

Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Filosofía y Letras



Siete visiones de los orígenes de la cristología

Tesis que para obtener el título de

Licenciado en Historia

Presenta

Elí Gutiérrez Briseño

Asesor: Dr. Roberto Sánchez Valencia

Ciudad de México, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

| | |
|--|-----|
| Introducción | 5 |
| 1. Paula Fredriksen. <i>Una visión de los orígenes de la cristología a partir de la escatología apocalíptica judía.</i> | 16 |
| 2. Maurice Casey. <i>Una visión de los orígenes de la cristología a partir de la categoría de identidad.</i> | 33 |
| 3. William Horbury. <i>Una visión de los orígenes de la cristología a partir del mesianismo judío.</i> | 54 |
| 4. Richard Bauckham. <i>Una visión de los orígenes de la cristología como el desarrollo de un Monoteísmo Cristológico de identidad divina.</i> | 70 |
| 5. James Dunn. <i>Una visión de los orígenes de la cristología como un proceso judío de elaboración teológica.</i> | 93 |
| 6. Larry Hurtado. <i>Una visión de los orígenes de la cristología como una mutación binitaria del monoteísmo judío.</i> | 117 |
| 7. Bart Ehrman. <i>Una visión de los orígenes de la cristología a partir de la creencia en la resurrección.</i> | 140 |
| Conclusiones. | 168 |
| Bibliografía. | 182 |

Introducción

Cuando decidí estudiar la Licenciatura en Historia uno de mis principales objetivos era estudiar la historia del cristianismo. Nací en una familia que profesa el cristianismo protestante, mis padres dedican su vida al liderazgo dentro de una congregación cristiana y yo mismo soy un cristiano militante que cree en el cristianismo no solo como una profesión religiosa sino como una experiencia vital que envuelve todas las áreas de mi ser. Es por eso que me interesaba estudiar los orígenes del cristianismo y fue así como comencé a introducirme en el mundo del estudio histórico. Empecé con muchas expectativas e inquietudes que poco a poco fueron transformándose. De tal manera que mis años de formación académica en la carrera de historia no solamente han afectado mi intelecto sino también mis creencias. No he dejado de ser cristiano, de ninguna manera, pero sí he adquirido un espíritu crítico y una mente abierta para comprender los orígenes de la religión a la que yo mismo me adscribo. Por un lado, esto ha hecho mi fe más fuerte, y por el otro me ha iniciado en un camino de comprensión histórica que me hizo darme cuenta de la profundidad y complejidad del conocimiento del pasado, cuyo estudio tiene validez en sí mismo y no tiene por qué ponerse al servicio de posturas políticas, económicas, sociológicas, ideológicas, religiosas ni de cualquier índole. Es por eso que no diré mucho más al respecto de mis creencias, por que si bien fueron ellas las que me llevaron a hacerme las preguntas que me condujeron hasta esta investigación, los resultados de este trabajo no necesariamente tienen que ver con ellas.

Las inquietudes que me llevaron al tema de esta investigación surgieron a partir de mi lectura sobre las controversias trinitarias y cristológicas que cubrieron el panorama teológico desde finales del siglo III y durante todo el siglo IV en el cristianismo que floreció en el Imperio Romano. Me vi fascinado por las discusiones tan enconadas que tuvieron lugar en el cristianismo de aquella época y por las pasiones que se encendieron en los principales pensadores cristianos que participaron en aquellas controversias, los cuales entregaron los más elaborados frutos de su pensamiento filosófico y teológico, regalándonos joyas literarias tan valiosas para la historia del cristianismo como para la de la humanidad. Se discutía la naturaleza de Jesús, en qué sentido era humano y en qué sentido era divino, y es verdaderamente fascinante notar la pasión y entrega con que los pensadores cristianos de

