versiones coptas, respectivamente en sahídico y en «dialecto i»; *Leyenda*: resumen de la *AI*, en griego, conservado en dos menologios. Todos estos textos están críticamente editados y traducidos en el volumen indicado en la nota 1, al cual remito para la descripción detallada de los testimonios. En mi comentario, en las pp. 11-30, se encontrará una presentación

que no sorprende tratándose de una liturgia profética destinada a establecer una comunicación con el mundo divino y a suscitar enunciados proféticos, como especifica 6,4-5: «Y habían venido para saludarle y para oír sus palabras, 5 y para que pusiera su mano sobre ellos y para que profetizaran y escuchase sus profecías; y todos estaban ante Isaías» (para el ge'ez, cito mi traducción en CChr.SA 7). Dios es evocado en los vv. 8 y 9 (en ambos casos es confirmado por L2 S Ci), entre otras cosas como «aquel que ha donado una puerta en un mundo extranjero» (v. 9), esto es, que ha hecho posible la comunicación. El Hijo o Cristo, en cambio, está ausente de esta escena. En 6,3, Isaías comienza a intercambiar con Ezequías «una palabra de fe y de verdad», elemento retomado en 6,6 en orden inverso («palabras de verdad y de fe»); L2 S omiten el detalle en el v. 3 y tienen sólo «palabras de verdad» en el v. 6, pero la formulación de E es con toda probabilidad originaria porque el nexa «fe y verdad» parece haber tenido una valencia técnica, como muestran en particular 1 Clemente 31,2 y 60,4, pasajes en los cuales el binomio caracteriza el comportamiento de Abraham y de los «padres» que anticipa el de los creyentes en Jesús. En mi comentario a la *AI* (pp. 320-322) he sugerido que en *AI* 6 la expresión podría remitir al conocimiento que Isaías y Ezequías, gracias a su connotación carismática, tienen de las realidades divinas situadas por encima del firmamento habitado por las potencias demoníacas, las cuales intentan esconder a los seres humanos el Dios verdadero. El c. 6 de la *AI* sirve precisamente para mostrar cómo ha sido puesta por obra, a pesar de la barrera interpuesta por los ángeles rebeldes, la comunicación entre el mundo terreno y el mundo divino, la cual hará posible la revelación cristológica. Isaías y Ezequías no conocen todavía al Cristo, ya preexistente en el cielo, pero disponen de «palabras de fe y verdad» que constituyen la premisa para este conocimiento. Hay por tanto en 6,3.6, tal vez, una velada alusión a las realidades superiores entre las cuales la existencia del Cristo juega un papel central, pero el personaje como tal es todavía ignoto sea a Isaías y a Ezequías (cuando lo vea, Isaías deberá hacerse explicar quién es: 9,27-32), sea al lector implícito. Reutilizando elementos del c. 6 para crear una «visión de Ezequías» que con toda probabilidad no ha existido nunca fuera de esta alusión⁵, el autor del c. 1 reinterpreta también este elemento, escribiendo «las palabras de fe del Amado» (1,4 E); pero, precisamente, la mención del Amado falta en su fuente, esto es, en el c. 6. Puesto que Dios y el Espíritu son claramente nombrados, y puesto que la visión que sigue revelará cuánta importancia tiene la cristología para este texto, la

de las características de las distintas recensiones y un primer intento de valorar las relaciones entre ellas.

5. Contra la tesis de R. H. Charles, según la cual *AI* 1 aludiría a un escrito preexistente que se podría designar como «Testamento de Ezequías», que contendría una visión del rey a la que se referiría *AI* 1,3, véase Norelli, *Commentarius*, 76-82.

ausencia de toda explícita referencia a este personaje en el c. 6 debe tener un significado.

A la espera de poner en relación esta ausencia con el modo en el que Cristo será presentado durante la ascensión del profeta, podemos decir desde ahora que un elemento aparece claro en la lógica narrativa: Isaías y Ezequías, como el círculo de los profetas y dignatarios que los asiste (a diferencia del «pueblo» que no comprende la situación (6,14) y al cual le será ordenado salir (6,17) al inicio del éxtasis de Isaías), son conscientes de Dios y del Espíritu, pero no de otro personaje divino. Esto confirma que el narrador asume aquí el punto de vista de Isaías; lo que será mantenido durante la ascensión, porque el lector descubrirá con el profeta las distintas entidades del mundo celeste y, como veremos, sobre todo a Cristo, su posición y su misión. Naturalmente el lector «real» de la *AI* conoce ya a Cristo; pero en cuanto lector implícito, es llamado a un itinerario de descubrimiento progresivo.

En el c. 7 se inicia la visión narrada por Isaías. Al profeta se le presenta primero el *angelus interpres*, el cual lo informa de haber sido enviado para hacerle cumplir una ascensión y mostrarle una visión (7,4). Puesto que Isaías se alegra de que el ángel le haya hablado con dulzura, este le responde: «Verás también a aquel que es más grande que yo, cómo hablará contigo dulce y pacíficamente, 8 y verás también al padre de aquél que es más grande» (7,7-8 E). Esta es la forma de E; pero L1, que aquí está disponible, lee: «Y verás uno más grande⁶ que yo; con alegría y dulzura hablará contigo; y verás también uno más elevado incluso que aquel que es más grande (*Et maius me uidebis; hilariter et simpliciter loquitur tecum; 8 et eminentiorem ipsius maioris ui[d]ebis*)». S lee: «Y uno más grande que yo verás y más dulce y más moderado, que va a hablar contigo, y uno más grande que el más grande, más luminoso y más pacífico». L2 parece representar una versión corrupta de este mismo texto, el cual, también en la forma de S, parece constituir una recensión secundaria respecto a la representada por E L1⁷. Como había ya observado acertadamente Manlio Simonetti⁸, el acuerdo entre L1 y S L2 es decisivo contra el carácter originario de «padre» en E. Claramente E ha interpretado estos dos personajes como Cristo y Dios Padre; pero el carácter secundario de «padre» nos obliga a verificar si se trata verdaderamente de ellos.

El personaje del v. 7 no puede ser ciertamente el Padre, porque el v. 8 menciona uno más grande que él. De este personaje se dice que hablará con Isaías. Ahora bien, en 9,39 E el Cristo preexistente habla con Isaías para decirle que se le concede ver a Dios; en efecto, en 9,37 E ha-

6. Es difícil explicar la forma neutra *maius*. Podría ser una interpretación equivocada de un acusativo masculino, pero entonces ciertamente el término no sería el comparativo $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu$. S L2 tienen el masculino *maiolem*.

7. Norelli, *Commentarius*, 374.

8. «Sulla cristologia dell'Ascensione di Isaia», en M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 53-69 (primera edición de este ensayo, 1983); sobre este punto 63-64.

bía sido dicho «y vi una gran gloria con los ojos abiertos de mi espíritu y no pude ver *entonces* ni tampoco el ángel que estaba conmigo»; inmediatamente después, en el v. 39, Cristo dirá al profeta: «mira que te ha sido concedido ver a Dios y por tu causa le ha sido dada la fuerza para ello al ángel que está contigo». En S L2, en cambio, faltan tanto estas últimas palabras como el «vi» al inicio del v. 37. Pocas líneas después, en 10,2, E S L1 están de acuerdo en afirmar que Isaías no había podido ver la gloria de Dios. Así pues, en E existe una contradicción interna; de ello hay que concluir que en el texto más antiguo Isaías no veía directamente a Dios y que esta visión ha sido añadida secundariamente en la forma textual representada por E. La razón de tal añadido es probablemente⁹ que *Is* 6,1 afirmaba que Isaías había visto a Dios; y el autor de *AI* 3,9 acusa precisamente a Isaías por boca de su enemigo, el falso profeta Bequirá, de haber afirmado que había visto a Dios, blasfemando. Pero para el autor de *AI* 6-11 la visión de *Is* 6,1 significaba sin duda que Isaías había visto al Kyrios, esto es, al Hijo. Es la misma interpretación de *Is* 6,1 presupuesta en *Io* 12,41: «estas cosas dijo Isaías cuando vio su gloria y habló de él». El autor de *AI* 6-11 podía pues sin más atenerse a la idea tradicional en el judaísmo, según la cual es imposible ver a Dios (Padre); el texto de E muestra, en cambio, una interpretación diferente de la misma visión. Si es así, las palabras de Cristo a Isaías en 9,39 son también un añadido secundario; en el texto antiguo, pues, Cristo no hablaba con Isaías. Ha hablado con él, en cambio, el ángel del Espíritu Santo, para despedirlo al final de la visión (11,34-35); en rigor, pues, el personaje evocado en 7,7 debería ser el ángel del Espíritu (esto es, para *AI*, el mismo Espíritu Santo).

Aquel más grande que él, mencionado en 7,8 será entonces el Cristo preexistente, porque se dice que Isaías lo verá y hemos constatado que Isaías no ve al Padre. Se podría dudar, porque *AI* no dice nunca explícitamente que Cristo es más grande que el Espíritu Santo; es más, el Espíritu parece a Isaías «semejante» a Cristo (9,33¹⁰) y los dos actúan en paralelo (9,40). Sin embargo, es verdad que Cristo parece superior al Espíritu: éste está a su izquierda tanto cuando están de pie para adorar a Dios (9,36) como cuando, después del retorno de Cristo de su misión, se sientan a los lados de la Gran Gloria (11,33). Con razón Manlio Simonetti ha subrayado esta disparidad¹¹. Parece, pues, posible identificar respectivamente en los dos personajes nombrados en 7,7-8 al Espíritu Santo y al Cristo preexistente. Sin embargo, si nos ponemos en el lugar sea de Isaías en la comunicación intradiegetica, sea del lector implícito de *AI*, no podemos todavía identificar con certeza a los dos personajes en este

9. Como había visto Antonio Acerbi, *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo* (Studia patristica Mediolanensia 17), Milano 1989, 123-124.

10. S L2 tienen «semejante en todo», que parece sin embargo una precisión dogmática secundaria.

11. Simonetti, «Sulla cristologia dell'*AI*», 55-60.

punto de la narración; puesto que tanto Isaías como el lector implícito de *AI* 6-11 conocen a Dios y al Espíritu Santo, deberían ser llevados a pensar que se trata de ellos. En otros términos, la primera referencia a Cristo en la *AI* es todavía anónima y críptica: ni el personaje de Isaías ni el lector implícito de *AI* 6-11 están en condiciones de aplicar tal alusión a un personaje específico, es más, pueden fácilmente caer en equívoco.

