

¿Cómo ha hecho Dios a Jesús, Señor y Mesías?

Hechos 2:36 en la cristología lucana

Kevin Johnson, M.Div.

Introducción

En el punto culminante de su discurso en el día de Pentecostés, inmediatamente antes de llamar a sus oyentes a arrepentirse y ser bautizados para perdón de sus pecados, Pedro llega a la conclusión teológica de su argumento en Hechos 2:36: “Por tanto, sépalo bien todo Israel que a este Jesús, a quien ustedes crucificaron, Dios lo ha hecho Señor y Mesías” (NVI). Esta declaración, especialmente la afirmación que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías, ha causado dificultad para muchos intérpretes bíblicos y perplejidad para el lector común. Aunque el griego es claro, la dificultad radica en que suena tan inaceptable teológicamente, especialmente para los que, como nosotros hoy en día, leemos la Biblia por la óptica de las decisiones dogmáticas sobre la Trinidad y la persona de Cristo de los primeros cuatro concilios ecuménicos.

Entonces, ¿qué quiere decir Hechos 2:36? Para responder a esta pregunta, primero veremos dos interpretaciones inadecuadas, luego argumentaremos que es necesario prestar mucha atención a la función de la declaración de Pedro dentro de su discurso del día de Pentecostés y, después, buscaremos pistas del Antiguo Testamento que podrían arrojar luz a la cristología lucana. Haciendo uso de estos resultados, exploraremos el desarrollo narrativo de los títulos “Señor” y “Mesías” (o “Cristo”) en Lucas-Hechos,

argumentando que cuando Lucas¹ retrata a Pedro diciendo que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías, quiere decir que por medio de la resurrección y exaltación Dios ha confirmado a Jesús como el verdadero Mesías davídico, quien comparte en divinidad con Dios mismo como Señor y quien distribuye los beneficios del reino a todos los que creen en su nombre. Tanto en contra de una interpretación adopcionista que afirma que Jesús no se hizo Señor y Mesías hasta su resurrección y exaltación, como en contra de una interpretación epistemológica que ve la resurrección y exaltación simplemente como la revelación de parte de Dios de lo que ya era cierto, tal interpretación explica el progreso crucial en la historia de la redención logrado por la resurrección y exaltación de Cristo, por medio de las cuales participamos en los beneficios del reino—a saber, el perdón de pecados y el don del Espíritu Santo. Hace todo esto sin tener que negar la plena divinidad de Jesús en el transcurso del argumento.

Dos paradigmas inadecuados

En los comentarios sobre Hechos 2:36, podemos identificar dos paradigmas que marcan los extremos de las posturas propuestas y con los cuales debemos enfrentarnos al proponer una interpretación de Hechos 2:36. El primer paradigma interpreta Hechos 2:36 como evidencia de que Lucas incorpora un hilo de cristología

1 Aunque asumo que el autor de Lucas-Hechos fue Lucas el médico, y me referiré al autor como Lucas, ninguna conclusión se vería afectada si

uno afirmara otra teoría de la autoría, siempre y cuando se mantenga la unidad literaria de Lucas-Hechos.

adopcionista.² Si bien hay muchos matices de las diferentes cristologías adopcionistas que llegaron a presentarse en la iglesia primitiva, para nuestros propósitos será suficiente notar la definición general de adopcionismo dada por Adolf von Harnack:

Jesús es considerado como el hombre a quien Dios ha escogido para sí mismo, en quien la Deidad o el Espíritu de Dios moraba, y que, después de ser probado, fue adoptado por Dios y dotado con el dominio pleno.³

En otras palabras, Jesús es, en su ser, algo menos que el "Dios verdadero" proclamado por la iglesia primitiva en el Credo Niceno de 325 d. C.

Ernst Haenchen y C. K. Barrett proponen tal interpretación adopcionista de Lucas 2:36. Haenchen dice que el lenguaje de Hechos 2:36 refleja tradiciones más tempranas que no son consecuentes con el resto de la cristología lucana, como la cristología encontrada en el relato de la juventud de Jesús (Lc 2:40ss.), su bautismo (Lc 3:22), el sermón en Nazaret (Lc 4:18) y la transfiguración (Lc 9:35).⁴ Haenchen no ve esta contradicción narrativa como especialmente problemática porque,

por un lado, tal como es nuestra propia práctica con textos litúrgicos, [el autor] entendía las declaraciones tradicionales en términos de doctrina contemporánea; por otro lado, se esforzó por reconciliar divergencias siempre que lo considerara necesario y factible.⁵

Barrett argumenta que al referirse a Jesús

como un hombre (ἄνδρα) en Hechos 2:22, la cristología lucana comienza con la humanidad de Jesús.⁶ Aunque dice que Lucas nunca habla de Jesús como preexistente, dice que "en el momento oportuno, Dios lo hizo (v. 36) κύριος y Χριστός: él ocupó el papel preeminente ejecutivo en el plan de salvación predeterminado por Dios".⁷ Respecto al significado de ποιέω en Hechos 2:36, Barrett dice: "Designar, o causar en realidad que sea, el poseedor de una posición oficial es un uso antiguo de ποιεῖν . . . Así se implica que antes había un tiempo cuando el Jesús crucificado no era κύριος y Χριστός."⁸

Para Barrett, la cristología de este versículo es

una prueba clara de que en este punto Lucas estaba usando una fuente; él no hubiera escogido expresarse por sí mismo de esta manera. . . . [N]osotros tenemos aquí aquel tipo primitivo de adopcionismo que Pablo fue obligado a corregir (Ro 1:4; Fil 2:6-11).⁹

¿Cómo deberíamos evaluar las interpretaciones adopcionistas, como las de Haenchen y Barrett? Aunque los dos intentan admirablemente mantener el sentido natural del texto y quieren tomar en serio la realidad del desarrollo redentor histórico en la identidad mesiánica de Jesús, los dos reconocen que sus interpretaciones de Hechos 2:36 no son consecuentes con Lucas-Hechos como una unidad literaria. No obstante, no es claro por qué Lucas no hubiera considerado necesario armonizar

2 Jaroslav Pelikan nota: "Tales declaraciones del Nuevo Testamento como las palabras de Pedro en Hechos 2:32-36 podrían ser leídas como adopcionismo" en *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 175-6.

3 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5th ed. (Tübingen, 1931), 1:211, citado en Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, 175.

4 Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, trad. de Bernard Noble, Gerald Shinn y R. McL. Wilson (Philadelphia: The

Westminster Press, 1971), 187.

5 Haenchen, *Acts of the Apostles*, 187-8.

6 C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, *International Critical Commentary*, vol. 1 (Edinburgh: T & T Clark, 1994), 140. Vea también Joseph Fitzmyer, S.J., *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, *Anchor Bible*, vol. 31 (New York: Doubleday, 1998), 254, que está de acuerdo con Barrett.

