

## LA DIVINIZACION DE JESUS

Por Antonio Piñero

<http://www.revistadelibros.com/articulos/la-divinizacion-de-jesus>

El profesor Piñero comenta estos 4 libros

- 1 Jewish Messianism and the Cult of Christ. **W. Hosbury**
- 2 ¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús  
**Larry W. Hurtado** Salamanca, Sígueme, 2013 Trad. de Francisco J. Molina de la Torre 160 pp. 12 €
- 3 ¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento  
**James D. G. Dunn** Estella, Verbo Divino, 2011 Trad. de José Pérez Escobar 232 pp. 28 €
- 4 Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la antigüedad tardía  
**Daniel Boyarin**

Tres libros recientes, y un cuarto, de 1998, han planteado de manera diversa e interesante una de las mayores y fundamentales cuestiones de los orígenes del cristianismo: ¿cómo fue posible que un ser humano, el «rabino» Jesús de Nazaret, fuera tenido por sus seguidores, muy poco tiempo después de su muerte, no por un simple hombre sino por un ser divino? ¿Cómo puede entenderse históricamente este proceso? ¿Debe considerarse como algo único y sin parangón en la historia? Probablemente, los lectores de *Revista de Libros* recordarán que hace poco se comentó en estas mismas páginas el libro de Javier Gomá, [Necesario pero imposible](#), que planteaba una cuestión análoga.

- 1 Jewish Messianism and the Cult of Christ. **W. Hosbury**

El primer libro ahora reseñado no ha sido traducido al castellano, aunque lo merece, y afecta directamente al tema, de ahí que lo incluyamos aquí. Su autor es profesor de Judaísmo y Cristianismo Primitivo en el Corpus Christi College de Cambridge. El libro ofrece un nuevo planteamiento de dos temas centrales para el credo cristiano. El primero es la importancia del mesianismo en el judaísmo de la época del Segundo Templo (desde la reconstrucción del santuario de Salomón en el siglo V a. C. hasta su destrucción en el 70 d. C. tras la Gran Revuelta judía iniciada en el 66), menos reconocida por los investigadores de lo que debería; el segundo, el origen del culto a Cristo, en apariencia una manifestación clara de la helenización del cristianismo para muchos estudiosos, pero cuyas raíces, según Horbury, hay que buscarlas en el judaísmo.

El libro comienza con una excelente introducción al «mesianismo» en el Antiguo Testamento, labor absolutamente necesaria, porque en este corpus encontramos sólo un mesianismo indirecto. Como afirma con razón Florentino García Martínez, el editor y traductor al español de los manuscritos del Mar Muerto (Trotta), de las treinta y nueve veces que aparece en ellos el vocablo «mesías» ninguna significa exactamente lo que entendemos hoy por tal término, pero las raíces de las concepciones que posteriormente emplearán el título de «mesías» se hallan en textos del Antiguo Testamento que no emplean tal vocablo. Las bendiciones de Jacob (Génesis 49, 10), el oráculo de Balaán (Números 24, 17), la profecía de Natán (2 Samuel, 7) y los salmos reales (como los Salmos 2 y 110) serán desarrollados por Isaías, Jeremías y Ezequiel hacia la espera de un futuro mesías heredero del trono de David. Las promesas de restauración del sacerdocio en Jeremías 33, 14-26 y Zacarías 3 son el origen de la creencia en un mesías sacerdotal. Igualmente, la misteriosa figura del siervo de Yahvé de los capítulos 40-55 de Isaías dará como resultado el desarrollo de la esperanza de un «mesías sufriente», y el anuncio de Malaquías 3, 1 de que Dios ha de enviar a su «ángel» como mensajero para preparar su venida permitirá desarrollar la creencia de un mediador escatológico de origen no terrestre.

*Según Horbury, el culto a Cristo se deriva de la veneración muy antigua al soberano «mesiánico» judío*

Horbury describe con precisión los prototipos mesiánicos: Moisés, David, el Hijo del Hombre de Daniel, El Siervo sufriente, ángeles especiales como Miguel, figuras del Antiguo Testamento que influirán en las ideas mesiánicas cristianas, y expone cómo en la época del Segundo Templo el mesianismo se hace moneda común entre las esperanzas del pueblo judío. El hecho de que la Biblia hebrea fuera traducida al griego (denominada Septuaginta o de los «Setenta» traductores) en la Diáspora –desde 270 a. C. en adelante– contribuyó notablemente a la consolidación del mesianismo, pues toda ella se convirtió en una suerte de alegato mesiánico por la tarea de edición: ciertas transformaciones del texto base hebreo realizadas voluntariamente en el proceso de esa versión de una lengua a la otra. Horbury insiste con razón en este punto. El mesianismo en el corpus de los Apócrifos del Antiguo Testamento, casi todo él anterior al cristianismo, e igualmente en los escritos de Qumrán, proporciona también la base para afirmar la centralidad y la importancia de las esperanzas mesiánicas previas al cristianismo.

El siguiente paso de Horbury es destacar con toda razón la coherencia esencial del mesianismo a lo largo de siglos de desarrollo y consolidación, digamos hasta finales del siglo I de nuestra era: la figura del mesías, a pesar de tener rasgos variadísimos en el judaísmo, conserva siempre la unión de las esperanzas mesiánicas con la sucesión de reyes y gobernantes o personajes prominentes «israelitas»: Henoc, Melquisedec, Moisés, Josué David... hasta las diez u once «mesías» –Juan Bautista y Jesús de Nazaret incluidos– que surgen desde la muerte de Herodes el Grande hasta el fin de la Gran Guerra entre Roma e Israel (66-70 d. C.). Incluso cuando el pueblo piensa en una liberación celestial, por Dios mismo o por sus agentes incluidos los ángeles, se trata de algo coherente con lo anterior, pues todo el conjunto se imagina en torno al reino divino en la tierra ejercido a través del rey «mesías». La tesis central de Horbury es por ello afirmar la existencia de un vínculo de causa-efecto entre este floreciente mesianismo precristiano y el que se dio en la época herodiana y posterior, en la que nace el culto a Cristo como entidad mesiánica divina: ambos mesianismos están centrados en la figura de un rey mesías. Los parecidos entre el culto cristiano y el que se ofrecía a los héroes, soberanos en el mundo pagano, no debe sorprender –sostiene Horbury–, porque el mesianismo judío, por la veneración a reyes y figuras mesiánicas, compartía muchos rasgos con estos cultos gentiles, principalmente griegos, a personas humanas.

Por tanto, debe insistirse –sostiene Horbury– en que el mesianismo cristiano se halla en continuidad indudable con las concepciones judías, anteriores y posteriores al cristianismo, de veneración y exaltación de los gobernantes de Israel: el culto a Cristo, el «ungido» como los monarcas israelitas, nace directamente cuando los primeros seguidores de Jesús reconocen su carácter de rey mesiánico celestial. Caer en la cuenta de ello y aceptar sus consecuencias llevó, según Horbury, a venerar a Cristo como divino, un ser a quien conviene incluso la *proskínesis* (doblar la rodilla ante la divinidad). Ahora bien, los seguidores de Jesús creyeron que su mesianismo comenzó ya en su ministerio terrestre, pero que se hizo patente y se intensificó con su exaltación por Dios en la resurrección. Y desde el cielo volverá a la tierra a implantar definitivamente su reino. Los rasgos principales del Cristo viviente y exaltado son ser plenamente «señor y rey/mesías».

Un punto interesante para los cristianos en la argumentación de nuestro autor es que el judaísmo precristiano había desarrollado ya

la noción de un mesías con rasgos angélico-espirituales y celestes, características luego asumidas por el cristianismo. Textos judíos precristianos señalan, en primer lugar, la coordinación de las tareas angélicas con las labores de las figuras mesiánicas y luego, con más claridad, la concepción de un mesías con verdaderos rasgos angélicos y suprahumanos. Horbury indica cómo se crea dentro del judaísmo incluso una cierta idea de la preexistencia del mesías, si no como figura concreta, sí al menos como concepto. Probablemente debe entenderse del siguiente modo: al igual que los judíos estaban convencidos de que la ley otorgada a Moisés era eterna y preexistía en la mente divina antes de la creación del mundo, del mismo modo el concepto de mesías existía también en la mente de Dios antes del universo. Naturalmente este mesías está muy espiritualizado y es celestial. En torno a la época cristiana ya está bien formada la idea de que el mesías es una figura humana, ciertamente, pero dotada de virtudes y poderes celestes que pueden verse como manifestación y «encarnación» del Espíritu divino. A lo largo de la historia muchos grupos judíos, los cristianos entre ellos, han ido teniendo su mesías; han sido estos últimos, sin embargo, quienes han acentuado hasta hoy este aspecto espiritual del mesianismo, pero todo ello es profundamente judío.

Un problema metodológico de este libro puede ser la abundantísima utilización por parte de Horbury de textos judíos cronológicamente posteriores al Nuevo Testamento para completar las fuentes respecto al mesianismo israelita y los orígenes del cristianismo. Me refiero a los midrasim (composiciones judías que toman pie de uno o varios textos de la Escritura, y que reescriben en clave homilética o teológica para expresar con claridad una noción que no aparece claramente en el texto bíblico), a los targumim/targumes (traducciones parafrásticas del texto hebreo de la Biblia –leída los sábados en las sinagogas, que la gente normal no entendía bien ya que su lengua usual, en Israel, era el arameo, no el hebreo–, que incorporaban en el texto original frases complementarias, o eliminaban sentencias aparentemente escandalosas, variaciones éstas que nos dan pistas sobre lo que se pensaba teológicamente en las sinagogas de esos tiempos) y a literatura rabínica en general, originada desde el siglo III d. C. Este sistema de retroproyección de nociones teológicas tomadas de fuentes posteriores está fuertemente lastrado metodológicamente por la dificultad de la fecha de composición, pero Horbury urge al lector a aceptar que, aunque los textos aducidos en refuerzo sean tardíos, sirven al menos para

percibir corrientes comunes de exégesis que continúan en el judaísmo durante tiempo y tiempo sin variaciones perceptibles, líneas de evolución seguras, descubrimiento de textos del Antiguo Testamento que fueron considerados mesiánicos de modo continuo, etc.

En síntesis: aunque ayudado por el entorno de cultos paganos semejantes en su exaltación de seres humanos a entes divinos, el culto a Cristo se deriva directa y concretamente de la veneración muy antigua al soberano «mesiánico» judío (aparezca o no el vocablo «mesías») dotado de virtudes especiales. Según Horbury, los títulos otorgados a Jesús como cristo o mesías en el Nuevo Testamento –Señor, Hijo del Hombre, Hijo de Dios, Salvador, sumo sacerdote (Epístola a los Hebreos) y Dios directamente (Evangelio de Juan, Hebreos, Tito y 2 Pedro)– apuntan hacia una derivación directa de este mesianismo judío, terrenal, espiritual, celeste y poderoso en dones divinos.

El libro de Horbury es de una erudición avasalladora, pero no me acaba de convencer su argumentación. No llego a ver en el mesianismo de Jesús una relación única de causa y efecto, sino una de las causas, importante sin duda, que llevan a su culto. Pero no percibo con nitidez una línea de continuidad entre la simple veneración por parte de los judíos del siglo I a las figuras mesiánicas de su pasado y la explosión del culto cristiano a Jesús que muestran ya las cartas de Pablo. No me parece correcto describir la veneración judía por sus héroes mesiánicos como un «culto». Tampoco veo espontáneamente, al recordar el tenor de las cartas de Pablo, los primeros testimonios cristianos del culto a Cristo, que el Apóstol hubiera concebido a Jesús como una suerte de figura de monarca, un rey angélico/espiritual, lo que hubiera favorecido tal culto (a pesar de su designación de Jesús como «espíritu vivificante» en 1 Corintios 15, 45). Sí me parecen acertadas dos cosas señaladas por Horbury: primera, la noción de preexistencia, al menos del concepto de mesías, apunta hacia el camino correcto en la generación de la divinización de Jesús y su culto. Segunda: a juzgar por el contenido del primer discurso de Pedro, recogido en Hechos de los Apóstoles 2, el mesianismo consolidado de Jesús tras su resurrección forma una de las bases sólidas de tal culto (pero no la única). Queda sin aclarar en la obra de Horbury cómo se dio concretamente el paso de la divinización de Jesús y qué razones psicológicas llevaron a los primeros cristianos al culto a su mesías, cuando sus connacionales

judíos no lo rendían a las figuras que, según Horbury, eran casi iguales.

2 ¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús. **Larry W. Hurtado** Salamanca, Sígueme, 2013

La obra de Larry W. Hurtado, profesor emérito de Lengua, Literatura y Teología del Nuevo Testamento de la Universidad de Edimburgo, apareció en 2005, aunque es el fruto maduro y sintético de otras investigaciones anteriores sobre el mismo tema publicadas desde hace años (*One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Filadelfia, Augsburg Fortress, 1988). En 2008, la editorial Sígueme tradujo al castellano *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (*Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*). Estos libros han tardado en verse al castellano por temor probablemente a las consecuencias implícitas de su contenido, muy claras en el título del librito que comentamos: *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?* Puede entenderse –sea o no éste el pensamiento profundo del autor– que Jesús no fue Dios por esencia y desde siempre, sino que llegó a serlo, es decir, fue deificado por los hombres.

*Para Hurtado, el culto a Jesús careció de auténtica analogía en el mundo judío y constituyó un fenómeno sin precedentes*

El primer capítulo de la obra de Hurtado da por supuesto el hecho de la «divinización» de Jesús (lo entrecomillamos porque nuestro autor afirmará que este término no es feliz ni correcto), y analiza breve pero certeramente las teorías más importantes que dan cuenta de este proceso. La primera, famosa e influyente, de Wilhem Bousset, expresada en su libro *Kyrios Christos*, de 1933, postulaba que este paso se dio por influjo neto y claro de los procesos paganos de veneración de los semidioses y héroes vividos previamente entre los cristianos de origen gentil que habitaban la zona de Siria a mediados del siglo I d. C. Esta explicación ha sido moneda corriente durante decenios, al ser admitida y propalada por muchos estudiosos con algunas variaciones, como, por ejemplo, retrasar este proceso de mediados del siglo I a finales de la centuria, época de composición del Evangelio de Juan (como hace Maurice Casey en su obra *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge, James Clarke, 1991). La teoría de la influencia de las apoteosis paganas es atractiva, puesto que resulta difícil a primera vista que judíos, estricta y fanáticamente

monoteístas por hipótesis, pudieran dar un paso semejante, más plausible, sin embargo, entre gentes que procedían ya del politeísmo.

Hurtado, por su parte, estima que esta presunción de Bousset-Casey es absolutamente imposible por dos razones. Una cronológica: a juzgar por las cartas de Pablo –quien se convierte a la fe de Jesús como mesías tan solo uno o dos años después de la muerte del Maestro y que es el autor de los primeros escritos cristianos (desde 1 Tesalonicenses, hacia 51 d. C., hasta Romanos, hacia 58 d. C.)– debe obtenerse necesariamente la deducción de que el culto a Cristo no fue un proceso evolutivo, que hubo de llevar décadas, sino que explotó como un volcán repentino inmediatamente después de la muerte y resurrección de Jesús. Y en segundo lugar: en esas primeras décadas casi todos los seguidores de Jesús eran judíos. Los paganos que creían en un mesías judío eran escasísimos; no pudieron ejercer apenas influjo, por tanto, en la devoción a Jesús. Consecuentemente, si los que divinizaron a Jesús eran judíos, será mejor buscar la causa dentro de las corrientes judías de la época, puesto que es altamente implausible que judíos monoteístas pudieran imitar un proceso pagano, en sí idolátrico, para divinizar al ser por el que darían hasta su vida.

La segunda teoría criticada por Hurtado es la defendida por William Horbury en *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, que acabamos de comentar. La crítica de Hurtado a Horbury es breve pero dura: Horbury define el «culto» de un modo vago e inútil para que el lector piense que pudo inducir cualquier tipo de adoración efectiva de Jesús. Horbury ignora en toda su obra el empeño judío por distinguir entre Dios y los demás seres, incluidos los celestiales, y minusvalora la notable diferencia entre la praxis cultural judía de la época y el tipo de devoción ofrecido a Jesús en el cristianismo primitivo.

La tercera línea explicativa del proceso de divinización de Jesús, recogida y criticada por Hurtado, es la defendida sobre todo por Richard Bauckham y Timo Eskola. Postulan ambos que la causa del culto a Jesús fueron las convicciones teológicas de los primeros seguidores del Nazareno. Los cristianos, tras creer firmemente que Dios había resucitado a Jesús y lo había situado en el cielo, es decir, lo había entronizado, se convencieron espontáneamente de que era conveniente adorarlo. Esta veneración pudo quizá tener también otro fundamento, aunque dudoso: sus seguidores creían que Jesús, en cuanto mesías, había participado de algún modo al lado de Dios en la creación del universo y, tras compartir el trono divino después de su

resurrección, participaba en su conservación y en el proceso hacia la consumación final de su historia. Los autores del Antiguo Testamento hablaban de estas funciones como acciones de la Sabiduría divina, pero los cristianos las refirieron a Cristo. La equiparación Cristo = Sabiduría pudo conducir también al culto.