Añadamos una observación importante para el tema de la filiación que nos ocupa: si el título «Padre» en E 7,8 es una interpolación, desaparece uno de los dos únicos casos en la *AI* en los que Dios es llamado Padre de Cristo¹². El otro es 10,6-7, el cual lee en E: «[...] que será llamado por el Espíritu Santo en la boca de los justos Padre del Señor. 7 Y oí a la voz del Altísimo, el Padre de mi Señor, decir a mi Señor Cristo, que debe ser llamado Jesús». Sin embargo, en S L2 el texto es: «que ha sido cantado/alabado por el Espíritu Santo en la boca de los justos. 7 Y después de esto oí a la voz del Eterno decir al Señor Hijo». Simonetti ha observado que difícilmente S L2, que sustituyen expresiones consideradas en un cierto momento aberrantes por otras más corrientes en el momento de la realización de una determinada recensión, habrán eliminado en los tres lugares el apelativo «Padre», perfectamente corriente para Dios. En consecuencia, considera que también en 10,6-7 el apelativo presente en E es «casi seguro» no originario¹³. Antonio Acerbi, sin embargo, ha considerado *difficilior* la lectura de E, en cuanto que aplica a Dios en el v. 6 la idea de que hay títulos con los cuales un personaje celeste es invocado sobre la tierra, pero que no son adecuados a su naturaleza; dicha idea aparece más veces en la *AI* en referencia a Cristo; y en todos los casos S L2 la han eliminado (8,25; 9,5.13; 10,7)¹⁴. Añado que el «Hijo» de 10,7 podría conservar una huella de la presencia de la relación Padre/Hijo en el texto originario; y que la mención del Padre no es, en cualquier caso, un añadido efectuado en la tradición etiópica, porque aparece en *Leyenda griega* 2,37, derivada del paso que estamos examinando. No estoy, pues, seguro de que en 10,6-7 el título de «Padre» sea un añadido. Si fuese originario, debe ser observada en el v. 6 la oposición entre el verbo en futuro en E y en pasado en S L2: el sentido de E parece ser que en el tiempo cristiano, futuro respecto a este episodio, los creyentes obtendrán un conocimiento más verdadero de Dios, definido por su relación con Cristo, aunque la categoría de la paternidad y filiación para definir esta relación no sea adecuada a la naturaleza de los personajes, sino sólo a la comprensión que de ellos tienen los creyentes. Ello es coherente sea con el hecho de que también «Hijo» es presentado sólo como un nombre

12. En 8,18, Dios es designado como «primer padre» en E, como «padre de todos» en S L2; en cada caso, este apelativo hace referencia a la relación entre él y el universo creado, y no entre él y el Cristo preexistente. Lo dejo por tanto de lado.

13. Simonetti, «Sulla cristologia dell'AI», 63-64.

14. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia*, 118-119, cf. 127.

usado en este mundo; sea con la fuerte marginalidad de los títulos «Padre» e «Hijo» en la *AI*.

Sobrepasado el firmamento, ocupado por Sammael/Satanás y por sus potencias, siempre en conflicto entre ellos (es el reino del desorden, que repercute en los conflictos terrenos), Isaías pasa al primer cielo, esto es, al espacio que se sustrae al dominio de las potencias malvadas, donde reina un orden preciso: en el centro hay un trono y a la derecha y a la izquierda grupos de ángeles que elevan su canto, poseyendo los de la izquierda una gloria y una voz inferior a los de la derecha. Isaías pregunta al ángel a quién está dirigido el canto y la respuesta es: «A la gloria del séptimo cielo, a aquel que reposa en el mundo santo y a su Amado, desde donde he sido enviado hacia ti: allí (el canto) es enviado» (7,17 E)¹⁵. Llegado al segundo cielo, Isaías encuentra la misma estructura con el trono y los ángeles a derecha e izquierda, todos dotados de una gloria mayor que sus respectivos ángeles del primer cielo. Se prostra para adorar a aquel que está sentado sobre el trono, pero el ángel se lo prohíbe, explicándole que deberá adorar sólo a aquél que el ángel le indicará en el séptimo cielo, porque el trono, el vestido y la corona que están destinados a Isaías están colocados en el séptimo cielo, lo que le otorga una dignidad más grande que la de los ángeles de los cielos inferiores. Y aquí Isaías añade: «Y me alegré con gran alegría porque los que aman al Alto y a su Amado en su final por medio del ángel del Espíritu Santo ascenderán allí» (así E).

A continuación, Isaías llega al sexto cielo, cualitativamente diverso de los cinco cielos inferiores: ya no hay trono y ángeles a la derecha y a la izquierda, sino que todos tienen el mismo aspecto y la misma voz para glorificar. De hecho, el mundo celeste de la *AI*, además de la división en firmamento y siete cielos, tiene otra en tres franjas: el firmamento, morada de los ángeles rebeldes, caracterizado por la pluralidad, que es desorden; los cinco cielos inferiores, morada de los ángeles fieles a Dios, caracterizados por la dualidad, que significa una cierta imperfección; y el sexto y séptimo cielos, caracterizados por la unidad o, si se quiere, por la síntesis entre pluralidad y unidad, el reino del Uno que es el lugar de Dios. Isaías y el ángel intérprete cantan con las criaturas celestes y es indicado el contenido y el destinatario del canto: «Y allí todos nombraban al Primer Padre y al Amado, el Cristo, y al Espíritu Santo, todos a una voz» (8,18 E). Y todavía en el sexto cielo, el ángel dice a Isaías: «Si te has alegrado por estas luces, cuánto más en el séptimo cielo, cuando veas las luces donde está el Señor y su Amado, de donde he sido enviado, que será llamado en el mundo Hijo. 26 No ha sido manifestado aquel que debe estar en el mundo que va a la corrupción y tampoco los vestidos y los tro-

15. El texto de E es confirmado esencialmente por L1 que lee: *Gloriae sedentis septimi caeli qui est perpetui saeculi et Dilecto eius a quo missus sum ad te*. La recensión representada por S L1 lee: «A la gran gloria de Dios que está sobre el séptimo cielo y a su Hijo amado, del cual he sido enviado hacia ti» (así S; L2 es casi idéntico).

nos y las coronas que están reservados para los justos, para los que crean en aquel Señor, aquel que descenderá bajo vuestro aspecto; de hecho, la luz que hay allí es grande y admirable (8,25-26 E)¹⁶.

Estos son los primeros cuatro pasajes de los cinco en los que aparece el término «Amado» en *AI* 6-11; respecto al quinto, *AI* 9,12, notemos aquí sólo que el ángel afirma, en el séptimo cielo, que los justos que están ya en dicho cielo en tiempos de Isaías y que éste contempla, llevan puesto el vestido celeste, pero no tienen las coronas ni están sentados sobre los tronos gloriosos reservados para ellos «hasta que descienda el Amado bajo el aspecto en el que lo verás descender» (así E; S «hasta que descienda el Hijo de Dios que existe desde el principio [...] y cuando descienda y esté con vuestro aspecto»).

En los cuatro primeros pasajes (de modo diferente a *AI* 9,12), el Amado es siempre nombrado junto con Dios y en tres de ellos como «su Amado»; la excepción es 8,18, formulación claramente trinitaria. La relación del Amado con Dios aparece, pues, como un componente importante del uso de este apelativo; pero tal relación no se expresa en términos de paternidad/filiación. En los tres primeros pasajes, S L2 leen «su hijo amado»; en el cuarto (8,25) «su hijo unigénito»; en 9,12 «el Hijo de Dios» (L: «el hijo»). En todos estos casos, la lectura de S L2 parece *facilior* y por tanto secundaria; en 7,17, el hecho es confirmado por L1. «El Amado», empleado como sustantivo, no como adjetivo de «hijo», era en todos estos casos el título cristológico usado en el texto originario. Sólo en 9,12 el personaje recibe también otros títulos: «Señor» y «Cristo».

Después de 9,12, el término desaparece, pero no el personaje, el cual, es más, se aparece muy poco después directamente al profeta. Así pues, difícilmente se puede considerar casual el hecho de que «Amado» esté limitado a esta sección. Ya a partir del c. 8, sin embargo, se comienza a designar al personaje con otros nombres: y claramente no es casual que esto suceda cuando Isaías ha sobrepasado los cinco primeros cielos. En 8,7-10, el ángel subraya la importancia del hecho de que Isaías haya sido admitido hasta la franja del sexto y séptimo cielo: en el sexto cielo no hay ya derecha e izquierda, sino que todo es dirigido «por la potencia del séptimo cielo, donde mora Aquel que no es nombrado y su Elegido, cuyo nombre no ha sido revelado y de quien todos los cielos no pueden conocer el nombre: 8 porque él es el único a cuya voz todos los cielos y los tronos responden. Yo, pues, he recibido poder y he sido enviado para hacerte subir aquí, para que vieses esta alabanza 9 y vieses al Señor de todos estos cielos y de estos tronos 10 transformarse hasta llegar a ser según vuestro aspecto y según vuestra imagen». Y añade que, si a Isaías le

16. S tiene un texto que comporta omisiones y añadidos: «Si te has alegrado de esta luz, ¿cuánto más te alegrarás y regocijarás cuando veas la luz del séptimo cielo, donde se sienta el Padre celeste y su Hijo unigénito, 26 donde las legiones y los tronos y las coronas yacen para los justos?». L2 corresponde.

ha sido hecha esta concesión extraordinaria es «porque en la suerte del Señor, en la parte del madero, debes venir aquí» (8,12¹⁷).

El v. 7 menciona, pues, dos personajes; el primero no tiene nombre, y no puede ser sino Dios; el segundo tiene un nombre, que no ha sido sin embargo revelado, en todo caso hasta el tiempo de Isaías en el que se desarrolla la escena. Como muestra su identificación con el Elegido y con el Señor de los cielos y de los tronos, que deberá transformarse asumiendo el aspecto de un hombre, se trata del Cristo preexistente. 8,7 es la única aparición de «Elegido» en *AI*¹⁸: como es sabido, se trata de un título mesiánico característico del *Libro de las parábolas* de Henoc (= 1 *Henoc* 37-71), el cual lo toma de *Is* 41,8.9; 42,1, donde designa al siervo de Dios, pero todavía no a una figura mesiánica¹⁹. El nexo con *Is* 42,1 es claro en la versión de la Transfiguración de *Lc* 9,35, donde la voz celeste designa a Jesús como ὁ ἐκλελεγμένος, mientras los paralelos leen ὁ ἀγαπητός; *Lc* 23,35 atestigua el uso mesiánico de ὁ ἐκλεκτός: «que se salve a sí mismo, si este es el Cristo de Dios, el elegido». Puesto que, como ahora veremos, también el título «el Amado» procede de *Is* 42, 1, los dos títulos podían ser equivalentes en el ambiente cristiano en el que ha sido compuesto *AI* 6-11; y provienen de una exégesis cristológica de pasajes de las Escrituras considerados como profecías mesiánicas. Además, la afirmación relativa al nombre no revelado y al dominio sobre los cinco cielos ha sido ya realizada en 7,37 a propósito de «el Único que mora en los cielos». *AI* 6-11 considera, pues, «el Amado», «el Elegido» y «el Único» como nombres aplicables al mismo personaje celeste, aunque prevalece el primero. Evidentemente, sin embargo, ninguno de tales nombres corresponde al verdadero nombre del personaje, el cual «no ha sido revelado». Veremos ahora de dónde provienen estos apelativos y sobre todo el de «Amado». Antes queda subrayar que, tras 8,7-8 y a excepción de los pocos casos que hemos considerado, el Cristo preexistente será llamado constantemente «el Señor» o «mi Señor», bien antes de que Isaías lo vea (8,9.12.13.26; 9,5.17), bien cuando lo ve y en toda la sucesiva descripción de su descenso a este mundo y de su ulterior ascensión

17. Es la única alusión en 6-11 a la muerte de Isaías cortado con una sierra de madera, narrada en 1-5; pero se trataba de una leyenda ya conocida, que circulaba en ámbitos cristianos, con toda probabilidad también bajo forma de *testimonium*, cf. E. Norelli, «Il martirio di Isaia come *testimonium* anti-giudaico?», *Henoch* 2 (1980) 37-57. Por otra parte, el detalle está ausente en S L2, que se remiten —según mi reconstrucción de la composición de la *AI*— a la *Visión de Isaías* separada y no a la *AI* completa, aun atestiguando una forma textual retocada de la *Visión*; la recensión atestiguada por S L2 podría por tanto haber omitido el particular, pero no se puede excluir que éste faltase en la *Visión* y haya sido añadido cuando ha sido compuesta la *AI* completa. En cualquier caso, este elemento de 8,12 puede perfectamente ser originario sin presuponer el conocimiento del texto de 1-5.