7 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*, 141.

8 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*, 151.

9 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*,

una anomalía tan drástica con el resto de su cristología. Esto es especialmente cierto dado el argumento de Haenchen de que esta cristología más temprana se encuentra en todo el discurso del día de Pentecostés (en Hch 2:22, 33, 36),¹⁰ uno de los discursos más centrales en Lucas-Hechos desde una perspectiva teológica. En la narrativa de Lucas-Hechos, el discurso de Pedro es la primera vez después de la resurrección donde vemos a los discípulos intentando articular la identidad y la obra de Cristo para sí mismos. Esto es significativo, porque en su vida terrenal Jesús, después de haber escuchado la confesión de Pedro en Lucas 9:21, lo instó a que no compartiera acerca de su identidad mesiánica. Ahora, en Hechos 2, los apóstoles son capacitados por el Espíritu Santo para proclamar a Jesús, en cumplimiento de la misión que les fue encomendada en Hechos 1:8, comenzando en Jerusalén.

En breve, si Haenchen tiene razón, Lucas no solo retrata a los discípulos como personas que mantenían un error menor; los retrata como personas que estaban equivocadas en su proclamación al principio y retrata la conversión de miles en Pentecostés como la respuesta a un mensaje que se basaba en un malentendido cristológico elemental. Sin minimizar la dificultad *prima facie* del uso de *poieo* que hace Lucas, esto sugiere que nos es necesario prestar más atención a Lucas-Hechos como una unidad literaria, especialmente viendo cómo se retrata a Jesús como Señor y Mesías, para ver lo que podría significar cuando Lucas dice que Dios lo ha hecho Señor y Mesías por su resurrección y exaltación.

Otro paradigma, menos problemático pero todavía inadecuado, ve *poiein* no como una referencia al hecho de que Jesús se hiciera Señor y Mesías, sino al reconocimiento por parte de los judíos, a un nivel epistemológico, de que Jesús siempre había sido Señor y Mesías.¹¹ C. Kavin Rowe defiende tal interpretación en dos publicaciones.¹² Al rechazar una interpretación adopcionista de Hechos 2:36, Rowe correctamente busca prestar atención esmerada a cómo el contexto literario de Lucas-Hechos moldea la cristología.¹³ Sus tesis centrales son que “la cristología de *κύριος* de Lucas-Hechos” es “el contexto interpretativo adecuado para Hechos 2:36”¹⁴ y que *poiein* en Hechos 2:36 se refiere “a un cambio epistemológico en la percepción de la comunidad humana”.¹⁵ Nota que en la narrativa de Lucas no había ningún momento cuando Jesús no era Señor (*κύριος*).¹⁶ En Lc 2:11, Jesús es considerado salvador, quien es *χριστός κύριος*.¹⁷ Al trazar el desarrollo del señorío de Jesús, nota que cuando Lucas retrata a los personajes refiriéndose a Jesús como *κύριος* en su evangelio, él “hábilmente anima al oyente/lector a trazar la línea continua cristológica entre los usos vocativos y los usos no vocativos de *κύριος*”.¹⁸ Dicho de otra manera, Lucas usa la manera en que las personas se refieren a Jesús como Señor para mostrar que, de hecho, es Señor. Después de la negación de Pedro, la palabra *κύριος* no es usada sino hasta después de la resurrección (Lc 24:3, 34).¹⁹ Esto muestra que la identidad de Jesús como *κύριος* fue “reafirmada por su resurrección”.²⁰ Esta idea de reafirmar una identidad antes divulgada hace que

151-2.

10 Haenchen, *Acts of the Apostles*, 187.

11 C. Kavin Rowe, “Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology,” *New Testament Studies* 53, no. 1 (2007): 55.

12 Vea “Acts 2.36”, y *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* (Berlín: Walter de Gruyter, 2006), especialmente páginas 189-96.

13 Rowe, “Acts 2.36”, 45.

14 Rowe, “Acts 2.36”, 56.

15 Rowe, “Acts 2.36”, 55.

16 Rowe, “Acts 2.36”, 51.

17 Rowe, “Acts 2.36”, 37.

18 Rowe, “Acts 2.36”, 52. Vea también Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 247-8, notando los usos de *κύριος* en vocativo y como título en Lc 10:39-41.

19 Rowe, “Acts 2.36”, 52.

Rowe esté de acuerdo con Atanasio en leer *ποιεῖν* en Hechos 2:36 como básicamente sinónimo con *ἀποδεικνύειν* ("acreditar") en Hechos 2:22, un versículo que habla de Jesús siendo acreditado por Dios ante Israel por medio de sus obras maravillosas.²¹ Encuentra apoyo adicional para esta interpretación epistemológica de *ποιεῖν* en el uso de *γινώσκειν* en el comienzo de Hechos 2:36: "Por tanto, sépalo bien todo Israel..."²²

Aunque la interpretación de Rowe tiene muchos puntos fuertes y es mayormente correcta en su interpretación de *κύριος* en Lucas, tiene también dos debilidades significativas. Primero, no explica cómo Hechos 2:36 funciona dentro del discurso de Pedro en Pentecostés. Segundo, se enfoca en el desarrollo narrativo de Jesús como *κύριος* casi al punto de no mencionar a Jesús como *χριστός*. Al pasar por alto estos aspectos importantes de la interpretación de Hechos 2:36, Rowe ignora los aportes de varios intérpretes que proveen posturas mediadoras. La debilidad principal de la minimización de Rowe del tema del Mesías davídico y del contexto del discurso de Pedro es que no toma en cuenta suficientemente cómo la identidad mesiánica de Jesús se desarrolla en la historia de la redención con relación a su resurrección y exaltación para permitir la disponibilidad del perdón de pecados y el don del Espíritu Santo a todo aquel que crea y sea bautizado en el nombre de Cristo en el día de Pentecostés (Hechos 2:38). De esta manera resuelve la dificultad de Hechos 2:36 al cortar el versículo de su contexto narrativo inmediato.