aquellos días defendieron sus ideas y atacaron aquellas que ellos consideraban equivocadas. En mi lectura de aquellas discusiones me hice algunas preguntas que me llevaron a elegir el tema de la presente investigación. ¿Qué hubiera pensado el mismo Jesús, el histórico, si hubiese visto cuántas discusiones hubo en torno a su persona? ¿Qué hubieran pensado sus discípulos, los escritores del Nuevo Testamento, y en general los primeros cristianos? Es evidente que la literatura cristiana del primer siglo de cristianismo no nos ofrece la complicada sistematización teológica que encontramos en el siglo IV. En el primer siglo no encontramos ni una cristología tan elaborada ni una doctrina trinitaria desarrollada como sí las podemos encontrar en la literatura cristiana del siglo IV. Así fue que me pregunté ¿qué creían los primeros cristianos acerca de Jesús?

De esta manera, comencé una investigación sobre los orígenes del cristianismo con la pregunta específica de qué era lo que creían los primeros cristianos al respecto de Jesús. Al adentrarme más y más en estas cuestiones me ocurrió algo que me ha pasado cada vez que comienzo a profundizar en el estudio de algún tema. Me di cuenta que mis expectativas estaban muy lejos de la realidad. Estudiar los orígenes del cristianismo no es nada sencillo. Mencionaré algunas de las dificultades sin entrar a detalle en lo que cada una de ellas significan. Hay dos mil años de historia que nos separan de los primeros cristianos. Jesús y sus discípulos no dejaron nada por escrito. Las fuentes que han llegado hasta nosotros se escribieron varias décadas después de la muerte de Jesús y en un idioma diferente al suyo, y aun las fuentes que nos han llegado tienen sus propias complicaciones específicas respecto a la historia de su texto. Por ello era necesario un profundo acercamiento a las fuentes, un buen manejo del griego antiguo y un amplio conocimiento del judaísmo. Jesús fue un hombre judío y sus primeros seguidores fueron judíos. De hecho, los documentos del Nuevo Testamento pueden considerarse como documentos judíos o por lo menos con una gran influencia y características judías. De esta manera, para estudiar los orígenes del cristianismo es indispensable tener un conocimiento general del judaísmo antiguo, y un conocimiento profundo respecto del judaísmo de la época del Segundo Templo.

La complejidad que significaba el estudio de los orígenes del cristianismo no me hizo desistir de mi intención de estudiarlos para mi trabajo de titulación, pero sí me hizo cambiar la manera de realizarlo. Al estar estudiando sobre este tema revisé las obras de más de una docena de académicos dedicados específicamente al tema de los orígenes de la cristología, o

sea los orígenes de las ideas acerca de Jesús en los primeros años de cristianismo. Me di cuenta que aunque los investigadores coinciden en muchos aspectos, en otros sus resultados son notablemente divergentes. Y fue por eso que, basado en algunos criterios de selección que abordaré más adelante, escogí siete de estos autores para estudiar y comparar sus investigaciones. Así, el trabajo que ahora presento es un análisis comparativo de las visiones de siete historiadores sobre los orígenes de la cristología.

El estudio de los orígenes de la cristología

Antes de continuar es necesario explicar qué es la cristología y a qué me refiero con la frase los orígenes de la cristología. Para decirlo de manera simple, cuando hablo de cristología me refiero a las ideas sobre Jesús, la valoración de su persona y la imagen que se construye de él. Es claro que esta es la característica fundamental del cristianismo frente a otras religiones, especialmente frente a los otros monoteísmos, la valoración de Jesús como figura divina. De hecho, la creencia en Jesús como una figura divina es uno de los rasgos que comparten la gran mayoría de las muy diferentes confesiones cristianas. Por eso me parece que el estudio de los orígenes de la cristología debe ser un tema fundamental en la comprensión de los orígenes del cristianismo.

Estudiar los orígenes de la cristología es descubrir cuáles fueron las primeras ideas que surgieron sobre Jesús en las comunidades más antiguas que le consideraron como alguien importante para su experiencia religiosa. No se trata de estudiar al Jesús histórico¹, sino a las comunidades que se formaron en torno a él después de su muerte. El objetivo es responder cuándo, entre quiénes, cómo y por qué surgieron esas ideas respecto a él y, posteriormente, descubrir cómo se fueron desarrollando.