18. S, que trae «el Unigénito hijo suyo», ciertamente secundario, atestigua de cualquier manera la mención de dos personajes como en E; L tiene uno solo, que llama *diues filius Dei*, con toda probabilidad una corrupción; el acuerdo de E y S es decisivo en favor de dos personajes. Norelli, *Commentarius*, 430.

19. Norelli, *Commentarius*, 430-431.

a través de los cielos (9,32.35.36.37.39.40; 10,4.6.7.[11].16.17.18.24; 11,10.24.26).

Aparentemente, κύριος es un título banal. Y sin embargo, algunos pasajes de *AI* sugieren que lo es menos de lo que parece. Cuando en el c. 10, Dios manda a Cristo al mundo de aquí abajo en misión y le ordena asumir, en el descenso, el aspecto de los ángeles de los diversos cielos y después el de los seres humanos, hasta descender en el sheol, le precisa: «10,11 Y que todos los ángeles de aquel mundo no sepan que tú eres Señor conmigo de los siete cielos y de sus ángeles». En 11,10, en la escena del nacimiento de Jesús que es en realidad una aparición del recién nacido Jesús junto a María y a José, María lo ve en primer lugar y se turba; «y cuando su marido José le dijo: ‘¿Qué te turba?’, se abrieron sus ojos y vio al niño y glorificó a Dios porque el Señor había venido en su suerte²⁰». Finalmente, cuando, en su ascensión gloriosa, Cristo atraviesa el firmamento, los ángeles que están allí se entristecen y dicen: «¿Cómo descendió nuestro²¹ Señor sobre nosotros y no hemos comprendido la gloria que había sobre él, que vemos que se encontraba sobre él desde el sexto cielo?» (11, 24); así también los ángeles del segundo cielo: «¿Cómo estuvo el Señor escondido mientras descendía y no hemos comprendido?» (11, 26) y a continuación afirma que los ángeles del tercer, cuarto y quinto cielo se expresan del mismo modo. En todos estos casos, se trata de la posibilidad de identificar como «el Señor» al Cristo preexistente sea en los cinco cielos inferiores y en el firmamento, sea en su manifestación en forma humana en este mundo. Mientras en el séptimo cielo Isaías lo ve en su gloria, y le es presentado precisamente como «el Señor», con ocasión de su descenso en los cinco cielos y en el firmamento los habitantes de estas zonas no han podido reconocerlo; sólo cuando ha ascendido del reino de los muertos en toda su gloria les ha permitido conocerlo. Y cuando aparece en el mundo humano, sólo María y José pueden reconocerlo como el Señor, pero solamente por una concesión, mientras que él debe permanecer escondido a todos los otros seres, humanos y angélicos, inferiores al sexto cielo (11,11.16-19). «Señor» representa, pues, en

20. El significado no está del todo claro. El etiópico, único testimonio en este caso, presenta *makfalt*, que corresponde con mucha probabilidad a κληρος ο μηρίς. Cf. Norelli, *Commentarius*, 552-553.

21. «Nuestro» falta en la mayor parte de los manuscritos etiópicos. Puesto que inmediatamente después Isaías sube al segundo cielo, es posible que el pesar aquí citado (v. 24) pertenezca a los ángeles del primer cielo, y que hayan caído del texto algunas palabras que conciernen al paso del firmamento (v. 23) al primer cielo. En S L2 la escena se desarrolla «sobre el firmamento» (v. 23; pero L2 comienza con la afirmación de que el Señor sube *in firmamentum*) y el v. 24 no afirma «subió al segundo cielo» (así E), sino «y del primer cielo subía más glorioso»; en cambio el ascenso al segundo cielo (donde no sucede nada) es después mencionado sólo en el v. 27. Un fragmento de la versión copta sahídica, del que queda bien poco, lee en cambio en las líneas 3-4 *ⲕⲁⲃⲟⲕ ⲉⲧⲱⲟⲓⲣⲏⲉ ⲛⲓⲡⲉ*=[fu]e al pri[m]er cielo) *después* de la pregunta de los ángeles: edición y traducción de P. Bettiolo en CChr.SA 7, 158-159. La situación no es clara, pero E está probablemente equivocado aquí. Véase Norelli, *Commentarius*, 584, donde he propuesto conectar los vv. 23-24 con el firmamento, 25-26 con el primer cielo, 27 con el segundo y el tercero.

la *AI*, el apelativo más elevado para Cristo: como los otros, no constituye su verdadero nombre, el cual, precisamente, no ha sido revelado; pero es el nombre que corresponde a su posición celeste y a su señorío sobre el universo. Sólo mirando el universo desde el punto de vista del séptimo cielo, es decir, desde el punto de vista de Dios, se puede reconocer que aquel que se ha presentado en el mundo bajo la forma humana de Jesús es el Señor de todos los cielos y de sus ángeles.

Las designaciones de Cristo se distribuyen, pues, en *AI* 6-11, de una manera muy consciente y corresponden a diversos niveles de conocimiento a través de los cuales pasa Isaías en su ascensión. En el mundo humano, el personaje no es conocido en absoluto, tampoco en el círculo de carismáticos descrito en el c. 6; dentro de la visión, antes de que se inicie la ascensión, el ángel, como hemos visto, se lo menciona a Isaías con una perífrasis todavía incomprensible para el profeta (uno más grande que el más grande: 7, 8); después, en el firmamento, «aquel que debes ver» (7,12). En los primeros cinco cielos, se habla de «el Amado» (7,13.23). En el momento en el que Isaías va a pasar del quinto al aire del sexto, nombra a «el Único» (7, 37): como hemos visto, se trata probablemente de Cristo, pero no está excluido que haya aquí una especie de equívoco por parte de Isaías, el cual identificaría este Único con Dios, mientras a continuación le será desvelado que se trata de otro personaje. En 8, 7, en el espacio intermedio entre la segunda y la tercera zona que es llamado «el aire del sexto cielo», el ángel anuncia a Isaías precisamente que hay dos seres en el séptimo cielo, «donde mora Aquel que no es nombrado y su Elegido, cuyo nombre no ha sido revelado». Se trata de un giro fundamental, porque es en este momento cuando Isaías se entera de que hay «dos potencias en el cielo», retomando la expresión que el judaísmo rechazó construyéndola como herejía²². En otros términos, el hebreo Isaías recibe aquí el primer elemento de una revelación cristiana, la cual se desarrollará y se precisará a través de las posteriores informaciones proporcionadas por el ángel y después por medio de la visión directa del personaje, hasta culminar en la visión de su misión salvífica en este mundo.

22. El estudio clásico al respecto es el de A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in late Antiquity 25), Leiden 1977. Entre la vasta bibliografía sucesiva, se puede mencionar R. Hayward, *Divine Name and Presence. The Memra* (Publications of the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies), Totowa (NJ) 1981; L. W. Hurtado, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, New York ²1998; L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, en particular 29-53; C. C. Newman, J. R. Davila y G. S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 63), Leiden-Boston 1999; D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Divinations: Rereading Late Ancient Religions), Philadelphia 2004, en particular 128-147, con las notas, pp. 296-307. No me ocupo en este momento de la influencia de la angelología judía sobre la cristología de la *AI*, que es objeto del estudio de Knight, «Angelmorphic Christology».

Isaías recibirá, dicho sintéticamente, una verdadera y propia catequesis cristiana, de un tipo adaptado a un hebreo rigurosamente monoteísta. Inmediatamente después, el ángel le resume, en efecto, el «programa didáctico» de su viaje extático: «he sido enviado para hacerte subir aquí, para que veas esta alabanza 9 y veas al Señor de todos estos cielos y de estos tronos 10 transformarse hasta llegar a ser según vuestro aspecto y según vuestra imagen» (8,8-10) y no faltará una alusión, aunque todavía críptica, a la Pasión y a la muerte de Cristo: «porque en la suerte del Señor, en la parte del madero, debes venir aquí» (8,12²³).

En el aire del sexto cielo y en el mismo sexto cielo, los apelativos «Señor» y «Amado» se alternan, como hemos visto: si en 8, 13 Isaías alaba «a mi Señor», en 8, 18 en el sexto cielo, los seres angélicos «nombraban al primer Padre y al Amado, el Cristo y al Espíritu Santo, todos a una voz». Aquí estamos delante de una fórmula trinitaria verdadera y propia, la cual representa probablemente una interpretación del *Trisagion* de *Is* 6, 3: uno se esperaría, por tanto, que los nombres de las tres personas fueran los más elevados, pero para la segunda tenemos «Amado» y «Cristo», los cuales, como estamos viendo, para la *AI* son inferiores a «Señor». Esto puede ser debido al deseo de evitar la confusión entre primera y segunda persona de la Trinidad (si podemos usar, por brevedad, este lenguaje anacrónico respecto a nuestro escrito), confusión que podría haberse producido empleando «Señor» en este contexto; o bien al deseo de subrayar que el ser celeste que viene inmediatamente tras el Padre es efectivamente idéntico al que descenderá a través de los cielos y se manifestará en el mundo en forma humana como Cristo. En efecto, poco después, en 8,25, se encuentra el emparejamiento «el Señor y su Amado, el cual será llamado en el cielo Hijo»: aquí «el Señor» es Dios Padre, hecho raro en la *AI*. Bastante singular es *AI* 9,5: «Este es tu Señor, el SEÑOR²⁴, el Señor Cristo, el cual debe ser llamado en el mundo Jesús; pero su nombre no (lo) puedes oír, hasta que hayas ascendido de esta carne tuya». Todos los apelativos se refieren al Cristo preexistente y ninguno de ellos corresponde al nombre verdadero del personaje, el cual —como hemos visto— no puede ser dado a conocer en este mundo de abajo. Jesús (cf. también 10,7), Hijo (8,25) y Cristo (9,13), son nombres adecuados a la forma que el personaje toma durante su permanencia en el mundo y con los cuales continuará siendo llamado en este mundo.