La función de Hechos 2:36 en el discurso de Pedro en Pentecostés

Ahora que hemos visto dos interpretaciones

inadecuadas de Hechos 2:36 que no prestan suficiente atención al contexto, examinaremos cuidadosamente cómo Hechos 2:36 cabe dentro del discurso de Pedro. La clave para entender el fluir narrativo del pasaje que pone la declaración de contenido (*ὅτι*) en 2:36 en contexto es el comienzo del versículo, que dice, "Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel..." (RVR 1960). Este comienzo muestra que el hecho de que (*ὅτι*) "a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo" (RVR 1960) (*ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.*) es la conclusión a la cual todo el discurso de Pedro fue dirigida todo el tiempo. Cualquier interpretación de Hechos 2:36 debe explicar cómo el contenido del discurso de Pedro en 2:14-35, junto con los eventos de Pentecostés que los oyentes estaban viviendo, muestran que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías.²³

Pedro comienza su discurso citando Joel 2:28-32²⁴ en Hechos 2:17-21 como una manera de explicar el derramamiento del Espíritu Santo que se dio en Hechos 2:1-13. El derramamiento del Espíritu muestra que Pedro y sus oyentes están viviendo en los últimos días (2:17), un tiempo cuando "todo el que invoque el nombre del Señor será salvo" (2:21, NVI). Habiendo establecido que la salvación viene en el nombre del Señor, Pedro inmediatamente aclara la identidad del Señor, al hablar de Jesús en 2:22 y al continuar su argumento hasta 2:36. Dentro del argumento de 2:22-35, los títulos cristológicos de *κύριος* y *χριστός* son aplicados a Jesús.

Cuando Pedro identifica a Jesús con el Señor del cual habló Joel 2:32, ¿qué quiso afirmar acerca de la identidad de Jesús? Creemos que Pedro aquí afirma la

20 Rowe, "Acts 2.36", 54.

21 Rowe, "Acts 2.36", 41.

22 Rowe, "Acts 2.36", 55. La dificultad con este argumento es que Pedro está llamando a sus oyentes a saber algo específico. Esto tendría tanto sentido con una interpretación adopcionista como con una interpretación epistemológica, o cualquier otra perspectiva.

23 Véase Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, vol. 110 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 133 para un bosquejo útil de este discurso.

24 Joel 3:1-5 en la LXX y Texto Masorético.

25 Joel 3:5 en la LXX.

divinidad de Jesús. Pedro cita exactamente la traducción de la LXX de Joel 2:32,25 que es una traducción relativamente literal del hebreo (Texto Masorético) והיה כל אשר יקרא בשם יהוה ימלט. Es significativo que κύριος se usa aquí para traducir el nombre divino Yahvé. Algunos comentaristas sostienen que el argumento de Pedro para decir que Jesús es el κύριος de Joel 2:32 solo puede tener sentido basado en el texto griego, donde κύριος no necesariamente implicaría divinidad.²⁶ No obstante, Joseph Fitzmyer y Darrell L. Bock notan que hay buena evidencia de que los judíos palestinos que hablaban arameo reemplazaban a Yahvé con “Señor” en el tiempo muy poco antes de los sucesos de Hechos.²⁷ De esta manera, es plausible que sea un resumen fiel del discurso de Pedro que no refleja ideas cristológicas tardías. Bock correctamente nota, sin embargo, que κύριος no se usa aquí en un sentido abstracto, sino que “muestra especialmente el señorío de Jesús sobre la salvación y la distribución de los beneficios de la salvación”.²⁸ Así, al mostrar la identidad de Jesús con Yahvé, Pedro muestra por qué es posible encontrar la salvación en él.

El título κύριος se da en la cita de Salmo 16:8 en Hechos 2:25 y la cita de Salmo 110:1 en Hechos 2:34, mientras que el título χριστός se usa en Hechos 2:31 para mostrar que Sal 16:8-11 se refería al Mesías. Especialmente interesante es que Pedro introduce la cita de Sal 16:8-11 al decir, “David dijo de él” (Hch 2:25), refiriéndose a Jesús

como el κύριος, mientras que 2:31 ve lo que David dijo de sí mismo como una referencia a la resurrección del Mesías. Debido a que el Mesías es el verdadero rey davídico, lo que David dice de sí mismo puede aplicarse al Mesías. Esta complejidad en la interpretación de Pedro de Salmo 16:8-11, donde Jesús es tanto el κύριος en Hechos 2:25 como el “santo” al cual Hechos 2:27 se refiere, hace que Pedro cite Salmo 110:1. Como nota Barrett, dos de las razones principales por las que los cristianos primitivos apelaban tanto a Salmo 110 son, primero, porque muestra tanto el vínculo entre Jesús y David como la distinción entre Jesús y David y, segundo, porque muestra la relación de Jesús con Dios, no solamente que Jesús superaba a David.²⁹ Estas no son dos citas desconectadas; más bien, la conjunción γάρ usada en 2:34 muestra que Pedro usa Salmo 110:1 como el lente hermenéutico por medio del cual puede explicar su interpretación de Salmo 16:8-11. Esto representa el argumento concluyente que prepara para la afirmación de que Dios hizo a Jesús, Señor y Mesías.

Este movimiento de acá para allá entre el señorío y la identidad mesiánica de Jesús en Hechos 2 plantea la pregunta sobre si un título es más central que el otro. Aunque κύριος sí aparece ser más central en la estructura del argumento de Pedro, en la manera en la cual Hechos 2:21 conduce a 2:22-35 y en la manera en que las dos citas de Salmos explícitamente usan κύριος, la explicación de Pedro de estas referencias a κύριος en 2:30-33 en relación

26 Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles*, ed. Eldon J. Jepp, trad. de A. Thomas Kraabel y James Limburg, *Hermeneia* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 20. Richard F. Zehnle parece afirmar algo muy parecido, aunque sus argumentos no son completamente claros, en *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, *Society of Biblical Literature Monograph Series*, vol. 15 (Nashville: Abingdon Press, 1971), 69.

27 Fitzmyer, *Acts of the Apostles*, 260; Darrell L. Bock, *Acts*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 136. Mientras que reconoce

el peso de la evidencia de Fitzmyer, Ben Witherington III nota que los manuscritos más tempranos de la LXX no siempre usan κύριος para Yahvé y que “[l]as copias de la LXX que no tienen kyrios para Yahvé datan del siglo IV d. C. o después y parecen ser copias cristianas con modificaciones cristianas”. Así que, no es probable que la LXX influyera en el uso de “Señor” para Yahvé en arameo [Witherington, “Lord,” en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 485].