Hurtado alaba los dos propósitos de Bauckham y Eskola: situar las explicaciones del culto a Jesús dentro del ambiente judío del siglo I, y defender que tal veneración apareció muy pronto en el grupo cristiano. Pero estima que estas dos propuestas son insuficientes: ¿por qué no poseemos indicios de que los judíos rindieron culto a la Sabiduría divina presentada, como Jesús, en términos personificados y sumamente excelsos? Si las concepciones teológicas tienen como consecuencia lógica y espontánea el culto, ¿por qué personajes excelsos y exaltados en el judaísmo como el arcángel Miguel, o el profeta Henoc, o Moisés, no provocaron necesariamente una veneración análoga entre los judíos?

Hurtado deduce entonces que el culto a Jesús careció de auténtica analogía en el mundo judío, y antiguo en general, y que constituyó un fenómeno sin precedentes. Y si tal culto sólo está testimoniado entre los cristianos por textos irrefutables, es claro que la veneración al Logos encarnado, Jesús, es un *novum*, una «mutación» (vocablo empleado por Hurtado) dentro de la historia de las religiones, introducida por los seguidores de Jesús.

Esto puede ser verdad pero, como veremos por las tesis de Boyarin que se expondrán posteriormente, puede matizarse que, aunque ese *novum* en cuanto fenómeno de culto sea innegable, la creencia que lo sustenta, la existencia de intermediarios divinos, cercanos al ámbito humano, tuvo ya una gran importancia dentro del judaísmo helenístico y no era nada nueva. Estoy de acuerdo con Hurtado en la idea de que de las cartas de Pablo debe deducirse que esta veneración a Jesús fue muy temprana; estaba viva ya en las dos primeras décadas tras la muerte del Maestro; los conversos gentiles eran ciertamente pocos en esos momentos como para haber influido notablemente; los judíos convertidos al mesías no estarían muy dispuestos a imitar un proceso pagano de deificación. Por tanto, me parece plausible el rechazo de Hurtado a concebir la deificación de Jesús como un proceso evolutivo al estilo de Bousset y Casey. También estoy de acuerdo en que no basta con que se produjera una creencia puramente teológica entre los primeros seguidores para dar

nacimiento a un verdadero culto, porque en el judaísmo no ocurrió así.

Hurtado avanza en su razonamiento y prueba primero, gracias al estudio de la praxis cultural cristiana –himnos a Cristo; oración a Dios por medio de Jesús; invocación del nombre de éste; creencia en que el espíritu divino del mesías era compartido por los profetas cristianos–, que tal veneración fue un fenómeno totalmente tangible. Y añade que la praxis cultural estaba ligada sin duda a las concepciones cristológicas (visibles en los títulos otorgados a Cristo, desde mesías a Hijo de Dios, etc.), puesto que eran las que contribuían esencialmente a la «constitución» del objeto del culto. Y una vez afirmada su existencia, sostiene Hurtado que la explicación de la génesis de tal culto radica en la constatación de dos hechos históricos comprobables. Primero: los seguidores de Jesús tuvieron notables experiencias revelatorias después de la muerte del Maestro: las apariciones del Resucitado. No se pronuncia sobre su verdad y apenas las nombra, pero el lector supone que Hurtado cree en su consistencia histórica. La implicación ulterior es que el autor cree también que la entronización del mesías en el cielo por obra de Dios es una prueba contundente de su carácter divino. Segundo hecho: los primeros cristianos llegaron al convencimiento, por diversas señales celestiales (Hurtado tampoco las precisa en este libro), de que el Dios bíblico quería positivamente que se generara tal veneración cultural al mesías.

Al sostener que Jesús era divino y, en consecuencia, rendirle culto, sostiene Hurtado que los primeros cristianos transitaban por la senda del «binitarismo», pero no por las del «diteísmo». Nuestro autor distingue claramente entre ellas. Binitarismo es la creencia que postula la existencia de un Dios único que desea conservar su trascendencia en sus relaciones con el mundo; por ello se apoya en un agente que se halla «a su lado» y le está subordinado. Tal agente es una figura divina relacionada con la primera y distinguible de ella en importancia; la primera es plenamente Dios; la segunda participa de esa divinidad. Según el binitarismo, Jesús es divino, pero en «segunda instancia». El diteísmo, por el contrario, hace referencia a dos dioses iguales; no hay primero y segundo propiamente, porque ambos tienen las mismas características, propiedades y poderes, sin distinción alguna. El monoteísmo binitario cabe, también según Hurtado y otros muchos investigadores, en el pensamiento judío de esta época, porque no rompe estrictamente con el Dios único exigido

radicalmente por la fe israelita. El doteísmo sería, en cambio, idolatría blasfema.

Hurtado sostiene, por último, que, estrictamente hablando, no hay propiamente divinización: «Jesús no se convirtió en un Dios. Antes bien, le tributaron una devoción que expresaba el reconocimiento típicamente cristiano de que Jesús era el emisario exclusivo de Dios en quien se reflejaba de forma singular la gloria del Dios uno y para quien Dios Padre exigía entonces una veneración total como para un Dios» (pp. 55-56). Estas expresiones son típicas entre los investigadores creyentes y son voluntariamente ambiguas. Aunque Hurtado no lo diga, pienso que nuestro autor acepta plenamente la tesis del Cuarto Evangelio: Jesús era Dios desde siempre. Cuando Jesús nace como hombre, por designio divino (el Cuarto Evangelio no entra en estas precisiones), en él se introduce, se encarna, toda la divinidad. No me puede quedar claro, dada la brevedad del tratamiento, si a esta presunta elección de la cristología johánica, que defiende en verdad que Jesús existe desde toda la eternidad, Hurtado une artificialmente la cristología de Mateo, 1-2 y de Lucas, 1-2, para quienes Jesús no es preexistente, sino que comienza a ser hijo de Dios en el momento de su concepción por obra misteriosa del Espíritu divino. La teología cristiana acostumbra a mezclar las dos concepciones, aunque entre sí son incompatibles.

Dentro del ámbito de la especulación teológica, opino que las tesis de Hurtado son bastante razonables, aunque deben tenerse en cuenta las matizaciones del autor de la obra que comentamos a continuación.

<p>3 ¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento <b>James D. G. Dunn</b> Estella, Verbo Divino, 2011</p>
--

La versión inglesa del libro de James D. G. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, apareció en 2010, por lo que tiene muy en cuenta las opiniones de Hurtado. El volumen de Dunn se divide en cuatro partes, o capítulos, y pretende ofrecer una visión amplia del tema, comenzando por lo básico. Primero: cuál y qué significado tenía el vocabulario del culto empleado por los primeros seguidores de Jesús, según el Nuevo Testamento («arrodillarse», «adorar», «invocar», «venerar»...). Segundo: cómo era la práctica de tal culto (oración, himnos, salmos banquetes en honor de Cristo, sacrificios...). Luego un tercer capítulo, necesario, reflexiona sobre «el monoteísmo judío

de la época, los mediadores celestiales y los agentes divinos». Dunn especifica en líneas generales quiénes eran éstos: el Espíritu, la Palabra divina, la Sabiduría; ángeles que intervienen entre la divinidad y los hombres, y seres humanos exaltados al ámbito divino como Henoc, Moisés, Elías o Melquisedec. Finalmente, en una cuarta parte, trata ya el tema fundamental: ¿consideraron divino a Jesús los primeros cristianos?

*Dunn deja perplejo al lector con este vaivén continuo de un «sí pero no»*

Para ofrecer esta respuesta, el autor aborda una notable cantidad de temas conexos: el Jesús de la historia y la función que el Dios de Israel desempeñaba en la religión de este personaje: ¿fue Jesús monoteísta? No es absurda la cuestión –sostiene Dunn–, pues la religión de Israel, marco mental de Jesús y sus seguidores, dejaba sin aclarar la cuestión de la existencia de otros dioses, aunque en ningún caso se concebía la idea de dar culto a otro ser que no fuera el Dios de Israel. Dunn analiza también los títulos aplicados a Jesús, sobre todo el de «Señor» en aparente competencia con el mismo título aplicado a Yahvé en el Antiguo Testamento; cómo consideraron los primeros cristianos la relación de Jesús con los principales mediadores divinos, Espíritu, Palabra, Sabiduría; Jesús como último Adán celeste; los textos del Nuevo Testamento que llaman estrictamente Dios a Jesús, en especial el prólogo del Evangelio de Juan y el Apocalipsis.

*Dunn concluye que el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que el destinatario del culto es el Dios único*

Dunn llega, como Larry W. Hurtado, a la conclusión de que el monoteísmo de Israel era mucho más amplio que nuestro concepto de él y, también al igual que Hurtado, sostiene que el judaísmo de la época de Jesús había ido preparando la atmósfera religiosa para que nadie se rasgara las vestiduras si un personaje humano era considerado, tras su fallecimiento, una suerte de entidad divina o semidivina. Pero la cuestión radical, en opinión de Dunn, es difícil de responder: «invocar el nombre de Jesús», denominar a Jesús como «señor» al igual que Yahvé o considerarlo la Sabiduría de Dios, su Palabra encarnada o el Espíritu vivificador, ¿suponen realmente una divinización de Jesús y, en consecuencia, un auténtico culto de latría? En apariencia, habría que decir que sí, pues el Cuarto Evangelio defiende la preexistencia de la Palabra divina que se encarna luego en Jesús («Y el Verbo se hizo carne», en Juan 1, 14). El Apocalipsis es aún más claro; en él se ve con toda nitidez que Jesús, el Cordero, es exactamente igual a Dios y equiparable a la

divinidad en todo. Pero, a la vez, en el conjunto del Nuevo Testamento no se denomina «Dios» directamente a Jesús más que seis veces (Evangelio de Juan 1, 1; 1, 14; 20, 28; Tito 2, 13; Hebreos 1, 8; 2 Pedro 1, 1). Hay un cierto pudor en decir claramente que Jesús es Dios.

A pesar de estos casos tan claros de divinización del Mesías, el culto cristiano primitivo fue sólo al Dios de Israel, pero con la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido a ese Dios al que se rendía culto. Los primeros cristianos no dieron a Jesús un culto estricto, sino al Dios único mediante Jesús. Sin embargo, como hemos visto, a la vez consideraron que Jesús era Dios, de algún modo. Sostiene Dunn que Jesús era entendido como la encarnación de la cercanía del Dios trascendente; que aquél era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad, que Jesús participaba de la Sabiduría y del Designio divino, y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a dar un culto verdadero al Dios trascendente.

Lo importante, según Dunn, es la convicción de los primeros cristianos de que, con esa manifestación más o menos diáfana de la divinidad en Jesús, y con frases tan fuertes como la paulina de Filipenses 2, 11 –ante el nombre de Jesús debe doblarse «en los cielos, sobre la tierra y en los abismos», expresión máxima del monoteísmo de Israel en Isaías 45, 23 en su versión griega–, no se rompía el credo monoteísta que prohibía que se rindiera culto a nadie que no fuera Dios. Por tanto, a pesar de venerar al Nazareno exaltado al ámbito divino por Dios mismo, se afirmaba que la divinidad era única y que el Padre era siempre mayor y más importante que el Hijo. Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y con algunos reparos en el Evangelio de Juan, a la pregunta de si los primeros cristianos dieron verdadero culto a Jesús y si lo consideraron Dios, con mayúscula, la respuesta ha de ser negativa: el Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. Su veneración se entendía como culto dado a Dios en él y mediante él, «el culto de Jesús en Dios» y «de Dios en Jesús».

El libro de Dunn concluye con unas declaraciones muy teológicas en las que se afirma que, frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula –la divinización de Jesús– como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad trascendente y la humanidad; por

tanto, en contra de la opinión de judíos e islámicos, el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

En el fondo, Dunn deja perplejo al lector con este vaivén continuo de un «sí pero no». El creyente deberá «rumiar» qué significan exactamente las expresiones que acabamos de transcribir o resumir. De cualquier modo, y como historiador, estoy de acuerdo con Dunn en sus precisiones sobre el culto cristiano dado exclusivamente a Dios a través de Jesús y por la intermediación de éste. Igualmente pienso que es correcta la idea de que los primeros cristianos concibieron al Cristo celestial –y, por retroproyección imaginativa hacia su vida terrenal, también al Jesús terrestre– como la representación de Dios más cercana a los hombres, y el ser humano más cercano posible a Dios. Estoy de acuerdo también en que la consideración del Jesús exaltado como Logos, Sabiduría y Espíritu será la base del proceso de divinización plena de aquel en tiempos posteriores. Sin duda, tales especulaciones sólo fueron posibles por efecto de la asimilación consciente por parte del judaísmo helenístico desde hacía siglos y, por consiguiente, por los judeocristianos después, del platonismo y estoicismo vulgarizados y popularizados.

<p>4 Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la antigüedad tardía  <b>Daniel Boyarin</b></p>
---

El cuarto libro, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, de Daniel Boyarin, profesor de Estudios Talmúdicos en la Universidad de California en Berkeley, no tiene como fin directo preguntarse por el proceso de la divinización de Jesús, sino investigar la formación del cristianismo y del judaísmo rabínico como dos religiones diferentes, intentando precisar cuál fue el momento en el que estas religiones se consolidaron y constituyeron plenamente como tales. Según Boyarin, la divinización plena de Jesús es uno de los factores clave, pero no el único, sino junto a otros –por ejemplo, univocidad respecto a pluralismo hermenéutico, desterritorialización respecto a la territorialidad étnica del hecho religioso, fortalecimiento del dispositivo ortodoxia/heterodoxia respecto a su rechazo final, etc.– con los que se halla imbricado y de los que depende. Boyarin plantea en este importante libro la cuestión relativa a la legitimidad y el uso del binitarismo como factor clave de consolidación de dos fenómenos religiosos, el cristianismo y el judaísmo rabínico, de tanto peso en el

mundo, al menos occidental. Sin duda, sostiene el autor, el binitarismo precipitará y sobredeterminará el proceso, pero no lo agota.

*A juicio de Boyarin, no existe en la época final del Segundo Templo ningún judaísmo que no estuviera helenizado*

Una de las ideas centrales del libro es mostrar, tras las huellas del estudio de Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles* (Turnhout, Brepols, 1985), que en la consolidación plena, tanto del judaísmo como del cristianismo, fue la noción de herejía/ortodoxia en torno a la naturaleza de Jesús (¿era o no el Logos de Dios y en qué sentido?) la clave de bóveda. El autor defiende que el proceso de consolidación de las dos religiones fue muy largo: comienza claramente a mediados del siglo II, o quizás antes, y no termina hasta el siglo V. Ahora bien, en este lento desarrollo desempeña una función absolutamente fundamental la teología acerca de los mediadores divinos, en especial el Logos/Sabiduría (arameo *Memrá*), y la aceptación o rechazo de Jesús como tal Palabra de Dios.

La tesis central del libro de Boyarin es la siguiente: la teología del Logos nace en el ámbito judío de época helenística, en momentos bastante anteriores a la era cristiana, y comienza a ser perceptible en especulaciones netamente judías sobre la Palabra creadora de Dios (Génesis 1) y la Sabiduría divina como agente de esa creación (Proverbios 8). Con diversos matices, tales especulaciones sostienen que entre Dios y el mundo existe una segunda entidad divina. Tal doctrina fue defendida por numerosos judíos anteriores al cristianismo y coetáneos, entre los que destaca Filón de Alejandría (siglo I de la era común). Boyarin insiste una y otra vez en que esta doctrina es puramente judía, aunque reconoce el trasfondo helénico, platónico sin duda, pues defiende que no existe en la época final del Segundo Templo ningún judaísmo que no estuviera helenizado.

A finales del siglo I, el prólogo del Evangelio de Juan aplica estas nociones judías del Logos a una persona concreta e histórica: Jesús de Nazaret. Es este un ser humano en el que se ha encarnado esa Palabra/Sabiduría. Una atenta lectura en clave intertextual de este famoso texto descubre que no se trata –como piensa la inmensa mayoría de los investigadores– de un «himno» a Cristo, sino de un midrás puramente judío elaborado sobre la creación (Génesis 1) y, cómo ésta, la produce Dios no directamente, sino a través de su Palabra/Sabiduría. El autor judeocristiano del Cuarto Evangelio toma una composición judía previa sobre la *Memrá*/Palabra/Sabiduría –en

la que se leía el texto de Génesis 1 a la luz, sin decirlo expresamente, de Proverbios 8- y la traspasa con ciertos cambios a Jesús.

Concretando más esta interpretación, el Evangelio de Juan 1, 1-5 es una paráfrasis judía, en griego naturalmente, de Génesis 1, 1-5, mientras que el resto del prólogo no es más que una amplificación de esta paráfrasis en tres partes: vv. 6-8; 9-13; 14-18 (otros opinan que la división debería ser 1-5 + 6-8 + 9-18). Hay quienes sostienen que el prólogo sería creación del autor judeocristiano en estas tres últimas secciones en que el contenido parece ya cristiano, porque alude a Juan Bautista y a Jesús. Boyarin admite específicamente la inserción sobre el Bautista (vv. 6-8), pero defiende enérgicamente que la parte cristiana no comienza más que en el verso 14, «Y el Verbo se hizo carne», y que lo anterior, salvo el añadido del Precursor, hace referencia a los diversos descensos del Logos/Sabiduría a la tierra: uno antes de Abrahán; otro con Abrahán y otro con Moisés en el Sinaí.

