

La divinización de Jesús

Posted on 10 de junio de 2013 by Antonio Piñero

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.

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.

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

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, Augsberg 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 verterse 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.

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 cultual 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 intermediaros 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.

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

Hurtado avanza en su razonamiento y prueba primero, gracias al estudio de la praxis cultual 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 cultual 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 cultual al mesías.

Al sostener que Jesús era divino y, en consecuencia, rendirle culto, sostiene Hurtado que los primeros cristianos transitaron 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, 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. 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 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.

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 diteísmo 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 especto 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 lo 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 comenzarlo 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).

Autor: Daniel Boyarin

Autor-2: James D. G. Dunn

Autor-3: William Horbury

Autor-4: Larry W. Hurtado

Edicion: Madrid, Trotta, 2013

Edicion-2: Estella, Verbo Divino, 2011

Edicion-3: Londres, SCM Press, 1998

Edicion-4: Salamanca, Sígueme, 2013

Paginas: 424 pp. 35 €

Paginas-2: 232 pp. 28 €

Paginas-3: 242 pp. £17,95

Paginas-4: 160 pp. 12 €

Titulo: Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo <br> en la Antigüedad tardía

Titulo-2: ¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?
 Los testimonios del Nuevo Testamento

Titulo-3: Jewish Messianism and the Cult of Christ

Titulo-4: ¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas <br> sobre la primitiva devoción a Jesús

Traduccion-2: Trad. de José Pérez Escobar
Traduccion-4: Trad. de Francisco J. Molina de la Torre