«Tu Señor» corresponde a «mi Señor» de 8,13 y remite verosíblemente al hecho de que a Isaías, siglos antes de la manifestación de este personaje en el mundo, le ha sido concedido reconocimiento como Señor que él puede y debe confesar. Pero «mi Señor» para indicar a Cristo se encuentra en Pablo, *Phil* 3,8; y después en Ignacio de Antioquía, *A los esmirnitas* 5,2 (y cf. *Io* 20,28, que es una confesión de fe). Nos podemos

23. Para la cuestión del carácter originario de la cláusula véase arriba, nota 17.

24. Para este recurso tipográfico, véase inmediatamente abajo en el texto.

preguntar si este uso no habrá nacido a partir de la exégesis del *Ps* 110 (LXX 109,1): «El Señor ha dicho a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» (solamente en la Setenta aparece dos veces κύριος, mientras que el texto hebreo tiene respectivamente YHWH y 'adoni). Como es sabido, el versículo ha sido importante para fundar bíblicamente la relación entre Dios y Cristo glorioso, como muestran *Mc* 12,35-37/ *Mt* 22,41-45/ *Lc* 20,41-44 (en *Mc* y *Mt*, en lugar de «como escabel de tus pies» se lee «bajo tus pies»; *Act* 2,34-36; *Hbr* 10,2-13; *PsBer* 12,10-11. En *AI* 11, 32, Cristo resucitado somete a las potencias celestes durante su ascensión y, llegado al séptimo cielo, se sienta a la derecha de la Gran Gloria; la influencia de *Ps* 110,1 es evidente. En *AI* 9, 5 hay algo más: en E, él es llamado también 'əgzi'ab(ə)ber, literalmente «el señor de la tierra», que es empleado para traducir el nombre de Dios, sea ó κύριος (por ejemplo *Ex* 20,1), sea ó θεός (por ejemplo *Gen* 1,1; *Phil* 1,2); en las traducciones modernas se traduce a veces, como he hecho aquí, con «SEÑOR» en versales, para distinguirlo sea de 'əgzi', traducido por «Señor», sea de 'amlāk, traducido por «Dios». El Cristo preexistente recibe, pues, aquí el atributo «Dios», lo que hace de 9,25 el punto más alto en la presentación del personaje en *AI* 6-11; a partir de 9,17, el personaje es llamado constantemente «el Señor» o «mi Señor», pero ya no de nuevo «Dios». Permanece, en cualquier caso, una incertidumbre acerca del carácter originario del nombre divino en 9,5, porque los únicos testigos, junto a E, son S L2, los cuales designan al personaje con el único título de «Hijo de Dios». Este último tiene todas las probabilidades de ser secundario, teniendo en consideración el hecho de que en *AI* 6-11 (1) «Hijo» no aparece nunca solo en otro lugar, (2) es considerado inadecuado como nombre del Cristo preexistente, (3) no aparece nunca en la locución «Hijo de Dios», muy común en el cristianismo y por tanto *lectio facillior*.

«Será llamado en el mundo» parece significar que no sólo el nombre humano «Jesús», sino también los títulos «Cristo» e «Hijo» no son apelativos reservados al Encarnado, sino plenamente adecuados a él, aunque maneras inadecuadas de llamarlo, porque es inadecuado el conocimiento de él que se puede tener en este mundo. Es difícil, en la *AI*, no relacionar esta idea con la afirmación «creerán que es carne y hombre» (9,13), la cual subraya que considerar al Cristo descendido en este mundo como un ser humano a todos los efectos es, de hecho, un error. Como su verdadera condición no es la de «carne y hombre», así los nombres con los cuales se le designará en su manifestación humana no expresarán su verdadera naturaleza. Para que los apelativos reservados al Encarnado se puedan considerar adecuados, es necesario que la condición de Encarnado sea real, aunque ella no agota todos los rasgos del personaje. Que dicha condición no es real, es lo que veremos más adelante en la segunda parte del presente estudio. En consecuencia, también «hijo», el apelativo que más directamente nos interesa en esta sede, es desvalorizado, en cuanto que

no corresponde a la naturaleza de Cristo en este mundo, como sucede por ejemplo en Hipólito, cf. sobre todo *Contra Noeto* 15,7, según el cual el Logos separado y sin carne no era hijo perfecto, aunque fuese perfecto Unigénito: en Hipólito, de hecho, «el hijo perfecto de Dios» consiste en la unión entre el Logos y una *sarx* que no podría subsistir separadamente del Logos, mientras que en la *AI* la *sarx* de Cristo en este mundo no es una realidad. El título de Hijo es pues adecuado no al objeto que él designa, sino sólo al conocimiento imperfecto que el sujeto humano que lo usa puede tener de él en este mundo. Se comprende bien que «Jesús» sea un nombre adecuado al conocimiento terreno, tratándose de un nombre humano. Pero ¿por qué «Cristo» e «Hijo» son nombres adecuados al conocimiento terreno, mientras «Amado» y «Señor» no lo son? Es lo que trataremos de indagar a continuación.

¿De dónde proviene el título de «Amado»?

Por cuanto respecta a «Amado», en un trabajo de hace dieciocho años traté de formular una hipótesis sobre los orígenes de este título en la *AI*²⁵; la resumiré aquí muy brevemente, profundizando en algún aspecto. En el griego profano, el adjetivo verbal ἀγαπητός, que significa en sí mismo precisamente «amado, querido», podía significar «único», sobre todo en conexión con «hijo» e «hija». LXX lo usa quince veces, siete de las cuales para traducir *yahid*, «único» (traducido μονογενής en los otros casos en los que aparece en la Biblia), y siempre en una situación de luto o muerte. Los textos más famosos están en *Gen* 22, versículos 2.1.16, la *Aqedah*, que se convirtió en figura de Cristo en los escritores cristianos. Pero no creo que sea esta la pista que hay que seguir para explicar el título en la *AI*. El testimonio clave es probablemente *Mt* 12,18, donde el evangelista, después de un breve sumario de curaciones realizadas por Jesús, retoma a partir de *Mc* 3,12 el mandato de no revelarlas, lo que sólo Mateo fundamenta con una cita de cumplimiento²⁶ de *Is* 42,1-4. Nos interesa 42,1, que tiene una forma diversa tanto de la del texto masorético como de LXX. TM lee de hecho: «He aquí mi siervo (*'abdî*), lo sostendré; mi elegido (*b'êhîrî*), se ha complacido en él mi espíritu». LXX añade a los dos títulos respectivamente los nombres Jacob e Israel, lo que presupone la referencia del siervo de YHWH, del que se trata, al pueblo hebreo: Ἰακωβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν

25. Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, 256-261.

26. La expresión «cita de cumplimiento» traduce la original italiana «citazione formulare», con la que el autor hace referencia a las citas, típicas del evangelio de Mateo, que introducen pasajes bíblicos (o que son presentados como tales) con una fórmula del tipo «esto sucedió para que se cumpliese la palabra que había dicho el profeta...»: *Mt* 1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 12,18-21; etc. En la investigación, estas citas se suelen designar en inglés como «formula quotations», en alemán como «Erfüllungszitate», en francés como «citations d'accomplissement» [*N. del T.*].

ἡ ψυχὴ μου. *Mt* 12,18 lee: «He aquí mi siervo, que he elegido, mi amado, en el cual se ha complacido mi alma (ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου)».

Aquí me limito a algunas observaciones necesarias para nuestro tema. Sorprende, en el primer miembro, la sustitución del verbo «sostener» por «elegir». Dicha sustitución puede representar una anticipación de «mi elegido» del segundo miembro, o bien estar influida por una exégesis de *Is* 42,1 que vincula este versículo con *b^ehartikha*, «te he elegido», dirigido a Israel, el cual se encuentra dos veces en *Is* 41,8.9 y con *bahartí bô* «lo he elegido» dicho de Israel (llamado aquí Yeshurun) en 44,2. Se trata en sustancia de una forma de targumización que refiere el siervo a Israel, pero con medios diversos de los de LXX. También ésta, justamente introduciendo los nombres de Jacob e Israel, muestra presuponer una lectura de *Is* 42,1 que relaciona estrechamente este pasaje con 41,8-9 y con 44,2: confróntese 41,8 «tú, Israel, siervo mío, Jacob, al que he elegido, semilla de Abraham, mi amado» y 44,2 «Jacob, mi siervo, e Israel, al que he elegido», donde LXX añade la noción de amor, tomada sin duda de 41,8: «mi siervo (παῖς) Jacob y el amado (ὁ ἠγαπημένος) Israel, al que he elegido para mí». La forma que encontramos en *Mt* 12,18, con la anticipación en el primer miembro de la noción de «elegir» y la sustitución, en el segundo, de «mi elegido» por «mi amado» pertenece, pues, a una tradición de targumización de los cantos del siervo de YHWH que los conectó con el c. 41 y que refiere el siervo a Israel; quien ha elaborado la cita de cumplimiento se ha insertado en esta tradición exegética, refiriendo, sin embargo, el siervo a Jesús. En ninguno de estos textos bíblicos aparece «hijo», de modo que no es probable la explicación según la cual en 12,18, *Mt* habría querido aludir a la voz celeste en el bautismo de Jesús, porque en este último episodio *Mt* 3,17 lee ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, proveniente de *Mc* 1,11, que también contiene una referencia a *Is* 42,1 con «en el cual me he complacido» que lo sigue. También en la Transfiguración, *Mc* 9,7 lee ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, que *Mt* 17,5 retoma, uniéndolo, sin embargo, a *Is* 42,1 con el añadido «en el cual me he complacido» que alinea esta voz con la del bautismo. Ahora bien, en *2 Ptr* 1,17, la voz de la Transfiguración dice: «Este es mi hijo, mi amado, en el cual me he complacido (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα)». Aquí «amado» no aparece como adjetivo de «hijo», sino que «mi amado» es un título independiente, añadido al de «hijo»; y como ha mostrado Richard Bauckham²⁷, la segunda parte de la voz en *2 Ptr* coincide con un testimonio en los escritos pseudoclementinos (*Homilias* 3,53: εἰς ὃν εὐδόκησα) y la lectura εἰς ὃν compartida por *Mt* 12,18 (donde esta variante es ciertamente preferible a las variantes ὃν y ἐν ᾧ), *2 Ptr* y las Pseudoclementinas mues-

27. R. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (Word Biblical Commentary 50), Waco (TX) 1983, 209-210.

tra que ha habido una tradición de la voz en la Transfiguración que se caracterizaba por el uso de «el Amado» como título autónomo y por la formulación con εἰς ὄν.