Vale la pena enfatizar que hacer esto es una tarea histórica completamente válida, independientemente de las creencias religiosas que se tengan al respecto de Jesús. De ninguna manera se trata de hacer una confesión de fe, sino de investigar históricamente los orígenes de las imágenes de Jesús que construyeron las primeras comunidades cristianas. Defiendo consciente y enfáticamente que estudiar las ideas religiosas de hombres y mujeres

¹ A quien doy por hecho como una persona real, un hombre judío que predicó en Galilea hacia la tercera década del primer siglo y murió en una cruz romana alrededor del año 30 a las afueras de Jerusalén.

del pasado no es una tarea de reflexión teológica sino de investigación histórica tan válida cómo hacer la historia económica de la Nueva España en el siglo XVII, o la historia militar de la Segunda Guerra Mundial. El objetivo de estudiar los orígenes de la cristología no es defender alguna doctrina de fe de tal o cual confesión cristiana, ni comprobar argumentos religiosos, ni ofrecer reflexiones teológicas, sino conocer las ideas de hombres y mujeres reales de un tiempo y espacio pasado. No se hace mediante especulaciones metafísicas, ni argumentaciones teológicas, ni reflexiones espirituales, sino mediante un esfuerzo intelectual de comprensión histórica, basado en una tarea hermenéutica de interpretación de las fuentes, y con todas las herramientas de las ciencias sociales y humanas que ayudan al conocimiento del pasado.

Para estudiar los orígenes de la cristología la mayoría de los investigadores comienzan por ofrecer una representación de lo que era el ambiente religioso, social, económico, y político del Imperio Romano, específicamente de la región de Palestina y el Mediterráneo Oriental, donde vivió Jesús y donde surgieron las primeras comunidades judeocristianas. También es de suma importancia describir el contexto religioso, social, y político del pueblo judío tanto en Judea como en la Diáspora. Desde este primer momento de contextualización se pueden encontrar visiones diferentes entre los académicos que estudian el tema. Diferencias en el grado de helenización que atribuyen a las comunidades judías, ya sea en Judea, Galilea o en la Diáspora. Diferencias en el grado de rigidez con que caracterizan a las comunidades judías respecto a su relación con otros sistemas religiosos. Y diferencias en la representación del monoteísmo judío y su prohibición de adorar a otras figuras divinas. Por decir algunos puntos de divergencia notables.

Hay un punto de discusión a partir del cual podemos ver un espectro de opiniones que va de un extremo al otro. Por un lado, hay quienes afirman que la alta cristología (o sea la valoración de Jesús como alguien divino) no pudo surgir sino entre comunidades de cristianos gentiles, alejados del contexto del monoteísmo judío. Y por el otro, hay quienes sostienen que la alta cristología surgió desde una época temprana entre los primeros grupos de seguidores judeocristianos. Así, hay quienes atribuyen el origen de la valoración de Jesús como una divinidad y el consiguiente culto a Cristo, a la influencia de las religiones grecorromanas con su creencia en muchos dioses e hijos de dioses, argumentando que no sería probable encontrar semejantes creencias y prácticas en el seno del monoteísmo judío.

También hay quienes sostienen que el culto a Jesús y la creencia en su divinidad no necesariamente nacieron por influencia externa sino en el mismo contexto del judaísmo, argumentando que en el pensamiento y las prácticas judías ya existían ejemplos de otras figuras junto a Dios. Y por último estarían quienes plantean que el monoteísmo judío era, efectivamente, estricto en cuanto a sus prácticas y creencias monoteístas de adoración a un solo Dios, y sin embargo fue en ese contexto que surgió la valoración a Jesús como divino. De esta manera encontramos una diversidad de opiniones respecto a cuándo, dónde, entre quiénes, cómo y por qué surgió la cristología, que nos da para ofrecer un análisis comparativo muy interesante y enriquecedor.