Ya desde la composición del *Diálogo* entre Justino Mártir y el rabino Tarfón/Trifón, escrito a mediados del siglo II, se percibe cómo las posturas de los contendientes son antagónicas: es cristiano quien acepta esta aplicación de la doctrina judía del Logos a Jesús; es judío quien no la admite. El judío acusa al cristiano de doteísmo y Justino afirma que no es así. El que la divinidad, el Yahvé de la Biblia común de los dos dialogantes, emplee un agente, o «ayudante», para conservar a la vez su trascendencia y su inmanencia respecto al mundo, constituye una riqueza del monoteísmo, no una herejía idolátrica, argumenta Justino.

El siguiente punto de Boyarin es demostrar que –por muy increíble que parezca, dada la idea que se tiene comúnmente sobre el judaísmo rabínico, y el de hoy día, su sucesor, como férreamente monoteísta–, el binitarismo defendido por Justino Mártir estaba mucho más difundido entre judíos no cristianos de lo que suponemos. No solamente es muy visible en el citado Filón de Alejandría, sino más tarde, en las composiciones sinagogales, no rabínicas, de los siglos I y II, los targumim, tales como el Targum de Palestina, o el Targum Neófiti 1. En estas traducciones parafrásticas de la Biblia, la Palabra/Memrá divina realiza las mismas funciones que el Verbo/Salvador cristiano: ayuda en la creación; habla a los humanos; se autorrevela; castiga a los perversos en el Juicio; salva

y redime. Según Boyarin, esta interpretación de la Memrá/Palabra es un claro binitarismo y se origina en una matriz judía.

Boyarin defiende la tesis del binitarismo judío como la base y la vía de la divinización de Jesús de Nazaret

Así pues, bien entrada la era cristiana, el binitarismo judío prosigue con fuerza. Se percibe claramente en las especulaciones místicas del siglo II d. C. en torno al trono de Dios (denominado «Merkabá» o «Carro»; de ahí la mística de la Merkabá, que acabará en la Cábala), en la composición de obras del ciclo de Henoc (libros de las Parábolas de Henoc; Henoc Hebreo y Henoc eslavo –publicados en castellano en la colección Apócrifos del Antiguo Testamento de la editorial Cristiandad–, a quien los judíos denominan Metatrón («el que está detrás o al lado del trono» de Dios) y presentan sentado en un trono más pequeño, designándolo como un «Yahvé menor». Igualmente tales concepciones binitarias judías se manifiestan claramente en suficientes pasajes de la Misná y de los Talmudes. Encontramos en ellos restos de estas concepciones teológicas y su crítica más o menos feroz. Hasta del famosísimo y prestigiado Rabí Aquiva, uno de los sabios más señeros de todo el judaísmo, se dijo que defendió este binitarismo o, como los rabinos lo denominaban, «hay dos poderes en el cielo».

A la vez, a partir también de mediados del siglo II, este binitarismo tan judío comienza a ser considerado herejía por los rabinos precisamente porque la mayoría de los cristianos va aceptándolo en la misma línea que la del Cuarto Evangelio. Y así continuará esta disputa durante los siglos III, IV y V, hasta el concilio de Calcedonia, en 451, en el que se define ya con toda precisión no sólo la naturaleza del Verbo, sino la del Espíritu Santo y las relaciones internas de la Trinidad. En opinión de Boyarin, más o menos por esas fechas es cuando hay que situar la consolidación plena del cristianismo y, por oposición, la del judaísmo.

Es curioso, argumenta Boyarin, cómo el rechazo o la aceptación de la doctrina acerca del Logos forman una suerte de campo, o espejo, en el que se invierten los papeles: lo que antes podría ser más o menos ortodoxo dentro del judaísmo, incluso para ciertos rabinos, pasa a ser heterodoxo; y lo que era heterodoxo para el judeocristianismo más primitivo, por ejemplo de la iglesia madre de Jerusalén, a saber, considerar a Jesús un ser plenamente divino, pasará a ser ortodoxo.

Lo más interesante para el presente ensayo es que la obra de Boyarin defiende, al menos implícitamente, pero con toda claridad, la tesis del binitarismo judío como la base y la vía de la divinización de un ser humano, en concreto de Jesús de Nazaret. Esa divinización por el sendero de un binitarismo judío no queda del todo clara en Pablo de Tarso, a pesar de su notabilísima reinterpretación del Jesús de la historia como el Cristo celestial, pero sí con mucha nitidez en el Cuarto Evangelio, como hemos expuesto arriba: ese Prólogo, tan judío, sólo adquiere un marcado carácter de proclamación cristiana en el verso 14: «Y la Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros».

Se preguntarán los lectores de este ensayo, que versa sobre la divinización de Jesús, si Boyarin trata en su obra del «rabino» de Nazaret y de Pablo de Tarso. Nuestro autor no está interesado en ellos directamente, porque su libro se inicia cuando ya el «cristianismo» tiene una cierta entidad, a mediados del siglo II, y es evidentísimo que cuando vivieron Jesús y Pablo el cristianismo no existía aún. Ni Jesús pudo ser el fundador del cristianismo ni tampoco el Apóstol, aunque debe reconocerse que el primero ofrece ciertos fundamentos y el último aporta al futuro de esta religión su principal andamiaje intelectual.

Deseo añadir aquí mi opinión personal respecto al caso de Jesús y de Pablo en defensa de la idea de que el cristianismo no existía en esos momentos, por lo que la obra de Boyarin hace bien en no abordarlos. Respecto a Jesús, opino que tiene razón la investigación independiente en no considerarlo fundador del cristianismo por dos razones básicas y sencillas: porque el cristianismo nace después de la muerte de Jesús; y porque la investigación está de acuerdo en general en que Jesús fue un judío, que jamás abandonó su religión judía ni dio tampoco muestra alguna de querer superarlo, sino de entenderlo y vivirlo en profundidad. Respecto a Pablo, pienso que puso notables fundamentos para la creación del futuro cristianismo, pero que fueron más bien sus seguidores, su «escuela» o el «deuteropaulinismo», tanto los evangelistas como los autores de Colosenses, Efesios, Epístolas Pastorales, etc., los que comenzaron a crearlo. Pablo parece divinizar de algún modo a Jesús y lo hace, en todo caso, por la vía del binitarismo; ciertamente no transita por ella plenamente. Esta opinión dubitante se fundamenta en la doble hipótesis, razonable, de que: 1) Los pasajes de las cartas auténticas de Pablo que parecen hablar de la preexistencia de Jesús como

Logos/Sabiduría, claves para la divinización, pueden tener otras interpretaciones (los textos principales son 1 Corintios 2, 8; 10, 4; 15, 45-49; Filipenses 2, 6-11; Romanos 8, 3-4; el más difícil es 1 Corintios 10, 4, referido a los israelitas que caminaban por el desierto durante el éxodo de Egipto: «Y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo»); y 2) Al parecer, Pablo nunca fue atacado por sus adversarios por haber presentado una suerte de binitarismo tal como sí aparece en el trasfondo de algunas disputas de Jesús con los «judíos» en el Cuarto Evangelio (Juan 5, 18: sus adversarios acusan a Jesús de equipararse a Dios; Juan 10, 31-33: los judíos se preparan para lapidar a Jesús porque, siendo hombre, «se hace a sí mismo Dios»), sino por graves discrepancias en torno a la interpretación de la ley de Moisés y su vigencia respecto a los gentiles que creen en el Mesías.

Tampoco aborda el libro de Boyarin por qué los judíos nunca dieron culto a ese «Segundo Poder en el cielo», el Logos, aunque reconocieran que era una entidad divina, y por qué los judeocristianos sí lo hicieron desde el primer momento. Y es aquí donde intervienen las tesis de Hurtado, y de Dunn, aun con sus diferencias, señalando el marcado carácter especial del mesianismo judeocristiano, que parte de la creencia única de una resurrección única de un personaje único que es Jesús de Nazaret y cómo llegaron a la conclusión sus seguidores, por el estudio de las Escrituras y por sus trances revelatorios –apariciones y estudio inspirado de las Escrituras– que ese culto, o veneración, era la voluntad de Dios.

La diferencia entre Hurtado y Dunn es que para el primero aparece con claridad en el Nuevo Testamento el estatus divino de Jesús, mientras que para el segundo hay una suerte de pudor y retracción intelectual en considerarlo Dios, salvo en el Apocalipsis y en los poquísimos textos en que se denomina así a Jesús mesías. Horbury no aborda el tema expresamente. Y todos los autores presentados en este ensayo están de acuerdo en que la aclaración de la naturaleza divina del mesías llevará bastante tiempo en desarrollarse y manifestarse con total claridad (hasta el Concilio de Calcedonia en 451, como ya se ha dicho). También hay acuerdo, al menos implícito, entre los tres últimos autores reseñados en que, al final, aceptar o no plenamente que Jesús era el Logos será la clave para la separación del judaísmo y cristianismo constituidos en sistemas

ortodoxos gracias a la tarea de los heresiólogos por una y otra parte, cristianos y judíos (sobre todo Boyarin).

Pienso que, aun sin afirmarlo tajantemente en los libros comentados, Dunn y Horbury –cristianos– y Boyarin –judío– no dudan ni un instante en que Jesús no fue simplemente más que un ser humano que, por un proceso más o menos explicable dentro de una teología judía de siglos de recorrido, el binitarismo, fue divinizado posteriormente, después de su muerte.

**Antonio Piñero** es Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense. Sus últimos libros son *Todos los evangelios* (Madrid, Edaf, 2009), *Apócrifos del Antiguo y Nuevo testamento* (Madrid, Alianza, 2010), *El Juicio Final* (Madrid, Edaf, 2010; en colaboración con Eugenio Gómez Segura), *Jesús de Nazaret. El hombre de las cien caras* (Madrid, Edaf, 2012) y *Ciudadano Jesús* (Madrid, Atanor, 2012).

15/06/2013

DUNN .PIÑERO ¿DIERON CULTO A JESUS LOS PRIMEROS CRISTIANOS?

[http://www.tendencias21.net/crist/Dieron-culto-a-Jesus-los-primeros-cristianos-432\\_a1194.html](http://www.tendencias21.net/crist/Dieron-culto-a-Jesus-los-primeros-cristianos-432_a1194.html)

Hoy escribe Antonio Piñero

El título de esta postal corresponde al del libro que vamos a reseñar, cuyo subtítulo es "Los testimonios del Nuevo Testamento". El autor es James **D.G. Dunn**, que espero sea conocido por muchos lectores. Es profesor emérito del Departamento de "Divinity" (traducible por "teo-logía", es decir de todo aquello trate de Dios, se sobreentiende en el cristianismo, de la Universidad de Durham (Inglaterra). El libro está editado por Verbo Divino, Estella, Navarra (España), 2011, 230 pp. incluida bibliografía e índices (de textos bíblicos y fuentes antiguas; autores modernos y analítico. ISBN: 978-84-9945-234-90.

Conozco personalmente al Prof. Dunn (como miembro de la Studiorum Novi Testamenti Societas) y lo estimo mucho. Es una de esas personas de amplia cultura, pero que ha centrado preferentemente su vida en el estudio del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo... en total cerca de 50 años. Los lectores saben que hemos comentado largamente el primer volumen de su trilogía(¿?) sobre el "Cristianismo en sus comienzos", cuyo título, muy sugerente, es Jesús recordado.

El volumen presente –primero informo de su contenido y luego hará una valoración-- aborda un tema importante para la comprensión del cristianismo primitivo y actual, el de la divinización de Jesús. Los lectores saben también que a él he dedicado muchas postales, sobre todo en el mundo griego y egipcio. El tema de la divinización y el pertinente culto es la base subyacente para la cuestión indicada en el título.

Dunn construye su libro en un diálogo permanente con dos autores británicos, que de un modo semejante han abordado el mismo tema, o análogo, en diversas publicaciones. Son los siguientes:

- **Larry W. Hurtado**: Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity (“Señor Jesucristo: la devoción/oración a Jesús en el cristianismo primitivo”: Eerdmanns, Grand Rapids 2003); At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion (“En los orígenes del culto cristiano: contexto y carácter de la devoción/oración cristiana de los primerísimos momentos”, Eerdmanns, Grand Rapids 1999; How on Earth Did Jesus Become God? Historical Questions about earliest Devotion to Jesus = literalmente ¿Cómo diablos se convirtió Jesús en Dios? Cuestiones históricas sobre la devoción/oración primitiva a Jesús”, Eerdmanns, Grand Rapids, 2005).

- R. Bauckham, Jesus and the God of Israel (“Jesús y el Dios de Israel”, Paternoster, Milton Keynes 2008 y especialmente God Crucified: Monotheism and Chrsitology in the New Testament (“El Dios crucificado. Monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento: Paternoster, Carlisle 1998.

Dunn acepta que el estatus concedido a Jesús (sobre todo desde el siglo IV como una de las personas de la Trinidad) es el principal obstáculo en el diálogo entre cristianos con judíos y musulmanes. Los dos últimos arguyen que la Trinidad es en realidad un triteísmo y que los cristianos han ido demasiado lejos. Dunn se pregunta si el cristianismo más primitivo divinizó en verdad a Jesús; y si lo hizo, cuándo y cómo; y que consecuencias se derivan de ello para el culto cristiano.

Con un método analítico bien desarrollado y con fino espíritu crítico estudia ante todo el Nuevo Testamento, dando por supuesto que este corpus de escrito representa la manifestación del cristianismo más primitivo. En primer lugar se enfrenta al vocabulario del culto en el griego en el que se escribió el Nuevo Testamento:

- Proskyneîn: “arrodillarse”, Latreúein, servir; adorar; Leitorugeîn, “realizar un servicio cultural” en este caso; Threskeía, “devoción”, etc., Las doxologías o fórmulas de glorificación, como “A Él la gloria por los siglos de los siglos”, etc. El vocabulario de la bendición humana a Dios (por ejemplo, “Bendito sea Dios”, Y concluye que los resultados son limitados, pero que puede ya notarse que “se da una cierta reserva a la hora de aplicar los términos de culto a Jesús. Al mismo tiempo resulta sorprendente que el vocabulario de culto se aplique a Jesús, puesto que se trata de un hecho excepcional y sin precedentes en el judaísmo de la

época (p. 40. Aborda luego Dunn el tema, igualmente importante, de cómo practicaron el culto los primeros cristianos cuestionándose si, aunque usaran el vocabulario del culto, dieron realmente culto a Jesús. Para ello estudia en el Nuevo Testamento

- La oración de Jesús y de los primeros cristianos y a quien iba dirigida, luego
- Los himnos litúrgicos del Nuevo Testamento, como Flp 2,5 11 y Col 1, 15-20

Analiza luego el concepto de "lo sagrado" que subdivide en el estudio de Los espacios sagrados en el Nuevo Testamento, Los tiempos sagrados, Los banquetes sagrados, Las personas y sacrificios sagrados, para llegar a la conclusión de que las reuniones de los primeros cristianos se ajustaban solo en apariencia a la práctica cultual que se realizaba en otras religiones, con ciertas singularidades: no había templo, no había sacerdotes, no había sacrificios. Llega así Dunn a la conclusión de que un observador externo del cristianismo pensaría de él que no era una religión

Es importante también la conclusión de que formularse simplemente la pregunta "¿dieron culto a Jesús los primeros cristianos?" puede resultar restringida e ineficaz, porque es demasiado simplista. En efecto, es como si tratáramos de averiguar si Jesús habría reemplazado en el culto a un Dios lejano. La cuestión es mucho más compleja. Dunn sostiene que el culto cristiano era solo a Dios, pero que los primeros cristianos tenían la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido con ese culto que daban a Dios. Por consiguiente, afirma, la cuestión no es tanto si los primeros cristianos dieron culto a Jesús, sino más bien si era posible el culto cristiano primitivo sin recurrir a Jesús.

Posteriormente Dunn se pregunta por el destinatario del culto: ¿quién era Dios para los primeros cristianos? ¿Era Jesús monoteísta realmente? ¿Cómo se entiende que ya desde el Antiguo Testamento los ángeles, el espíritu, la sabiduría y la palabra parecen ser entidades personificadas separables de Dios?

Dunn se interroga también cómo debe entenderse cómo el judaísmo de la época de Jesús considerara que algunos personajes del pasado de Israel eran seres casi divinos como Moisés, Elías, Henoch, e incluso Esdras.