A diferencia de Bauckham, sin embargo, no considero que *Mt* 12,18 dependa de una tradición de la voz celeste diversa de la atestiguada por Marcos y que contenga precisamente las dos características dichas. De hecho, *Mt* 12,18 es una cita «targumizada» de *Is* 42,1: es más sencillo pensar que *Mt* 12,18 depende directamente de un texto reelaborado así del pasaje de Isaías y que la misma targumización de Isaías haya influido en la voz celeste de *2 Ptr* 1,17 y en las Pseudoclementinas, además de, parcialmente, en *Mt* 12,18, el cual, por cuanto se refiere a «amado», se atiene, sin embargo, a la forma de Marcos. De hecho me parece inútilmente complicado pensar que esta forma textual de *Is* 42,1 haya llegado a Mateo a través de la voz de la Transfiguración y haya sido introducida por él después en la cita de *Is* 42,1 en *Mt* 12,18. Si esta forma targumizada de *Is* 42 ha circulado en ambientes del primer cristianismo, es probable que la *AI* haya tomado de ella el título ὁ ἀγαπητός, «el Amado», como título cristológico y que tal título no lo haga derivar ni de la voz celeste ni de la locución «el hijo amado», la cual tendría que ser vinculada tal vez a la exégesis de la *Aqedah*, que parece haber estado ausente del texto originario de la *AI* y haber sido insertada después secundariamente por la reelaboración atestiguada por S L2. También los otros escasos testimonios protocristianos de «el Amado» como título cristológico separado (*Eph* 1,6; *PsBer* 3,6; 4,3.8; Ignacio de Antioquía, *A los esmirnitas*, inscr.) podrían remontarse a dicha tradición²⁸. Para concluir este punto, nos interesa subrayar que la aplicación a Cristo del título «el Amado» presupone, pues, para el autor de *AI* 6-11, una particular exégesis de textos bíblicos, en este caso de los cantos del siervo de YHWH. Justamente la necesidad de una interpretación especial dirigida a desvelar la referencia cristológica de tales textos (que, como hemos señalado, eran referidos en el judaísmo tradicionalmente a Israel y de los que no hay atestiguada una interpretación mesiánica no cristiana) puede haber hecho considerar «el Amado» un título que tenía necesidad de ser revelado a Isaías para que este comprendiese su alcance cristológico.

Esto significa —y es mi tesis— que *AI* 6-11 propone una homología entre el viaje celeste de Isaías y el viaje del intérprete cristiano dentro del texto bíblico. Jesús, Cristo, Hijo eran comunes en la tradición cristiana sobre Jesús. La puesta en juego por cuanto respecta a «Amado» o «Señor» implicaba la comprensión cristológica de las Escrituras de Israel. Comprender que «mi Amado» se refería en realidad al Cristo preexistente sig-

28. Puede ser también interesante notar que, si estas consideraciones son aceptables, se encuentra aquí una confirmación de que hay elementos de tradición común entre la *AI* y textos de ambiente «petrino», como *2 Ptr* y *Mt*; sobre este ambiente véase en general E. Norelli, «Situation des apocryphes pétriniens»: *Apocrypha. Le champ des apocryphes* 2 (1991) 31-83.

nificaba poder interpretar cristológicamente toda una serie de pasajes, en este caso los cantos del siervo de YHWH, incluso en aquellos puntos que no contenían el término, como nos ha mostrado la reescritura de *Is* 42,1 en *Mt* 12,18. Y referir al Cristo preexistente los enunciados bíblicos que contienen (ὁ) κύριος permitía ampliar enormemente el número de los textos interpretables cristológicamente, pero sobre todo permitía introducir al personaje en la esfera divina. Es cierto que la visión narrada en *AI* 6-11 no quiere identificarse con la de *Is* 6²⁹, pero cuando, en 9,32, el ángel explica al profeta que el personaje que están viendo es «el Señor de toda la gloria que has visto», eso parece claramente implicar que para nuestro autor, en la visión de *Is* 6 es Cristo a quien Isaías ha podido contemplar; y de hecho, como hemos visto, él repite que tampoco con ocasión de su ascensión al cielo le ha sido permitido ver a Dios mismo. Esto, entre otras cosas, disculpa al profeta de las acusaciones que, según la haggadah, le eran dirigidas de blasfemar por su pretensión de haber visto a Dios y que eran puestas en conexión con su condena a muerte³⁰; en consecuencia, esta última había sido en todo caso injusta. Obviamente, esto no implica que todas las apariciones de κύριος en la Biblia fueran automáticamente referidas a Cristo; hemos visto que la *AI* aplica el título también a Dios (8,25). Pero precisamente el hecho de que el señorío sobre los cielos y sobre los ángeles sea atribuido a la vez a Dios y al Cristo preexistente (10,11) muestra que la puesta en juego de la referencia de κύριος a Cristo es la condición de posibilidad de demostrar mediante las Escrituras que hay un ser divino que participa en el poder de Dios y que tal ser es precisamente aquel Cristo en el cual creen los cristianos y que los hebreos no cristianos no han sabido reconocer. De hecho, la aplicación a Cristo de textos bíblicos referidos al κύριος era ya corriente antes de la composición de la *AI*: piénsese, precisamente, en la aplicación de *Ps* 110,1 en los textos a los que nos hemos referido, a partir de *1 Cor* 15,25. Pero lo que le interesa a la *AI* es que los pasajes en cuestión se refirieran al Cristo preexistente y esto puede ser comprendido sólo a través de una revelación, que tiene su arquetipo en la descrita en *AI* 6-11 y que probablemente se concretaba en exégesis «carismáticas» de profetas cristianos fundadas en experiencias de éxtasis y viaje celeste. No hay nada de singular en tal práctica cuando se piensa que en las narraciones de ascensión contenidas en los apocalipsis y en los textos místicos del judaísmo, lo que el vidente contempla en los cielos está tomado de determinadas interpretaciones de pasajes bíblicos, y que también la discusión sobre «las dos potencias» tiene su base exegética.

29. Norelli, *Commentarius*, 319.

30. Para un examen de las fuentes no cristianas, véase sobre todo Pesce, *Il «Martirio di Isaia» non esiste*; para las fuentes cristianas sobre el martirio de Isaías, A. Acerbi, *Serra lignea. Studi sulla fortuna della Ascensione di Isaia*, Roma 1984, 69-102, y mi comentario a *AI* 3,8-9: Norelli, *Commentarius*, 156-165; y también Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, 11-21.

No vale la pena analizar aquí el uso de los títulos cristológicos en 1-5; lo he hecho en un estudio precedente³¹ y sintetizo ahora sólo su conclusión: el autor de esta parte utiliza por lo general —pero no de modo exclusivo— «el Amado», tomándolo evidentemente de 6-11, pero sin poner ni este título ni los otros en relación con determinados estados de existencia del personaje ni con la progresión de su conocimiento a través de la experiencia, respectivamente, del viaje celeste o del viaje exegético. Este uso indiferenciado, unido a teorías no convincentes o no claras del proceso de composición de la *AI* en su conjunto, ha contribuido a la consideración, de manera general, de «el Amado» como el título cristológico característico de la *AI* y ha impedido identificar y vislumbrar las características específicas, originales e interesantes del uso de los títulos cristológicos en la obra.

¿Tiene la AI una cristología doceta?

En la última parte de la presente intervención tomaré en consideración la importante cuestión de si la *AI* presenta una cristología doceta. En mis trabajos sobre este texto he respondido positivamente³², siguiendo a otros estudiosos que habían hablado, para la *AI*, de un docetismo más o menos neto y consciente. Más recientemente, esta idea ha sido contestada, de modo particularmente detallado por un artículo de Darrell D. Hannah aparecido en 1999³³. Puesto que el tema es importante para la comprensión de la *AI*, examinaré aquí las objeciones de Hannah. La noción de docetismo es una noción discutida y un estudio profundo en forma de monografía sería deseable, dado que el único trabajo de amplia dimensión es la tesis de Peter Weigandt, defendida en Heidelberg en 1961 y que ha permanecido inédita³⁴. En esta sede, me limito a sostener que la *AI* —y en todo caso 6-11— no admite una corporeidad material del ser humano en el que el Señor celeste se presenta en este mundo. Una posición tal de la *AI* es coherente con su soteriología, la cual no se funda de ningún modo sobre la realidad de la encarnación o sobre el principio *omne redemptum quod assumptum*; la liberación del mal de los

31. Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, 264.

32. Por ejemplo Norelli, *Commentarius*, 460-461.

33. Darrell D. Hannah, «The Ascension of Isaiah and Docetic Christology», *Vigiliae Christianae* 53 (1999) 165-196.

34. P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, 2 volúmenes, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1961. Se puede ver M. Slusser, «Docetism: A Historical Definition», *The Second Century* 1 (1981) 163-172; N. Brox, «Doketismus. Eine Problemanzeige», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 301-314; Ulrich B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus* (Stuttgarter Bibelstudien 140), Stuttgart 1990; W. Löhr, «Doketismus. I: Christentum»: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Tübingen 1999, 925-927; R. Goldstein y G. Stroumsa, «The Greek and Jewish Origins of Docetism. A New Proposal», *Zeitschrift für altes Christentum* 10 (2006) 423-441.

seres humanos es idéntica a su liberación de la dominación de los ángeles que se han rebelado contra Dios y ocupan el firmamento, separando a los seres humanos del conocimiento de Dios. La relación entre Dios, que habita en el séptimo cielo, y los seres humanos es posibilitada sólo por la acción del Espíritu Santo, el cual inspira a los profetas, y también por la posibilidad, otorgada a los profetas, de vislumbrar en visión las realidades celestes. La redención tiene lugar cuando el Señor, después de haber descendido a este mundo y hasta las profundidades del reino de los muertos, sale de allí desvelando la gloria propia y asciende al séptimo cielo del cual había venido, subyugando con la potencia de su gloria a las potencias del firmamento, las cuales no pueden hacer otra cosa más sino someterse a él (11,23-32). En este marco, la forma humana asumida por el Señor sirve sólo para permitirle alcanzar el reino de los muertos de modo que pueda después hacer refulgir su gloria de un extremo al otro del universo.

Un primer argumento de Hannah está recabado de 3,13 donde, en un sumario de los hechos de Cristo en este mundo, se mencionan entre otras cosas «el aspecto según el cual él debía transformarse en aspecto de hombre, y la persecución con que habría sido perseguido, y los tormentos con los que debían atormentarlo los hijos de Israel, y el discipulado de los Doce, y cómo debía ser crucificado con hombres que obran el mal, y que habría sido sepultado en un sepulcro» (he traducido aquí el fragmento griego Amherst; el etiópico tiene pocas divergencias que no interesan en este lugar). Según Hannah (pp. 170-171), expresiones tales como «persecución», «tormentos», «debía ser crucificado» y «habría sido sepultado en un sepulcro» excluyen toda forma de docetismo. Yo no veo cómo la idea de persecución excluya el docetismo; en cuanto al término traducido «tormentos», *κολάσεις*, es ciertamente tradicional y conectado con la atribución a los hebreos de la muerte de Jesús³⁵, pone por tanto el acento sobre el hecho de infligir tales tormentosos castigos, no sobre el hecho de sufrirlos y no dice nada sobre la realidad o no de la humanidad de Jesús.

