

LA GÉNESIS DEL PROCESO DE DIVINIZACIÓN DE
JESÚS EL GALILEO. ENSAYO DE *STATUS QUAESTIONIS*
THE ORIGIN OF THE DEIFICATION PROCESS OF JESUS THE GALILEAN
A SKETCH OF THE *STATUS QUAESTIONIS*

FERNANDO BERMEJO RUBIO
UNED, MADRID

RESUMEN

La equiparación del judaísmo con un monoteísmo estricto vuelve intrigantes los procesos de deificación que parecen producirse en esta religión. Ahora bien, el predicador galileo Jesús de Nazaret llegó a ser venerado, en los términos más exaltados –hasta la divinización– en algunas corrientes de la secta judía que más tarde se convertiría en lo que llamamos «cristianismo». El presente artículo proporciona un panorama de la investigación en el último siglo (desde la obra de Wilhelm Bousset hasta la actualidad), identificando y examinando las principales explicaciones de la génesis del proceso de divinización de Jesús en los contextos judío y grecorromano.

ABSTRACT

As far as Judaism is deemed to be a strict Monotheism, any deifying process occurring within this religion appears to be a remarkable fact. As is well-known, however, the Galilean preacher Jesus of Nazareth came to be revered in the most exalted terms –comprising divinization– in some trends of the initially Jewish movement that later became what we call «Christianity». This article provides an assessment of the history of research carried out in the last century (from Wilhelm Bousset's work to the very present) by identifying and examining the main explanations for the emergence of Jesus' divinization within Jewish and Greco-Roman settings.

PALABRAS CLAVE

Palabras clave: divinización, Jesús, judaísmo, helenismo, Wilhelm Bousset

KEY WORDS

Key words: deification, Jesus, Judaism, Hellenism, Wilhelm Bousset

Fecha de recepción: 16/05/2014

Fecha de aceptación: 20/10/2014

θαῦτον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν ἢ εἰς θεὸν
 ἄνθρωπον μεταβαλεῖν («Pues antes podría un dios
 convertirse en un hombre que un hombre en un dios»)
 (Filón, *Legatio ad Gaium* 118)

οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα κηρύττομεν, ἀλλὰ
 θεὸν ἐνανθρωπέσαντα ὁμολογοῦμεν
 («No predicamos a un hombre hecho dios, sino que
 confesamos a un dios hecho hombre»)
 (Juan Crisóstomo, *Patrologia Graeca* LXI, 697)

Para Santiago Guijarro,
 en la concordancia y en la discrepancia

1. INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA Y SU RELEVANCIA.

Es bien sabido que el predicador galileo Yeshua ben Yosef, más conocido como Jesús de Nazaret, que vivió entre Galilea y Judea en tiempo de los emperadores Augusto y Tiberio, y que murió crucificado en Jerusalén por orden del prefecto romano hacia el año 30 e.c.¹, se convirtió en objeto de culto para los miembros de lo que el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 24, 5) denomina «la secta de los nazarenos» (αἵρεσις τῶν Ναζωραίων), que más tarde se convertiría en el movimiento cristiano y en religión autónoma. Los testimonios disponibles permiten inferir que tras la crucifixión se le aplicaron a Jesús una serie de títulos que expresan su carácter exaltado: no solo el de Mesías –que quizás fue reivindicado en vida por él mismo y que acabó formando parte de su propio nombre, en la traducción griega Χριστός–, sino también el de «Hijo de Dios» en sentido titular (v. gr. Rom 1, 3ss; Mt 11, 27), el de Kyrios o «Señor» (v.gr Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11), e incluso, en algunos círculos, el de «dios»².

1. El año no es seguro. Para una reconsideración reciente, cf. Bond, H. K., «Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination», *NTS* 59 (2013) 461-75.

2. Dada la pluralidad de corrientes en el cristianismo antiguo, debe evitarse el error de presuponer que la divinización de Jesús fue un proceso que tuvo lugar en todas las corrientes cristianas. Se conocen diversos grupos en la Antigüedad que no concedieron a Jesús el estatus de divinidad –al igual que ocurre con algunos actuales–. Aun si, desde una perspectiva emic, estos grupos han sido etiquetados como «he-

Si bien en el Nuevo Testamento la designación de Jesús como dios está presente, no es precisamente abundante. Se halla en una media docena de pasajes, aunque la sintaxis hace dudoso que en varios de ellos el término se le aplique al personaje³. De todos modos, el hecho de que el número de pasajes en que se llama «dios» a Jesús sea relativamente restringido parece denotar una cierta reserva en la aplicación⁴. Esta reserva, ciertamente, irá desapareciendo en las corrientes cristianas históricamente exitosas, hasta el punto de que el desarrollo posterior del proceso de divinización alcanzará su clímax en el concilio de Nicea en 325, con expresiones tan lapidarias como célebres: «Creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, creador de todo lo visible y lo invisible. Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito engendrado del Padre, es decir, de la substancia del Padre, Dios de Dios (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ), Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho». A la formulación del credo niceno añadirá Constantinopla (381) la expresión «engendrado del Padre antes de todos los siglos».

Los comienzos de este proceso están también testimoniados en fuentes ajenas a la secta nazarena. En la carta que en el año 112 Plinio el Joven, por entonces legado imperial en la provincia romana de Bitinia, dirige al emperador Trajano, se asevera que un elemento destacado de las asambleas cristianas era «que solían reunirse un día fijo antes del amanecer, alternándose en las loas a Cristo como a un dios (*ante lucem convenire carmenque Christo, quasi deo, dicere secum invicem*)»⁵. Aquí se refleja la centralidad que la figura de Jesús tuvo pronto en la primitiva piedad cristiana, en la que recibía el mismo tipo de culto que el tributado a una deidad.

réticos», ello no es óbice para que deban ser considerados, en perspectiva histórica y fenomenológica, inconfundiblemente cristianos.

3. Heb 1, 8-9; Jn 1, 1; Jn 20, 28. Son discutibles 2 Tes 1, 12; Col 2, 2-3; Tit 2, 13; 2 Pe 1, 1; 1 Jn 5, 20; Rom 9, 5. Para una discusión, cf. Brown, R. E., *An Introduction to New Testament Christology*, New York 1994, apéndice 3 (trad. cast. de L. Iglesias González: *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 2001). No obstante, la aparición explícita del término «dios» no parece agotar la cuestión, pues la divinidad podría haberse postulado de forma implícita. Así, por ejemplo, se ha argumentado que, dado que en la Carta a los Hebreos se habla de la eternidad de Jesús tanto al comienzo (Heb 1, 8) como al final del texto (13, 8), y que lo que se afirma en 7, 3 sobre la figura de Melquisedec debe aplicarse a Jesús, el autor de Hebreos ha querido postular la plena divinidad de Jesús en virtud de su eternidad; cf. Neyrey, J. H., «'Without Beginning of Days or End of Life' (Hebrews 7:3): Topos for a True Deity», *CBQ* 53 (1991) 439-455.

4. Obsérvese que Jn 5, 18 –donde «los judíos» (οἱ Ἰουδαῖοι) acusan a Jesús de «equipararse a Dios»– y Jn 10, 33 –donde se presenta a «los judíos» preparándose para lapidar a Jesús por blasfemo porque, según dicen, «siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὦν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν)– son pasajes que contienen anacronismos que reflejan polémicas cristológicas posteriores, correspondientes a la época de la composición del Cuarto Evangelio (probablemente finales del s. I e.c.).

5. *Epístolas* 10, 96, 7.

Surge entonces toda una serie de interrogantes. ¿Qué factores explican el proceso de exaltación de (y el culto a) Jesús? ¿Cuándo comenzó este proceso y en qué momento alcanza la divinización? ¿Debe entenderse el fenómeno como una evolución lenta y progresiva, o se produjo enseguida tras la muerte del personaje? Además, ¿es comprensible a la luz de la tradición judía, o más bien en el contexto de las tradiciones religiosas grecorromanas? ¿O supone –como algunos estudiosos pretenden– un proceso extraordinario y sin precedentes? Dados los límites impuestos, el modesto objetivo del presente estudio consistirá en esbozar una suerte de sintético *status quaestionis* que permita una apreciación panorámica de la cuestión, limitada a la génesis del proceso en los escritos del Nuevo Testamento⁶. El tema es lo bastante relevante, y la discusión sobre él tan abundante y enjundiosa, que una visión de conjunto de la investigación puede resultar útil, tanto más cuanto que el debate académico sobre la divinización de Jesús ha sido reabierto en las últimas décadas⁷.

Conviene recordar que el hecho de que –a diferencia de Dioniso, Simón Mago o Hércules– la figura de Jesús sea reclamada como fundador por una religión no solo viva sino también mayoritaria, hace que intereses extra-epistémicos y meta-académicos se inmiscuyan demasiado a menudo en la discusión y la compliquen sobremanera, hasta el punto de introducir en ella sesgos ideológicos (sea apologeticos, sea beligerantes)⁸. La tentación resultante es doble: o bien convertir la divinización de Jesús en un *hápax* y envolverlo de un aura enigmática y del todo *sui generis*, o bien negar de entrada su especificidad⁹. La única alternativa aceptable a tales usos doctrinarios de diverso signo

6. Dada la gran cantidad de obras que han sido producidas sobre este tema, lo que sigue constituye –y no puede sino constituir– necesariamente una simplificación. En lugar de atiborrar al lector con una constante y soporífera enumeración de autores y títulos, mi intención ha sido más bien proporcionar una visión suficientemente fiable y clara de las tendencias principales de la investigación efectuada en el último siglo.

7. Un estudio independiente en el que se identifican de modo específico los factores y mecanismos que han contribuido a la deificación de Jesús será publicado en otra sede por el autor.

8. Por supuesto, en perspectiva *emic* el propio lenguaje de la «divinización» de Jesús resulta escandaloso, y la única cuestión que se plantea es más bien la de la «hominización» (*cur deus homo*). La idea contraria es rechazada, v. gr. en Agustín, Civ. Dei 19, 22-23; Eusebio, Dem. Ev. 3, 7; Juan Crisóstomo, Migne, PG LVI, 697, 38-42. Resulta sintomático que –en una operación editorial que deja traslucir no solo la evidente avidez de ventas– al reciente libro de Ehrman, B. D., *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, New York 2014, HarperCollins haya contrapuesto otro en el que varios estudiosos abordan la cuestión en perspectiva declaradamente confesional; cf. Bird, M. F. et alii, *How God Became Jesus. The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature*, New York 2014.