28 Bock, *Acts*, 136.

con el Mesías davídico, resucitado y exaltado que derrama el don del Espíritu muestra que el tema mesiánico no debe ser minimizado. Estamos de acuerdo con Mark L. Strauss que Lucas no ve a Jesús como “más que Mesías” porque es *κύριος*, como Darrell Bock afirma. Más bien, Lucas está interesado en mostrar la verdadera naturaleza de la identidad mesiánica que superaba las expectativas judías por incluir exaltación a la diestra de Dios.³⁰ La interpretación de Strauss convence porque el sermón de Pablo en Hechos 13 muestra que se puede hablar de la identidad mesiánica sin hablar del señorío, y sin que falten las connotaciones salvíficas plenas.³¹ Strauss resume bien el uso de estos términos:

Lucas usa ‘Señor’ principalmente como una expresión de la autoridad de Jesús, mientras que ‘Cristo’ expresa su estatus en la salvación-histórica. De esta manera, los dos términos desempeñan funciones distintas, pero paralelas. En su estatus de exaltación, Jesús es el rey mesiánico al que ahora es dada autoridad (= señorío) sobre todo. Los dos títulos juntos expresan el significado de la gloria de la exaltación de Jesús.³²

Viendo más adelante, ¿cómo vincula Hechos 2:36 lo que le sigue con lo que le antecede? Significativamente, 2:36, como el punto culminante del argumento de Pedro, es un llamado a saber o reconocer algo, usando el verbo *γινώσκειν*. Su uso de la conjunción *οὖν* en el principio de 2:36 cambia el enfoque de una explicación de Jesús y los eventos de Pentecostés a un llamado a una interpretación adecuada de estos sucesos. Al llamar a la multitud a que sepan que Dios ha hecho a Jesús, Señor y Mesías, Pedro les dice cómo pensar correctamente para interpretar lo que estaba pasando y entender el mensaje acerca de Jesús. Sabiendo lo que hay que pensar, la multitud responde en 2:37 preguntando,

“¿qué debemos hacer?” (*τί ποιήσωμεν*). La respuesta de Pedro en 2:38-40 muestra que sus oyentes pueden ser partícipes de las bendiciones de los últimos días (cf. 2:17) que el Jesús resucitado y exaltado derrama (2:33), incluyendo el perdón de pecados y el don del Espíritu Santo, al arrepentirse y ser bautizado en el nombre de Jesús, el Mesías (2:38). Considerando que Pedro apenas presentó a Jesús como Señor en 2:36, este llamado a experimentar las bendiciones de los últimos días por medio del nombre de Jesús claramente apunta a la cita en Hechos 2:21 de la promesa de salvación en el nombre del Señor profetizada en Joel 2:32. Vemos la respuesta inmediata al mensaje en Hechos 2:41 y el retrato en Hechos 2:42-47 del estilo de vida de la comunidad cristiana más temprana.

Habiendo visto el contexto antes y después de Hechos 2:36, es evidente que cualquier interpretación de Hechos 2:36 debe hacer justicia a la nueva situación redentora histórica lograda por el Señor y Mesías resucitado y exaltado que ahora sirve como mediador de las bendiciones de los últimos días. Varios comentaristas han notado este punto, y proponen maneras un poco distintas de entender este cambio que se dio por medio de la resurrección y exaltación de Jesús. F. F. Bruce dice: “La identidad mesiánica de Jesús fue inaugurada en su bautismo . . . pero confirmada por su resurrección”.³³ William J. Larkin Jr. dice que Hechos 2:36 no muestra un cambio en la naturaleza de Jesús; más bien, Jesús ahora funciona como el que “reparte las bendiciones de la salvación y dirige la misión de la iglesia”.³⁴ Bock argumenta que el uso de “ha hecho” en Hechos 2:36 “significa que Dios ha mostrado o establecido u ocasionado algo por su acción (BDAG 840 §2hβ). La idea aquí es la de una designación o papel que Dios ha hecho evidente, muy parecido a la manera que Ro 1:3-4 argumenta”.³⁵ Ben

29 Barrett, *Critical and Exegetical Commentary*, 150-1.

30 Strauss, *Davidic Messiah*, 29-30.

31 Veia Strauss, *Davidic Messiah*, 30.

32 Strauss, *Davidic Messiah*, 27.

33 Bruce, *The Acts of the Apostles: the Greek Text with Introduction and Commentary*, 3^a ed.

revisada y ampliada (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 128.

34 Larkin, *Acts, IVP New Testament Commentary Series* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 56-7.

35 Bock, *Acts*, 136.

36 Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles*:

Witherington III dice que Jesús “entró en una nueva etapa de su carrera, o asumió papeles nuevos después de la ascensión. Solo como exaltado podía Jesús asumir la tarea como Señor sobre todo y como Mesías universal”.³⁶

Otros hacen conexiones explícitas con el Antiguo Testamento para explicar el desarrollo en el señorío o la identidad mesiánica de Jesús. N. T. Wright apunta a paralelos entre la vida de David y la vida de Jesús en Lucas-Hechos, incluyendo la unción, la prueba (Goliat para David y la tentación para Jesús) y el establecimiento del reino.³⁷ Strauss argumenta:

Lucas retrata la identidad mesiánica de Jesús como lograda en varias etapas. Desde el nacimiento Jesús es el ungido del Señor porque él es el salvador divinamente elegido de Israel. El es el Mesías designado. En su bautismo es ungido con el Espíritu y capacitado para su tarea mesiánica—una tarea que, como veremos, ya comienza durante su ministerio terrenal. Solo en su exaltación-entronización, sin embargo, está Jesús en ejercicio de su plena autoridad como Cristo y Señor reinante. Se puede hacer una analogía aquí con David, quien fue escogido por Dios y ungido por Samuel mucho antes de ser entronizado como rey. . . . [A]unque Jesús ya era Cristo y Señor por la decisión divina de Dios durante su ministerio terrenal, en su resurrección-exaltación se hizo el Cristo y Señor que reina sobre todo.³⁸

Robert C. Tannehill estaría de acuerdo con esta cita de Strauss, pero también enfatiza los beneficios que Jesús distribuye:

Jesús es salvador como el Mesías reinante, quien, en cumplimiento de la promesa a David, medía los beneficios del reinado de Dios. El Espíritu, arrepentimiento y liberación de pecados y salvación por medio del nombre de Jesús, todos son parte de estos beneficios.³⁹

Un patrón del acceso al trono en el Antiguo Testamento

Los comentaristas mencionados arriba proveen pistas muy útiles, especialmente en los paralelos con David, pero ninguno busca establecer que hay un patrón típico de cómo uno accedía al trono para ser rey en el Antiguo Testamento. Si podemos identificar tal patrón típico, podría ayudar a aclarar cuáles son las continuidades con el pasado monárquico de Israel en la manera que Lucas-Hechos retrata a Jesús como Señor y Mesías. Es decir, ayudaría mostrar que apelar a un paralelo con David no es una decisión arbitraria y podría servir para iluminar lo que quiere decir Lucas cuando dice que Dios ha hecho a Jesús, Señor y Mesías.