La conclusión de esta parte de su estudio, afirma Dunn, llega a la conclusión de que el monoteísmo de Israel era mucho más amplio que nuestro concepto de monoteísmo, y que quizás habría que hablar de monolatría o henoteísmo que de monoteísmo puesto que la religión de Israel deja sin aclarar la cuestión de la existencia de otros dioses. En el Nuevo Testamento puede pasar lo mismo; ahora bien, en ningún caso, afirma Dunn, se concebía la idea de dar culto a otro ser que no fuera Dios, pero que el judaísmo de la época de Jesús había ido preparando la atmósfera de que nadie se desgarrara las vestiduras si a un personaje humano como Jesús se le pudiera considerar, tras su muerte, una suerte de culto como entidad semi divina.

La investigación progresa preguntándose qué hay detrás de la afirmación que "Jesús es el Señor". Luego Dunn estudia la utilización de Espíritu, Palabra o Logos y Sabiduría en la religión judía antigua, y posteriormente en el Nuevo Testamento que aquí se muestra como progresión de la religión de Israel. Dunn se aplica a dilucidar si "invocar el nombre de Jesús", si denominar a Jesús como "señor" al igual que Yahvé o considerarlo la Sabiduría de Dios, su Palabra encarnada o el Espíritu vivificador, suponen realmente una divinización de Jesús y en consecuencia un auténtico culto.

Dunn estudia en un apartado especial el libro del Apocalipsis que es donde aparece con toda claridad que Jesús, el Cordero, es exactamente igual a Dios y equiparable a la divinidad en todo; luego analiza con cuidado los textos del Nuevo Testamento que parecen llamar Dios a Jesús como Rom 9, 5 Mt. 1,23 Mt 28,20, I Jn 5,19-20 Heb 1,8, textos como Jesús como imagen de Dios, etc.

La conclusión del libro revela, según el mismo Dunn, resultados asombrosos. Jesús tuvo una existencia carnal indudable, fue ejecutado públicamente y fue considerado tras su resurrección un verdadero "señor". Los cristianos no dudaron en atribuirle lo que los diversos pasajes de la Escritura del Antiguo Testamento habían consignado solamente para Yahvé; sin embargo, aun considerándolo la Sabiduría y la Palabra divina de Dios, manifestaron su convicción de que con ello no se rompía el credo monoteísta que prohibía que se diera culto a nadie que no fuera Dios. A pesar de dar un cierto culto a Jesús muy escasamente aplicaron la palabra "Dios" al Nazareno puesto que afirmaban que Dios Padre era siempre mayor e importante que él.

Sostiene Dunn que Jesús era entendido como la encarnación de la cercanía del Dios transcendente; que Jesús era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad, que Jesús participaba de la Sabiduría y del Designio divino y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a dar un culto verdadero al Dios transcendente.

Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y quizás en el del Evangelio de Juan, a la pregunta si los primeros cristianos dieron culto a Jesús la respuesta ha de ser negativa con matices; el Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. Su veneración se entendía como culto dado a Dios en él y mediante él, "el culto de Jesús en Dios" y "de Dios en Jesús".

El libro concluye con unas declaraciones teológicas --no ya históricas-- en las que se afirma que frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula, la divinización de Jesús, como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad transcendente y la humanidad; por tanto, en contra de la opinión de judíos y musulmanes el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

El cristianismo reconoce que Dios es todo en todo y que la grandeza del señor Jesús expresa y afirma la grandeza del único Dios con más claridad que cualquier otra realidad del mundo (pp 183-188).

El próximo día expondré algunas reflexiones sobre este planteamiento.

**La divinización de Jesús según James D. G. Dunn** (458) 18.09.2013

<http://www.tendencias21.net/crist/archives/2013/09/>

Hoy escribe Antonio Piñero

Dentro del ámbito de la especulación teológica opino que las tesis de Hurtado son bastante razonables, aunque deben tenerse en cuenta las matizaciones del autor de la obra que comentamos a continuación. La versión inglesa del libro de James D. G. Dunn, ¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento, apareció en 2010, por lo que tiene muy en cuenta las opiniones de Hurtado. El volumen de Dunn tiene cuatro partes, o capítulos, y pretende ofrecer una visión amplia del tema comenzando por lo básico. Primero: cuál y qué significado tenía el vocabulario del culto empleado por los primeros seguidores de Jesús, según el Nuevo Testamento ("arrodillarse", "adorar", "invocar", "venerar"...). Segundo: cómo era la práctica del tal culto (oración, himnos, salmos banquetes en honor de Cristo, sacrificios...). Luego un tercer capítulo, necesario, reflexiona sobre "el monoteísmo judío de la época, los mediadores celestiales y los agentes divinos". Dunn especifica en líneas generales quiénes eran éstos: el Espíritu, la Palabra divina, la Sabiduría; ángeles que intervienen entre la divinidad y los hombres, y seres humanos exaltados al ámbito divino como Henoc, Moisés, Elías, Melquisedec. Finalmente, en una cuarta parte, trata ya el tema fundamental: ¿consideraron divino a Jesús los primeros cristianos? Para ofrecer esta respuesta aborda el autor una notable cantidad de temas conexos: el Jesús de la historia y la función que el Dios de Israel desempeñaba en la religión de este personaje: ¿fue Jesús monoteísta? No es absurda la cuestión –sostiene Dunn--, pues la religión de Israel, marco mental de Jesús y sus seguidores, dejaba sin aclarar la cuestión de la existencia de otros dioses, aunque en ningún caso se concebía la idea de dar culto a otro ser que no fuera el Dios de Israel. Dunn analiza también los títulos aplicados a Jesús, sobre todo el de "Señor" en aparente competencia con el mismo título aplicado a Yahvé en el Antiguo Testamento; cómo consideraron los primeros cristianos la relación de Jesús con los principales mediadores divinos, Espíritu, Palabra, Sabiduría; Jesús como último Adán celeste; los textos del Nuevo Testamento que llaman estrictamente Dios a Jesús, en especial el Prólogo del Evangelio de Juan y el Apocalipsis.

Dunn llega, como L. W. Hurtado, a la conclusión de que el monoteísmo de Israel era mucho más amplio que nuestro concepto de él, y también como Hurtado sostiene que el judaísmo de la época de Jesús había ido

preparando la atmósfera religiosa para que nadie se rasgara las vestiduras si a un personaje humano se lo considerara, tras su fallecimiento, una suerte de entidad divina o semidivina. Pero la cuestión radical, en opinión de Dunn, es difícil de responder: "invocar el nombre de Jesús", denominar a Jesús como "señor" al igual que Yahvé o considerarlo la Sabiduría de Dios, su Palabra encarnada o el Espíritu vivificador, ¿suponen realmente una divinización de Jesús y en consecuencia un auténtico culto de latría? En apariencia habría que decir que sí, pues el Cuarto evangelio defiende la preexistencia de la Palabra divina que se encarna luego en Jesús ("Y el Verbo se hizo carne" en Jn 1,14). El Apocalipsis es aún más claro; en él se ve con toda nitidez que Jesús, el Cordero, es exactamente igual a Dios y equiparable a la divinidad en todo. Pero a la vez en el conjunto del Nuevo Testamento no se denomina "Dios" directamente a Jesús más que seis veces (Evangelio de Juan 1,1; 1,14; 20,28; Tito 2,13; Hebreos 1,8; 2 Pedro 1,1). Hay un cierto pudor en decir claramente que Jesús es Dios.

A pesar de estos casos tan claros de divinización del Mesías, el culto cristiano primitivo fue solo al Dios de Israel, pero con la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido con ese Dios al que se rendía culto. Los primeros cristianos no dieron a Jesús un culto estricto, sino al Dios único mediante Jesús. Sin embargo, como hemos visto, a la vez consideraron que Jesús era Dios..., de algún modo. Sostiene Dunn que Jesús era entendido como la encarnación de la cercanía del Dios trascendente; que aquel era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad, que Jesús participaba de la Sabiduría y del Designio divino y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a dar un culto verdadero al Dios trascendente.

Lo importante, según Dunn, es la convicción de los primeros cristianos de que con esa manifestación más o menos diáfana de la divinidad en Jesús, y con frases tan fuertes como la paulina de Filipenses 2,11 --ante el nombre de Jesús debe doblarse "en los cielos, sobre la tierra y en los abismos", expresión máxima del monoteísmo de Israel en Isaías 45,23 en su versión griega--, no se rompía el credo monoteísta que prohibía que se diera culto a nadie que no fuera Dios. Por tanto, a pesar de venerar al Nazareno exaltado al ámbito divino por Dios mismo, se afirmaba que la divinidad era única y que el Padre era siempre mayor e importante que el Hijo. Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y con algunos reparos en el del Evangelio de Juan, a la pregunta si los primeros cristianos dieron verdadero culto a Jesús y si lo consideraron Dios, con mayúscula, la respuesta ha de ser negativa: el Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. Su veneración se entendía como culto dado a Dios en él y mediante él, "el culto de Jesús en Dios" y "de Dios en Jesús". El libro de Dunn concluye con unas declaraciones muy teológicas en las que se afirma que, frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula, la divinización de Jesús, como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad

transcendente y la humanidad; por tanto, en contra de la opinión de judíos e islámicos el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

En el fondo, Dunn deja perplejo al lector con este vaivén continuo de un "sí pero no". El creyente deberá "rumiar" qué significan exactamente las expresiones que acabamos de transcribir o resumir. De cualquier modo, y como historiador, estoy de acuerdo con Dunn en sus precisiones sobre el culto cristiano dado exclusivamente a Dios a través de Jesús y por la intermediación de éste. Igualmente pienso que es correcta la idea de que los primeros cristianos concibieron al Cristo celestial --y por retroproyección imaginativa hacia su vida terrenal también al Jesús terrestre-- como la representación de Dios más cercana a los hombres, y el ser humano más cercano posible a Dios. Estoy de acuerdo también en que la consideración del Jesús exaltado como Logos, Sabiduría y Espíritu será la base del proceso de divinización plena de aquel en tiempos posteriores. Sin duda, tales especulaciones sólo fueron posibles por efecto de la asimilación consciente por parte del judaísmo helenístico desde hacía siglos, y consecuentemente por los judeocristianos después, del platonismo y estoicismo vulgarizados y popularizados.

18/09/2013

### **La divinización de Jesús. Complementos (457)**

"Tres libros recientes, y un cuarto, de 1998, han planteado de manera diversa e interesante una de las mayores y fundamentales cuestiones de los orígenes del cristianismo: ¿cómo fue posible que un ser humano, el "rabino" Jesús de Nazaret, fuera estimado por sus seguidores, muy poco tiempo después de su muerte, no un simple hombre sino un ser divino? ¿Cómo puede entenderse históricamente este proceso? ¿Debe considerarse como algo único y sin parangón en la historia?"

Ahora lo haré con el pequeño librito de Larry W. Hurtado, **¿Cómo llegó Jesús ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús**, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2013, 157 pp. ISBN: 978-84301-1821-2. Traducción de F. J. Molina de la Torre del original inglés, *How on Earth Did Jesus become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. William Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM Press, Londres, 1998, 234 pp.

La obra de Larry W. Hurtado, profesor emérito de "lengua, literatura y teología del Nuevo Testamento" de la Universidad de Edimburgo, apareció en 2005, aunque es el fruto maduro y sintético de otras investigaciones anteriores sobre el mismo tema publicadas desde 1988 (*One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient*

Jewish Monotheism, Fortress Press, Filadelfia). En 2008 la editorial Sígueme tradujo al castellano *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* = Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo. Estos libros han tardado en verse al castellano por temor probablemente a las consecuencias implícitas en su contenido, muy claras en el título del librito que comentamos: ¿Cómo llegó Jesús ser Dios? Puede entenderse –sea o no éste el pensamiento profundo del autor-- que Jesús no fue Dios por esencia y desde siempre, sino que llegó a serlo, es decir, fue deificado por los hombres.

El primer capítulo de la obra de Hurtado da por supuesto el hecho de la “divinización” de Jesús (lo entrecorramos porque nuestro autor afirmará que este término no es feliz ni correcto), y analiza breve pero certeramente las teorías más importantes que dan cuenta de este proceso. La primera, famosa e influyente, de Wilhem Bousset, expresada en su libro de 1933 *Kyrios Christos*, postulaba que este paso se dio por influjo neto y claro de los procesos paganos de veneración de los semidioses y héroes vividos previamente entre los cristianos de origen gentil que habitaban la zona de Siria a mediados del siglo I d.C. Esta explicación ha sido moneda corriente durante decenios al ser admitida y propalada por muchos estudiosos con algunas variaciones, como por ejemplo, retrasar este proceso de mitad del siglo I a finales de la centuria, época de composición del Evangelio de Juan (Maurice Casey en su obra, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge, 1991). La teoría de la influencia de las apoteosis paganas es atractiva, puesto que resulta difícil a primera vista que judíos, estricta y fanáticamente monoteístas por hipótesis, pudieran dar un paso semejante, más plausible, sin embargo, entre gentes que procedían ya del politeísmo.

Hurtado, por su parte, estima que esta presunción de Bousset-Casey es absolutamente imposible, por dos razones. Una cronológica: a juzgar por las cartas de Pablo --quien se convierte a la fe de Jesús como mesías tan sólo uno o dos años después de la muerte del Maestro y que es el autor de los primeros escritos cristianos (1 Tesalonicenses hacia el 51 d.C. hasta Romanos, hacia el 58 d.C.)— se debe obtener necesariamente la deducción de que el culto a Cristo no fue un proceso evolutivo, que hubo de llevar décadas, sino que explotó como un volcán repentino inmediatamente después de la muerte y resurrección de Jesús. Y en segundo lugar: en esas primeras décadas casi todos los seguidores de Jesús eran judíos. Los paganos que creían en un mesías judío eran escasísimos; por tanto no pudieron ejercer apenas influjo en la devoción a Jesús. Consecuentemente, si los que

divinizaron a Jesús eran judíos, será mejor buscar la causa dentro de las corrientes judías de la época, puesto que es altamente implausible que judíos monoteístas pudieran imitar un proceso pagano, en sí idólatrico, para divinizar al ser por el que darían hasta su vida.

La segunda teoría criticada por Hurtado es la defendida por W. Horbury en *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, que acabamos de comentar. La crítica de Hurtado a Horbury es breve pero dura: Horbury define el “culto” de un modo vago e inútil para que el lector piense que pudo inducir cualquier tipo de adoración efectiva de Jesús. Horbury ignora en toda su obra el empeño judío por distinguir entre Dios y los demás seres, incluidos los celestiales, y minusvalora la notable diferencia entre la praxis cultural judía de la época y el tipo de devoción tributado a Jesús en el cristianismo primitivo.

La tercera línea explicativa del proceso de divinización de Jesús, recogida y criticada por Hurtado, es la defendida sobre todo por Richard Bauckham y Timo Eskola. Postulan ambos que la causa del culto a Jesús fueron las convicciones teológicas de los primeros seguidores del Nazareno. Los cristianos, tras creer firmemente que Dios había resucitado a Jesús y lo había situado en el cielo, es decir, lo había entronizado, se convencieron espontáneamente de que era conveniente adorarlo. Esta veneración pudo quizás tener también otro fundamento, aunque dudoso: sus seguidores creían que Jesús como mesías había participado de algún modo junto al lado de Dios en la creación del universo y, tras compartir el trono divino después de su resurrección, participaba en su conservación y en el proceso hacia la consumación final de su historia. Los autores del Antiguo Testamento hablaban de estas funciones como acciones de la Sabiduría divina, pero los cristianos las refirieron a Cristo. La equiparación Cristo = Sabiduría pudo conducir también al culto.

Hurtado alaba los dos propósitos de Bauckham y Eskola: situar las explicaciones del culto a Jesús dentro del ambiente judío del siglo I, y defender que tal veneración apareció muy pronto en el grupo cristiano. Pero estima que estas dos propuestas son insuficientes: ¿por qué no poseemos indicios de que los judíos dieran culto a la Sabiduría divina presentada, como Jesús, en términos personificados y sumamente excelsos? Si las concepciones teológicas tienen como consecuencia lógica y espontánea el culto, ¿por qué personajes excelsos y exaltados en el judaísmo como el arcángel Miguel, o el profeta Henoc, o Moisés, no provocaron necesariamente una veneración análoga entre los judíos?

Hurtado deduce entonces que el culto a Jesús careció de auténtica analogía en el mundo judío, y antiguo en general, y que constituyó un fenómeno sin precedentes. Y

si tal culto sólo está testimoniado entre los cristianos por textos irrefutables, es claro que la veneración al Logos encarnado, Jesús, es un novum, una “mutación” (vocablo empleado por Hurtado) dentro de la historia de las religiones, introducida por los seguidores de Jesús. Esto puede ser verdad, pero como veremos por las tesis de Boyarin que exponemos posteriormente, se puede matizar que, aunque ese novum en cuanto fenómeno de culto sea innegable, la creencia que lo sustenta, la existencia de intermediarios divinos, cercanos al ámbito humano, tuvo ya una gran importancia dentro del judaísmo helenístico y no era nada nueva. Estoy de acuerdo con Hurtado en la idea de que de las cartas de Pablo debe deducirse que esta veneración a Jesús fue muy temprana; estaba viva ya en las dos primeras décadas tras la muerte del Maestro; los conversos gentiles eran ciertamente pocos en esos momentos como para haber influido notablemente; los judíos convertidos al mesías no estarían muy dispuestos a imitar un proceso pagano de deificación. Por tanto, me parece plausible el rechazo de Hurtado a concebir la deificación de Jesús como un proceso evolutivo al estilo de Bousset y Casey. También estoy de acuerdo en que no basta con que se produjera una creencia puramente teológica entre los primeros seguidores para dar nacimiento a un verdadero culto, porque en el judaísmo no ocurrió así.