9. Estos factores ideológicos han estado a menudo presentes también en el acalorado debate sobre la categoría θεῖος ἀνὴρ –introducida por R. Reitzenstein y desarrollada por G. P. Wetter, H. Windisch y L. Bieler–, de tan amplio uso en el s. XX en relación con las concepciones de Jesús como ser divino. No se trata solo de que la aplicabilidad del concepto para la comprensión del Nuevo Testamento haya sido cuestionada en las últimas décadas (W. von Martitz, C. R. Holladay, B. Blackburn), sino que lo ha sido incluso la legitimidad de la propia categoría (O. Betz, E. Koskeniemi, D. du Toit...), y por

parece residir en el procedimiento, propio de la investigación y la taxonomía científica, consistente en comprender un fenómeno ante todo en lo que tiene de común con otros semejantes –establecimiento del *genus proximum*– y, una vez efectuado este paso, determinar, en su caso, lo que lo hace particular –esto es, establecer su *differentia specifica*–.

2. WILHELM BOUSSET Y SU POSTERIDAD: LA DIVINIZACIÓN A LA LUZ DEL HELENISMO

A primera vista, podría pensarse que la explicación del proceso de divinización de Jesús no debería ser una tarea especialmente complicada. Al fin y al cabo, el proceso de inflación –hasta la deificación– de seres humanos en la historia de las religiones es un fenómeno relativamente común y, por tanto, esperable¹⁰. Ahora bien, una circunstancia significativa es que Yeshua ben Yosef fue no solo étnica sino también religiosamente un judío, al igual que lo fueron los miembros del grupo que surge en torno a él, y más tarde Pablo de Tarso. Dado que el judaísmo suele considerarse una expresión acendrada de monoteísmo, surge la pregunta de cómo en este suelo pudo cultivarse una creencia en Jesús como ser divino, algo que parece trastocar un elemento esencial de la religión judía¹¹.

Estas consideraciones contribuyen a explicar que durante mucho tiempo se haya tendido a considerar que la devoción a Jesús es concebible solo como un desarrollo evolutivo, es decir, que su culto como ser divino no pudo haber formado parte de la devoción de los estratos y círculos más antiguos de nazarenos o judeocristianos. La formulación clásica de esta posición fue ofrecida hace un siglo, cuando el alemán Wilhelm

tanto también su valor heurístico para la comprensión de concepciones paganas. Cf. v. gr. Flinterman, J.-J., «The Ubiquitous 'Divine Man'», *Numen* 43 (1996) 82-98. La cuestión es lo bastante sustanciosa y compleja como para merecer un estudio aparte, tanto más cuanto que –*salvo meliori*– los lineamientos generales de la discusión del tema que nos ocupa pueden ser entendidos suficientemente sin referencia a aquella.

10. Un fenómeno contemporáneo en ámbito palestino parece haber sido la exaltación de Simón «el Mago», aunque cabe discutir el significado preciso de este caso y si ha de entenderse en contexto samaritano o pagano; cf. Zangenber, J., «Δύναμις τοῦ θεοῦ. Das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste», en Von Dobbler, A. et alii (eds.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments*, Tübingen 2000, 519-540.

11. En algunos movimientos mesianistas judíos en época moderna y contemporánea –como el de Sabbatai Tsevi en el s. XVII, o el de los Lubavitch con la figura de Menachem Schneerson en el s. XX– algunos creyentes han llegado a considerar al supuesto Mesías un ser divino o cuasidivino (cf. v. gr. Scholem, G., *Sabbatai Ševi, the Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton 1973, 835-836, 870-872). No es del todo claro, sin embargo, el grado de influencia que el contacto con el mundo cristiano ha podido ejercer sobre estos fenómenos.

Bousset (1865-1920), miembro de la *Religionsgeschichtliche Schule*, publicó su clásico *Kyrios Christos*¹². La importancia de este volumen estriba en el intento de eliminar las barreras levantadas entre la historia del cristianismo y el más amplio contexto religioso de la época, así como las que separaban las ideas transmitidas en el Nuevo Testamento con respecto a la historia de la doctrina cristiana primitiva. Las posiciones plasmadas en la obra de Bousset determinaron la agenda para el estudio académico de las ideas sobre Jesús durante buena parte del s. XX¹³. El hecho de que una figura tan influyente en la exégesis neotestamentaria como Rudolf Bultmann adoptase su posición y todavía en los años 60 elogiase el libro como «indispensable» contribuyó ulteriormente a su impacto¹⁴.

En esta «Historia de la creencia en Cristo desde los comienzos del cristianismo hasta Ireneo» Bousset mantuvo que las aserciones cristológicas elevadas acerca de Jesús testimonian la penetración de ideas no judías, específicamente pagano-helenísticas, en la proclamación cristiana primitiva¹⁵. El culto a Jesús habría surgido en los primeros círculos «helenísticos gentiles», entre los cuales el trasfondo de la veneración a los semidioses y héroes divinizados podía haber proporcionado la atmósfera, el modelo y el influjo decisivos. Aunque Bousset atribuye el comienzo de este «culto a Cristo» a fechas relativamente tempranas, no lo retrotrae por tanto a los grupos originarios de judeocristianos en la Judea romana, sino que lo atribuye a grupos de cristianos gentiles en Siria (Antioquía) y la diáspora a mediados del s. I –grupos que configurarían las creencias de Pablo–. Habría habido una necesidad interna en este desarrollo, pues estas comunidades helenísticas gentiles debían competir en el mercado religioso de la época introduciendo una deidad propia.

El estudioso alemán argumentó que el título *κύριος* aplicado a Jesús no se encuentra en el ámbito palestino en la tradición evangélica, pues tal desarrollo no habría sido posible en tal ámbito en la medida en que habría supuesto una duplicación del objeto de veneración, lo cual no sería concebible en un entorno dominado por

12. Bousset, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1913 (mis referencias son a la sexta edición, de 1967, una reimpresión sin modificaciones de la segunda edición revisada, aparecida póstumamente en 1921).

13. Algo testimoniado por la aparición de una (algo tardía) traducción inglesa: *Kyrios Christos: a History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trad. de John E. Steely, Nashville - New York 1970. Para una breve evaluación de esta traducción, cf. Boers, H., «Jesus and the Christian Faith: New Testament Christology since Bousset's *Kyrios Christos*», *JBL* 89 (1970) 450-456, p. 450, n. 2.

14. Léase el prólogo de Bultmann a la quinta edición de *Kyrios Christos* (1964).

15. Obsérvese que para Bousset el punto de inflexión decisivo no se produce entre el mensaje de Jesús y el de la comunidad cristiana tras la resurrección, sino más bien entre la comunidad judeocristiana palestina y la cristiana helenística: a diferencia de esta última, la primera no desarrolló un culto a Jesús, sino que se limitó a esperar su venida futura como Hijo del Hombre.

el monoteísmo¹⁶. Aunque consideró la posibilidad de conjeturar una analogía para el culto de Cristo en el culto a los ángeles, Bousset la rechazó sirviéndose de varios argumentos, entre ellos el de que esa práctica –según él, rechazada sistemáticamente por el judaísmo– parece haberse limitado a ciertas corrientes heréticas de la diáspora (no del judaísmo en Palestina), así como el de que la concentración de la religión en la veneración del único κύριος sería algo muy diverso a la invocación ocasional de ángeles¹⁷.

En lo que respecta a la obra de Pablo, si bien Bousset reconoció la posición exaltada que en ella ocupa Jesús, afirmó también que el Tarsiota mantiene separada a esta figura de Dios: para él, Dios es siempre θεός (πατήρ), mientras que Jesús es siempre κύριος, de tal modo que se da una vigorosa subordinación del último al primero¹⁸. Aunque la indudable exaltación que se transparenta en varios textos paulinos (v. gr. ya en el uso de la expresión «hijo de Dios») le permite afirmar que la idea de la divinidad está ya en marcha –máxime dada la presencia de Jesús en el culto–, Bousset afirma explícitamente que en la perspectiva de Pablo no puede hablarse aún cabalmente del carácter divino del Cristo¹⁹. El modo paulino de expresión permite, por un lado, aproximar todo lo posible la naturaleza celestial del Cristo a la de Dios Padre, mientras al mismo tiempo se mantiene la distinción.

En *Kyrios Christos* se presta atención al extendido uso que del título κύριος se hizo en el culto al soberano en ámbito helenístico, comenzando ya por el himno poético dedicado a Demetrio Poliorcetes en Atenas. Es en esta atmósfera en la que se habría constituido el cristianismo antioqueno y el de las restantes comunidades cristianas helenísticas²⁰. El estudioso alemán afirmó explícitamente que el hecho de que las primeras comunidades cristianas helenísticas otorgasen a Jesús el título κύριος tuvo lugar de forma inconsciente, dado que ese título estaba, por así decirlo, en el aire. En opinión del autor, el culto al Kyrios del cristianismo helenístico tiene sus paralelos más estrechos

16. «Dieses Einrücken Jesu in das Zentrum des Kultus einer gläubigen Gemeinde, diese merkwürdige Verdoppelung des Objektes der gottesdienstlichen Verehrung ist erst in einer Umgebung denkbar, in der der alttestamentliche Monotheismus nicht mehr mit absoluter Sicherheit und Unbedingtheit herrschte» (Bousset, *Kyrios Christos*, 100).

17. *Kyrios Christos*, 100-101.

18. *Kyrios Christos*, 150.

19. «Von einer Gottheit Christi wird man nach alledem im Sinne des Paulus noch nicht eigentlich reden dürfen» (*Kyrios Christos*, 154).