Algunos eruditos del Antiguo Testamento se han preocupado por el retrato narrativo del proceso de llegar a ser rey en relación con las dificultades de explicar la narrativa de la accesión de Saúl al trono en 1 Samuel 9-14. Aunque no tenemos espacio para considerar las diferentes interpretaciones que afirman la presencia en estos capítulos de varias tradiciones que no concuerdan entre sí,⁴⁰ nos ayudará considerar el patrón general que algunos encuentran para explicar cómo es posible leer 1 Samuel 9ss. como una unidad literaria coherente. Haremos esto para ver el modelo general de accesión a la monarquía y la evidencia para ello propuesto por Baruch Halpern y desarrollado en maneras un poco distintas por Diana Edelman, por un lado, e Iain Provan, V. Philips Long y Tremper Longman III, por el otro. Argumentaremos que este patrón de accesión a la monarquía nos ayuda entender qué quiere decir Lucas en Hechos 2:36.

Provan, Long y Longman siguen a Halpern y Edelman para argumentar que en la monarquía israelita había un proceso de accesión al trono en tres etapas. Resumen el

A Socio-Rhetorical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 149.

37 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God*, vol. 1 (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 379-80.

38 Strauss, *Davidic Messiah*, 144-5.

39 Robert C. Tannehill, *The Acts of the Apostles, The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2 (Philadelphia: Fortress Press, 1990), 40.

40 Veá Diana Edelman, “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11): Sorting Story From History,” *Zeitschrift für die Alttestamentliche*

patrón básico como sigue:

Primero, un individuo sería designado por algún medio para un papel específico de liderazgo. Luego, se esperaría del nuevo designado que demuestre su estatus y capacidades a través de alguna hazaña brillante o de una acción militar. Por fin, habiéndose distinguido a sí mismo de esta manera y logrado la atención pública, el designado sería confirmado en su oficio de liderazgo.⁴¹

¿Cuál evidencia hay para tal patrón en el Antiguo Testamento? Halpern provee evidencia importante para una distinción entre la designación de un rey, que frecuentemente involucraba la unción, y la confirmación de tal rey. Halpern nota que tanto Saúl como David fueron ungidos como *nāgîd*, que puede significar "príncipe", "príncipe regente",⁴² "príncipe heredero", o "corregente",⁴³ antes de hacerse rey (1 S 10:1-16; 16:1-13; 2 S 7:8).⁴⁴ Mientras que Yahvé normalmente escoge al *nāgîd*, David selecciona a Salomón y el sacerdote Sadoc lo unge como *nāgîd* (1 R 1:35).⁴⁵ Aunque hay debate sobre la función específica del *nāgîd*, Halpern nota que en los once usos del término en 1-2 Samuel y 1-2 Reyes "el hecho decisivo . . . es que cada persona llamada *nāgîd* sobre Israel o Judá en los libros históricos eventualmente accede al trono".⁴⁶ En el uso de *nāgîd* en 1 Cr 29:28 vemos que Salomón "no ocupa el trono de manera independiente sino hasta la muerte de su padre".⁴⁷

Se puede ver más evidencia de la distinción entre ser hecho *nāgîd* y ser hecho rey en el caso de Jeroboam. En "el primer

oráculo [de Ahías], él es destinado para ser rey después de la división ([1 R] 11:31, 37); en el segundo, fue hecho *nāgîd* antes ([1 R] 14:7-8)." Todo esto sugiere que "*nāgîd* era el término correcto en un contexto dinástico para referirse al heredero designado".⁴⁸ Si este patrón parece forzado cuando se aplica a reyes más tardíos en la historia de Israel donde el término *nāgîd* no aparece en el texto todavía, Halpern nota que "en tiempos dinásticos, con una sucesión ordenada, el espacio entre designación e inauguración . . . se estrecharía".⁴⁹ Sin embargo, cuando había un cambio de dinastía, era común ver la legitimidad del nuevo rey establecida por una batalla de victoria que llevó a la entronización del nuevo rey.⁵⁰

Respecto a la unción, Halpern nota que no había "ritos de instalación para el *nāgîd*," pero que "alguna ceremonia de reconocimiento, como la unción, no puede ser excluido como una posibilidad".⁵¹ Significativamente, tenemos registros de la unción de Saúl, David y Salomón (1 S 10:1; 16:3; 1 R 1:35-39; 1 Cr 29:22), y son llamados "el ungido de Yahvé".⁵² La unción, entonces, "representa en Israel la elección del rey por parte de la deidad".⁵³ Hecho en público o en privado, la unción "manifiest[a] la intención de Yahvé de entronizar al que la reciba".⁵⁴ Esto es el caso porque en el Antiguo Testamento el rey era el hijo adoptado de Yahvé, como se puede ver en los Salmos 2, 89, y 110.⁵⁵ Aunque Halpern se detiene en una explicación compleja de la adopción del rey por parte de Dios, lo que es más claro y central es que Dios designa a los reyes para ocuparse de la amenaza a la asamblea israelita. . . . El designado, el

Wissenschaft 96, no. 2 (1984): 199-200 para una crítica de tales interpretaciones.

41 Iain Provan, V. Philips Long y Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 210.

42 Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Harvard Semitic Monographs, vol. 25 (Chico, CA: Scholars Press, 1981), 7.

43 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 8, citando 2 Crónicas 11:22 como evidencia de la posibilidad de estas dos últimas opciones.

44 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 4-5.

45 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 6.

46 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 8.

47 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 7.

48 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 9.

49 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 15.

50 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 139-41.

51 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 9-10.

52 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 13.

53 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 14.

54 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 127.

nāgîd, entonces partió en compañía de Yahvé para lograr la salvación para el nuevo grupo de personas que representa. Después de la victoria, tiene lugar la celebración del hecho de llegar a ser rey. La monarquía fue 'renovada', o confirmada, de manera más permanente.⁵⁶

Edelman distingue la etapa de demostración, o lo que ella llama la "prueba", más claramente que Halpern. Resumiendo la perspectiva de Halpern sobre esa parte del proceso, ella dice que incluye el recibir armas que se asocian con la santidad y posiblemente incluye la recepción del espíritu, un grito de alarma al entrar el pueblo en la batalla y una batalla real que derrota a los enemigos del rey y "llev[a] a la confirmación del rey".⁵⁷ La coronación involucra "la promesa dinástica, la investidura, probablemente la 'adopción' divina, cuando el rey asumió un lugar en el concilio divino, y la proclamación pública, '[Esta persona] es rey'".⁵⁸ Aunque Edelman ve un proceso relativamente sencillo en tres etapas en 1 Samuel 9-11, Provan Long y Longman proponen un patrón más complejo que toma en cuenta cómo Saúl no siempre hace su parte para asegurar que el proceso salga bien. De esta manera hay otras etapas de demostración que sustituyen las etapas que no sirvieron, y hay etapas parciales de confirmación.⁵⁹ No obstante, dado nuestro resumen del argumento de Halpern para la legitimidad general del patrón, los detalles específicos de estas dos lecturas de la accesión de Saúl no deben detenernos aquí siempre y cuando veamos la importancia de la segunda etapa de demostración o prueba que viene después de la designación y antes de la confirmación.