Hurtado avanza en su razonamiento y prueba primero, gracias al estudio de la praxis cultural cristiana –himnos a Cristo, oración a Dios por medio de Jesús; invocación del nombre de éste; creencia de que el espíritu divino del mesías era compartido por los profetas cristianos— que tal veneración fue un fenómeno totalmente tangible. Y añade que la praxis cultural estaba ligada sin duda a las concepciones cristológicas (visibles en los títulos otorgados a Cristo, desde mesías a Hijo de Dios, etc.), puesto que eran las que contribuían esencialmente a la “constitución” del objeto del culto. Y una vez afirmada su existencia, sostiene Hurtado que la explicación de la génesis de tal culto radica en la constatación de dos hechos históricos comprobables. Primero: los seguidores de Jesús tuvieron notables experiencias revelatorias después de la muerte del Maestro: las apariciones del Resucitado. No se pronuncia sobre su verdad y apenas las nombra, pero el lector supone que Hurtado cree en su consistencia histórica. La implicación ulterior es que el autor cree también que la entronización del mesías en el cielo por obra de Dios es una prueba contundente de su carácter divino. Segundo hecho: los primeros cristianos llegaron al convencimiento, por diversas señales celestiales (Hurtado tampoco las precisa en este libro), de que el Dios bíblico quería positivamente que se generara tal veneración cultural al mesías.

Al sostener que Jesús era divino y consecuentemente darle culto, sostiene Hurtado que los primeros cristianos transitaban por la senda del “binitarismo”, pero no por las

del "diteísmo". Nuestro autor distingue claramente entre ellas. Binitarismo es la creencia que postula la existencia de un Dios único que desea conservar su trascendencia en sus relaciones con el mundo; por ello se apoya en un agente que se halla "a su lado" y le está subordinado. Tal agente es una figura divina relacionada con la primera y distinguible de ella en importancia; la primera es plenamente Dios; la segunda participa de esa divinidad. Según el binitarismo, Jesús es divino, pero en "segunda instancia". El diteísmo, por el contrario, hace referencia a dos dioses iguales; no hay primero y segundo propiamente, porque ambos tienen las mismas características, propiedades y poderes, sin distinción alguna. El monoteísmo binitario cabe, también según Hurtado y otros muchos investigadores, en el pensamiento judío de esta época, porque no rompe estrictamente con el Dios único exigido radicalmente por la fe israelita. El diteísmo sería idolatría blasfema.

Por último, Hurtado sostiene que estrictamente hablando no hay propiamente divinización: "Jesús no se convirtió en un Dios. Antes bien le tributaron una devoción que expresaba el reconocimiento típicamente cristiano de que Jesús era el emisario exclusivo de Dios en quien se reflejaba de forma singular la gloria del Dios uno y para quien Dios Padre exigía entonces una veneración total como para un Dios" (pp. 55-56). Estas expresiones son típicas entre los investigadores creyentes y voluntariamente ambiguas. Aunque Hurtado no lo diga, pienso que nuestro autor acepta plenamente la tesis del Cuarto Evangelio: Jesús era Dios desde siempre. Cuando Jesús nace como hombre, por designio divino (el Cuarto Evangelio no entra en estas precisiones) en él se introduce, se encarna, toda la divinidad. No me puede quedar claro, dada la brevedad del tratamiento, si a esta presunta elección de la cristología johánica, que defiende en verdad que Jesús existe desde toda la eternidad, Hurtado une artificialmente la cristología de Mateo 1-2 y de Lucas 1-2, para quienes Jesús no es preexistente, sino que comienza a ser hijo de Dios en el momento de su concepción por obra misteriosa del Espíritu divino. La teología cristiana acostumbra a mezclar las dos concepciones, aunque entre sí son incompatibles.

Dentro del ámbito de la especulación teológica opino que las tesis de Hurtado son bastante razonables, aunque deben tenerse en cuenta las matizaciones del autor de la obra que comentaremos otro día.

Divinización según D. Boyarin (460)

<http://www.tendencias21.net/crist/archives/2013/09/>

Terminamos hoy con la transcripción del comentario al cuarto libro aparecida en Revistadelibros hace ya tiempo.

El cuarto libro, Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía, de Daniel Boyarin, profesor de estudios talmúdicos de la Universidad de California en Berkeley, no tiene como fin directo preguntarse por el proceso de la divinización de Jesús, sino investigar la formación del cristianismo y del judaísmo rabínico como dos religiones diferentes, intentando precisar cuál fue el momento en el que estas religiones se consolidaron y constituyeron plenamente como tales. Según Boyarin, la divinización plena de Jesús es uno de los factores clave, como diremos, pero no el único sino junto a otros —por ejemplo, univocidad respecto a pluralismo hermenéutico, desterritorialización respecto a territorialidad étnica del hecho religioso, fortalecimiento del dispositivo ortodoxia/heterodoxia respecto su rechazo final, etc.— con los que se halla imbricado y de los que depende. Boyarin plantea en este importante libro la cuestión relativa a la legitimidad y el uso del binitarismo como factor clave de consolidación de dos fenómenos religiosos, el cristianismo y el judaísmo rabínico, de tanto peso en el mundo, al menos occidental. Sin duda, sostiene el autor, el binitarismo precipitará y sobredeterminará el proceso, pero no lo agota.

Una de las ideas centrales del libro es mostrar, tras las huellas del estudio de A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II-Ile siècles*, Études Augustiniennes, París, 1985, que en la consolidación plena, tanto del judaísmo como del cristianismo, fue la noción de herejía/ortodoxia en torno a la naturaleza de Jesús (¿era o no el Logos de Dios y en qué sentido?) la clave de bóveda. El autor defiende que el proceso de consolidación de las dos religiones. fue muy largo: comienza claramente a mediados del siglo II, o quizás antes, y no termina hasta el siglo V. Ahora bien, en este lento desarrollo desempeña una función absolutamente fundamental la teología acerca de los mediadores divinos, en especial el Logos/Sabiduría (arameo Memrá), y la aceptación o rechazo de Jesús como tal Palabra de Dios.

La tesis central del libro de Boyarin es la siguiente: la teología del Logos nace en ámbito judío de época helenística, en momentos bastante anteriores a la era cristiana, y comienza a ser perceptible en especulaciones netamente judías sobre la Palabra creadora de Dios (Génesis 1) y la Sabiduría divina como agente de esa creación (Proverbios 8). Con diversos matices, tales especulaciones sostienen que entre Dios y el mundo existe una segunda entidad divina. Tal doctrina fue defendida por numerosos judíos anteriores al cristianismo y coetáneos, entre los que destaca Filón de Alejandría (siglo I de la era común). Boyarin insiste una y otra vez en que

esta doctrina es puramente judía, aunque reconoce el trasfondo helénico, platónico sin duda, pues defiende que no existe en la época final del Segundo Templo ningún judaísmo que no estuviera helenizado.

A finales del siglo I el Prólogo del Evangelio de Juan aplica estas nociones judías del Logos a una persona concreta e histórica, Jesús de Nazaret. Es este un ser humano en el que se ha encarnado esa Palabra/Sabiduría. Una atenta lectura en clave intertextual de este famoso texto descubre que no se trata –como piensa la inmensa mayoría de los investigadores-- de un “himno” a Cristo, sino de un midrás puramente judío elaborado sobre la creación (Génesis 1) y cómo ésta la produce Dios no directamente, sino a través de su Palabra/Sabiduría. El autor judeocristiano del Cuarto Evangelio toma una composición judía previa sobre la Memrá/Palabra/Sabiduría –en la que se leía el texto de Génesis 1 a la luz, sin decirlo expresamente, de Proverbios 8-- y la trasposa con ciertos cambios a Jesús.

Concretando más esta interpretación, el Evangelio de Juan 1,1-5 es una paráfrasis judía, en griego naturalmente, de Génesis 1,1-5, mientras que el resto del Prólogo no es más que una amplificación de esta paráfrasis en tres partes: vv. 6-8; 9-13; 14-18 (otros opinan que la división debería ser 1-5 + 6-8 + 9-18). Hay quienes sostienen que el Prólogo sería creación del autor judeocristiano en estas tres últimas secciones donde el contenido parece ya cristiano porque alude a Juan Bautista y a Jesús. Boyarin admite específicamente la inserción sobre el Bautista (vv. 6-8) pero defiende enérgicamente que la parte cristiana no comienza más que en el v. 14, “Y el Verbo de hizo carne”, y que lo anterior, salvo el añadido del Precursor, hace referencia a los diversos descensos del Logos/Sabiduría a la tierra: uno antes de Abrahán; otro con Abrahán y otro con Moisés en el Sinaí.

Ya desde la composición del Diálogo entre Justino Mártir y el rabino Tarfón/Trifón, escrito a mediados del siglo II, se percibe cómo las posturas de los contendientes son antagónicas: es cristiano quien acepta esta aplicación de la doctrina judía del Logos a Jesús; es judío quien no la admite. El judío acusa al cristiano de doteísmo y Justino afirma que no es así. El que la divinidad, el Yahvé de la Biblia común de los dos dialogantes, emplee un agente, o “ayudante”, para conservar a la vez su trascendencia y su inmanencia respecto al mundo es una riqueza del monoteísmo, no una herejía idolátrica, argumenta Justino.

El siguiente punto de Boyarin es demostrar que --por muy increíble que parezca dada la idea que se tiene comúnmente sobre el judaísmo rabínico, y el de hoy día, su sucesor, como férreamente monoteísta--, el binitarismo defendido por Justino Mártir estaba mucho más difundido entre judíos no cristianos que lo que suponemos. No solamente es muy visible en el citado Filón de Alejandría, sino más tarde, en las composiciones sinagogaes, no rabínicas, de los siglos I y II, los targumim, tales como el Targum de Palestina, o el Targum Neófiti 1. En estas traducciones parafrásticas de la Biblia la Palabra/Memrá divina ejecuta las mismas funciones que el Verbo/Salvador cristiano: ayuda en la creación, habla a los humanos; se autorrevela; castiga a los perversos en el Juicio, salva y redime. Según Boyarin, esta interpretación de la Memrá/Palabra es un claro binitarismo y se origina en una matriz judía.

Así pues, bien entrada la era cristiana el binitarismo judío prosigue con fuerza. Se percibe claramente en las especulaciones místicas del siglo II d.C. en torno al trono de Dios (denominado "Merkabá" o "Carro"; de ahí la mística de la Merkabá que acabará en la Cábala), en la composición de obras del ciclo de Henoc (libros de las Parábolas de Henoc; Henoc Hebreo y Henoc eslavo --publicados en castellano en la colección "Apócrifos del Antiguo Testamento" de la Editorial Cristiandad Madrid-- a quien los judíos denominan Metatrón ("el que está detrás o al lado del trono" de Dios) y presentan sentado en un trono más pequeño, designándolo como un "Yahvé menor". Igualmente tales concepciones binitarias judías se manifiestan claramente en suficientes pasajes de la Misná y de los Talmudes. Encontramos en ellos restos de estas concepciones teológicas y su crítica más o menos feroz. Hasta del famosísimo y prestigiado Rabí Aquiva, uno de los sabios más señeros de todo el judaísmo, se dijo que defendió este binitarismo, o como los rabinos lo denominaban: "hay dos poderes en el cielo".

A la vez, a partir también de mediados del siglo II, este binitarismo tan judío comienza a ser considerado herejía por los rabinos precisamente porque la mayoría de los cristianos lo va aceptando en la misma línea que la del Cuarto Evangelio. Y así continuará esta disputa durante los siglos III, IV y V, hasta el concilio de Calcedonia, en el 451, en donde se define ya con toda precisión no sólo la naturaleza del Verbo, sino la del Espíritu Santo y las relaciones internas de la Trinidad. En opinión de Boyarin, más o menos por esas fechas es cuando hay que situar la consolidación plena del cristianismo y, por oposición, la del judaísmo.

Es curioso, argumenta Boyarin, cómo el rechazo o aceptación de la doctrina acerca del Logos forman una suerte de campo, o espejo, en el que se invierten los papeles: lo que antes podría ser más o menos ortodoxo dentro del judaísmo, incluso para ciertos rabinos, pasa a ser heterodoxo; y lo que era heterodoxo para el judeocristianismo más primitivo, por ejemplo de la iglesia madre de Jerusalén, a saber considerar a Jesús un ser plenamente divino, pasará a ser ortodoxo.

Lo más interesante para el presente ensayo es que la obra de Boyarin defiende, al menos implícitamente pero con toda claridad, la tesis del binitarismo judío como la base y la vía de la divinización de un ser humano, en concreto de Jesús de Nazaret. Esa divinización por el sendero de un binitarismo judío no queda del todo clara en Pablo de Tarso, a pesar de su notabilísima reinterpretación del Jesús de la historia como el Cristo celestial, pero sí con mucha nitidez en el Cuarto Evangelio, como hemos expuesto arriba: ese Prólogo, tan judío, sólo adquiere un marcado carácter de proclamación cristiana en el v. 14: “Y la Palabra se hizo carne y plantó su tienda entre nosotros”.

Se preguntarán los lectores de este ensayo, que trata de la divinización de Jesús, si Boyarin trata en su obra del “rabino” de Nazaret y de Pablo de Tarso. Nuestro autor no está interesado en ellos directamente, porque su libro se inicia cuando ya el “cristianismo” tiene una cierta entidad, a mediados del siglo II, y es evidentísimo que cuando vivieron Jesús y Pablo el cristianismo no existía aún. Ni Jesús pudo ser el fundador del cristianismo ni tampoco el Apóstol, aunque debe reconocerse que el primero ofrece ciertos fundamentos y el último aporta al futuro de esta religión su principal andamiaje intelectual.

Deseo añadir aquí mi opinión personal respecto al caso de Jesús y de Pablo en defensa de la idea de que el cristianismo no existía en esos momentos, por lo que la obra de Boyarin hace bien en no abordarlos. Respecto a Jesús, opino que tiene razón la investigación independiente en no considerarlo fundador del cristianismo por dos razones básicas y sencillas: porque el cristianismo nace después de la muerte de Jesús; y porque la investigación está de acuerdo en general en que Jesús fue un judío, que jamás abandonó su religión judía ni dio tampoco muestra alguna de querer superarlo, sino de entenderlo y vivirlo en profundidad. Respecto a Pablo pienso que puso notables fundamentos para la creación del futuro cristianismo, pero que fueron más bien sus seguidores, su “escuela” o el “deuteropaulinismo”, tanto los evangelistas como los autores de Colosenses, Efesios, Epístolas Pastorales, etc., los que comenzaron a crearlo. Pablo parece divinizar de algún modo a Jesús y lo hace en

todo caso por la vía del binitarismo; ciertamente no transita por ella plenamente. Esta opinión dubitante se fundamenta en la doble hipótesis, razonable, de que a) los pasajes de las cartas auténticas de Pablo que parecen hablar de la preexistencia de Jesús como Logos/Sabiduría, claves para la divinización, pueden tener otras interpretaciones --textos principales: 1 Corintios 2,8; 10,4; 15,45-49; Filipenses 2,6-11; Romanos 8,3-4; el más difícil es 1 Corintios 10,4, referido a los israelitas que caminaban por el desierto durante el éxodo de Egipto: "Y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo"--, y b) de que, al parecer, Pablo nunca fue atacado por sus adversarios por haber presentado una suerte de binitarismo tal como sí aparece en el trasfondo de algunas disputas de Jesús con los "judíos" en el Cuarto Evangelio (Jn 5,18: sus adversarios acusan a Jesús de equipararse a Dios; Jn 10,31-33: los judíos se preparan para lapidar a Jesús porque siendo hombre "se hace a sí mismo Dios"), sino por graves discrepancias en torno a la interpretación de la ley de Moisés y su vigencia respecto a los gentiles que creen en el Mesías.

Tampoco aborda el libro de Boyarin por qué los judíos nunca dieron culto a ese "Segundo Poder en el cielo", el Logos, aunque reconocieran que era una entidad divina, y por qué los judeocristianos sí lo hicieron desde el primer momento. Y es aquí donde intervienen las tesis de Hurtado, y de Dunn, aun con sus diferencias, señalando el marcado carácter especial del mesianismo judeocristiano que parte de la creencia única de una resurrección única de un personaje único que es Jesús de Nazaret y cómo llegaron a la conclusión sus seguidores, por el estudio de las Escrituras y por sus trances revelatorios --apariciones y estudio inspirado de las Escrituras-- que ese culto, o veneración, era la voluntad de Dios.