20. «In diesem Milieu hat sich die junge christliche Religion als Christus-Kultus gestaltet, und aus dieser Umgebung hat man den auch für die beherrschende Stellung Jesu im Gottesdienst die zusammenfassende Formel κύριος herübergenommen. Das hat niemand erdacht und kein Theologe gemacht, den Titel hat man nicht aus dem heiligen Buch des Alten Testaments herausgelesen; man hätte eine derartige direkte Übertragung dieses heiligen Namens des allmächtigen Gottes – doch eigentlich beinahe schon eine Vergottung Jesu – kaum ohne weiteres gewagt» (*Kyrios Christos*, 99).

en el culto al soberano helenístico-romano, lo que puede mostrarse ya a partir de la adopción del lenguaje religioso utilizado. El título σωτήρ –que en Pablo aparece solo una vez (Fil 3, 20), y cuyo uso podría deberse simplemente al lenguaje escatológico del Tanak, en el que Yahvé aparece como *go'el* o redentor– es cada vez más usado en la literatura neotestamentaria. La explicación más plausible, según Bousset, es precisamente el lenguaje usado en el culto imperial –piénsese, por ejemplo, en los nombres Ptolomeo Soter o Ptolomeo Evergetes–, en la medida en que los soberanos eran percibidos y/o presentados como poderes que habían traído el orden, la paz y la prosperidad a las regiones previamente caracterizadas por la confusión y el caos²¹. El estudioso, empero, no descarta otras procedencias, como los cultos de misterios o el culto de Asclepio²². Otro término relevante al respecto es ἐπιφάνεια –v. gr. en las Epístolas Pastorales–, con el que se designa al soberano como el dios tangible, aparecido sobre la tierra, manifestación terrena viviente de un prototipo celestial²³. En un entorno en el que la expresión *Dominus ac Deus* se estaba convirtiendo en el título oficial de los emperadores romanos, y en virtud de la lógica de la exaltación –en la que los cristianos, en enérgica oposición al culto al emperador, reivindicaron el señorío único de su Kyrios–, el cristianismo no podría privar a su héroe del más alto título de honor. Varios de los pasajes neotestamentarios en que se atribuye de manera explícita el carácter divino a Jesús son traídos a colación en este sentido, como cuando el Evangelio de Juan pone en boca de Tomás las palabras de confesión «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28)²⁴.

Un aspecto relevante del enfoque de Bousset es precisamente la importancia concedida al ámbito de la praxis religiosa. Según el erudito de Lübeck, la deificación se produce de manera gradual y con una cierta necesidad interna a partir de la veneración del Kyrios. El nombre glorioso cuyo poder se invoca en el bautismo, en torno al cual la comunidad se congrega en la eucaristía, que se confiesa y se usa en las doxologías y sin el cual apenas parece posible la oración, debe ser –a pesar de

21. El autor se refiere a formulaciones específicas, como la de σωτήρ τοῦ κόσμου, para hacer hincapié en la plausibilidad de esta procedencia; cf. *Kyrios Christos*, 243-244.

22. Obsérvese, no obstante, que Bousset baraja también la posibilidad de la influencia de la idea de Yahvé como liberador (*go'el*) del pueblo de Israel (*Kyrios Christos*, 243). «Klänge der jüdischen Eschatologie und solche aus der hellenistischen Weltheilandsreligion (die übrigens auch in eschatologischen Gewande auftreten kann) klingen hier zu einer eigentümlichen Harmonie zusammen» (ibid, 245).

23. También el adjetivo κυριακός, que se usó de dos instituciones del culto a Cristo –la «Cena del Señor» y «el día del Señor» (1 Cor 11, 20; Ap 1, 10)– era característico de la administración imperial; cf. *Kyrios Christos*, 94.

24. En opinión de nuestro autor, el primer documento literario en el que la reluctancia, en parte instintiva y en parte tradicional, a hablar de la divinidad de Jesús desaparece totalmente, son las cartas de Ignacio de Antioquía, quien se refiere a menudo, y del modo más natural, a «nuestro dios Jesús Cristo», que habla del ἐν σαρκὶ γινόμενος θεός (*Efesios* 7, 2), del θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος (*Efesios* 19, 3) y del πάθος θεοῦ (*Romanos* 6, 3); cf. *Kyrios Christos*, 250.

las dificultades y las paradojas que ello pueda conllevar– el nombre que designa el ser divino²⁵. En la praxis cultural, la línea divisoria entre el Cristo y Dios se difumina hasta desaparecer²⁶. Es ante todo el ámbito de la piedad entusiasta, no el de la especulación teológica o el de la exégesis de las Escrituras, en el que emerge la creencia en la divinidad de Jesús²⁷.

Las ideas contenidas en *Kyrios Christos* fueron exitosas, y esto se debió –además de a la amplísima erudición de su autor– a su carácter *prima facie* razonable: en una comprensión del judaísmo caracterizado por un monoteísmo estricto, intuitivamente resulta difícil imaginar que creyentes piadosos hubieran aceptado una segunda figura junto a Dios como objeto legítimo de culto. Aunque pronto se formularon críticas a Bousset²⁸, la ausencia de un paradigma alternativo convincentemente expuesto ha mantenido viva su influencia durante mucho tiempo. De hecho, algunos autores han defendido recientemente algunos elementos claves de su planteamiento. Un ejemplo es el del arameísta Maurice Casey. En un libro de título elocuente –*From Jewish Prophet to Gentile God*– este autor argumenta que fue la entrada de los conversos gentiles en un porcentaje cada vez más amplio en las comunidades cristianas de las últimas décadas del s. I el factor clave que permitió la divinización de Jesús²⁹. Esta se habría hecho patente por primera vez en el Evangelio de Juan, considerado unánimemente

25. «So wächst aus der Verehrung des Kyrios in der ältesten Christenheit allmählich und mit innerer Notwendigkeit die Vergottung Jesu heraus [...] das Hauptmotiv, das hier nach vorwärts drängt, ist eben das praktisch-kultische. Hat der Herr Jesus einmal eine solche Stellung im Kultus der Christen bekommen, wie es oben nachgewiesen wurde, dann muß er auch Gott sein» (*Kyrios Christos*, 246-247). Bousset señala que no en vano Pablo de Samosata, uno de los más radicales negadores de la divinidad de Jesús, quiso eliminar de la Iglesia los «nuevos» himnos a Cristo (cf. Eusebio, Hist. Eccl. VII 30, 10).

26. Y así se afirma que «der Gemeindeglaube aus dem Titel 'Sohn Gottes' einfach die Verkündigung von der vollen Gottheit Christi von frühester Zeit an herausgehört hat» (*Kyrios Christos*, 248). Lo mismo cabe decir de los pasajes del Evangelio de Juan en los que (de modo anacrónico) algunas autoridades judías reprochan a Jesús su presunta pretensión de hacerse Dios; cf. *Kyrios Christos*, 249.

27. La idea es reiterada una y otra vez por el autor en su tratamiento de Justino, Melitón de Sardes, los Hechos apócrifos de los apóstoles y otros testimonios literarios; cf. *Kyrios Christos*, 250-259.

28. Entre los críticos tempranos cabe destacar los nombres de J. Weiss, L. Cerfaux, E. Meyer, W. Foerster, F. C. Burkitt y A. D. Nock. Para algunas referencias, cf. Horbury, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, London 1998, 196, n. 32.

29. «It took some 50 or 60 years to turn a Jewish prophet into a Gentile God. Cultural change was as important as the passage of time. To analyse Christological development against this background of cultural change, I use a three-stage model. In the first stage, the Christian community was Jewish, a subgroup within Judaism, as the Jesus movement had been. In the second stage, Gentiles entered the Christian community in significant numbers, without becoming Jewish. In the third stage, Christianity is identifiable as a Gentile religion» (Casey, M., *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge 1991, 97).

el más tardío³⁰. En opinión de Casey, los conflictos que llevaron a la expulsión de la sinagoga, reflejados en el Cuarto Evangelio, estarían vinculados con la percepción judía de la insistencia joánica en la deidad de Cristo, la cual habría sido considerada decididamente no judía³¹.

El paradigma diseñado por Bousset y asumido luego por muchos otros estudiosos ha generado una concepción evolucionista según la cual la creencia en el carácter preexistente de Jesús habría surgido en una etapa relativamente tardía. En las fases previas del desarrollo el momento en que Jesús es exaltado se habría ido adelantando progresivamente, retro trayéndose cada vez más en el tiempo³². En un primer estadio, la Parousía –la aparición/retorno de Jesús al final de los tiempos– se consideraría el punto en el que Dios revela a Jesús como el Cristo. Más tarde, aunque en un período anterior a la formación de los Evangelios –ya en la obra de Pablo– la resurrección sería el momento principal asociado con la proclamación divina de la identidad de Jesús (Rom 1, 3-4; Fil 2, 8-9; pero también Hch 2, 32.36; 13, 32-33), es decir, se postula que gracias a la resurrección Jesús se hace cualitativamente mayor de lo que había sido en vida. Más tarde aún, en el Evangelio de Marcos (Mc 1, 11), Jesús es declarado Hijo de Dios en el momento del bautismo. Los Evangelios de Mateo y Lucas –según la teoría de las dos fuentes, dependientes de Marcos– retrotraen la cuestión de la identidad de Jesús a su concepción milagrosa (en los relatos conocidos habitualmente como «evangelios de la infancia»). Finalmente, en el Cuarto Evangelio, la cuestión se remonta a la preexistencia anterior a la creación («En el principio era el Logos»)³³. Pues bien, el proceso de exaltación de Jesús se ha concebido de esta forma durante mucho tiempo. Como veremos a continuación, sin embargo, este no es el único modo de comprenderlo.

30. Repárese en que esta visión pospone en casi medio siglo, respecto a Bousset, la aparición de un Jesús verdaderamente divino. Para una crítica de Casey, cf. Dunn, J. D. G., «The Making of Christology – Evolution or Unfolding?» en Green, J. B. – Turner, M. (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, Eugene 1994, 437-452.

31. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, 34-40, 156-9, 169-170.

32. Para una exposición clara de este aspecto, cf. Brown, R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993², 29-32.

33. Hay numerosos estudios sobre esta cuestión; cf. Habermann, J., *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt a. M. 1990. Una posición defendida recientemente, que intenta demostrar que Jesús es presentado como preexistente en los Evangelios Sinópticos, no ha conseguido consenso; cf. Gathercole, S. J., *The Pre-existent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*, Grand Rapids 2006, y las críticas de Yarbrow Collins y Collins, J. J., *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008, 123-126.