Si se puede aceptar este patrón de designación, demostración y confirmación como el patrón normal de cómo un rey israelita llegaba a ocupar el trono, no sólo ayuda a explicar algunas supuestas contradicciones en 1-2 Samuel; también ilumina la complejidad narrativa del desarrollo de la cristología en Lucas-Hechos, donde Jesús reina como el verdadero rey davídico. Nos ayuda especialmente a notar la importancia

de la resurrección y exaltación de Jesús con relación a su señorío e identidad mesiánica para entender mejor lo que Hechos 2:36 quiere decir. En el retrato narrativo de Jesús como Señor y Mesías en Lucas-Hechos, su bautismo sirve como su designación pública en calidad de Mesías; su ministerio y muerte son la demostración de su identidad mesiánica que establece victoria sobre sus enemigos; su resurrección y exaltación son la confirmación de que es el rey mesiánico y Señor; y el don del Espíritu Santo y el perdón de pecados son los beneficios del reino mesiánico. Veamos ahora cómo este modelo nos ayuda a entender a Jesús como Señor y Mesías en Lucas-Hechos y cómo la tensión generada por la interacción entre Jesús como Señor y Mesías nos ayuda a evitar tanto la interpretación adopcionista como la interpretación meramente epistemológica de Hechos 2:36.

Jesús como Mesías en la narrativa de Lucas-Hechos

Cuando consideramos el retrato narrativo de Jesús como el Mesías, es importante que veamos algunos asuntos fundamentales del concepto de identidad mesiánica, incluyendo el uso de la terminología "Hijo", y no solamente el término "Mesías/Cristo". La primera vez que Lucas-Hechos identifica a Jesús con terminología mesiánica es en los relatos de Lucas 1-2. En la anunciación, el ángel dice de Jesús: "Él será un gran hombre, y lo llamarán Hijo del Altísimo. Dios el Señor le dará el trono de su padre David, y reinará sobre el pueblo de Jacob para siempre. Su reinado no tendrá fin" (Lc 1:32-33, NVI). Además, el ángel, en Lucas 1:35, explícitamente muestra la conexión entre la actividad del Espíritu Santo en la concepción virginal con el hecho de que Jesús sea llamado Hijo de Dios. Estos usos mesiánicos de "Hijo" tienen un significado aun más grande cuando consideramos Lucas 2:41-51, donde Jesús se queda en el templo y le dice a sus padres en 2:49, cuando lo encuentran: "¿No sabían que tengo que estar en la casa de mi Padre?" (NVI). Aquí vemos que en la narrativa de Lucas

55 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 128-9.

56 Halpern, *Constitution of the Monarchy*, 174.

57 Edelman, "Saul's Rescue", 198.

58 Edelman, "Saul's Rescue", 198.

no fue en su bautismo cuando Jesús se hizo Hijo de Dios; tampoco fue en ese momento cuando se hizo consciente de su identidad como Hijo de Dios.

El pasaje más significativo en el relato del nacimiento de Jesús para nuestra investigación es Lucas 2:11, que dice, "Hoy les ha nacido en la ciudad de David un Salvador, que es Cristo el Señor (cristos kyrios)" (NVI). Este es el único lugar en Lucas-Hechos donde estos dos títulos se usan, el uno al lado del otro, para referirse a Jesús.⁶⁰ Otros versículos, sin embargo, asocian al Señor y a su Mesías de manera estrecha, sin identificarlos. Lucas 2:26 dice que a Simeón "le había revelado que no moriría sin antes ver al Cristo del Señor" (NVI) (πρὶν [ἡ] ἄν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου.). Hechos 4:26 dice, citando Salmo 2:2 (LXX), "Los reyes de la tierra se rebelan y los gobernantes se confabulan contra el Señor y contra su ungido" (NVI). "Ungido" aquí es literalmente "Mesías" o "Cristo". La proclamación de la iglesia primitiva en Hechos a veces vincula estos títulos de manera estrecha, usando los dos para referirse a Jesús. Hechos 10:36 dice: "...por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos" (NVI) (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτός ἐστιν πάντων κύριος). En Hechos 11:17 se usan títulos compuestos: "al creer en el Señor Jesucristo"; 15:26: "por el nombre de nuestro Señor Jesucristo"; 28:31: "enseñaba acerca del Señor Jesucristo". Este último pasaje, el último versículo en Lucas-Hechos, también es significativo por cuanto los temas de la proclamación del reino de Dios y de Jesús como Señor y Mesías forman un inclusio con los temas de Lucas 1-2. Esto se ve especialmente en la promesa de que Jesús sería el rey davídico, que fue anunciado en Lucas 1:32-33, y en la identificación de Jesús como "Señor Mesías" (χριστὸς κύριος) en Lucas 2:11.

Mientras que se ha hablado de Jesús como Hijo y Mesías previamente, en la narrativa de Lucas el bautismo de Jesús claramente sirve como su designación pública y unción para funcionar como rey mesiánico, como vemos en la terminología de "Hijo" usada en su bautismo.⁶¹ La voz del cielo dice en Lucas 3:22, "Tú eres mi Hijo amado; estoy muy complacido contigo" (NVI). El descenso del Espíritu sobre Jesús (Lucas 3:22) también tiene connotaciones fuertes de la unción para el oficio real, y es paralelo a la llegada del Espíritu sobre David cuando fue ungido (1 S 16:13).⁶²

Esta designación pública de Jesús como Mesías lleva al comienzo de la etapa de demostración que abarca el ministerio y la muerte de Jesús. Podemos ver esta progresión en varios versículos de Lucas-Hechos que recuerdan como Dios ungió a Jesús al principio de su ministerio terrenal. En su sermón programático en Nazaret, Jesús dice en Lucas 4:18a: "El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres" (NVI). Esto enfatiza que su unción tiene que ver con ser capacitado por el Espíritu Santo para su ministerio. Pedro explica claramente la relación entre el bautismo de Jesús y su ministerio en Hechos 10:36-38, cuando, al presentar el evangelio a Cornelio, dice:

Dios envió su mensaje al pueblo de Israel, anunciando las buenas nuevas de la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos. Ustedes conocen este mensaje que se difundió por toda Judea, comenzando desde Galilea, después del bautismo que predicó Juan. Me refiero a Jesús de Nazaret: cómo lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo anduvo haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el

59 Provan, Long y Longman, *Biblical History*, 211-14.

60 Strauss considera que el segundo título está en una relación aposicional o epexegetica con relación al primero (David Messiah, 116). Esto cuadra bien con el hecho de que haya una conexión estrecha entre los títulos en Hechos 2:36, que se da sin eliminar la distinción entre

los dos.