Los siete autores

Los siete autores que me propongo estudiar son, o fueron, académicos reconocidos cuyos trabajos reflejan el espíritu crítico y las exigencias intelectuales propias de disciplinas como la historia, filología, antropología, sociología, y demás. Con lo cual quiero decir que no son meros entusiastas sino personas preparadas en el ámbito académico pertenecientes a instituciones serias. Sin embargo entre algunos de ellos las propuestas, resultados, y conclusiones son notablemente divergentes. Por ello mi investigación consiste en analizar los trabajos de cada uno de estos autores, comprender sus métodos, generar un diálogo entre sus resultados, cotejar sus propuestas, y comparar sus conclusiones.

Escogí de entre un buen número de investigadores que han producido obras dedicadas específicamente a estudiar los orígenes de la cristología. Y vale la pena reiterar que el objeto de estudio de sus obras no es el Jesús histórico sino las ideas de las primeras comunidades protocristianas en relación a la figura de Jesús de Nazaret, a quien llamaron el Cristo. Si bien sí tratan de una cuestión sobre los orígenes del cristianismo, sus obras no son estudios generales de los inicios del cristianismo sino que están dirigidas a un tema particular. A este tema yo lo llamo “los orígenes de la cristología”, aunque algunos de ellos lo llamarían de diferentes maneras; la creencia en Jesús, imágenes sobre Jesús, devoción a Jesús, el culto a Jesús, etc. Sin embargo, la cuestión fundamental es la misma: ¿cómo y por qué los discípulos de Jesús comenzaron a valorarle como una figura importante para su experiencia religiosa después (o incluso antes) de su muerte? Este es mi primer criterio de selección, obras que aborden el tema específico de los orígenes de la cristología. No entraría entre mis opciones

cualquier historiador del cristianismo, ni si quiera cualquier especialista en paleocristianismo, sino solo aquellos que hayan producido estudios que tratan específicamente de los orígenes de la cristología. No por ello demerito los trabajos de otros académicos importantes, incluso en Latinoamérica, que estudian los orígenes del cristianismo y al Jesús histórico, en cuyas obras se pueden encontrar valiosísimas aportaciones, y algunas de las cuales incluyo en la bibliografía general. Sin embargo mi criterio de selección es claro y solo he considerado, repito, a aquellos estudiosos que han estudiado y escrito obras al respecto de los orígenes de la cristología. Aquellos que han realizado investigaciones orientadas a resolver una cuestión muy específica, la de cómo, cuándo, y por qué se comenzó a ver a Jesús como Mesías, como Hijo de Dios, como Señor, e incluso como Dios.

Con este primer criterio de selección he logrado reducir a un número asequible el inmenso mar de innumerables especialistas en el tema de los orígenes del cristianismo y el Jesús histórico, sin embargo estoy consciente que aún caben más de siete. Entre lo que tengo conocimiento hay más de una docena de académicos que he tenido que dejar de lado, Wilhelm Bousset², Paul Barnett³, Martin Hengel⁴, Daniel Boyarin⁵, Nils Dahl⁶, Edmund Brown⁷, C. F. D. Moule⁸, Maurice Sachot⁹, por dar algunos nombres. Debo decir que mi intención en un principio era revisar, analizar y comparar todos los trabajos a los que tuviera acceso que trataran sobre los orígenes de la cristología. Sin embargo, he tenido que renunciar a esa opción por la imposibilidad de realizar semejante tarea en el tiempo y espacio que requiere una tesis de licenciatura. Me sería imposible estudiar a todos los autores que abordan este tema y más aun comparar todos sus resultados, por lo que he requerido de otros criterios de selección que explicaré a continuación.

² Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, Nashville: Abingdon, 1970.

³ Paul Barnett, *The Birth of Christianity. The first twenty years*, Gran Rapids, Michigan: Eardmans Publishing Company, 2005.

⁴ Martin Hengel, *The son of God*, Oregon: Wpif &Stock Publishers, 1976.