3. LA DIVINIZACIÓN COMO FENÓMENO TEMPRANO, COMPENSABLE A LA LUZ DEL JUDAÍSMO

En el último cuarto del s. XX se perciben intentos de efectuar un cambio de paradigma, mediante una revitalización de las críticas a Bousset³⁴. En ello han influido en buena parte los descubrimientos arqueológicos en Palestina, que han mostrado que la cultura griega permeó la cultura material judía, y por tanto que la totalidad del judaísmo a partir de mediados del s. III a.e.c. debe ser calificado, estrictamente, de judaísmo helenístico³⁵. Esta reconsideración del enfoque clásico ha puesto en cuestión varios de los presupuestos tradicionales contenidos en *Kyrios Christos*, como la distinción nítida entre un cristianismo judío palestino y uno helenístico³⁶, la idea de que la cristología más antigua consistió en el Hijo del Hombre apocalíptico, o la de que el título *Kyrios* reflejaba una comprensión de Jesús que era posible únicamente en un contexto no-palestino dominado por la influencia pagana. Asimismo, se ha prestado renovada atención a la exégesis cristiana de la Biblia hebrea como un factor principal en el desarrollo de las creencias en Jesús. Todo ello ha producido nuevas aproximaciones al fenómeno de la divinización del personaje, esta vez comprendido en el marco del judaísmo.

Una de las debilidades del enfoque de Bousset puede mostrarse en el tratamiento de la expresión aramea *Maranatha* (cuya traducción más plausible es «Señor nuestro, ven»), que se conserva en transliteración griega en 1 Cor 16, 22³⁷. La pervivencia de la expresión sugiere que también judíos cristianos, no solo gentiles, participaron en el culto a Cristo; y un contexto judío suscita la cuestión de si «Señor» podría referirse primariamente al rey o al Dios de Israel. Esto llevó a críticos de Bousset a postular que el título *Kyrios* fue adscrito a Jesús en la más temprana comunidad cristiana de Judea³⁸. Más

34. Hurtado, L. W., «New Testament Christology: A Critique of Bousset's Influence», *Theological Studies* 40 (1979) 306-317; Id., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1998², 24-47. Un distanciamiento anterior con respecto a la *religionsgeschichtliche Schule* puede verse en Moule, C.F.D., *The Origin of Christology*, Cambridge 1977, 1-10.

35. Martin Hengel ha mostrado la profunda helenización del judaísmo a partir del s. III; «*Das gesamte Judentum* ab etwa der Mitte des 3.Jh.s v.Chr. müßte im strengen Sinne als 'hellenistisches Judentum' bezeichnet werden» (Hengel, M., *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh v.Chr.*, Tübingen 1988³, 193, cursivas originales); Id., *The «Hellenization» of Judaea in the First Century*, London 1989. Cf. Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1912.

36. Cf. Marshall, I. H., «Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments», *NTS* 19 (1972-73) 271-287.

37. La expresión aparece también en *Didakhé* 10, 6.

38. Cf. v. gr. Cerfaux, L., «Le titre *Kyrios* et la dignité royale de Jésus», en *Recueil Lucien Cerfaux*, tomo I, Gembloux 1954, 3-63; Fitzmyer, J. A., «Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen *Kyriostitels*», en Strecker, G. (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 267-298.

recientemente, el exegeta británico Richard J. Bauckham ha considerado la influencia de apocalipsis judíos en la formación de la atmósfera en la que floreció el culto³⁹.

Así pues, un creciente número de estudiosos –entre los que se cuenta el ya fallecido Martin Hengel– ha ido considerando progresivamente el culto a Jesús como posible y congruente en un contexto judío, ya en las comunidades de Judea⁴⁰. Al mismo tiempo, estos autores han hecho mucho énfasis en un aspecto que contribuye a hacer de este desarrollo un fenómeno más comprensible en ese contexto, a saber, que tal culto no entrañó para sus participantes un menoscabo de su lealtad al Dios único, sino algo plenamente consistente con ella⁴¹. Esta corriente, hoy en día mayoritaria, ha sido calificada por algunos de los propios participantes en ella como una «nueva *religionsgeschichtliche Schule*»⁴².

Este cambio de focalización en el contexto cultural en el que se desarrolla el proceso de exaltación tiene efectos en la comprensión de la cronología, postulándose ahora que lo que en el paradigma tradicional resultaba ser un desarrollo relativamente tardío fue en realidad muy anterior. Así, Martin Hengel afirmó, a la luz de los escritos paulinos, que Jesús fue considerado divino ya antes de transcurridas dos décadas desde su muerte⁴³, y llegó a escribir que podría decirse que durante ese breve lapso ocurrió más, en lo relativo a las creencias sobre el personaje, que durante los siete siglos posteriores⁴⁴. Más recientemente, el norteamericano Larry W. Hurtado ha retrotraído ese momento a los primeros años –por no decir meses– tras la muerte de Jesús⁴⁵, hasta el punto de

39. Bauckham, R., «The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity», *NTS* 27 (1981) 322-341; Id., *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.

40. Esta es la posición de la mayoría de autores de un importante volumen colectivo: Newman, C. C. et alii (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Leiden 1999.

41. Cf. v. gr. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, 147-149.

42. El primero en proponer esta terminología parece haber sido Martin Hengel, de modo informal; cf. Fossum, J., «The New 'Religionsgeschichtliche Schule': The Quest for Jewish Christology», en Lovering, E. (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers 1991*, Atlanta 1991, 638-646. La designación ha sido asumida por Hurtado, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003, 11-18 (trad. cast. de F. J. Molina de la Torre: *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca 2008).

43. Hengel, M., «Christologie und neutestamentliche Chronologie: Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums», en Baltensweiler, H. – Reicke, B. (eds.), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*, Zürich 1972, 43-67.

44. Hengel, M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 11 (trad. cast. de J. M. Bernaldez: *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1977).

45. Hurtado, L., *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids 2005, 33-38 (existe una traducción al castellano, aunque únicamente de una parte del original, de F. J. Molina de la Torre: *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca 2013).

que se ha referido al proceso no como a una evolución, sino más bien como a una cabal «explosión»⁴⁶. La idea según la cual la divinidad de Jesús fue admitida plenamente desde muy pronto ha sido asumida, aunque con razonamientos diferentes, por muy diversos autores, entre los que cabe señalar al ya citado Richard Bauckham⁴⁷ y a Timo Eskola⁴⁸. El carácter súbito de la devoción a Jesús y de las creencias relacionadas con ella sería comparable –para emplear una imagen usada en ocasiones por Hurtado– a la erupción de un volcán.

Dos objeciones principales han sido esgrimidas contra el enfoque que postula el influjo (más o menos tardío y progresivo) de la religión pagana. La primera tiene que ver con la composición de la comunidad y con su actitud hacia el paganismo. Por una parte, en los primeros años y aun décadas del movimiento nazareno, este está compuesto virtualmente de judíos piadosos, bien de Palestina bien de la diáspora⁴⁹, lo cual –se argumenta– vuelve improbable que los escasos conversos gentiles pudieran tener el peso suficiente como para hacer que las ideas paganas resultaran influyentes. Por otra parte, las fuentes históricas más antiguas –las cartas de Pablo– rechazan categóricamente la religión pagana y afirman la validez exclusiva del Dios uno⁵⁰. De hecho, la veneración otorgada a Jesús en el cristianismo primitivo nunca está justificada o articulada haciendo referencia al politeísmo pagano de la época, con sus múltiples deidades y héroes divinizados. Por el contrario, esa veneración se expresa sistemáticamente en

46. «Such an extremely early and short period of time does not allow for an evolutionary process of multiple stages, with pagan religious influences seeping in and having their supposedly crucial effects across several decades. The chronological indicators seem instead to require us to think that the devotion to Jesus reflected in Paul's letters came about more as an explosion than an evolution, at least in its most crucial components. The chronological data make totally false any idea of a slow 'seepage' of pagan ideas of multiple deities and/or deified heroes as the historical cause of devotion to Jesus» (Hurtado, L., *How on Earth*, 37); cf. *Lord Jesus Christ*, 136: «there was a veritable explosion in devotional innovation as well as in christological beliefs in the very few earliest years (perhaps even the earliest months) that quickly became pervasive».

47. Cf. Bauckham, R., *Jesus and the God of Israel. God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids 2008, para quien la originalidad cristiana supone una redefinición de la identidad única de Dios de tal modo que incluye a Jesús. Esto queda ilustrado en su lectura de 1 Cor 8, 6 como una original reformulación del Shema: no se trata de añadir o asociar a Jesús, sino de su inclusión en la identidad divina. Según este autor, la cristología más antigua es también la que más exalta a Jesús: «the Christology of divine identity common to the whole New Testament is the highest Christology of all. It identifies Jesus as intrinsic to who God is» (*Jesus and the God of Israel*, 31).

48. Eskola, T., *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Tübingen 2001.

49. Ya en tiempos de Pablo la cosa cambia. Los destinatarios de 1 Tes y 1 Cor eran al menos mayoritariamente gentiles.

50. Cf. v. gr. 1 Tes 1, 2-10; 1 Cor 8, 1.4.5-6; 1 Cor 10, 1-22

el contexto del compromiso con el monoteísmo judío tradicional⁵¹. La exaltación de Jesús como «Señor» implica su subordinación funcional al Dios uno; esto es claro, por ejemplo, en el juego preposicional contenido en 1 Cor 8, 4-6, donde se afirma que todo es *de* –y se dirige *hacia*– Dios Padre, y que todo es *por medio de* un Señor, Jesús Cristo. La ausencia de doteísmo y la subordinación son también visibles en Flp 2, 6-11, un texto en el que –independientemente de otros aspectos de su interpretación, como el sentido de la expresión ἐν μορφῇ Θεοῦ υπάρχων– la condición divina de Jesús se presenta en referencia a la voluntad y las acciones del Dios uno, y su exaltación está al servicio de la gloria de este⁵².

Una segunda objeción al enfoque que considera el proceso de exaltación de Jesús solo comprensible a la luz de la religiosidad pagana es que depende de una visión demasiado simplista del judaísmo⁵³. En efecto, como hemos señalado, ese enfoque asume una visión corriente que considera incompatible con el judaísmo desarrollos que ponen en tela de juicio un monoteísmo estricto. Ahora bien, es un hecho que los descubrimientos arqueológicos y literarios del s. XX –Qumrán es el ejemplo más conspicuo– han propiciado una visión del judaísmo del Segundo Templo, y en particular del helenístico, como una realidad mucho más compleja y polimorfa de lo que se suele pensar, y esto afecta también a la comprensión del monoteísmo⁵⁴. En esta fase histórica, el judaísmo había desarrollado ya especulaciones sobre distintas figuras a las que se presentaba como agente principal de Dios⁵⁵. En las fuentes, este rol es desempeñado a veces por un ángel o arcángel (Miguel, Yael), otras veces por un importante personaje humano del pasado, profeta, figura mesiánica o ancestro, real o imaginado (como los patriarcas Moisés y Henoc) y en ocasiones por uno de los atributos del propio Dios (como la Sabiduría o la Palabra, descritas de manera personificada). Esto permite suponer que el clímax del proceso de exaltación de Jesús, que Bousset atribuyó a un influjo helenístico, puede haberse alcanzado en el mismísimo seno de una fe monoteísta⁵⁶.