61 Además de la naturaleza mesiánica de la terminología de "Hijo" en Lucas 1-2, vemos que "Hijo" es claramente mesiánico en Lucas 4:41 cuando los demonios llaman a Jesús el "Hijo de Dios" y Lucas comenta que Jesús "no los dejaba hablar porque sabían que él era el Mesías".

62 Wright, *New Testament*, 379. Vea también

diablo, porque Dios estaba con él (NVI).

El ministerio de Jesús, culminando en su muerte, sirve como la etapa de demostración de su capacidad como rey mesiánico. En esta etapa, libra batalla contra los enemigos del plan de Dios para asegurarle a su pueblo una vida segura en el reino. Cuando prestamos atención a la naturaleza de los beneficios del reino, podemos ver cuál tipo de demostración es necesaria. En vez de ser un Mesías político que aseguraría su reino por medio de fuerza militar, Jesús muestra en su sermón en Nazaret (Lucas 4:18-19) que su obra como el Mesías ungido por el Espíritu consistía en la proclamación de las buenas nuevas y en proclamar libertad a los cautivos. La palabra para "libertad" (ἀφεσις) se relaciona con Hechos 2:38, donde afesis se usa para referirse al perdón (o libertad) de los pecados. Es decir, Hechos 2:38 muestra que ahora los oyentes de Pedro pueden experimentar este beneficio del reino mesiánico de Jesús.

Jesús muestra que la derrota real de todo lo que se opone al plan de Dios se logra de manera decisiva por su ministerio, culminando con su propia muerte.⁶³ Esto explica su declaración en Lucas 24:26 sobre cómo se ha desarrollado el plan de Dios: "¿Acaso no tenía que sufrir el Cristo estas cosas antes de entrar en su gloria?" (NVI). La cruz, entonces, muestra cómo la victoria mesiánica es redefinida. Esto cuadra bien con Lucas 9:18-36, donde Lucas presenta la muerte de Jesús como la clave hermenéutica para entender la verdadera identidad mesiánica. Jesús predice su muerte inmediatamente después de la confesión de Pedro de que Jesús es el Mesías de Dios. Lo hace para mostrar la naturaleza verdadera de su identidad mesiánica. Siguiendo este anuncio, Jesús habla del discipulado como una vida de tomar la cruz

(9:23), y en la transfiguración se repite que Jesús es el Hijo de Dios, su Escogido, pero que en su gloria tiene un éxodo⁶⁴ que tendrá lugar en Jerusalén (9:31). Esta terminología de éxodo con relación a la cruz muestra que para Lucas la cruz es el clímax de la etapa de demostración de la identidad mesiánica de Jesús, cuando por su propio sufrimiento logra una victoria decisiva sobre los enemigos de su reino. Esto ayuda a explicar por qué la cruz es tan central en el plan de Dios para Lucas.⁶⁵

Una objeción posible a la comprensión del ministerio y muerte de Jesús como una etapa de demostración de la identidad mesiánica de Jesús es la presencia del Secreto Mesiánico. En Lucas 9:21, después de la confesión de Pedro, Jesús insta a sus discípulos a no dar a conocer el hecho de que él es el Mesías. Sin embargo, dada la redefinición de la identidad mesiánica que Jesús quiere hacer, el Secreto Mesiánico es una manera comprensible de prevenir que las multitudes malentiendan lo que significa confesar a Jesús como Mesías.⁶⁶ Además, Hechos 2:22 muestra que Dios sí testificaba de la identidad de Jesús por medio de su ministerio. Dice: "Pueblo de Israel, escuchen esto: Jesús de Nazaret fue un hombre acreditado por Dios ante ustedes con milagros, señales y prodigios, los cuales realizó Dios entre ustedes por medio de él, como bien lo saben" (NVI). Por lo tanto, el Secreto Mesiánico no es razón suficiente para negar que el ministerio de Jesús fuera parte de una etapa de demostración.

Considerando lo que vimos sobre el discurso de Pedro en el día de Pentecostés y este patrón de designación y demostración visto en el bautismo, ministerio y muerte de Jesús, podemos ver que la resurrección y exaltación de Jesús caben perfectamente en el patrón como el tiempo cuando Jesús fue confirmado como rey, dándole la

Edelman, "Saul's Rescue", 201 para la relación entre el Espíritu y la unción de Saúl.

63 Veá Wright, *Jesus and the Victory of God*, *Christian Origins and the Question of God*, vol. 2 (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 465, 604-10.

64 La NVI y RVR traducen la palabra griega exodos con "partida", pero es importante notar

que este versículo alude al éxodo.

65 En perspectiva canónica, es interesante comparar esto con Hebreos 2:14, que dice: "Por tanto, ya que ellos son de carne y hueso, él también compartió esa naturaleza humana para anular, mediante la muerte, al que tiene el dominio de la muerte —es decir, al diablo—" (NVI).

66 Larry Hurtado, "Christ," en *Dictionary of*

oportunidad ahora de otorgar, de manera más plena, los beneficios del reino mesiánico. Respecto a la identidad mesiánica de Jesús, es en este sentido de confirmación de su reino que Pedro dice en Hechos 2:36 que Dios ha hecho a Jesús, Mesías, por medio de su resurrección y exaltación. Esto cuadra bien con Romanos 1:3-4, que se enfoca en la resurrección en vez del bautismo de Jesús como el tiempo cuando Jesús fue declarado el Hijo de Dios. Pablo dice: "Este evangelio habla de su Hijo, que según la naturaleza humana era descendiente de David, pero que según el Espíritu de santidad fue designado con poder Hijo de Dios por la resurrección. El es Jesucristo nuestro Señor" (NVI).

Jesús como Señor en la narrativa de Lucas-Hechos

Esto nos lleva a la última parte de nuestro argumento, la presentación narrativa de Jesús como Señor en Lucas-Hechos. Debido a que hay menos desarrollo narrativo aquí, tendremos menos para decir sobre el señorío de Jesús que sobre su identidad mesiánica. ¿Cómo retrata Lucas a Jesús como Señor? Rowe correctamente identifica la tensión en el retrato narrativo que hace Lucas acerca de Jesús en Lucas 1-2 al decir:

La narrativa misma es la teología: la llegada del *κύριος χριστός* es la llegada del *κύριος ὁ Θεός*. El comienzo del Evangelio narra así, en el movimiento de la promesa al cumplimiento activo, la presencia del Dios de Israel en la vida de Jesús.⁶⁷

Considerando el ministerio de Jesús, ya hemos notado como Rowe y Simon J. Gathercole notan el movimiento entre personas que se refieren a Jesús como Señor y la tendencia de hablar de Jesús como "el Señor".⁶⁸ También notamos la observación de Rowe de que después que Pedro negó a Jesús, la palabra *kyrios* no se usa para referirse a Jesús sino hasta después de la resurrección

(Lc 24:3, 34).⁶⁹ Estas observaciones sugieren que no es problemático enfatizar la novedad redentora histórica de cómo Jesús funciona como Señor después de su resurrección y exaltación.