Queda la crucifixión; pero es sabido que su mención no basta de ningún modo para probar la realidad material del cuerpo de Jesús. Hannah (pp. 166-170) se adhiere a una acepción «estrecha» del docetismo, que incluiría sólo los grupos combatidos en las cartas de Juan y de Ignacio de Antioquía, y también Cerdón, Saturnilo, Marción y los *Hechos de Juan*. No es necesario aquí discutir esta limitación: bastará recordar que Marción, reconocido por Hannah como doceta, no tenía ningún problema en mantener la crucifixión de Jesús, y también sus sufrimientos. En *De carne Christi* 5, Tertuliano lo acusa de incoherencia por haber suprimido, con intenciones docetas, el nacimiento de Jesús, pero no su Pasión y muerte: «¿Y tal vez es por esto por lo que no has borrado de Cristo los sufrimientos, porque, en cuanto fantasma, no tenía el medio para sen-

35. Véase Norelli, *Commentarius*, 187-190.

tirlas? (*An ideo passiones a Christo non rescidisti, quia ut phantasma uocabat a sensu earum?*)» (5,2). Y las sucesivas preguntas retóricas: *nonne uere crucifixus est Deus? Nonne uere mortuus ut uere crucifixus? Nonne uere suscitatus ut uere scilicet mortuus?* [...] (*ibid.*) muestran que Marción bien podía declarar que Cristo había sido crucificado, había muerto y había resucitado (poco después, Tertuliano se refiere también a la sepultura), porque —para expresarse con Tertuliano— aquello no había sucedido *uere*. Hannah considera (p. 171 y *passim*) que un doceta, al mencionar tales eventos, debía siempre precisar que estos no eran reales; pero en el pasaje citado, el modo de expresarse de Tertuliano deja ver que Marción se había contentado con afirmar aquellos hechos (del resto, le bastaba mantenerlos en su *Instrumentum*) y que era Tertuliano quien quería desenmascararle precisando que habían tenido lugar realmente. Numerosos testimonios prueban que los marcionitas hablaban sin más de la crucifixión de Cristo: baste citar otra vez a Tertuliano, *Contra Marcionem* 5,6,5, según el que, a propósito de 1 Cor 2,8 (que habla de la crucifixión, y que los marcionitas por tanto conservaban en su *Instrumentum*) «el hereje argumenta que han sido los príncipes de este mundo los que han clavado en la cruz al Señor, evidentemente el Cristo del otro Dios (*argumentatur haereticus <quod> principes huius aevi Dominum [...] cruci confixerint*)»; también aquí, por lo que parece, Marción no explicitaba el carácter sólo aparente de la crucifixión, sino que incluso fundaba su argumentación sobre la realidad de ella³⁶. Ni Marción, ni la *AI* adoptan la distinción, presente por ejemplo entre los Valentinianos, entre el Cristo superior, que habría permanecido impassible, y el Cristo psíquico que habría sufrido y habría muerto³⁷. Y cuando en *AI* 3,18 se habla de la predicación de la resurrección (ἀνάστασις) del Amado y de la fe en su cruz y en su ascensión (ἀνάβασις) al séptimo cielo, nada de todo eso es incompatible con la negación de la realidad humana y corpórea de Jesús: la reunión de cruz y ascensión como objeto de la fe parece incluso significar que tal fe es capaz de reconocer la relación específica entre estas dos entidades, relación que, en la *AI*, consiste en la dialéctica entre ocultamiento y revelación de la gloria, dialéctica que produce la salvación. La «cruz» no remitiría a la realidad de la muerte, sino al engaño del demonio y de sus potencias. Como en Marción, el responsable de la crucifixión de Jesús es «el dios de este mundo» (es decir del mundo de aquí abajo), aun-

36. Otros pasajes, de Tertuliano y otros, en A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2. Auflage (TU 45), Leipzig 1924 (reimpresión Darmstadt 1996, con los *Neue Studien zu Marcion* del mismo autor, 287*-289*. Imprescindibles las páginas de A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III* (BAC 384), Madrid 1976, II, 272-274. Como observa Orbe (273), «el autor de las *Antitheseis* nunca dijo que Cristo sufriese *en apariencia*. A pesar de haberle atribuido un origen celeste, profesó abiertamente la pasión y muerte de Jesús» (cursiva del autor).

37. Véase Orbe, *Cristología gnóstica* II, 279-281.

que el personaje así designado sea diferente en los dos casos (el Creador para Marción, el ángel usurpador en la *AI*)³⁸.

Se puede objetar que he mostrado hasta ahora que los elementos en discusión son compatibles con una posición doceta, pero no he probado todavía que la *AI* adopte tal posición. Veamos pues los elementos que orientan en este sentido. El primero viene de un pasaje discutido por Hannah (pp. 172-181), *AI* 11,17, según el cual el recién nacido Jesús «en Nazaret mamaba como un niño, y mamaba según la regla, para no ser reconocido». Algunos estudiosos han relacionado este detalle con las discusiones en el judaísmo relativas a los ángeles de los cuales, en la Biblia, se dice que comen, en particular *Tob* 12,19 y *Gen* 18³⁹. Hannah pasa revista a los textos rabínicos en los cuales se precisa que aquellos ángeles habían comido sólo en apariencia y los opone al pasaje de *AI*, en el cual no aparece ninguna precisión de este género. En su opinión, un texto verdaderamente pertinente para un contraste es Clemente de Alejandría, *Stromateis* 6,9,71,2: ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἅγια, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἄμέλει ὑστερον δοκῆσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον, «no es que Él (= el Salvador) comiese a causa del cuerpo, que era mantenido con vida por una santa potencia, sino para que en quienes le frecuentaban no se insinuaran falsos pensamientos acerca de Él, como en efecto algunos creyeron después que Él se había manifestado sólo en apariencia»⁴⁰. Según Hannah, «just as the Christ-child in the *Ascension* actually takes in nourishment, not because he needs it, but in order that his heavenly origin might remain hidden, so according to Clement Christ did not need nourishment, but really took it in so that no one would conclude that he was merely a phantom» (178). Sin embargo, Hannah mismo observa (177-178) que detrás de la posición de Clemente se encuentra la transferencia sobre Cristo de un ideal de ἀπάθεια capaz de liberar no sólo de las pasiones del alma, sino hasta del hambre y de la sed: ahora bien, no hay ni sombra de esto en la *AI*. Pero la interpretación misma de Clemente por parte de Hannah es discutible, porque, en el pasaje sobre el que el estudioso se apoya (*Stromateis* 6,9,71,1-3), Clemente no acerca (como afirma Hannah) la situación del «verdadero gnóstico», es decir del cristiano

38. De pasada, se puede destacar que en cualquier caso, Hannah se refuta él solo. En la p. 171, observa que la corporeidad del cuerpo resucitado del Amado es presupuesta, «tal vez ingenuamente», por el hecho de que, saliendo de la tumba, se sienta sobre los hombros del ángel del Espíritu santo y del arcángel Miguel; de ingenuo, aquí, parece ser sobre todo la observación de Hannah, el cual no se da cuenta de que, entonces, también los dos ángeles deberían ser corpóreos: puesto que presumiblemente no lo son, el razonamiento se convierte en su mismo argumento contrario.

39. Así Jonathan Knight, *Disciples of the Beloved One. The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement series 18), Sheffield, Academic Press 1996, 89-90.

40. He citado la traducción de Giovanni Pini, *Clemente di Alessandria. Gli stromati. Note di vera filosofia* (Lecture cristiane del primo millennio 40), Milano ²2006, 654.

ideal, de la de Cristo, sino, al contrario, la distingue de ella. Pero aunque quisiéramos admitir la posición de Hannah, con mayor razón el contraste con la *AI* sería impropio: en efecto, que el niño comience a tomar la leche apenas ha nacido no tiene claramente nada que ver con la idea de que, asumiendo la carne, Cristo la educa (*παιδεύω*) a un *habitus* de impasibilidad, porque esto implica un proceso que no es ciertamente bien ejemplificado por las tomas de leche de un recién nacido.

Dejando pues aparte a Clemente, lo que podemos recabar de este pasaje de la *AI* es que el recién nacido tomaba la leche únicamente para no ser reconocido, y que no tenía otros motivos para tomarla: por tanto su cuerpo, claramente, no era semejante al humano. También aquí el contraste con el marcionismo parece pertinente: en *Contra Marcionem* 3,9, Tertuliano atribuye a Marción justo la analogía entre la condición de Jesús y la de los ángeles que comieron con Abraham en *Gen* 18. Podemos dejar en el aire la cuestión de si el dato viniese verdaderamente de Marción⁴¹ o si más bien se tratase de una concepción del discípulo de Marción, Apeles, atribuida a este último por Tertuliano en *De carne Christi* 6-7 y por él transferida sobre Marción en *Contra Marcionem* 3,9⁴²: lo que importa, de hecho, es que ciertamente por Apeles, y tal vez ya por Marción, la afirmación de que algunos ángeles hubiesen comido era perfectamente compatible con un cuerpo que no fuese realmente humano, sino *putativus*, como en todo caso lo consideraba Marción, o hecho de una carne «no nacida» obtenida de la sustancia de los astros, como pensaba Apeles según Tertuliano, *De carne Christi* 6-7, manteniendo en sustancia, como ha observado Orbe⁴³, los dos pilares de la cristología de Marción: la índole no carnal del cuerpo de Jesús y la realidad de la pasión, muerte y resurrección. Que Jesús comiera para probar su realidad humana era sólo la interpretación que daba del pasaje Clemente, interesado precisamente en la polémica antidoceta; pero el detalle, como acabamos de constatar, era encuadrable en una lógica doceta, es decir en una lógica que rechazase la *σάρξ* en Jesús.

Vayamos al relato del nacimiento de Jesús en *AI* 11,5-14, conservado sólo en E, excepto algún elemento de los vv. 14-16 presentes en un

41. Como han admitido Harnack, *Marcion*, 185-186; 286; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London 1948 (reimpresión New York 1978), 101; A. Orbe, «Marcionitica»: *Augustinianum* 31 (1991) 195-244, sobre este punto 221.

42. Como consideran J.-P. Mahé, «Le traité perdu de Tertullien *Adversus Apelleiacos* et la chronologie de sa triade antignostique»: *Revue des études augustiniennes* 16 (1970) 1-24, sobre este punto 6-12; R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion. Tome III (Livre III)* (Sources chrétiennes 399), Paris 1994, 280-282 («Note complémentaire» 35). Esta posición parece preferible; se funda sobre todo en el hecho de que en *De carne Christi* 6 (anterior al *Contra Marcionem*) Tertuliano discute este argumento atribuyéndolo a Apeles. En el *Contra Marcionem*, además, el argumento se atribuye a Marción de modo hipotético: *qui putaveris opponendos esse nobis angelos Creatoris* (3,9,1), aunque su discusión relativamente amplia presupone ciertamente que hubiera sido realmente adoptado.