51. Cf. Hurtado, L. W., «First-Century Jewish Monotheism», *JSNT* 71 (1998) 3-26.

52. Sobre el caso de Pablo, véase la contribución de Antonio Piñero a este volumen.

53. Pero nótese que críticas en este sentido fueron formuladas ya tiempo atrás; cf. Moore, G. F., «Christian Writers on Judaism», *HTR* 14 (1921) 197-254, Id., «Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron», *HTR* 15 (1922) 41-85.

54. Hayman, A. P., «Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?», *JJS* 42 (1991) 1-15.

55. Cf. Segal, A. E., *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977; Fossum, J. E., *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen 1985; Chester, A., «Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology», en Hengel, M. – Heckel, U. (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 17-89; Barker, M., *The Great Angel. Yahweh's Second God*, London 1992.

56. Algunos estudiosos, aun comprendiendo el desarrollo del culto a Jesús como una ramificación de las tendencias religiosas operativas en el judaísmo del Segundo Templo, mantienen –como hace Maurice Casey– que un culto plenamente consolidado surgió a finales del s. I, en el Evangelio de Juan

Otra trayectoria seguida ha sido la de analizar, en las epístolas paulinas y en otros escritos del Nuevo Testamento, la aplicación a Jesús de textos que en el Tanak se refieren claramente a Yahvé⁵⁷. Se ha sugerido que esta aplicación a Jesús de textos originalmente referidos a Dios ocurrió en las comunidades palestinas ya en una fecha temprana, por lo que no fue una innovación de las iglesias griegas. Nótese que la aplicación de funciones divinas y textos de la Biblia hebrea a figuras redentoras –angélicas, mesiánicas o a alguna otra hipostatización– en los Apócrifos y los textos de Qumrán demostraría que esta práctica exegética, que entraña una suerte de superposición funcional, era ya un aspecto de la exégesis judía anterior a Pablo⁵⁸. La existencia de estos límites fluidos entre Dios y el agente divino contribuye a explicar que Jesús fuera percibido como una manifestación de Yahvé y, por tanto, que, aunque distinto de Yahvé, pudiera ser cabalmente identificado con él⁵⁹. De esto se deduciría que, aun si no aplicó el término «dios» a Jesús, ya Pablo le habría considerado divino.

La traducción e interpretación de algunos pasajes del Nuevo Testamento resulta crucial en este enfoque. Un caso paradigmático es la perícopa de Fil 2, 6-11, pues no solo se halla en una epístola indudablemente paulina, sino que además es considerada mayoritariamente una composición pre-paulina tradicional, con lo cual su antigüedad se incrementa. En una determinada –y ampliamente aceptada– interpretación del texto, la expresión «ser igual a Dios» (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ) es considerada como expresión de la preexistencia del Cristo; tal igualdad es comprendida como posesión, aunque una posesión a la que Jesús renuncia voluntariamente⁶⁰. Además, Fil 2, 9-11 alude a Is 45, 22-23 –una declaración rigurosamente monoteísta–, de tal modo que se da a entender que ahora no es ya Dios Padre, sino el Jesús exaltado, ante el que «toda rodilla se inclinará y toda lengua confesará»; esto significa que el honor y la gloria que en la tradición judía se consideraban debidos al Dios Altísimo se tributan ahora (también) al propio Jesús.

Apoyándose en estas consideraciones, rechazando todo modelo de desarrollo evolutivo y toda visión de la divinización como un fenómeno tardío, Larry Hurtado

(no todavía en Pablo). Este es el caso, v.gr. de Dunn, J. D. G., *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, London-Louisville 2010 (trad. cast. de J. Pérez Escobar: *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011).

57. Capes, D. B., *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*, Tübingen 1992; Davis, C. J., *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology*, Sheffield 1996, se centra en la adaptación de Is 40, 3 and Joel 2, 32 (invocación del «nombre del Señor») en autores del Nuevo Testamento, en el contexto de la aplicación judía de tales pasajes a otras figuras de agentes divinos.

58. Cf. Kreitzer, L. J., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, Sheffield 1987, 29-91.

59. «Paul's eschatological thought displays a remarkable degree of conceptual overlap between God and Christ in such a way that Christ is specifically identified with God» (Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, 165).

60. Cf. v. gr. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, p. 37-38, 41-45; Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 121-123.

ha comprendido el proceso de exaltación de Jesús a la luz de las figuras de agentes divinos, a las que considera el trasfondo adecuado para ese desarrollo. La creencia en la existencia de estas figuras permite entender que los primeros cristianos permanecieran fieles al monoteísmo de Israel⁶¹. Así se pudo llegar a lo que Hurtado llama «binitarismo cristiano»⁶². Este «monoteísmo binitario»⁶³ designaría una comprensión de la divinidad en la que el carácter divino de una segunda figura está integrado en Dios y a su servicio, de tal modo que esa segunda figura no amenaza la preeminencia de Dios, en la medida en que el poder y estatus de que goza son resultado de la determinación del propio Dios y se despliegan para mayor gloria de este⁶⁴. La consideración de Jesús como figura elevada se remontaría a la comunidad primitiva en Judea –es decir, mucho antes de que alguien pensara en llevar el evangelio a la diáspora⁶⁵– y representaría una espectacular «mutación» del monoteísmo judío, pero no una desviación de él⁶⁶.

Hurtado se ha concentrado en la existencia, en las fuentes más antiguas del movimiento nazareno, de una praxis devocional centrada en Jesús. La importancia de esta praxis fue ya reconocida por Bousset, pero lo característico del enfoque del estudioso norteamericano es la insistencia en que en ella se descubre un patrón original e idiosincrásico que apunta hacia la condición divina de Jesús. Hurtado ha enfatizado seis prácticas concretas que dan forma a una pauta devocional que describe como extraordinaria y novedosa: 1) himnos sobre Jesús cantados como parte del culto cristiano; 2) oración a Dios «por medio de» y «en nombre de» Jesús, e incluso oración directa a Jesús mismo; 3) invocación del nombre de Jesús, sobre todo en el bautismo, sanaciones y exorcismos; 4) comida en comunidad celebrada como un banquete sagrado donde el Jesús resucitado preside como «Señor» de la asamblea; 5) praxis de «confesar» a Jesús de forma ritual; 6) profecía cristiana entendida como oráculos de Jesús resucitado y del Espíritu Santo, comprendido también como el Espíritu de Jesús⁶⁷.

Esta concreción ha llevado a Hurtado a concluir que no existe una verdadera analogía en el ámbito del judaísmo para cada una de estas acciones por separado,

61. Sobre la visión de Hurtado del monoteísmo judío, cf. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 29-53.

62. Sobre esta denominación, cf. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 134-153.

63. Esta expresión tiene algo de oxímoron. Lo cierto es que el término «binitarismo» ha sido utilizado con diversas acepciones desde finales del s. XIX, y debería ser empleado *cum mica salis*; cf. Bucur, B. G., «Early Christian Binitarianism: From Religious Phenomenon to Polemical Insult to Scholarly Concept», *Modern Theology* 27 (2011) 102-120.

64. No debe, pues, confundirse este fenómeno con un doteísmo, ni con el maniqueísmo, que postula que el segundo poder es opuesto al Bien y, además, no tiene rango divino. Cf. Bermejo, F., *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, Madrid 2008, 80-84; Id., «Lógica dualista, piedad monoteísta: la fisonomía del dualismo maniqueo», *Ilu* 12 (2007) 53-80.

65. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 155-216.

66. Hurtado, *One God, One Lord*, 93-124.

67. Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 137-151.

mucho menos para el conjunto de la praxis devocional que tiene como objeto a Jesús, y a considerar por consiguiente que la naturaleza de la innovación de esa devoción es tal que no se puede concebir como una mera extensión o adaptación de creencias y prácticas religiosas anteriores. En su opinión, los nazarenos tuvieron potentes experiencias de revelación poco después de la ejecución de su maestro, las cuales les otorgaron la certeza de que Dios había concedido a Jesús un honor y una gloria en el cielo sin parangón⁶⁸. Mientras que el tratamiento efectuado por Bousset permitía comparar el fenómeno cristiano con otras formas de piedad, ahora se insiste en la presunta excepcionalidad de este.

La extensa obra de Larry Hurtado presenta indudables méritos, y entre ellos no es el menor el de haber contribuido decisivamente a replantear diversas cuestiones significativas. No obstante, según diversos estudiosos esta obra presenta algunos problemas nada irrelevantes que ponen en jaque la plausibilidad de varias de sus tesis centrales. Entre los aspectos discutibles de la posición de Hurtado enumero solamente, y de forma muy breve, los siguientes. Algunos de los argumentos usados para apuntalar su conjetura de una divinización muy temprana de Jesús –como que la persecución de los nazarenos a manos de Pablo se explica por la indignación de este ante una exaltación excesiva del personaje– son explicables, quizás más plausiblemente, de forma diferente⁶⁹. Es problemático considerar la adoración y el culto –y en particular un culto público– como el criterio decisivo para juzgar la creencia en el carácter divino de una figura, y cabe sospechar que Hurtado ha minimizado la importancia de los procesos de exaltación y veneración de agentes en el judaísmo precristiano⁷⁰; de hecho, que este autor no reconozca la existencia de modificaciones significativas de la creencia y la práctica monoteísta judía anteriores al fenómeno cristiano parece infravalorar los testimonios disponibles –como, por ejemplo, el tratamiento de Henoc en el «Libro de las Parábolas» (1 Henoc 37-71), en el que coexisten las ideas de la preexistencia del Hijo del hombre, de su futura adoración, su designación como Mesías, redentor y juez escatológico, así como la combinación en una figura de hombre y dios⁷¹. Es asimismo discutible que

68. Hurtado, *How on Earth*, 30; Id., *One God, one Lord*, 117-122; Id., *Lord Jesus Christ*, 64-74.

69. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?*, 113-114; Yarbrow Collins, A., «How on Earth did Jesus Become a God?: A Reply», en Capes, D. B. et alii (eds.), *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity*, Waco 2007, 55-66, esp. 58-59.