La diferencia entre Hurtado y Dunn, es que para el primero aparece clara en el Nuevo Testamento el estatus divino de Jesús, mientras que para el segundo hay una suerte de pudor y retracción intelectual en considerarlo Dios, salvo en el Apocalipsis y en los poquísimos textos en los que se denomina así a Jesús mesías. Horbury no aborda el tema expresamente. Y todos los autores presentados en este ensayo están de acuerdo en que la aclaración de la naturaleza divina del mesías llevará bastante tiempo en desarrollarse y manifestarse con total claridad (hasta el Concilio de Calcedonia en el 451, como dijimos). También hay acuerdo, al menos implícito, entre los tres últimos autores reseñados en que al final aceptar o no plenamente que Jesús era el Logos será la clave para la separación del judaísmo y cristianismo constituidos en sistemas ortodoxos gracias a la tarea de los heresiólogos por una y otra parte, cristianos y judíos (sobre todo Boyarin).

Pienso que, aun sin decirlo plenamente en los libros comentados, Dunn y Horbury, cristianos, y Boyarin, judío, no dudan ni un instante en que Jesús no fue sino simplemente un ser humano que, por un proceso más o menos explicable dentro de una teología judía de recorrido de siglos, el binitarismo, fue divinizado posteriormente, tras su muerte.

## EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE

*José Ignacio Vicentini*

### 1. El problema

Desde la infancia estamos habituados a hablar de *Jesu-Cristo*, sin caer, tal vez, en la cuenta de que con ello estamos tocando un enigma que el entendimiento humano no puede resolver. En efecto, con el término *Jesús* queremos señalar una personalidad que pertenece a la historia, y que además, con su existencia, hace historia. En cambio con el término *Cristo* caracterizamos a ese Jesús de la historia con un título que contiene implícitamente su misión divina, su obra, las cuales no pertenecen sólo a la historia del mundo, sino que significan la entrada del mismo Dios en el curso de la historia, para nuestra salvación. Esto último constituye el aspecto misterioso, más allá de la historia (metahistórico) que envuelve la personalidad de Jesús.

Durante muchos siglos, nadie había puesto en duda la *continuidad* directa entre la obra de los evangelistas, la predicación de la primera comunidad cristiana y la vida de Jesús, entre Jesús y Cristo. Y esta continuidad y fidelidad eran llevadas hasta el extremo de afirmar que las frases puestas por los evangelistas en boca de Jesús reproducían materialmente las mismas palabras de Jesús. La única distinción que entonces se conocía era entre el Cristo de los evangelios y el de las formulaciones dogmáticas; pero aun entre ambos Cristos se admitía una identidad fundamental.

R. **Reimarus** (1694-1768) es la primera en haber formulado el problema del Jesús histórico, y en esto radica su mayor mérito. El origen de todo este movimiento fue la oposición al Cristo del dogma, tal como era enseñado en la Iglesia Reformada del siglo XVII. surge en el momento en que se descubre el nuevo método de investigación histórica. Por eso, en oposición a la concepción extremista de la inspiración, sustentada por la ortodoxia, los iluministas consideran a la Sda. Escritura, como Biblia, es decir, como un producto literario enteramente humano, que se relaciona con otras obras literarias de su tiempo. De este modo nace la investigación histórico-literaria de la Sagrada Escritura. llegar al Jesús de Nazareth tal como vivió realmente en el siglo I en Palestina.

**David Strauss (1808-1874)** propone como principal elemento de solución, la teoría de los mitos. Strauss es el primer autor que rompe la continuidad entre Jesús y las narraciones evangélicas, introduciendo la acción creadora (deformadora) de la Iglesia primitiva.

**Juan Evangelista Kuhn (1806-1887)** Sostiene que las fuentes de que disponemos no ofrecen materia suficiente para componer una biografía de Jesús. El intento de los evangelistas no es simplemente narrarnos la vida de Jesús más bien, un fin teológico y quieren demostrar que Jesús es el Mesías. Por eso seleccionan algunos episodios en conformidad con esta finalidad. Kuhn es el primero en reconocer el carácter querigmático de nuestros evangelios que, vistos así, resultan ser la redacción escrita del evangelio previamente predicado y luego transmitido oralmente por los apóstoles.

**La Escuela Liberal:** siglo XIX quedaba un paso para identificar el "Jesús histórico" con el "Jesús tal como había vivido realmente en el siglo I". Y este paso lo dio la Escuela Liberal. La Escuela Liberal sustentaba una concepción positivista de la historia. Esta concepción podría ser descrita con los siguientes rasgos: la historia

propiamente dicha está constituida por la investigación de nombres, lugares, fechas, plazos temporales, motivos, reacciones. En una palabra, la investigación de los “hechos brutos. Los esfuerzos de la Escuela Liberal que terminaron con un ruidoso fracaso, la transformación fundamental del hombre moderno frente al concepto de historia.

*Martin Kähler* (1835.1912) prosigue la idea desarrollada J. E. **Kuhn**. Los evangelios No son propiamente historia, por lo tanto no pueden ofrecer una base sólida para la reconstrucción científica de la vida de Jesús, tal como la concebía la Escuela Liberal. Los evangelios no son Historie, sino querigma, porque ofrecen una interpretación de los hechos, señalando su significación para la fe cristiana de la comunidad. Por eso en los evangelios aparece el Cristo predicado .Admitir la posibilidad de que este Cristo no sea siempre un hecho histórico sino también un producto de la fe.

**Escuela de las Religiones comparadas** (s. XX) Esta Escuela sustituye al Jesús del sermón de la montaña (herencia de la escuela liberal) por el Cristo-Kyrios del culto, y relaciona a este Cristo-Kyrios, con los Kyrioi de las religiones místicas helenistas. Estos kyrioi son considerados como divinidades que mueren y resucitan. El significado y la verdad del cristianismo estarían determinados no por Jesús sino por Cristo, centro del culto cristiano primitivo.

La investigación sobre la vida de Jesús **Alvaro Cadavid\*** Profesor de la Facultad de Teología Universidad Pontificia Bolivariana Medellín, Colombia

*Escuela de la Historia de las Formas* a comienzos de siglo, Wrede demostró que Marcos no era llevado por la objetividad y el interés de un historiador, sino que había escrito bajo el influjo del dogma del secreto mesiánico. Se había descubierto que los evangelios habían sido compuestos a partir de pequeñas unidades independientes y que el marco narrativo fue creado secundariamente por los evangelistas

Una nueva corriente, **la Escuela de la Historia de las Formas, (Bultmann)** se interesó por lo que precede a la redacción de los evangelios: la prehistoria del texto. los marcos cronológicos y topográficos de los evangelios actuales, no son originales sino que pertenecen a una etapa posterior, llamada etapa de la redacción. Muchos episodios del evangelio constituyen pequeñas unidades literarias fácilmente aislables. Estas unidades, en su origen, fueron independientes y sólo después pasaron a formar parte de una narración ordenada. lo principal que es descubrir la génesis vital de estas formas literarias, su origen y desarrollo. Para ello hay que situirlas en la vida de la comunidad primitiva, la totalidad del material evangélico debe atribuirse al genio creador de la comunidad. Jesús ha podido decir o hacer lo que le atribuye la comunidad, pero para nosotros resulta imposible saberlo, porque entre Jesús y nosotros está la comunidad creadora. El **fundamento del cristianismo no es Jesús, ni lo que él hizo o dijo, sino la predicación de la comunidad primitiva.** Por eso es imposible pretender reconstruir la vida de Jesús, pues de él no podemos saber nada porque todo está impregnado de la fe de la comunidad.

LA “NUEVA INVESTIGACIÓN” –LA NEW QUEST– SOBRE JESÚS (1953-1980) crea una reacción entre sus mismos discípulos, a la vez que ocasiona el estudio del problema por parte de los teólogos católicos. Se puede decir que todos los teólogos y exégetas postbultmanianos buscan de nuevo al Jesús histórico, no prescindiendo del kerigma, sino a partir del kerigma mismo.

Según Käsemann, discípulo de Bultmann, la vida del Jesús terreno es de suma importancia para la fe. La vida del Jesús de la historia forma parte de la fe cristiana,

porque el Señor terreno y el exaltado es el mismo. La fe de pascua es la fundamentación del kerigma pascual, pero no la primera y única fuente de su contenido. Aquella tuvo que integrar la vida de Jesús en el kerigma anunciado. De ahí que la investigación del Jesús de la historia sea teológicamente legítima y posible y por ello hay que realizar una investigación a partir de los evangelios que lleve a constatar la continuidad entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles. no es posible afirmar nada de Jesús en una perspectiva cristológica que no se base en el propio Jesús histórico.

J. Jeremias Propugna un movimiento de *retorno al Jesús de la historia* y proclama que la base para una cristología históricamente cimentada no puede ser otra sino las auténticas palabras y hechos de Jesús

La investigación se centra en este momento en averiguar la naturaleza y el grado de continuidad que une a la comunidad prepascual con la postpascual, la conciencia que la primitiva comunidad tenía de su relación y fidelidad histórica con Jesús y, por último, el reconocimiento de que los evangelistas no son meros ensambladores de formas literarias sino que tienen un papel teológico importante en la composición de los evangelios. se van también fijando los llamados “**criterios de autenticidad histórica**” que permiten orientar con un mayor rigor la búsqueda de Jesús, pues a partir de su aplicación a los textos evangélicos se distingue qué procede del propio Jesús y qué de la comunidad postpascual. son cuatro:

1. **Criterio de testimonio múltiple**, por el que se considera como auténtico un dato que esté sólidamente atestiguado en todas las fuentes –o en la mayor parte de ellas– de los evangelios u otros escritos del N.T.

2 **Criterio de discontinuidad** por el que se considera auténtico un dato evangélico cuando no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las concepciones de la Iglesia primitiva.

3 **Criterio de dificultad**, que considera auténtico cualquier dicho o acción de Jesús que haya creado dificultad o desconcertado a la Iglesia primitiva,

4. **Criterio de coherencia** según el cual se considera como auténticos hechos y dichos de Jesús que encajen bien en la “base de datos” preliminar establecida mediante la aplicación de los otros criterios. **El criterio al que más fuerza se le da es al llamado criterio de discontinuidad o desemejanza** a partir del cual se tiene como histórico en Jesús lo que está en discontinuidad con el mundo judío de su tiempo y que no es recogido por la Iglesia posterior. **¿En qué sentido son, entonces, los evangelios obras históricas?** La crítica literaria da paso aquí a la crítica histórica. la preocupación de los investigadores se centre en un punto para ellos decisivo: el lugar en el que se entrelazan la persona y la enseñanza de Jesús y el kerigma apostólico. Se trata de resolver la cuestión entre la historia y la fe. Para su solución recurren al concepto de

“cristología implícita”. Pronto se vio la fragilidad de esta investigación y en la causa de su pronto envejecimiento, pues lo primero ocasionó que la investigación se estancara y lo segundo terminó por divorciar a Jesús de su ambiente judío y de las realidades políticas, sociales, culturales, económicas y hasta religiosas de su tiempo.

#### **Adquisiciones de la new quest:**

Es imposible, y además innecesario, hacer una biografía de Jesús en el sentido moderno de la palabra.

– Los evangelios son las únicas fuentes de acceso a Jesús y en ellos están unidos acontecimiento histórico y sentido a la luz de Pascua. El Jesús histórico no

es separable del Cristo de la fe y el único camino de acceso posible son los evangelios y, en ellos, es imposible separar acontecimiento e interpretación, historia y fe. Por esta razón la búsqueda del Jesús histórico se hace siempre en y a través del kerigma.

– Hay una continuidad histórica y teológica entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

LA “TERCERA INVESTIGACIÓN” –LA THIRD QUEST– SOBRE JESÚS (1980...)

Tampoco es fácil encontrar unas características comunes y compartidas de manera absoluta por todos los autores que se inscriben dentro de este horizonte investigativo ni tampoco se puede decir que todos los que hoy investigan sobre Jesús puedan clasificarse dentro de él. Es posible resaltar tres elementos significativos que configuran esta investigación:

1. El desplazamiento del mundo alemán, lugar en el que privilegiadamente se hicieron las grandes investigaciones sobre Jesús en los dos siglos anteriores, al mundo anglosajón;

2. El trabajo investigativo no se realiza ya en instituciones teológicas sino profanas y con un carácter netamente interdisciplinario en el que participan no solo exegetas y teólogos, sino también historiadores, sociólogos, arqueólogos y antropólogos; además de interdisciplinar, la nueva búsqueda se ha vuelto interconfesional, interreligiosa, e internacional;

3. Es tal la producción actual de obras sobre Jesús que bien se puede afirmar que en ninguna otra época se han escrito tantas y tan importantes obras sobre él como en este tiempo.

Esta tercera búsqueda se presenta con características marcadamente diversas de la New Quest, entre las que se pueden señalar las siguientes:

El reconocimiento de que los cuatro evangelios canónicos –sobre todo los sinópticos– son las principales fuentes históricas que poseemos sobre Jesús. A ellos se les concede un cierto grado de credibilidad histórica y se consideran una plataforma válida para acceder al Jesús de la historia. – La importancia decisiva que se le concede a la fuente Q (46) y la valoración sin restricciones de la literatura apócrifa, tanto judía como cristiana, los targumes y los documentos de Qumran y Nag Hammadi (Alto Egipto). **En este contexto se da un papel decisivo al llamado Evangelio de Tomás (47).**

– El diálogo con otras ciencias como la arqueología, la papirología, la literatura, la antropología cultural, las ciencias de la religión, y las ciencias sociales en general.

– La plena colocación de Jesús en el ambiente y el contexto sociohistórico judío de su época, sobre todo, la situación de la Galilea, en la que se desarrolló un judaísmo diferente al de Jerusalén, con un notable influjo del helenismo y un importante proceso de urbanización que causó tensiones con las formas tradicionales de vida. Se piensa que conociendo la realidad social de Galilea se conoce a Jesús (48). En este contexto se revalúa la criteriología de autenticidad histórica, sobre todo, el criterio de discontinuidad con el ambiente judío al que tanta importancia le daba la New Quest. Se considera que Jesús no es un “extraño” a su ambiente, sino que más bien, está completamente inserto en él.

La búsqueda de Jesús se centra casi que en lo puramente histórico e interdisciplinar, y por eso el uso cada vez más riguroso de la metodología sobre todo histórica (49) y, a veces, sociológica (50) y antropológico-cultural (51), dejando a la sombra, aunque

no desconociendo, cualquier preocupación teológica-hermenéutica, y esto hasta tal punto que ya muy poco se plantea el problema de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Lo que interesa propiamente es rescatar la imagen de Jesús de y para la historia.

Una de las grandes cuestiones de la *Third Quest* es la relación de Jesús con el judaísmo. Si bien es cierto que en la época de Jesús había una importante influencia griega, sobre todo en Galilea, parece ser que no es posible pensar que la mayor influencia de Jesús sea el mundo griego y no el judío. Lo importante en esta cuestión es aclarar cuál es el tipo de relación que Jesús establece con el judaísmo. Algunos de los investigadores de la *Third Quest* judaizan a Jesús hasta el punto de negar cualquier conflictividad con el mundo judío, sin embargo, la originalidad de Jesús, que crea un serio conflicto con las autoridades judías y que lo lleva a la muerte, no se puede desconocer. Los autores divergen en sus posiciones respecto a la naturaleza de esa conflictividad desencadenada por Jesús.

Una última cuestión es la relación recíproca entre la comprensión del Reino de Dios y la idea que se tiene del Jesús histórico. La discusión empezada hace ya un siglo acerca del carácter presente o futuro que Jesús le daba en su predicación a la llegada del Reino es un tema que ocupa también, de una manera especial, el interés de la *Third Quest*, aunque con matices diversos. Muchos autores piensan que los dichos acerca del reino de Dios futuro son creación de la comunidad. Sin embargo, parece que la inminencia, o al menos la cercanía, del reino de Dios hace parte de la predicación de Jesús. El problema es clarificar qué importancia tuvo esta dimensión y si la irrupción futura del reino suponía el final cercano de la historia (Sanders, Meier) o más bien una transformación social en el momento presente (Crossan, Mack), o también hay la posibilidad de pensar que Jesús se refería a un reino futuro, entendido como una transformación de la historia, pero que no la suprime. Los que piensan esto último ven a Jesús como un profeta social que no excluye su carácter también escatológico. De todas maneras la forma de entender la escatología de Jesús está muy relacionada con la forma de comprender la incidencia histórica de su proyecto.

– De la diversidad de aproximaciones que estos autores hacen al Jesús histórico van emergiendo rasgos nuevos de la persona de Jesús (53): algunos subrayan el aspecto campesino, sapiencial (54) y social-reformador (55), otros el aspecto hebreo (56), otros su carácter de exorcista (57), otros el carácter profético-social, sapiencial y no mesiánico-escatológico (58), otros el carácter marginal y escatológico de la figura de Jesús (59). De todas maneras y en términos generales, aunque no todos los autores, al menos de las obras de la mayoría la figura de Jesús que se desprende es la un maestro de sabiduría no apocalíptico, que no se tuvo por Dios; que anunció el reinado de Dios como una realidad para el presente y no para el futuro y que vivía y enseñaba formas subversivas de comportamiento frente al mundo judío de su época (60)

Hay que hacer notar el trabajo y los aportes de dos importantes grupos de investigadores. Se trata, por una parte, de un grupo de estudiosos de diversas disciplinas que han constituido un seminario permanente sobre Jesús, que se ha denominado “Jesus Seminar” (Robert W. Funk y John Dominic Crossan), y por otra, de otro grupo que se ha interesado por estudiar y mostrar el carácter “biográfico” que

poseen los evangelios, al estilo de las grandes biografías de la antigüedad grecorromana.