43. *Cristología gnóstica* II, 274.

fragmento de Ci. Hannah sostiene (181-188) que numerosos elementos muestran que, según el autor de la *AI*, se había tratado de un verdadero nacimiento humano: en primer lugar la doble afirmación de que María estaba encinta. Pero este dato viene obviamente de la tradición que se halla tras los vv. 2-4, la misma usada por *Mt* 1,18-25⁴⁴: está claro que la *AI* lo interpreta en su propia perspectiva, y precisamente el modo en el que desarrolla este motivo demuestra, a mi parecer, el carácter doceta del escrito. En 11,3 y 5, María está encinta a los ojos de José y de todos, también a los suyos propios, aunque ella y José no sepan cómo, en cuanto son conscientes de que ella es virgen (11,5). Los versículos 7-10 no pueden de ningún modo ser interpretados como un nacimiento de Jesús de María, ni siquiera en el sentido —ya doceta— en el que los valentinianos hablaban de un paso a través de María como el agua a través de un tubo⁴⁵. ¿Por qué es importante que María y José están en casa solos, y que cuanto ha sucedido no sea contado a nadie? Lo que debe quedar en secreto no es ciertamente el parto sin dolor, porque esto los habitantes de Belén lo conocen (v. 14). Es necesario forzar el texto para no ver que éste indica que Jesús *no* ha salido del vientre de María. La sucesión de los hechos narrados es la siguiente: (1) María *ve* de improviso un recién nacido ante ella; (2) se turba; (3) su vientre se vuelve a encontrar como «antes de que concibiese» (v. 9). Esta frase no intenta poner el acento sobre la realidad de la concepción, como afirma Hannah (181), sino sobre el hecho de que el vientre ha vuelto a estar tal como estaba antes de empezar a crecer: la aparición del recién nacido en el mundo debe coincidir con el final de los signos de la gestación. Si el niño hubiese salido de María, la anotación sobre el vientre no tendría ningún sentido, la cosa sucedería por sí sola; su mención explícita confirma de la manera más clara que el recién nacido no ha salido del vientre de la mujer.

Importante es también la posterior sucesión de acontecimientos: (4) en un principio José ve la turbación de María, pero no al niño, y justo por esto se asombra y le pregunta qué es lo que la ha turbado; si hubiese visto al niño, tampoco esta pregunta tendría sentido; (5) los ojos se le abren; (6) sólo en este momento ve al recién nacido; (7) glorifica a Dios. Lo que es fundamental en la escena es el *ver*: María *mira ante ella con sus ojos* (por tanto no es un sueño) y *ve* un recién nacido. Si el recién nacido fuese simplemente un dato externo objetivo, José lo vería inme-

44. Que la *AI* no dependa aquí (ni en otro lugar) de *Mt* es lo que he intentado demostrar en *L'Ascensione di Isaia*, 116-142. Hannah se refiere para esta idea a una contribución inédita de Richard Bauckham. Menciona mi comentario en la nota 2, entre los estudios favorables al docetismo de la *AI* (pero las referencias a las páginas están todas equivocadas); por lo demás, no parece conocer verdaderamente ni el comentario mismo, ni las demás cosas que he escrito sobre la *AI*.

45. Orbe, *Cristología gnóstica* I, 425-432; M. Tardieu, «Comme à travers un tuyau». Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ», en B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag hammadi* (Québec, 22-25 août 1978) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Études» 1), Québec 1981, 151-177. Hannah (187-188) parece conceder sólo de mala gana que esta posición sea doceta.

diatamente también él; en cambio, la única cosa que percibe es la turbación de María, por tanto, un dato pertinente al curso habitual de las cosas humanas. Sólo después de que ha tomado conciencia de la turbación de ella, también a él se le abren los ojos y ve al niño. Este vocabulario es perfectamente coherente con el usado para la visión de Isaías: el profeta, arrebatado en espíritu, *no ve* a las personas que están a su alrededor, pero sus ojos están abiertos (6,11); en 11,16, *ve* que el Cristo ha estado escondido a los cielos y a las potencias de este mundo. En el relato de la visión de Isaías como en el de la aparición de Cristo en el mundo, todo se juega entre la oposición entre quien *ve*, es decir, quien recibe el privilegio de conocer la realidad relativa a Cristo y a su acontecer en el mundo de aquí abajo, y quien *no ve*, porque no sabe quién es ese personaje y qué está sucediendo realmente. *Ve* Isaías, el cual repite «*vi*» sin pausa y sobre todo en este episodio (11,1.2.16.17.20.22.23.32.36, última palabra del relato de la visión); *ven* María y José; *no ven* los habitantes de Belén, los cuales «estaban ciegos todos con respecto a él, y todos no creían en él» (11,14: las situaciones expresadas por los dos verbos están estrechamente ligadas entre ellas); *no ven* los cielos, los príncipes y los dioses de este mundo, a los que el niño «ha quedado escondido» (11,16); *no ven* la gloria del Señor, en el descenso, los ángeles del firmamento y de los cinco cielos (11,26 «estuvo escondido»), los cuales la *ven* en cambio en su regreso (11,23.24). Es este juego de apariencia y de realidad, expresado por el *no ver* y por el *ver*, el que gobierna todo el arco de los sucesos del Señor en el mundo y que es fundamental para la cristología del escrito. Y gobierna de modo particular el relato del «nacimiento», que no es de hecho un nacimiento, sino una aparición del Señor en este mundo en forma de recién nacido, aparición tan diferente de un nacimiento que sobre ella se debe mantener el más estricto secreto (11,11.13-14.16): y la voz que pronuncia la prohibición no habla de nacimiento, sino sólo de «esta visión» (v. 11).

Hannah (182) recurre también a otro argumento, fundamentado sobre 11,4-7: «4 Y el ángel del Espíritu aparecía en este mundo, y después de esto José no despedía a María y (la) custodiaba, y él por su parte no revelaba a ninguno este asunto. 5 Y no se acercaba a María, y la custodiaba como a una virgen santa, pero que estaba encinta. 6 Y no habitó con ella durante dos meses. 7 Y después de dos meses de días, José estaba en casa, y (de igual modo) María su mujer, pero ellos dos solos»; sigue el relato del (no-)nacimiento que acabamos de examinar. Hannah quiere sumar los dos meses mencionados en 11,5 (que separarían, según él, el descubrimiento del embarazo de María del matrimonio de esta con José) con los mencionados en 11,6 (que irían del matrimonio al nacimiento del niño); calcula después que cuando José descubre que María está encinta, ella podría estarlo de cerca de tres meses, y obtiene así un nacimiento del niño a los siete meses, un motivo que efectivamente se encuentra en leyendas relativas al nacimiento de eminentes personalidades religiosas, pero que no

tiene nada que ver con el docetismo. Desafortunadamente para Hannah, sin embargo, los vv. 4 y 5, que *preceden* al v. 6, parecen sin más referirse al tiempo en el que José había ya tomado a María en su casa; además, no se ve por qué el autor habría debido expresarse de este modo prácticamente incomprensible para señalar que el nacimiento había sucedido en el séptimo mes.

Todavía más: no se trata aquí de un nacimiento de Jesús sin dolores de parto, como sucede en otras fuentes evocadas por Hannah, a propósito de Jesús mismo o de Moisés (pp. 184-186): tales fuentes afirman claramente que se trató de un nacimiento del vientre de la madre, y precisamente por esto la ausencia de dolor lo vuelve prodigioso. En *AI* 11, ni una sola palabra alude a la salida de Jesús de María, más aún lo contrario es expresado muy claramente, y en efecto el tema de la ausencia de dolor no comparece en el relato del nacimiento del niño, sino sólo en las palabras de los habitantes de Belén, los cuales precisamente no saben qué ha sucedido verdaderamente (11,14)⁴⁶. En todo caso, el relato de la *AI* es muy diferente del de la *Natividad de María*, más conocida con el título moderno de *Protoevangelio de Santiago*, c. 19-20, al lado del cual Hannah (183-184) lo coloca para mostrar que también en la *AI* se trata de un nacimiento sin dolores de parto, que de por sí no implica docetismo; se puede notar de pasada, por lo demás, que recientemente Gregor Emmenegger ha mostrado con una argumentación original, fundada sobre las ideas médicas y fisiológicas del tiempo, que también el relato del nacimiento del *Protoevangelio* implica probablemente una posición de tipo doceta⁴⁷. De todas formas, repito, el juicio sobre el *Protoevangelio* no puede en ningún caso ser transferido sobre la *AI*, la cual va mucho más allá de una simple ausencia de dolores del parto.

Finalmente, en la *AI* la transformación del Señor en hombre se sitúa sobre la misma línea de sus transformaciones en los ángeles de los diversos cielos, las cuales no son ciertamente reales. Hannah mismo lo admite, pero niega que del hecho de que las transformaciones en ángel sean aparentes se deduzca necesariamente que lo sea también la transformación en hombre (188-193). Remitiéndose al vocabulario de la transformación en hombre usado en 3,13 (μεταμόρφωσις, μεταμορφώω, ἰδέα, εἶδος) admite que el mismo léxico fuese con toda probabilidad usado para las transformaciones en ángel, pero contesta que eso puede expresar *sólo* transformaciones aparentes. ¡Pero esto es obvio, y sería grotesco afirmar lo contrario! Es asimismo claro que la presencia del *descensus abscon-*

46. El motivo proviene de una colección de *testimonia*, cf. E. Norelli, «Avant le canonique et l'apocryphe: aux origines des récits sur la naissance de Jésus», *Revue de théologie et de philosophie* 126 (1994) 305-324.

47. G. Emmenegger, *Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas*, Habilitationsschrift, Universität Freiburg Schweiz 2012 (todavía no publicado), 209-238 (sobre el *Protoevangelio*, en particular 221-228; sobre la *AI* y otros apócrifos, 228-230).

ditus del Salvador en textos cristianos antiguos pudiese estar conectada con cristologías docetas o no docetas, como subraya Hannah (192-193). Pero la cuestión es: ¿qué expresa este léxico en la *AI*? Hannah no efectúa esta investigación. Ahora bien, al léxico de raíz μεταμορφ- relativo a la transformación en hombre en 3,13 G corresponde en E el verbo *wallaṭa* y los otros términos derivados de la misma raíz *wlṭ*, «cambiar, transformar». Allí se vuelve a encontrar a propósito de la transformación del Señor en ángel en 9,30(.33); 10,14.18.19; 11,23.25.29⁴⁸. Todas las recurrencias de la forma reflexiva-pasiva *tawallaṭa* en la *AI* hacen referencia a la transformación del Señor en hombre o en ángel⁴⁹. El otro verbo usado en la traducción etíope de la *AI* con el mismo significado que el precedente es la forma reflexiva-pasiva *tamasla*, «hacerse semejante, asemejar, tomar la apariencia de, transformarse en, aparecer como»: aparece sólo en una sección del texto, siempre referido a las transformaciones en ángel: 10,9.10.20.21.23.26.27.30. Como muestra el hecho de que en el c. 10 éste resulta perfectamente en línea con las recurrencias de *tawallaṭa* (véase en particular la contigüidad de 10,19 y 20), el traductor les ha atribuido exactamente el mismo significado. Además, el sustantivo de la misma raíz, *'amsāl*, «aspecto, forma, semejanza, imagen» aparece en conexión con el verbo *tawallaṭa* dos veces en la idéntica expresión «transformarse (*tawallaṭa*) según (*bakama*) la imagen (*'amsāl*) de...» en 8,10 a propósito de la transformación en hombre y en 10,9 a propósito de la transformación en ángel. En resumen, los datos internos a la *AI*, y en particular el léxico, son desfavorables a toda distinción entre las características de la transformación en ángel y las de la transformación en ser humano; en ambos casos, se trata de velar la gloria del Señor a través de la asunción del aspecto de los seres entre los que se encuentra, con el fin de no ser reconocido por lo que es verdaderamente. Como ya he apuntado, no existe motivo teológico, para el autor, para considerar la transformación en hombre como sustancialmente diversa de la transformación en ángel. Que luego Filón de Alejandría, Ateneo u otros autores usen μεταμορφοῦμαι, εἶδος e ἰδέα a propósito de una transformación real (Hannah, p. 190), o que Ignacio de Antioquía y la *Epistula Apostolorum* usen el tema del *descensus absconditus* con intención antidoceta (pp. 192-193) son obviedades que no tienen ninguna relevancia en el caso que estamos examinando.