70. Cf. v. gr. Fletcher-Louis, C. H. T., «The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus», en Newman, C. C. et alii (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Leiden 1999, 112-128; Gieschen, C.A., *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, Leiden 1998; Chester, A., *Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Tübingen 2007, 109-115.

71. Para un interesante análisis reciente, cf. Scott, S. R., «The Binitarian Nature of the Book of *Similitudes*», *JSP* 18 (2008) 55-78. Una presentación más popular –pero muy estimulante– se halla en Boyarin, D., *The Jewish Gospels. The Story of the Jewish Christ*, New York 2012.

las experiencias extáticas de los cristianos tengan la capacidad explicativa que se pretende, dado que las percepciones que se tienen en las experiencias religiosas han de ser interpretadas mediante su integración en esquemas conceptuales previos –y lo que Hurtado niega es que existan precedentes reales en el judaísmo para tales esquemas conceptuales–⁷². Estas objeciones, entre otras, permiten abrigar sospechas respecto a que la exaltación de Jesús constituya una verdadera «mutación», y de hecho no resulta claro que el análisis de este autor resulte, en última instancia, suficientemente explicativo⁷³. Llama la atención, finalmente, la reveladora omisión en su obra de virtualmente toda la experiencia religiosa del mundo grecorromano.

4. TENDENCIAS ACTUALES: HACIA UNA NUEVA SÍNTESIS

Si la atención cada vez más matizada a la matriz judía del cristianismo representa un irrenunciable progreso, es de temer que la reacción que supuso haya producido una oscilación excesiva del péndulo. La focalización prácticamente exclusiva de la atención en el judaísmo, en una gran cantidad de trabajos recientes, ha hecho que los *comparanda* grecorromanos hayan sido a menudo minimizados, cuando no ignorados *tout court*. Además, incluso la pertinencia de tomarlos en consideración ha sido a menudo explícitamente negada a la hora de explicar el proceso de divinización de Jesús⁷⁴. Esto resulta tanto más llamativo allí donde –como en el caso de Hurtado y otros– el énfasis en el judaísmo como el contexto privilegiado del proceso de exaltación de Jesús acaba mostrándose, paradójicamente, incapaz de ofrecer una explicación cabal⁷⁵. Así, lo que todavía se juzga en muchos ámbitos como *le dernier cri* (la autodenominada «nueva

72. Cf. Rainbow, P. A., «Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article», *NovT* 33 (1991) 78-91, esp. 86f.

73. «Hurtado stresses the formative character of early *Christian* religious experience, especially visions of the risen Christ such as that described in the first chapter of Revelation [...] the Christ-cult then appears all the more strikingly as a specifically Christian phenomenon, especially as the direct Jewish antecedents of the Christian experience have been left in the generalized form of a divine agency tradition; and the connection between the cult of Christ and its Jewish origins seems therefore by no means close» (Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 119, cursiva original).

74. «Jesus' divine status was, however, not really an instance of apotheosis, but, instead, a rather novel religious innovation among circles deeply antagonistic to all such pagan ideas, and so unlikely to have appropriated them. So, in that sense we can say that Jesus did not really 'become a god.' Instead, he was given devotion that expressed the distinctively Christian recognition that Jesus was God's unique emissary, in whom the glory of the one God was singularly reflected and to whom God 'the Father' now demanded full reverence 'as to a god.'» (Hurtado, *How On Earth*, 30).

75. Esta situación da mucho que pensar, dado que se ha mostrado convincentemente que a menudo el judaísmo ha sido usado por estudiosos cristianos para aislar apológicamente el cristianismo de su entorno pagano; cf. Smith, J. Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago 1990, esp. 66-84, 134-143.

religionsgeschichtliche Schule) podría representar, como veremos a continuación, ya una fase parcialmente superada.

En efecto, en la investigación más reciente cabe señalar una renovada preocupación por superar toda unilateralidad y tendenciosidad en el análisis de la cuestión. Los defensores de esta aproximación aspiran a la restauración del equilibrio perdido entre los diversos componentes presentes en la atmósfera cultural en la que se produce la génesis de la secta nazarena. A estas alturas no se trata, por supuesto, en absoluto de negar que el judaísmo es la matriz principal del cristianismo, ni que el modo en que algunas figuras de agentes divinos son descritas en la tradición judía ayudó a los cristianos a expresar y articular su discurso acerca de Jesús, sino solo de poner de relieve que esta no es la única matriz que conformó la promoción de Jesús al estatus divino⁷⁶. Se trata, en fin, de algo tan elemental como no privilegiar arbitrariamente –menos aún ideológicamente– un ámbito cultural en detrimento de otro, o de no excluir sin razón uno a favor de otro⁷⁷.

Esta visión sintética –que de algún modo supone una reivindicación (crítica) de Bousset⁷⁸– tiene a su favor el hecho de tomar en serio la inserción del judaísmo en el mundo grecorromano, algo que en el s. I resulta innegable. De hecho, los primeros lectores de los Evangelios parecen haber constituido una mezcla de personas procedentes tanto de trasfondos judíos como gentiles, entre los cuales habría habido muchos familiarizados tanto con las tradiciones judías bíblicas y extrabíblicas como con las creencias y prácticas religiosas griegas y romanas. Esto significa, a su vez, que el pensamiento del mundo grecorromano debe de haber dejado su impronta en los lugares en que el movimiento nazareno se desarrolló, y ello tanto en Palestina como en otros emplaza-

76. «The idea of the divinity of Christ, in a limited sense, did emerge early and did have important precedents in biblical and Jewish traditions. But the successive reformulations and elaborations of this idea, and probably the earliest expressions of it as well, surely owed a great deal to interaction with and the influence of non-Jewish Greek and Roman ideas and practices, not least among them ruler-cults and imperial cults» (Yarbro Collins, «How on Earth did Jesus Become a God?: A Reply», 66).

77. En este sentido, cf. v. gr. Yarbro Collins, A., «The Worship of Jesus and the Imperial Cult», en Newman et alii (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, 234-257; Dixon, E., «Descending Spirit and Descending Gods: A 'Greek' Interpretation of the Spirit's 'Descent as a Dove' in Mark 1:10», *JBL* 128 (2009) 759-780.

78. Si bien la obra de Bousset es errónea en algunos de sus métodos y presupuestos, su atención tanto a las fuentes judías como grecorromanas indica una visión más equilibrada de lo que algunos reconocen. De hecho, dada la escasísima atención prestada por Hurtado a la cultura grecorromana, resulta irónico que cuando, en su crítica a Bousset, señala la necesidad de sustituir su obra por una nueva estructura de pensamiento, observase: «That structure will have to be built upon a foundation composed of the best of information on the complex cultural background of first-century Palestine and the wider Hellenistic world [...] If we must vacate the somewhat unstable structure [...] erected by Bousset, perhaps we are thereby warned not to be too simplistic in our own constructions» (Hurtado, «New Testament Christology», 317).

mientos geográficos en la cuenca del Mediterráneo. La helenización no es un fenómeno sobrevenido en el movimiento nazareno/cristiano, sino algo que ya se hallaba desde el comienzo en su matriz judía. Lo llamativo es que, a pesar de que Hengel o Hurtado saben esto perfectamente, parecen haberse olvidado a menudo de aplicarlo a la hora de levantar sus construcciones intelectuales.

Un argumento ulterior viene dado por el hecho de que las semejanzas entre las historias acerca de Jesús y las que se contaban sobre los semidioses fueron reconocidas por varios pensadores cristianos. Incluso si no se toma en consideración la comparación implícita en el contraste de Pablo entre los «muchos dioses y muchos señores» de los gentiles y «un único Dios... y un único Señor» (1 Cor 8, 6), es sabido que ya los primeros apologistas aceptaron que la similitud era poderosa, y de hecho pudieron defender *ad hominem* la adoración de Jesús precisamente porque estaba justificada por la analogía de honores paganos a mortales deificados. Así, por ejemplo, Justino, en el s. II, compara diversos episodios de la vida evangélica de Jesús a los casos de Perseo, Hermes, Asclepio o Hércules⁷⁹, aunque atribuyó los ejemplos paganos a la actividad de demonios que habrían remedado prolépticamente la realidad verdadera encontrada en Jesús⁸⁰. Por supuesto, según Justino Jesús sobrepasa con mucho a sus rivales en su actividad⁸¹, pero en el propio intento de situar a Jesús un escalón más arriba que el de otros términos de comparación, aquel queda asimilado a estos⁸².

En esta línea, algunos trabajos recientes han focalizado su atención en fenómenos y perspectivas que han sido indebidamente minimizados en algunas corrientes de la investigación. Así, por ejemplo, asumiendo ideas básicas de la teoría de la recepción, Adela Yarbro Collins ha examinado tanto el trasfondo judío como el helenístico de la expresión «hijo de Dios», analizando las maneras diferentes en que habría sido percibida y registrada a tenor de los varios trasfondos culturales de los lectores oyentes de los textos del Nuevo Testamento⁸³. La expresión habría resonado de modo necesariamente distinto dependiendo de la formación de los destinatarios, dando lugar a diferentes procesos de asimilación e interpretación: para los familiarizados con las tradiciones judías y la ideología real israelita, «hijo de Dios» evocaría la idea de una elección por Dios de un agente humano, que sería dotado de un poder divino para llevar a cabo una misión salvadora; en cambio, para los educados en las tradiciones religiosas grecorro-

79. Cf. Justino, 1 Apol 21, 1-3; 22, 1-6; *Diálogo con Trifón* 69.

80. 1 Apol 54, 64. Cf. Reed, A. Y., «The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr», *J ECS* 12 (2004) 141-171.

81. Justino, 1 Apol 21, 25.

82. Cf. también Arnobio, *Adversus Gentes* I 36-42, esp. 38.

83. Cf. Yarbro Collins, A., «Mark and His Readers: The Son of God among Jews», *HTR* 92 (1999) 393-408; Ead., «Mark and His Readers: The Son of God among Greeks and Romans», *HTR* 93 (2000) 85-100.

manas, la expresión habría evocado más bien historias de epifanías de dioses, así como la figura del emperador romano –no en vano llamado *divi filius*–⁸⁴.