La conclusión del grupo de Crossan es que solo el 18 por ciento de las palabras que los evangelios ponen en boca de Jesús pudieron haber sido pronunciadas por él. Al evangelio de Juan le conceden muy poco valor histórico y, aunque aceptan la teoría de las dos fuentes, al evangelio de Marcos lo consideran tardío y de poco valor. La importancia decisiva se la conceden a la fuente Q y al evangelio de Tomás.

**Gerd Lüdemann** (Exégeta, profesor de NT) (La gran decepción. Qué hizo y dijo Jesús realmente) “solo el 5% de los dichos atribuidos a Jesús son genuinos y que la evidencia histórica no da soporte a lo que proclama la tradición cristiana”

Según Lüdemann, J.Ratzinger, Benedicto (Jesus de Nazaret) rechaza la tesis defendida en la exégesis consolidada, el que las comunidades primigenias del cristianismo intervinieron creativamente en la formación de la doctrina cristiana más antigua de Cristo, sin el querigma de la Iglesia (el Cristo de la fe) la historia de Jesús sería algo muerto, historia pasada; pero sin el Jesús histórico, el Cristo de la fe sería una mera idea, un verdadero mito.

PAGOLA JESUS

## **ANEXO 2: Criterios generales de interpretación.**

La exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo, sino que, partiendo de la base histórico-crítica de las fuentes, aprovecha todos los métodos actuales. Los principales criterios de interpretación fueron expuestos en 1993 por la Pontificia Comisión Bíblica. Señalamos los más importantes.

### **Rechazo de la lectura fundamentalista.**

Esta lectura parte del principio de que la Biblia debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Para ello no se necesita el empleo de ningún método científico. Esta manera de leer los evangelios no tiene en cuenta el lenguaje humano de los escritores, suele estar frecuentemente ligada a una traducción determinada y ofrece muchas veces interpretaciones piadosas, pero falsas. El fundamentalismo constituye una forma de suicidio del pensamiento. **Carácter indispensable del método histórico-crítico.** Con el fin de captar con la mayor claridad posible el sentido expresado por los autores, este método histórico-crítico tiene en cuenta la crítica textual, el análisis lingüístico y semántico, el estudio de los géneros literarios y el proceso de la redacción. Es el método indispensable para el estudio científico de los textos antiguos. Una justa comprensión de los textos evangélicos requiere la utilización de este método. Por ello, los exegetas deben servirse del método histórico-crítico, sin atribuirle, sin embargo, la exclusividad.

### **Necesidad del acercamiento sociológico.**

El estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible del contexto sociológico donde han nacido los textos. El conocimiento de los datos sociológicos, que contribuyen a hacer comprender el funcionamiento económico, cultural y religioso del mundo bíblico, es indispensable a la crítica histórica. Por lo demás, hay que estar atentos al riesgo de conceder más atención a los aspectos económicos e institucionales que a las dimensiones personales y religiosas.

### **Importancia del acercamiento desde la antropología cultural.**

La antropología cultural procura definir las características antropológicas de la sociedad donde se originaron los textos bíblicos (valores reconocidos, modo de ejercer el control social, concepción de la familia, condición de la mujer, estructuración social, etc.). Este acercamiento a los textos es de suma importancia. En los textos que presentan la enseñanza de Jesús, por ejemplo las parábolas, muchos detalles pueden ser clarificados gracias a este acercamiento.

Lo mismo ocurre con concepciones fundamentales, como la del reino de Dios. Conviene recordar que todo este acercamiento no está en condiciones por sí solo de dar cuenta del sentido profundo que el creyente descubre en el mensaje de Jesús.

#### **La aportación del acercamiento liberacionista.**

La teología de la liberación ha promovido un acercamiento liberacionista a la Biblia que aporta elementos de valor indudable: mayor atención al Dios de los pobres, que no puede tolerar la opresión ni la injusticia; insistencia en la dimensión comunitaria de la fe; urgencia de una praxis liberadora enraizada en la justicia y el amor. Esta lectura comprometida de la Biblia comporta riesgos. Es verdad que la exégesis no puede ser neutra; pero también debe cuidarse de no ser unilateral.

#### **La aportación del acercamiento feminista.**

Son numerosas las aportaciones positivas que provienen de la exégesis feminista. Las mujeres han logrado con frecuencia, mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación y el papel de la mujer en la Biblia, en la historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia.

Está creciendo una sensibilidad femenina que lleva a entender y corregir ciertas interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer. Se ha de evitar, sin embargo, el riesgo de caer en una lectura tendenciosa, apoyada en el argumento ex silentio o en indicios fugitivos.

#### **Importancia de la afinidad con el contenido del texto.**

Es conveniente recordar que el justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo que habla el texto. Por eso, todo intérprete se ha de plantear qué teoría hermenéutica hace posible la justa percepción de la realidad profunda de la cual habla la Escritura y permite expresar su significado para el hombre de hoy. No cabe duda de que la sintonía con el mensaje de Jesús, la acogida positiva de su llamada y el seguimiento fiel aumenta la capacidad del exegeta para captar su realidad profunda.

#### **Actualización del mensaje bíblico.**

La expresión de la fe se ha renovado continuamente para enfrentarse a situaciones nuevas.

Por ello, la interpretación de la Biblia debe tener igualmente un aspecto de creatividad y afrontar las cuestiones nuevas, para responder a ellas a partir de la Biblia. Se puede decir que la tarea del exegeta solo termina cuando ha iluminado el sentido del texto bíblico como actual Palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, debe tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras. De ahí la importancia de adaptar la interpretación a la mentalidad y al lenguaje contemporáneo?

### **ANEXO 3: Fuentes literarias.**

Señalo algunos datos y observaciones generales sobre las diferentes fuentes literarias y su importancia en la investigación actual de Jesús.

### **Importancia del evangelio de Marcos.**

Hay un consenso muy generalizado en la valoración del evangelio de Marcos como el más antiguo de cuantos han llegado hasta nosotros. Fue escrito probablemente en Roma, poco antes de la destrucción de Jerusalén en agosto del año 70, en plena guerra judía contra Roma (66-67?). El autor recopila tradiciones de carácter oral y escrito que se remontan hasta los años cincuenta o antes. Su aparición supone una gran novedad, pues recoge los recuerdos que circulan entre los seguidores de Jesús y los sitúa en el marco de un gran relato fundacional en el momento de la transición de la primera a la segunda generación cristiana.

Este escrito servirá años más tarde como modelo de relato evangélico y fuente de la que se sirven Mateo y Lucas. Su esquema cronológico y geográfico tiene bastante de Reconstrucción artificial, pero los materiales que recopila son de máxima importancia para conocer cómo fue recordado desde el principio Jesús, su actuación y su mensaje.

### **La aportación decisiva de la fuente Q.**

Existió también otro evangelio escrito antes del año 70. No ha llegado hasta nosotros como un escrito suelto, sino que está incorporado a Mateo y Lucas, que lo utilizaron como fuente importante de sus respectivos evangelios. Los investigadores han deducido su existencia al comprobar que Mateo y Lucas, que escriben con independencia el uno del otro, coinciden sin embargo en muchos momentos incluso literalmente. Este hecho solo se puede explicar si ambos están copiando de una fuente anterior a ellos. A este escrito de autor desconocido se le llama Evangelio de los dichos o Fuente Q (inicial del término alemán Quelle, que significa fuente). Este evangelio redactado en griego fue compuesto seguramente en Palestina, antes de la destrucción de Jerusalén. Solo contiene dichos y parábolas; no se recogen relatos de ningún género, ni la narración de la Pasión o las apariciones del resucitado. Estos dichos fueron recogidos probablemente por misioneros itinerantes de los primeros años, que continuaron el estilo de vida y predicación de Jesús y a los que les interesaba mucho conocer su enseñanza. La fuente Q es hoy objeto de la atención preferente de muchos autores y constituye uno de los capítulos más apasionantes de la investigación moderna sobre Jesús. Se avanza en el estudio de las diferentes fases de su composición, del grupo humano de profetas itinerantes que está en su origen o del estilo de vida contracultural que propone. Aunque en muchos puntos no es posible hablar de consenso, la fuente Q es considerada hoy como la más importante para reconstruir la enseñanza de Jesús.

### **El evangelio de Mateo.**

Fue escrito en los años ochenta, después de la destrucción de Jerusalén. Apareció probablemente en territorio sirio, quizá en la región de Damasco. Está escrito en un ambiente de fuerte polémica entre sectores cristianos y dirigentes judíos. Utiliza como fuente de su composición el evangelio de Marcos, la fuente Q, diferentes tradiciones de dichos y parábolas recopiladas solo por él, y un material de carácter más legendario que le sirve para componer su relato de la infancia de Jesús. En líneas generales sigue a Marcos, pero organiza bastantes materiales según su propio plan. A veces adapta claramente las palabras de Jesús a la situación conflictiva en que vive, pero conservando su contenido esencial.

### **El evangelio de Lucas.**

También este evangelio fue escrito, como el de Mateo, por los años ochenta, probablemente en algún lugar al oeste de Palestina. Está concebido como la primera

parte de una gran obra dividida en dos: evangelio de Jesús y Hechos de los Apóstoles. Utiliza como fuente, además de Marcos y la fuente Q, un abundante material recopilado por él mismo y que abarca casi la mitad de su evangelio. Ello le permite componer bellas escenas y exponer parábolas conmovedoras.

Emplea también tradiciones propias para confeccionar su evangelio de la infancia de Jesús. En líneas generales sigue a Marcos con pocos cambios y con algunas omisiones importantes. Lucas trabaja y moldea la figura de Jesús según su propia perspectiva, pero es para dar relieve a una imagen que está ya en el recuerdo de las tradiciones que emplea.

#### **La aportación histórica del evangelio de Juan.**

Este evangelio se aproxima en su estructura a los de Marcos, Mateo y Lucas, pero es muy diferente. Apareció probablemente en la región de Siria, a finales del siglo i. El esquema narrativo se distancia del de los sinópticos, pues, a diferencia de ellos, habla de tres viajes de Jesús a Jerusalén por las fiestas de Pascua, sugiriendo que su tiempo de actividad fue superior a los dos años. También el lenguaje y el contenido de su mensaje son diferentes: en los sinópticos, Jesús narra bellas parábolas o pronuncia breves sentencias, mientras que en Juan desarrolla largos discursos muy alejados de ese estilo inconfundible; en los sinópticos, la predicación de Jesús se centra en el reino de Dios, mientras que en Juan habla de su persona y su misión. Además, en los sinópticos, Jesús defiende constantemente la causa de los pobres y oprimidos, mientras en Juan apenas se dice nada de ellos. Los investigadores consideran que los evangelios sinópticos son los que mejor información nos ofrecen sobre el recuerdo de Jesús transmitido por las tradiciones, aunque Juan proporciona a veces información de gran valor histórico: los primeros discípulos de Jesús provienen del círculo del Bautista; no hubo proceso judío contra Jesús, sino un interrogatorio para trasladar la denuncia a Pilato; Jesús fue ejecutado la víspera de Pascua (el 14 de nisán) y no en un día festivo.

#### **El debate en torno al Evangelio [apócrifo] de Tomás.**

El Evangelio de Tomás es considerado actualmente por los especialistas como el escrito de mayor interés de todos los evangelios apócrifos. El texto no contiene material narrativo alguno.

No se habla de las curaciones de Jesús ni de su muerte o resurrección. No se le atribuye a Jesús ningún título cristológico. Se trata simplemente de una recopilación de ciento catorce dichos (logia) de Jesús: palabras sapienciales o proféticas, parábolas o diálogos breves. El título del escrito dice así: Estas son las palabras secretas que Jesús el Viviente pronunció y que Dídimos Judas Tomás escribió. En estos momentos existe un vivo debate sobre su antigüedad y su relación con los evangelios sinópticos. Un grupo de autores (casi todos pertenecientes al Jesús Seminar) lo equipara a la fuente Q, le atribuyen una fecha de composición extraordinariamente temprana (50-70) y lo consideran independiente de la tradición sinóptica; de ser así, el Evangelio de Tomás se convertiría en una de las fuentes más importantes para la investigación de Jesús. Sin embargo, la mayoría de los autores piensa que fue compuesto en Siria, después del año 70, probablemente dentro del siglo i, y su contenido no es independiente de los evangelios sinópticos. Todos admiten el carácter gnóstico que colorea en mayor o menor grado el escrito. El Evangelio de Tomás puede ser útil para comprobar el arraigo e impacto del recuerdo

de Jesús en diferentes ambientes, y para estudiar la transformación que puede operarse en la tradición a lo largo de su transmisión.

### **El estudio crítico del historiador Flavio Josefo.**

Los escritos de Flavio Josefo son analizados por los investigadores modernos con mayor rigor crítico que en tiempos pasados. Sus obras de mayor interés son *La guerra judía* y *las Antigüedades de los judíos*, escritas ambas en Roma por los años 90; ambas aportan datos muy importantes para conocer el contexto político, social y cultural de Palestina en tiempos de Jesús; conoce muy bien Galilea, pues tuvo el mando militar supremo de las fuerzas judías de aquella región en la guerra contra Roma (66-67). Josefo menciona a Jesús en dos ocasiones.

Al hablar de la lapidación de Santiago en Jerusalén el año 62, dice que es hermano de Jesús, llamado Cristo. El testimonio más importante, una vez suprimidos los retoques añadidos por copistas cristianos de la Edad Media, dice así: En aquel tiempo apareció Jesús, un hombre sabio. Fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Y, cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales de entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo. Y hasta este mismo día la tribu de los cristianos, llamados así a causa de él, no ha desaparecido (*Antigüedades de los judíos* 18, 3, 3).

1 PIÑERO. CRITICA LIBRO **Javier Gomá Lanzón** *Necesario pero imposible. O ¿qué podemos esperar?* Madrid, Taurus, 2013

Asombrosamente para mí, Gomá otorga una credibilidad casi ilimitada a la pintura que de Jesús dibujan los Evangelios. Acepta en teoría los tremendos avances del método histórico crítico, pero en la práctica hace un uso acrítico de las fuentes. La utilización del Cuarto Evangelio como fuente histórica (por ejemplo, la frase de Jesús «Mi reino no es de este mundo», Juan, 18, 36, no es admitida, que yo sepa, por ningún exégeta probado, ni aun católico, como sentencia del Jesús de la historia). Ni Pablo escribió *Colosenses* ni *Efesios*, ni mucho menos la *Epístola a Tito*, citada con aprobación como paulina.

Recientes estudios sobre el Jesús histórico parecen demostrar que Jesús no fue un *unicum* en absoluto. Se ha puesto de relieve la judeidad de Jesús, enmarcándolo en un **fariseísmo** a caballo entre las dos escuelas dominantes del siglo I en Israel: la de Samay y Hillel. Jesús es un samaíta *sui generis*, unas veces más radical, otras menos. Por ejemplo, en la cuestión de la observancia del sábado –hecho para el hombre y no al revés–, se acerca totalmente a los hillelitas, pero a los esenios y samaítas en la del divorcio (Marcos, 10). Otros trabajos señeros dibujan un marco fenomenológico de las relaciones entre Juan Bautista y su discípulo Jesús que no permiten las conclusiones de unicidad de Jesús apuntadas por el autor.

El tema de la divinización o apoteosis del Nazareno es también candente hoy día. Cada vez se abre paso con más fuerza la idea de que la «apoteosis» de Jesús por parte de sus discípulos no tiene nada de extraño en un clima apocalíptico –y hasta cierto punto místico, y de prosapia judía– de ciertos grupos de la «época del

Segundo Templo» (desde el presunto santuario de Salomón hasta la destrucción del Templo reedificado por Herodes el Grande en 70 d. C.) que postulaban la existencia de «dos poderes en el cielo», un Yahvé mayor y un Yahvé menor (Henoc-Metrón). Por asombroso que parezca a quien no conoce esta cuestión, el pretendido y rígido monoteísmo judío de los siglos I y II d. C. era, en realidad, en círculos piadosos, un binitarismo subordinacionista y monárquico.

La imagen de un Jesús «manso y humilde de corazón» (Mateo 11, 29) es un mero producto de la propaganda evangélica. Los evangelios son, sin duda, libros que contienen muchos datos históricos, dignos de todo aprecio, pero ante todo son «escritos de propaganda de una fe» (Günther Bornkamm), que deben utilizarse con extrema cautela y método. indicios, textos sueltos, indicaciones volanderas pintan a un Jesús totalmente imbricado en las materias sociales y políticas de su tiempo.