Me parece pues que se debe mantener la convicción de que la *AI* presenta una cristología doceta, en el sentido de que considera la humanidad asumida por Jesús como pura apariencia. La expresión del ángel en 9,13 «el Señor, que será llamado Cristo después de que haya descendido y lle-

48. Para estos datos lexicales véase G. Lusini, *Ascensione di Isaia. Concordanza della versione etiopica* (Aethiopistische Forschungen 62), Wiesbaden 2003.

49. El verbo aparece en la *AI* sólo una vez en la forma activa en 3,25 con el sentido de «cambiar».

gará a ser según vuestro aspecto (también aquí: *bakama rā'aykəmmu*), y creerán que es carne y hombre» no se entiende como si fuese «que sea sólo un ser humano», sino en el sentido de que lo es sólo en apariencia: también en este caso estamos en la línea del error acerca de la verdadera naturaleza de Jesús. Tal error representa uno de los motivos fundamentales que atraviesan la *AI*, en conexión con la completa inutilidad de una real encarnación a los ojos de nuestro autor. No se debe probablemente minusvalorar tampoco el hecho de que en la *AI* se dice que Jesús es crucificado, sepultado, desciende al reino de los muertos, pero jamás que ha sido matado o que muere. En 9,14 E se lee: «el dios de aquel mundo se presentará por mano de su hijo, y pondrán sus manos sobre él y lo crucificarán sobre el leño, no sabiendo quién es». En S, el mismo pasaje suena: «el príncipe de este mundo extenderá las manos sobre él a causa de su hijo y lo colgará sobre el leño y le matará ignorando quién es»⁵⁰. L2 lee aquí: *princeps mundi illius extendet manum suam in Filium Dei, et occidet illum, et suspendet illum in ligno, et occidet nesciens qui sit*. El acuerdo entre E y S en la primera parte⁵¹ prueba que, para esta frase, L2 es secundario (es también *lectio facilior*). El sujeto plural en E puede referirse al príncipe / dios de este mundo, es decir el diablo, y a «su hijo», presumiblemente la autoridad terrena que ha condenado a Jesús, o tal vez también a los judíos, dato para el que la *AI* se hace eco de una tradición que atribuye a éstos el dar muerte a Jesús⁵². En ge'ez, la concordancia entre sujeto y verbo puede ser aleatoria, pero ya que en este caso los verbos en plural son dos, es probable que el plural estuviese en la forma textual más antigua; el singular de S L2 parece por tanto *lectio facilior*, en cuanto que armoniza los verbos sucesivos con el primero («se presentará / extenderá»). Sea de la manera que sea, «(lo) matará» que aparece en 9,14 S L2, pero no en E, es con toda probabilidad secundario, en cuanto que no se ve la razón de eliminarlo, si hubiese sido primitivo, por parte de escribas que ciertamente no eran docetas (L2 lo añade incluso una vez más respecto a S, antes de «lo colgará», lo que confirma la propensión a añadirlo y por tanto su carácter secundario). Hannah no es preciso cuando afirma que tanto la lectura de E, como la de S L2 «implican una muerte real mediante crucifixión» (172 nota 25), porque para un autor del siglo II —como hemos rápidamente apuntado— la crucifixión de Cristo no implicaba en absoluto necesariamente la muerte de un hombre dotado de un cuerpo material.

En un apreciable artículo reciente sobre la cristología «angelomórfica» de la *AI*, Jonathan Knight afirma haber sometido a crítica su prece-

50. Traducción de Alda Giambelluca Kossova, CChr.SA 7, 304.

51. Para la confrontación entre las versiones y el significado de la frase véase Norelli, *Commentarius*, 462-464. La preposición *радыма*, «a causa de», en S podría resultar de *diú* + genitivo, «por medio de» (véase E), entendido como *diú* + acusativo.

52. Norelli, *ibid.*

dente convicción de que la *AI* fuese un texto doceta⁵³. Menciona al respecto los pasajes sobre la cruz, pero anuncia un estudio más amplio sobre este texto. Si aporta nuevos y convincentes argumentos, estaré contento de dejarme persuadir⁵⁴. Los de Hannah, que representan hasta donde conozco el esfuerzo más sistemático de negar el docetismo de la *AI*, no me parecen de ningún modo convincentes.

Conclusión

El Cristo preexistente no es presentado en *AI* como un ángel, a diferencia del Espíritu Santo; en 9,30 se transforma para venir a ser similar a un ángel. Y esto mientras está todavía en el séptimo cielo, por lo que no se trata todavía de la transformación en los ángeles de los cielos inferiores. Antes de tal transformación —la cual lo pone sobre el mismo plano del ángel del Espíritu: 9,35 «el Señor y el otro ángel», pero el segundo está a la izquierda, de modo que conserva su inferioridad—, el personaje es definido sólo por la gloria incomparable (9,27): es el máximo de la gloria que a Isaías le es concedido ver. En otros términos, la gloria divina es perceptible a las criaturas sólo a través del Hijo. Ya Simonetti había subrayado que *AI* emplea elementos de «cristología angélica» pero reelaborándolos profundamente, porque el Señor, precisamente, en su condición celeste no es un ángel. Muy recientemente, Jonathan Knight ha vuelto ampliamente sobre las raíces de la cristología de *AI* en la angelología judaica. Su tesis es que *AI* conecta la precedente tradición cristológica con especulaciones de ámbito apocalíptico judaico relativas a un ángel ensalzado a un nivel único, aunque subordinado a Dios. Según su parecer, nuestro texto supondría el inicio de las varias formas de cristología angélica presentes en el cristianismo del siglo II, pero no todavía en el siglo I. El *Apocalipsis de Abraham* sería un término de confrontación particularmente importante, porque contiene un mandato divino al ángel Jaol para una misión en la tierra (c. 10), comparable al mandato dirigido al Cristo preexistente en *AI* 10,8-15. Naturalmente, esta tesis tiene implicaciones amplias, porque identifica en la angelología judaica una contribución esencial a la formación de la cristología más antigua (contra tesis explícitas, por ejemplo, de James Dunn) y también —siempre a través del *Apocalipsis de Abraham*— a la doctrina del *descensus ad inferos*. Naturalmente no es este el lugar para discutir esta interesante investigación de Knight. Cuanto he observado antes acerca del tema de las

53. Knight, «The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology», 70 nota 15; 76 con la nota 34; 90 nota 73.

54. Con gran amabilidad, Jonathan Knight me ha permitido leer un amplio artículo suyo actualmente en curso de publicación, «The *Ascension of Isaiah*: A New Theory of Composition». En algunos puntos, también remitiéndose al estudio de Hannah, rebate su persuasión de que no se pueda hablar de docetismo a propósito de la *AI*, pero en esta contribución no me parece encontrar ningún nuevo argumento al respecto.

dos potencias en el cielo va, en parte, en dirección análoga. Sin embargo, debe ser observada específica de *AI* la estrechísima conexión entre elementos tomados de la angelología y el tema del cubrimiento y desvelamiento de la gloria divina en relación con el viaje a este mundo y con el acontecimiento salvífico, que *AI* concibe evidentemente como único y no comparable con otras misiones angélicas. En este sentido, es probablemente el ángel del Espíritu Santo el que es más próximo a la tradición angelológica judía; o bien, el Logos de Justino mártir, que ha sido el verdadero protagonista de las teofanías bíblicas. La cristología de *AI* no puede ser separada del problema, fundamentalísimo en el primer cristianismo —pero también en el judaísmo y en otras tradiciones religiosas y filosóficas de la época— de las posibilidades y de las condiciones de la presencia y de la manifestación, en el mundo humano, del trascendente divino. En *AI*, el problema es tratado en términos de una gloria que no sólo manifiesta lo divino, sino que realiza la redención, con el sometimiento a Dios de todas las potencias. Para que la gloria divina pudiera manifestarse y actuar en este mundo, era necesario, según nuestro autor, que ella fuese llevada por un ser celeste único, cuya gloria estaba incomparablemente más próxima que la de todos los otros seres celestes a la gloria de Dios mismo, pero que, a diferencia de esta última, pudiera ser percibida y transferida a todos los niveles del universo creado, aunque fuera, en un primer tiempo, como gloria escondida. Este Señor de toda la gloria transporta, por así decir, la integridad de la gloria de la que dispone a la creación, donde primero permanece escondida detrás de la máscara de los seres que habitan en el mundo creado. La resurrección viene a ser entonces la manifestación brillante de la gloria divina dentro del mundo de aquí abajo, manifestación que implica la definitiva revelación y al mismo tiempo la toma de poder de Dios dentro de lo creado. No hay que sorprenderse de que *AI* 6-11, como he tratado de mostrar en mis estudios, tienda a identificar el *eschaton* con este descenso del Salvador y no espere un segundo: serán las experiencias vividas después por el grupo de *AI*, marginado y combatido por los responsables eclesiásticos, lo que lo llevará a recuperar con fuerza la parusía futura. Pero en esta fase, de la que da testimonio *AI* 1-5, las preocupaciones que han animado la cristología de 6-11 han perdido buena parte de su fuerza y originalidad. Lo que permanece oscuro, en *AI* 6-11, es la relación entre Dios y el Cristo preexistente. Este no es ciertamente un ángel exaltado —como es el caso para Metatron en la tradición mística judía— y al mismo tiempo la relación Padre/Hijo no expresa la relación del Señor con Dios de modo adecuado, aunque puede servir para designarlo en el nivel de este mundo. Probablemente, el uso bíblico de «Hijo de Dios» para indicar sea los ángeles en general, sea el rey davídico, sea el pueblo de Israel, sea el justo y en particular el justo sufriente (en particular *Sap* 2,16.18), ha parecido al autor de *AI* 6-11 demasiado «débil» y por otra parte una relación propiamente dicha de Padre a Hijo corría el riesgo de hacer des-

aparecer la diferencia de nivel entre los dos, poniendo en peligro la unicidad de Dios. La idea que tenía el grupo en el que ha nacido la *AI* de la naturaleza de esta relación y del origen del Señor de toda la gloria celeste continúa desgraciadamente escapándosenos.