No obstante, ¿implica el uso lucano de *kyrios* la preexistencia de Jesús? Fitzmyer niega que Lucas tiene una teología de la preexistencia o de la encarnación.⁷⁰ Gathercole nota que Lucas usa la terminología de *kyrios* de manera que muestra que él es el señor supremo (vea Lc 19:33-34), pero que no es claro si el concepto del *kyrios* preexistente se encuentra en algún lugar en los evangelios sinópticos.⁷¹ Cuando vamos a Hechos, sin embargo, nos convence el argumento de Bock de que en el discurso de Pedro en el día de Pentecostés, "La función de Jesús y la posición que tiene como resultado de su ascensión revelan el significado de su persona también, porque nadie comparte la gloria de Dios sino la divinidad".⁷² Esto es probable especialmente dado el uso de Pedro de Joel 2:28-32 que identifica a Jesús con Yahvé. Dicho eso, el uso de Pedro de Salmo 110:1 en Hechos 2:34-35 muestra que no elimina la distinción entre Jesús y Dios.

Si el mejor argumento para la preexistencia de Jesús en el pensamiento lucano tiene que ver con la manera como él funciona como *kyrios*, es preciso que prestemos atención a lo que cambia por medio de su resurrección y exaltación (Hch 2:33). El comentario de Strauss ayuda a aclarar en cuál sentido tenemos un desarrollo en el señorío de Jesús aquí. Dice que en Hechos 2:36, "El contexto mesiánico y completamente davídico sugiere . . . que *κύριος* aquí (como en 1:43) se refiere al señorío mesiánico—la autoridad y dominio que el Cristo merece y posee."⁷³ Larkin igualmente dice, "Ahora desde el cielo él concede la bendiciones de la salvación y dirige la misión de la iglesia. No hay ningún cambio en su naturaleza".⁷⁴ Dado que el título "Mesías" tiene que ver con lograr liberación para Israel, mientras que "Señor" se usa en

Jesus and the Gospels, eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 110.

67 Rowe, *Early Narrative Christology*, 200.

68 Veá la nota 18 arriba. Rowe, "Acts 2.36," 52;

Gathercole, *The Preexistent Son*, 247-8.

69 Rowe, "Acts 2.36", 52.

70 Fitzmyer, *Acts of the Apostles*, 254.

71 Gathercole, *The Preexistent Son*, 248-9.

72 Bock, *Acts*, 109.

el discurso de Pedro en el día de Pentecostés como un título para Jesús que lo identifica con Dios, Larkin argumenta que Lucas 2:11 muestra que Jesús “siempre había sido Señor divino y Cristo prometido”.⁷⁵ Vemos entonces que la cristología de Lucas sustenta la doctrina ortodoxa de la encarnación que ve a Jesús como el Señor divino que asume una naturaleza humana. Jesús, como Señor divino, se hizo humano para vivir su vocación como el Mesías de Israel para cumplir el plan de Dios. Por lo tanto, es inadecuado leer Hechos 2:36 de manera a-histórica, como si fuera una declaración sencilla de identidad (de lo que siempre era cierto) sin ningún desarrollo real de redentor histórico.

Conclusión

En conclusión, cuando leemos el retrato

complejo de Jesús como Señor y Mesías en Lucas-Hechos a la luz del patrón de su designación, demostración y confirmación como Mesías, requiere una interpretación de Hechos 2:36 que tenga en cuenta cómo es que Jesús funciona como Señor y Mesías en una manera nueva después de su resurrección y exaltación. Sin embargo, es preciso ofrecer esta explicación sin desconocer que Jesús “siempre había sido Señor divino y Cristo prometido”, como Larkin lo formula.⁷⁶ Por eso, cuando Hechos 2:36 dice que Dios ha hecho a Jesús Señor y Mesías, quiere decir que Dios confirmó la identidad mesiánica de Jesús después de la victoria decisiva de la cruz y que ahora, como el Mesías confirmado, Jesús como Señor concede las bendiciones de la era mesiánica: el perdón de pecados y el don del Espíritu Santo (Hechos 2:38).

Obras citadas

- Barrett, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, International Critical Commentary, vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1994.
- Bock, Darrell L. *Acts*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Bruce, F. F. *The Acts of the Apostles: the Greek Text with Introduction and Commentary*, 3ª ed. revisada y ampliada. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles*. Ed. Eldon J. Jepp. Trad. de A. Thomas Kraabel y James Limburg. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Edelman, Diana. “Saul’s Rescue of Jabesh-Gilead (1 Sam 11:1-11): Sorting Story From History.” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 96, nº. 2 (1984): 195-209.
- Fitzmyer S.J., Joseph. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible, vol. 31. New York: Doubleday, 1998.
- Gathercole, Simon. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Trad. de Bernard Noble, Gerald Shinn y R. McL. Wilson. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.
- Halpern, Baruch. *The Constitution of the Monarchy in Israel*. Harvard Semitic Monographs, vol. 25. Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Harnack, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5ª ed. Tübingen, 1931. 1:211. Citado

73 Strauss, Davidic Messiah, 116.

74 Larkin, Acts, 56-7.

75 Larkin, Acts, 56-7. Mi énfasis.

76 Larkin, Acts, 56-7.

Kevin Johnson, M.Div. | ¿Cómo ha hecho Dios a Jesús, Señor y Mesías? Hechos 2:36 en la cristología lucana

en Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1971. 175.

Hurtado, Larry. "Christ." En *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992. 106-17.

Larkin Jr., William J. *Acts*. IVP New Testament Commentary Series. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995.

Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Provan, Iain, V. Philips Long y Tremper Longman III. *A Biblical History of Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

Rowe, C. Kavin. "Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology." *New Testament Studies* 53, n.º. 1 (2007): 37-56.

_____. *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

Strauss, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*. *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*, vol. 110. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Tannehill, Robert C. *The Acts of the Apostles. The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2. Philadelphia: Fortress Press, 1990.

Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

_____. "Lord." En *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Eds. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992. 484-92.

Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. 2. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

_____. *The New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Zehnle, Richard F. *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*. *Society of Biblical Literature Monograph Series*, vol. 15. Nashville: Abingdon Press, 1971