Otro ejemplo: todas las conclusiones de Joachim Jeremias **sobre Abbá y su utilización por Jesús** («Padre»; jamás «Papá», y muchísimo menos «Papaíto») **están absolutamente rebatidas**, comenzando por el hecho de que ya conocemos al menos tres o cuatro ejemplos de ese uso por otros rabinos (Géza Vermes) excelente trato de Jesús a las mujeres ocurre casi igual; era relativamente parecido al de otros rabinos famosos de la época. Jesús como el «primer feminista e igualitario» de la historia es uno de los mitos creados en el siglo XX.

Me inclino, sin embargo, y sin reservas, ante la ética de Jesús y comparto el respeto por ella que tenía incluso el a veces furibundo Nietzsche no está claro qué significa el «amor a los enemigos». Estoy convencido de que Jesús predicaba un amor absoluto hacia aquellos que pertenecían, o estaban abiertos a pertenecer, al grupo mesiánico dispuesto a entrar en el Reino, pero aunque no predique un odio, sí muestra una profunda distancia y animadversión hacia quienes por su dureza de corazón –por ejemplo, algunos fariseos de su propia clase– se mostraban cerrados a su proclama del Reino. La intensidad de su nacionalismo y exclusivismo respecto a los gentiles pone en solfa la pretendida actitud positiva del Nazareno hacia una evangelización universal (¡Mateo 28, 28, citado por Gomá como auténtico!

Hemos matizado ya el tema de la divinización de Jesús, y para el crecimiento «maravilloso» e «inexplicable» del culto a Jesús convendría saber que una expansión del cristianismo del cuarenta por ciento por década –a partir de un número de ciento veinte seguidores: Hechos 1, 15, unas semanas después de la muerte del Maestro– es exactamente igual al incremento de los mormones en el siglo XIX (Rodney Stark), y va a parecerse al del islam en los últimos tiempos.

La lectura de la otra parte, de la investigación independiente y seria, universitaria también, sobre Jesús. Cito ejemplos comenzando por Hermann Samuel **Reimarus** y Robert von Pöhlmann, y continúo con Joseph Klausner, Robert Eisler, Paul Winter, Samuel G. F. **Brandon**, Hyam **Maccoby**, Maurice **Casey**, Charles Guignebert, Maurice Goguel, David Flusser, **Géza Vermes**, Norman Perrin, James M. Robinson, Morton Smith, Joel Carmichael, Richard A. Horsley... y así hasta un número elevadísimo, unos trescientos consignados sólo hasta 1973, que han presentado otra imagen de Jesús

En España el autor habría tenido una idea de lo que presenta este tipo de bibliografía independiente leyendo algo de la obra de **Gonzalo Puente Ojea, Fernando Bermejo, José Montserrat** y del que firma esta reseña.

[RESPUESTA DE GOMA] La condición judía de Jesús, que Piñero querría enfatizar más, una mirada más atenta puede encontrarla ampliamente recogida en los varios volúmenes de **John P. Meier**, *Jesús. Un judío marginal*, y sobre todo en la bibliografía de E. P. **Sanders**, campeón mundial de las investigaciones sobre la judeidad de Jesús, el libro de **Larry W. Hurtado**, *¿Cómo llego Jesús a ser Dios?* (Salamanca, Sígueme, 2013), que aborda la cuestión de la inesperada divinización del profeta galileo en el seno de un monoteísmo estricto, no toma en consideración ese supuesto binitarismo. mi libro está dirigido a ese “agnóstico creyente” que somos todos los ciudadanos modernos, fieles o infieles; “agnóstico” porque no nadie sabe nada de aquellas realidades sobre las que no tenemos experiencia, “creyentes” porque todos pragmáticamente creemos cosas aunque no las podamos demostrar, incluso los ateos, los positivistas, los libertarios o los budistas, todos sin excepción.

## PAGOLA JESUS

### RESURRECCION

Los discípulos de Jesús, como casi todos los judíos de su época, esperaban para el final de los tiempos la resurrección de los justos. Sin este horizonte de esperanza difícilmente hubieran podido decir algo de la resurrección. No era una convicción judía arraigada a lo largo de los siglos, sino una fe bastante reciente, que todavía se formulaba con lenguajes diferentes.

El problema se planteó de manera crucial cuando en los años 168-164 a. C, un número incontable de fieles judíos fueron martirizados por Antíoco Epífanés por permanecer fieles a la Ley: puede Dios abandonar definitivamente en la muerte a los que lo han amado hasta el extremo de morir por él? No devolverá la vida a los que la han sacrificado por serle fieles?

Eran probablemente las preguntas que se hacían los seguidores de Jesús ante su muerte. El profeta Daniel había respondido proclamando una fe nueva: al final de los tiempos, los que han permanecido fieles a Dios se salvarán. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio y el horror eternos. Los sabios brillarán como el esplendor del firmamento; los que guiaron a muchos por el buen camino serán como las estrellas por toda la eternidad. Los mártires fieles a Dios y los sabios que han guiado a muchos por el buen camino despertarán del sueño de la muerte. Ahora no son más que polvo, pero Dios los hará brillar como las estrellas. Los discípulos de Jesús comparten esta fe. Ya en esa época era muy aceptada,

sobre todo entre los escritores apocalípticos, aunque son los grupos fariseos los que más la promueven entre el pueblo; solo los saduceos la rechazan como una novedad no atestiguada en las tradiciones más antiguas

En una época relativamente tardía, cuando los cristianos llevan ya cuarenta o cincuenta años viviendo de la fe en Cristo resucitado, nos encontramos con unos relatos llenos de encanto que evocan los primeros encuentros de los discípulos con Jesús resucitado. Son narraciones que recogen tradiciones anteriores, pero que cada

evangelista ha trabajado desde su propia visión teológica para concluir su evangelio sobre Jesús. Enseguida se ve que estos relatos no pretenden ofrecernos información detallada sobre lo ocurrido cuarenta o cincuenta años antes.

De hecho, es imposible reconstruir los acontecimientos a partir de lo que nos cuentan.

Son, más bien, una especie de catequesis compuestas para ahondar en diversos aspectos de la resurrección de Cristo, de consecuencias importantes para sus seguidores

Al día siguiente de la crucifixión, muy de mañana, unas mujeres se acercaron al sepulcro donde había sido depositado el cadáver de Jesús y lo encontraron abierto y vacío. Naturalmente quedaron sorprendidas y sobrecogidas. Según el relato, un ángel de Dios las sacó de su desconcierto con estas palabras: No os asustéis. Vosotras buscáis a Jesús de Nazaret, el crucificado. Ha resucitado! No está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron. Ahora id a decir a sus discípulos y a Pedro: él va delante de vosotros a Galilea: allí le veréis. Se trata de un relato tardío.

No es fácil saber con certeza cómo y dónde fue enterrado Jesús. Los romanos solían dejar a los crucificados sobre el patíbulo, abandonados a los perros salvajes y a las aves de rapiña, para arrojar sus restos luego a una fosa común o pudridero sin culto ni honras fúnebres.

Esta humillación final del ajusticiado era parte del rito de la crucifixión. Terminó así Jesús, en una fosa común donde ya estaban pudriéndose otros muchos ajusticiados, expulsados de la vida sin honor alguno?

No sabemos con certeza si se ocuparon de él los soldados romanos o los siervos de las autoridades del templo. No sabemos si terminó en una fosa común como tantos ajusticiados o si José de Arimatea pudo hacer algo para enterrarlo en algún sepulcro de los alrededores.

Más que información histórica, lo que encontramos en estos relatos es predicación de los primeros cristianos sobre la resurrección de Jesús. Todo hace pensar que no fue un sepulcro vacío lo que generó la fe en Cristo resucitado, sino el encuentro que vivieron los seguidores, que lo experimentaron lleno de vida después de su muerte.

**Es iluminadora la actitud de Pablo de Tarso, que explica y desarrolla su teología de la resurrección corporal de Cristo sin que sienta necesidad de hablar del sepulcro vacío.**

El misterio inefable que intuyen en Jesús no puede ser expresado solo con un nombre. Siempre les parece poco. Pronto circularán por las comunidades cristianas diversos títulos y nombres tomados del mundo cultural judío o de ámbitos más helenizados. A pesar de su variedad, no se observa ninguna sensación de dispersión o confusión. Todos los nombres se refieren a Jesús, el Profeta admirable que han conocido en Galilea, y todos son interpretados a la luz de su persona y su actuación: Jesús es Señor, pero un Señor que solo sabe servir, no dominar; es el Mesías, pero un Mesías crucificado, no un rey victorioso que destruye a sus adversarios.

Naturalmente, los cristianos siguen hablando de Jesús, que es el nombre con el que todos lo habían llamado siempre cuando vivía entre ellos. Los evangelistas, de ordinario, lo llaman así, sin añadirle ningún título.

Sin embargo, Mateo encuentra ya en este nombre un significado profundo: su padre se lo puso por inspiración del ángel del Señor, porque aquel niño había nacido para salvar a su pueblo de sus pecados.

## Mesías.

Desde el comienzo, los cristianos llaman a Jesús Mesías o Cristo. Es un título central. El más usado por todos. Así lo proclaman ya con entusiasmo los primeros predicadores: Dios, al resucitarlo, lo ha constituido Cristo o Mesías. El Mesías al que tanto esperaban en algunos ambientes ha sido crucificado. Parece increíble, pero ha sido así. No hay que seguir esperando a nadie. Jesús es el Mesías. Por eso, con toda espontaneidad, los seguidores de Jesús comienzan a llamarse cristianos o mesianistas. Fue en Antioquía donde recibieron por primera vez ese nombre. El impacto de la resurrección de Jesús debió de ser muy grande, pues en la memoria de los discípulos persistía el recuerdo de que Jesús se había resistido a ser considerado Mesías o Cristo. De hecho, la figura del Mesías se había vuelto muy difusa y hasta ambigua. La mayoría veía en él un descendiente de la familia real de David. Algunos pensaban en un personaje sacerdotal. En cualquier caso, casi todos lo imaginaban con rasgos de un liberador guerrero: él terminaría con la dominación romana, limpiaría Israel de la presencia de paganos, restauraría al pueblo elegido y establecería la paz. Probablemente, Jesús suscitó expectativas que hacían pensar en el Mesías: no sería él el liberador que tanto esperaban?

Al parecer, Jesús se resistió a aceptar tal título. No quiere ser confundido con un Mesías nacionalista. Su proyecto del reino de Dios era mucho más

La crucifixión terminó con todos los malentendidos. Ya no es posible imaginarse a Jesús como un guerrillero nacionalista, al estilo de Judas, hijo de Ezequías, Simón de Perea o Atronges.

Pablo lo dice con claridad: Yo no he querido saber entre vosotros sino de Jesús Mesías, y a este crucificado. Jesús es el Mesías verdadero, pero no trae la salvación destruyendo a los romanos, sino buscando el reino de Dios y su justicia para todos. No es un Mesías victorioso, sino crucificado por vivir liberando a la gente de opresiones e injusticias. Así lo han conocido todos. Poco a poco, por influencia de Pablo, el término Cristo se irá convirtiendo en el nombre propio de Jesús.

### Hombre nuevo.

Al parecer, Jesús nunca se llamó Mesías o Cristo. Por el contrario, al hablar de sí mismo y de su misión empleó con frecuencia una expresión bastante extraña, de sabor típicamente semita:

Hijo del hombre. Esta expresión resultaba ininteligible y enigmática a los oídos griegos, pero, incluso para quienes hablaban arameo, referirse a sí mismo en esos términos no dejaba de tener un cierto aire misterioso. Hijo del hombre no es propiamente un título atribuido a Jesús. Nadie lo confiesa ni le invoca con ese nombre en la comunidad cristiana. Es una manera de hablar que los evangelistas ponen en labios de Jesús y que, antes que nada, subraya su condición humana: Jesús es un ser humano y vulnerable, un hijo de hombre que no tiene dónde reclinar su cabeza, que ha venido no a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate, que siempre anda tras los excluidos y pecadores buscando salvar lo que está perdido, un Hijo de hombre que, finalmente, será crucificado para resucitar en el tercer día.

Pero, al mismo tiempo, Jesús habla también del Hijo del Hombre, sentado a la derecha del Todopoderoso, que vendrá entre las nubes del cielo.

¿Es Jesús quien se expresó así durante su vida o es la comunidad cristiana la que, a la luz de la resurrección, lo imagina como el Hijo del hombre que aparece en la

impresionante visión del libro de Daniel? Según muchos investigadores, fueron los primeros cristianos quienes, partiendo seguramente de la costumbre de Jesús de designarse como hijo de hombre, vieron en él al Hijo del hombre que está ahora exaltado y glorificado a la derecha de Dios, y vendrá como Juez definitivo del mundo

### **Señor.**

Jesús fue llamado Señor desde el principio. No es solo un tratamiento de honor. Este título encierra un contenido más profundo. Según los primeros predicadores, es Dios mismo quien ha constituido Señor y Mesías a este Jesús. Los cristianos no tienen ninguna duda. A partir de la resurrección, Jesús es el Señor. Para Pablo, esta confesión es toda una síntesis de la fe cristiana: Si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás. Esta confesión es tan importante que nadie puede decir Jesús es el Señor si no está movido por el Espíritu Santo. Dónde está su importancia decisiva? ¿ Por qué el título de Señor se convierte en una afirmación tan central para los seguidores de Jesús? Los cristianos saben que en Siria, Grecia, Asia Menor o Egipto, los dioses reciben el nombre de Kyrios (Señor). No ignoran tampoco cómo se va gestando en el Imperio el culto al emperador. Quizá cuando, a finales del año 54, Claudio acepta ser llamado Kyrios, el título no tiene todavía una connotación divina clara, pero pronto Calígula, Nerón y, sobre todo, Domiciano (81-96) exigen ser adorados como Señores divinos. Domiciano en concreto es invocado como Señor y Dios (Kyrios kai Theós). Los seguidores de Jesús reaccionan!

Es verdad que hay muchos que reciben el nombre de dioses y señores, pero, para nosotros no hay más que un Dios, el Padre de quien proceden todas las cosas... y un Señor, Jesucristo. El evangelio de Juan, por su parte, en una escena conmovedora, desafía de manera gráfica y audaz las pretensiones de **Domiciano: Tomás, rendido ante Jesús resucitado, pronuncia precisamente la confesión que exigía para sí el emperador: Señor mío y Dios mío!**

Solo Jesús es Señor. No porque él mismo se lo haya atribuido orgullosamente, como Calígula o Domiciano, sino porque, siendo de condición divina, se despojó de su grandeza, tomó condición de esclavo y se hizo obediente a Dios hasta terminar crucificado, por lo cual Dios lo exaltó y le dio el Nombre que está por encima de todo nombre..., para que toda lengua proclame que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre. Así canta un himno cristiano primitivo.

### **Palabra de Dios encarnada.**

Así se le llama a Jesús en una especie de prólogo con el que arranca el evangelio de Juan.

Después la expresión desaparece incluso en este mismo evangelio. Nadie vuelve a hablar así en las primeras generaciones cristianas. Sin embargo, esta expresión servirá más tarde para ahondar, desde la fe cristiana, en el núcleo mismo del misterio encerrado en Jesús.

En la terminología de este prólogo está resonando la categoría griega de Logos, la fe judía en la Palabra de Dios y la meditación sapiencial sobre la Sabiduría.

Esta Palabra es Dios mismo hablando, comunicándose, revelándose en la creación y en la historia apasionante de la humanidad. Todo es creado y dirigido por esa Palabra

Todo esto es creído por los judíos y puede ser aceptado por muchas gentes de cultura helénica.

Lo insólito es la audaz proclamación que viene a continuación: La Palabra de Dios se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros. Ahora podemos captar la Palabra de Dios hecha carne en este Profeta de Galilea llamado Jesús.

### **Hijo de Dios.**

Hubo otro título que llevaría a los cristianos a profundizar de manera decisiva en la relación de Jesús con Dios. No es una expresión aislada utilizada en algún escrito. Prácticamente en todas las comunidades y desde muy pronto Jesús comenzó a ser llamado Hijo de Dios.

¿cómo expresar su unión con Dios sin hacer de Jesús un dios más entre tantos dioses y diosas?

El título hijo de Dios era muy sugestivo para los judíos. Así se le llama en la tradición bíblica a Israel, también el rey, representante del pueblo, es considerado hijo de Dios; incluso algunos hombres justos que sobresalen por su fidelidad a Dios son llamados hijos suyos. Cómo no llamarle así a Jesús?

Jesús no es un hijo más de Dios. Es el Hijo. Lo más querido de Dios. Ha sido el Padre quien lo ha enviado al mundo desde su propio seno. Jesús viene de Dios.

Probablemente no era tan insólito en el siglo I designar a un hombre como hijo de Dios. Lo absurdo y horrendo es proclamar Hijo de Dios precisamente a un desconocido ejecutado por las autoridades romanas en una cruz. Los cristianos lo saben. Sin embargo, Marcos se atreve a poner en boca de un centurión romano una confesión que solo podía dirigir a su emperador, pero que, en el momento de morir Jesús, él dirige al crucificado: Verdaderamente, este era Hijo de Dios. Para los cristianos, Jesús no es un dios griego. Proclamarlo Hijo de Dios no es una apoteosis como la que se cultiva en torno a la figura del emperador