En una estimulante monografía que se sitúa conscientemente en la línea del trabajo de Yarbro Collins, el norteamericano Michael Peppard ha mostrado la importancia de considerar la expresión «hijo de Dios» en su contexto sociopolítico: la metáfora de una relación paterno-filial en el ámbito divino solo adquiere sentido en el contexto de las relaciones paterno-filiales del mundo real, pero estas, según el autor, apenas han sido examinadas a la hora de captar el significado de esta metáfora, que ha sido entendida por consiguiente de manera anacrónica y distorsionadora a la luz de los debates cristológicos que desembocaron en Nicea –los cuales son enteramente irrelevantes para la comprensión de lo sucedido en el s. I–⁸⁵. En la medida en que en el contexto de patronazgo y evergetismo predominantes en el Imperio Romano la divinidad no se definía por el «ser», sino por el «poder» –no era concebida de manera estática, sino dinámica–, los emperadores eran reconocidos como dioses por sus beneficios, y el culto que se les tributaba era una respuesta a dichos beneficios. Además, la «adopción» del hijo de Dios en el episodio del bautismo en el Evangelio de Marcos –máxime si este fue compuesto en Roma– cobra un sentido muy diferente al habitual: no se trata de una filiación «menor», dada la importancia que tenía la filiación adoptiva en el mundo romano, en el que la adopción era precisamente el modo de garantizar la continuidad de la familia imperial y del propio imperio⁸⁶.

Otra obra reciente que es menester reseñar en el contexto de la búsqueda contemporánea de un enfoque comprensivo es la de M. David Litwa. Este autor, que había publicado ya anteriormente una monografía sobre la deificación en la soteriología paulina⁸⁷, ha escrito ahora un libro con un subtítulo revelador (*The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*), dedicado a examinar de forma sistemática varios de los modos en que los antiguos cristianos utilizaron concepciones de la divinidad extendidas en el mundo mediterráneo con el objeto de expresar su creencia en la

84. Una lectura similar es efectuada por otra estudiosa, que ha llamado la atención sobre la conveniencia de comprender la perícopa final del Evangelio de Mateo (Mt 28, 16-20) a la luz de los relatos de apoteosis del mundo antiguo; cf. Cotter, W., «Greco-Roman Apotheosis Traditions and the Resurrection Appearances in Matthew», en Aune, D. E. (ed.), *The Gospel of Matthew in Current Study. Studies in Memory of William G. Thompson*, Grand Rapids 2001, 127-153.

85. Peppard, M., *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in Its Social and Political Context*, Oxford 2011, 3-7. Este enfoque está parcialmente prefigurado en Dunn, J. D. G., *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1989, 13-22.

86. Peppard, *The Son of God in the Roman World*, 50-131. Esta aproximación ha llevado al autor a conjeturar que el uso de la paloma en el relato de Marcos podría entenderse en contraposición y alternativa al águila como símbolo del poder romano. Cf. Peppard, M., «The Eagle and the Dove: Roman Imperial Sonship and the Baptism of Jesus (Mark 1.9-11)», *NTS* 56 (2010) 431-451.

87. Litwa, M. D., *We Are Being Transformed. Deification in Pauline Soteriology*, Berlin 2012.

significación de Jesús⁸⁸. El autor analiza estrategias usadas tanto por los autores de los evangelios canónicos (v. gr. señalando las concomitancias entre las visiones de Lucas y Plutarco sobre la concepción divina) como de los evangelios apócrifos (v. gr. mostrando que el *prima facie* sorprendente retrato de Jesús en el Evangelio de la Infancia de Tomás se entiende mejor a la luz del celo por el propio honor que caracteriza a otras divinidades como Hércules y Dioniso). De esta manera, Litwa hace evidente que no es posible desinteresarse del mundo «pagano» si se quiere entender cabalmente la génesis de las ideas cristológicas.

Una característica meritoria de varios de estos trabajos estriba en haber denunciado la concepción simplista de influencia histórica que parece subyacer a tantas obras en las que el mundo grecorromano brilla por su ausencia⁸⁹. En efecto, se presupone demasiado a menudo que esa influencia se limita a una conexión genética o a algún tipo de «préstamo», y se infiere que en el caso cristiano tal conexión o préstamo no pudo tener lugar (por ejemplo, dada la supuesta alergia cristiana a lo «pagano», o porque se considera que tal influencia supondría una suerte de «contaminación»). En realidad –y habida cuenta también de que a menudo no es posible descubrir las conexiones genéticas, dada la complejidad de la interacción cultural y la inventiva de la mente humana–, resulta más sensato y operativo entender la lógica de la influencia y la existencia de analogías a la luz de la existencia compartida de una helenización arraigada que permeaba las distintas culturas del Mediterráneo⁹⁰. Se evidencia así que, de forma consciente o inconsciente, muchos escritores cristianos –empezando ya por los autores del Nuevo Testamento– reinscribieron necesariamente rasgos de dioses mediterráneos y figuras deificadas en sus discursos sobre Jesús.

La posición que presta atención a la complejidad y variedad de la situación religiosa en el mundo grecorromano ha sido defendida recientemente por Charles H. Talbert en una interesante propuesta⁹¹. En opinión de este estudioso, si se atiende a los distintos modelos cristológicos que se encuentran en las fuentes cristianas, empezando por el Nuevo Testamento, se comprueba que hay dos básicos: uno que no implica la preexis-

88. Litwa, M. D., *Jesus Deus. The Early Christian Depiction of Jesus as a Mediterranean God*, Minneapolis 2014.

89. Esta concepción fue denunciada ya lúcidamente con anterioridad: «It is as if the only choices the comparativist has are to assert either identity or uniqueness, and that the only possibilities for utilizing comparisons are to make assertions regarding dependence [...] The thought appears to be that, from a standpoint of protecting the privileged position of early Christianity, it is only genealogical comparisons that are worthy of note, if only, typically, insistently to be denied» (Smith, *Drudgery Divine*, 47-48).

90. Cf. Litwa, *Jesus Deus*, 28-34, 216-217.

91. Este autor había argumentado ya con anterioridad que los cristianos usaron la mitología de los «inmortales» o individuos deificados; cf. Talbert, CH., «The Concept of the Immortals in Mediterranean Antiquity», *JBL* 94 (1975) 419-436.

tencia y otro que sí. Cada uno de ellos tiene dos variantes. El primer modelo se refiere a un ser humano que es exaltado, llevado al cielo para algún propósito: en una de sus variantes, se considera que el individuo realizará una función escatológica como juez o salvador; en otra, ejercita algún tipo de soberanía en el mundo presente. El segundo modelo se refiere a un ser preexistente, divino, que desciende del mundo celestial a la tierra y, tras haber cumplido su misión, vuelve al cielo; en una de sus variantes se considera el descenso como la epifanía de una verdadera deidad, mientras que otra ve el descenso como análogo a la posesión o inhabitación de un ser humano por un ser divino⁹². Pues bien, lo significativo es que ambos modelos se hallan tanto en la tradición judía como en la grecorromana. El primero lo tenemos en los diversos mitos sobre seres humanos (reales o ficticios) convertidos en semidioses/inmortales (Empédocles, Apolonio de Tiana, etc.), mientras que en el judaísmo se halla una analogía en el caso de Elías. En cuanto al segundo modelo, ejemplos de epifanías de una deidad se encuentran tanto en literatura pagana (v.gr. dioses homéricos) como bíblica⁹³.

El primer modelo –en el que se describe una suerte de promoción de Jesús de un estatus inferior a uno superior, de carácter divino– es visible en varios textos neotestamentarios. Por ejemplo, en Rom 1, 3-4 (una perícopa considerada habitualmente tradición oral pre-paulina) se dice que Jesús fue «designado» (ὀρισθέντος) hijo de Dios a partir de o por (ἐκ) su resurrección. Según Hch 2, 36 Dios «hizo» (ἐποίησεν) Señor a Jesús. Según Heb 1, 2-4, Dios «instaló» (ἔθηκεν) a Jesús como heredero del universo, siendo exaltado a la diestra de Dios y «hecho» (γενόμενος) superior a los ángeles. El segundo modelo, que entraña la preexistencia, aparece también en el Nuevo Testamento en no pocos pasajes, y no solo en el Cuarto Evangelio y la literatura deuteropaulina (Col 1, 15-20), sino también quizás en algunos pasajes de obras genuinamente paulinas (Flp 2, 6-11)⁹⁴.

92. Talbert, CH., *The Development of Christology during the First Hundred Years and other essays on Early Christian Christology*, Leiden – Boston 2011, 3-25.

93. Cf. Gen 18, 1-22; Gen 32, 23-33; 2 Mac 3, 24-26; Jue 6, 11-22. En Gen 18 y Gen 32, Yahvé aparece con el cuerpo físico de un hombre, no metafóricamente, o en una visión o un sueño. Además, la presentación y la acción humanas de Dios son realistas y no contienen nada milagroso o extraordinario. En ambas historias, Dios es identificado por el narrador como un hombre, y es considerado como un ser humano ordinario por el patriarca en cuestión; solo durante el curso de la interacción Abrahán y Jacob acaban reconociendo con quién se las ven. Cf. Hamori, E. J., *When Gods Were Men: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Berlin 2008.

94. La interpretación de Flp 2, 6-11 es una de las más conocidas *quaestiones disputatae* de la literatura paulina. Aunque muchos autores encuentran aquí la idea de la preexistencia, otros (como Dunn o Talbert) lo han negado. Recientemente, se ha argumentado que, dado que otros pasajes en Pablo parecen entender a Jesús como preexistente (1 Cor 10, 4; 1 Cor 15, 47), también Flp 2 puede haber comprendido a Jesús como una suerte de ser angélico que más tarde será exaltado; cf. Ehrman, *How Jesus Became God*, 251-269.

Un aspecto que merece ser puesto de manifiesto es que los dos modelos básicos de divinización se yuxtaponen en varias obras del Nuevo Testamento, como ocurre en el pasaje introductorio de la Carta a los Hebreos⁹⁵. En Heb 1, 2, se habla del Hijo –al que 1, 3 denomina también «el resplandor de la gloria y la impronta de la substancia de Dios (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)»– «mediante el que [Dios] hizo el universo (δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας)»; este lenguaje implica la preexistencia y asocia estrechamente a Jesús a Dios en su obra creadora. Por otra parte, sin embargo, se afirma a continuación del Hijo que «se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mejor que los ángeles cuanto que ha heredado un nombre más excelente que el de aquellos» (Heb 1, 3-4); el destino final es sin duda elevadísimo, pero las imágenes vehiculan precisamente la idea de una promoción a un estatus superior.