⁵ Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Trotta, 2013.

⁶ Nils Alstrup Dahl, *Jesus the Christ. The historical origins of christological doctrine*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

⁷ Raymond E. Brown, *Jesús, Dios y Hombre*, Santander: Sal Terrae, 1973.

⁸ C. F. Moule, *The origins of christology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

⁹ Maurice Sachot, *La invención de Cristo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

He decidido elegir solamente los trabajos producidos en las últimas tres décadas en el mundo académico de habla inglesa. No demerito, de ninguna manera, los estudios que no entren en esta categoría. De hecho, me parece que algunas de las más importantes aportaciones en este campo se hicieron a finales del siglo XIX y comienzos del XX y en otros idiomas. Sin embargo, hay algunas ventajas que ofrece este criterio de selección. Primero, a diferencia de los estudios realizados en la primera mitad del siglo XX o antes, los que surgieron en las últimas tres décadas pueden tomar en cuenta los descubrimientos arqueológicos de mediados de siglo que sacaron a la luz documentos importantísimos, cuyo estudio revela una gran cantidad de conocimiento antes oculto respecto al judaísmo y el cristianismo antiguo. Desde entonces se han multiplicado los estudios sobre judaísmo, cristianismo y el Jesús Histórico. Además, ha avanzado la crítica textual de los documentos del Nuevo Testamento y otros textos cristianos antiguos, que son las fuentes más importantes para esta área de estudio. En segundo lugar, los estudios más recientes toman en cuenta una enorme cantidad de investigaciones recientes en muchos otros campos del conocimiento que arrojan información importante y utilizable también en la historia de los orígenes del cristianismo. Así, los investigadores modernos echan mano de numerosos trabajos en otras áreas como la sociología, la antropología cultural, la lingüística, e incluso la psicología social. En tercer lugar, si bien los pioneros de los estudios sobre el cristianismo antiguo dejaron un legado invaluable y aportaciones importantísimas, lo cierto es que los investigadores modernos retoman aquellas propuestas, tomando lo que se pueda seguir considerando vigente y superando lo que encuentren superable. El conocimiento es acumulativo y los investigadores contemporáneos siguen siendo “enanos en hombros de gigantes” que gracias al trabajo de quienes les precedieron pueden ver más lejos que ellos. Y por último, decidí analizar las producciones de las últimas tres décadas en inglés porque hay un intercambio interesantísimo entre un puñado de autores, existe un diálogo explícito, y hay una retroalimentación notable que ha generado una comunidad intelectual muy dinámica y valiosa.

Aun considerando los criterios de selección que he mencionado hasta ahora siguen siendo más de siete los autores que hubiera podido elegir para mi trabajo. De hecho la decisión de elegir solo a siete obedece sobre todo a una necesidad de reducir el número ante la imposibilidad de tiempo y espacio para estudiar a más investigadores. Me parece que en

los trabajos de estos siete autores se ven representadas, por lo menos en sus líneas generales, las principales y diferentes rutas de aproximación al estudio de los orígenes de la cristología. Aunque todos escribieron en el mismo idioma y en las últimas tres décadas, lo cierto es que sus posturas y resultados son diferentes. En sus obras vemos las metodologías usadas para la comprensión de este proceso histórico y encontramos de un extremo al otro una variada gama de posturas acerca del surgimiento de las creencias en Jesús.