Una vez más, todo esto parece implicar que no se puede reducir la cuestión del origen de la divinización de Jesús solo a un modelo proveniente de mitos paganos o solo a uno dependiente de la tradición judía, pues los nazarenos parecen haber utilizado modelos procedentes de diversos segmentos de las culturas circundantes, tanto la judía como la grecorromana⁹⁶. De hecho, esto contribuye a hacer comprensible el éxito de la proclamación cristiana: es porque la historia relatada fue vertida en moldes inteligibles para la mayoría de los habitantes del Imperio por lo que halló una aceptación que, de lo contrario, sería difícilmente explicable.

Por lo demás, la utilización de modelos diferentes (ser humano asunto al cielo o divinidad descendida: modelos, respectivamente, de apoteosis y de teofanía, o de exaltación y preexistencia) adquiere más sentido cuando tomamos en serio las intensas necesidades existenciales y emocionales de aquellos individuos cuyas creencias se reflejan en los textos. La especulación cristológica no fue de carácter filosófico, sino que estuvo dictada por intereses soteriológicos. La figura de Jesús fue experimentada por esas personas como portadora de salvación y de sentido para sus vidas. En estas circunstancias, diversos modelos culturales fueron útiles porque todos ellos vehiculaban y reflejaban alguna necesidad salvífica⁹⁷. Si, por ejemplo, los nazarenos anhelaban que Jesús, considerado justo y bueno, fuese la norma del juicio futuro, tenían a su disposición los mitos de un redentor o juez escatológico. Si su admiración por Jesús les llevaba a pensar que solo un dios podría haber hecho lo que se le atribuía, el modelo de epifanía estaba a su disposición para explicar su experiencia. Si –dado el consuelo que suele aportar la

95. Fil 2, 6-11 parece contener también tanto la idea de preexistencia como de exaltación.

96. «Early Christologies were neither constructed out of OT texts nor out of pagan and Jewish myths. Early Christologies used OT texts and Jewish and Greco-Roman myths to give voice to what must be said about Jesus given the effects of his person on those voicing their views» (Talbert, *The Development of Christology*, 41).

97. Talbert, *The Development of Christology*, 25.

creencia religiosa– los primeros seguidores de Jesús experimentaron la sensación de ser protegidos y confortados por lo que interpretaron como la presencia sobrenatural de su Señor, disponían de modelos culturales en los que el agente divino actuaba como intercesor y espíritu guardián. Y así sucesivamente. En esta aproximación, los diferentes modelos no son necesariamente excluyentes entre sí, sino más bien complementarios –lo que contribuye a explicar su coexistencia en el Nuevo Testamento–⁹⁸.

Esta consideración parece tener también implicaciones para el examen cronológico del proceso de divinización. Las distintas necesidades explican la existencia de ritmos diferentes. Y esto significa que podría ser un error comprender el desarrollo histórico como un proceso evolutivo lineal y universal desde una cristología «baja» a una «alta», o al contrario postular que en los primeros años la divinización de Jesús es ya un dato plenamente adquirido: en algunas cartas de Pablo hallamos una exaltación de Jesús más intensa que la que hallamos v.gr. en Lucas/Hechos de los Apóstoles, que datan de una generación más tarde; al mismo tiempo, también se constata que una visión desarrollada del carácter divino de Jesús se encuentra con más frecuencia en una época relativamente tardía⁹⁹.

Así pues, resultan un tanto sospechosas –por simplistas– las explicaciones que postulan o una fecha tardía o una muy temprana como clave para comprender el proceso de divinización. Muchos de los autores que abordan el tema presentan la situación como si las explicaciones que proporcionan en sus obras fueran generalizables a todos los grupos de cristianos antiguos y a todos los escritos del Nuevo Testamento (y como si en todos ellos se diera una visión internamente consistente). Esto es particularmente aplicable a aquellos que sostienen que ya desde las fases más primitivas se halla una exaltación máxima (olvidando así convenientemente, de paso, los testimonios sobre grupos nazarenos en los que la exaltación de Jesús no alcanzó el grado de la divinización). De hecho, la conjeturable situación inicial de perplejidad y confusión tras la crucifixión debe de haber generado reacciones diversas y trayectorias muy diferentes. No hay ninguna contradicción entre admitir que en algún caso este proceso pudo cuajar con relativa rapidez –así parece probarlo v. gr. Fil 2, 6-11– y el reconocimiento de que –a tenor del variado panorama que presentan las fuentes, de las numerosas disputas ulteriores y de las resistencias que en ellas se transparentan– en otros requirió de un

98. Así, por ejemplo, se ha mostrado la coexistencia de motivos judíos (visiones escatológicas) y –de forma más sutil– helenísticos (epifanía) en el relato de la transfiguración de Marcos, lo que denotaría que el autor tuvo muy en cuenta la variedad de los trasfondos culturales y religiosos de sus lectores; Moss, C. R., «The Transfiguration: An Exercise in Markan Accomodation», *BibInt* 12 (2004) 69-89.

99. «Christological development [...] has the messiness of lived life. It would also be a mistake to create a primitive devotion to Jesus as God out of early oral traditions that could or should be read in a different way. A developed view of the deity of Jesus does come later rather than earlier in the first 100 years» (Talbert, *The Development of Christology*, 41).

proceso gradual. Una historia unificada no solo no hace justicia a la realidad histórica y literaria, sino que da por buena la fiabilidad del relato teológico monolítico y de corte heresiológico excogitado y propagado por las formas exitosas de cristianismo.

5. REFLEXIONES FINALES

La investigación efectuada desde la obra clásica de Bousset es susceptible de ser presentada *grosso modo* como un movimiento dialéctico. A la tesis del impacto helénístico se ha contrapuesto la decisiva –y casi unilateral– antítesis de la influencia del mundo judío, mientras que varias voces actuales enarbolan, junto al irrenunciable papel desempeñado por el judaísmo, la idea de la necesidad de no renunciar al mundo grecorromano¹⁰⁰. Y es intrínseco a la comprensión dialéctica el hecho de que, una vez asumida la porción de verdad –y la limitación– presente en la antítesis, la síntesis integre igualmente la porción de verdad contenida en la tesis. Una integración semejante parece necesaria en lo que respecta a la cronología. Por mucho que los seres humanos tendamos a preferir las explicaciones y las historias simples, todo parece indicar que el proceso de divinización de Jesús no consistió en un desarrollo unitario y lineal a partir sea de una fecha temprana sea de una tardía, sino que se produjo con ritmos diferentes en diferentes lugares, en función de diversos factores, y a menudo probablemente con comprensibles oscilaciones. Los vaivenes y tensiones que se detectan en algunas de las mismas fuentes cristianas son un buen testimonio de que un proceso que implicó la deificación de un sujeto humano –máxime en un contexto monoteísta– debe de haber procedido de manera tentativa y dado lugar a posiciones divergentes.

En todo caso, conviene dejar claro que la integración del proceso de divinización de Jesús en un humus compartido también por la(s) cultura(s) «pagana(s)» no significa considerar las creencias cristianas un sincretismo, el resultado de una suerte de bricolaje o un *patchwork*. La concepción de un hombre casi contemporáneo como un ser perteneciente a la esfera divina que en un momento y un lugar concretos de la historia se humaniza (o se hominiza), acaba siendo crucificado y es luego resucitado y entronizado en el cielo para desde allí volver como juez al final de los tiempos es específica e idiosincrásica y, por tanto, no es reductible a ninguna otra.

100. Es difícil evitar la impresión de que los argumentos principales en la discusión sobre el tema abordado se repiten de manera cíclica. Así, por ejemplo, los paralelos entre las figuras del Jesús evangélico y Hércules fueron ofrecidas en 1937 por Friedrich Pfister, y la influencia de la cristología del «héroe divino» en el Nuevo Testamento fue señalada en 1948 por Wilfred L. Knox en la *Harvard Theological Review*. Un debate similar es apreciable en los años 70 del s. XX; cf. Hick, J. (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, en el que a la contribución de Michael Goulder –centrada en los componentes galileo y samaritano– responde una de Frances Young señalando la necesidad de atender a las categorías y especulaciones provenientes del ámbito grecorromano.

Al mismo tiempo, sería tan erróneo como ilegítimo convertir esa irreductibilidad en un juicio de valor susceptible de ser usado con fines apologéticos, por la sencilla razón de que cabe postular asimismo la especificidad de muchas otras historias de dioses, héroes y personajes admirados de todo tipo, las cuales poseen igualmente su propio carácter individual¹⁰¹. Se trata más bien de recuperar la idea crítica pero elemental –a la que quiso ser fiel la antigua *religionsgeschichtliche Schule*– de que el fenómeno cristiano es un fenómeno más de la historia de las religiones. En otras palabras, se trata de llevar a cabo la única tarea legítima en un contexto que aspira al rigor y a no desertar del abordaje racional, a saber, mostrar que lo que a una mirada ingenua *prima facie* parece –y, de hecho, es presentado a menudo como– una suerte de enigma o fenómeno inexplicable se vuelve, en una contextualización histórica lo bastante precisa, suficientemente inteligible. Al fin y al cabo, la propensión a idolatrar a algunos de sus semejantes parece, para bien o para mal, una tendencia profundamente arraigada en la naturaleza del sedicente *homo sapiens*.

101. «There is a quite ordinary sense in which the term ‘unique’ may be applied in disciplinary contexts. When the historian speaks of unique events, the taxonomist of the unique *differentium* that allows the classification of this or that plant or animal species, the geographer of the unique physiognomy of a particular place, or the linguist of each human utterance as unique, he or she is asserting a reciprocal notion which confers no special status, nor does it deny – indeed, it demands – enterprises of classification and interpretation. *A* is unique with respect to *B*, in this sense requires the assertion that *B* is, likewise, unique with respect to *A*. In such formulations ‘uniqueness’ is generic and commonplace rather than being some odd point of pride. In my language, I would prefer, in such instances, the term ‘individual’, which permits the affirmation of difference while insisting on the notion of belonging to a class» (Smith, *Drudgery Divine*, 36-37).