Elegí estudiar las obras de Paula Fredriksen no solo porque me parecía indispensable incluir a una mujer entre los autores a analizar sino por que realiza su estudio de una manera un tanto diferente a los demás, basada en el tema de la escatología apocalíptica judía. Maurice Casey utiliza una categoría de la sociología, la “autoidentificación”, y a partir de la identidad de un individuo con su grupo realiza su estudio de los orígenes del cristianismo. William Horbury analiza las esperanzas mesiánicas del pueblo judío hasta la época romana y a partir de ese estudio encuentra los orígenes del culto a Cristo. Richard Bauckham estudia los textos neotestamentarios para descubrir las convicciones religiosas de los primeros cristianos y encuentra el origen de la cristología en la identificación temprana de Jesús con Dios. James Dunn estudia al judaísmo y su manera de entender a Dios para comprender la forma en que los primeros cristianos construyeron la relación entre Jesús y Dios. Larry Hurtado propone estudiar no solo las afirmaciones teológicas de los primeros cristianos sino todo un esquema de prácticas devocionales que revelan los inicios de la cristología dentro del contexto del monoteísmo exclusivista judío. Y, finalmente, Bart Ehrman estudia el ambiente religioso judío y grecorromano para ver al surgimiento de la cristología como un proceso evolutivo influenciado por la cosmovisión de las religiones en el Imperio Romano. De esta manera, entre estos autores encontramos una gran diversidad en cuanto a opiniones y resultados, sin embargo también encontramos un diálogo explícito que ofrece la posibilidad de hacer un análisis comparativo muy enriquecedor.

Este estudio

Las preguntas que intentaré responder con este trabajo son ¿qué se ha dicho sobre los orígenes de la cristología?, ¿cuáles son los métodos que han utilizados los investigadores de este tema?, ¿cuáles son las fuentes a partir de las cuáles generan sus resultados?, ¿por qué se ha llegado a diferentes conclusiones?, ¿cuáles son las virtudes y los defectos de las diferentes

propuestas?, ¿cuáles son los resultados que ofrecen una mejor comprensión de esta realidad pretérita?, entre otras cuestiones que responderé a través de un análisis comparativo de los trabajos de estos siete especialistas.

Para responder a las preguntas que me he planteado comencé por realizar una investigación acerca de los autores, para tener presente el contexto social, académico y personal en el que cada uno escribe. Posteriormente leí cuidadosamente cada una de las obras de estos autores para conocer sus planteamientos, sus métodos, sus propuestas, sus resultados y sus conclusiones. De esta manera pude comprender cómo responden a las preguntas cómo, cuándo, entre quiénes y por qué comenzó a ser valorado Jesús como alguien con cierto estatus divino. El propósito era analizar con qué métodos, a partir de qué fuentes, considerando qué contexto, y utilizando cuáles factores explicativos responden a dichas preguntas. Una vez hecho el análisis de cada una de las obras por separado me di a la tarea de comparar los resultados, para responder a las preguntas que señalé en el planteamiento del problema, a saber: ¿de qué maneras se han acercado a este proceso histórico los especialistas?, ¿cuáles son las virtudes y los defectos de las diferentes propuestas?, y ¿cuáles son los resultados que ofrecen una mejor comprensión de esta realidad pretérita? Finalmente elaboré una serie de conclusiones orientadas a servir de base para una futura investigación propia en que se aborde el tema de los orígenes de la cristología.

Creo que uno de los principales problemas que tuve con en este trabajo fue enfrentarme a las diferentes definiciones que los autores presentaron (de manera explícita e implícita) de ciertos conceptos clave, como puede ser el mismo de cristología. Cada especialista podría tener una definición diferente de esa palabra. Por ello, analicé y comparé no las definiciones que cada uno hace de un término en específico, sino de las ideas que presentan, la visión que describen de cada comunidad, la explicación de cada proceso histórico, y en resumen, la reconstrucción de este pasado particular. Ese es mi objetivo, describir cuál es la reconstrucción que cada autor hace del proceso histórico del origen de la cristología, para comprender por qué lo hace de la manera que lo hace, y finalmente comparar los resultados para valorar cuáles son las virtudes y las carencias de hacerlo de una u otra manera.

Otro de los problemas que enfrenté fue que cada autor enfatiza diferentes aspectos. Por ejemplo Bauckham enfatiza la identificación entre Jesús y el Dios de Israel que

encontramos en las cartas de Pablo, mientras que Dunn enfatiza la distinción que hay entre ellos. Lo cierto es que en las cartas paulinas existe tanto distinción como identificación y enfatizando más la una que la otra, o la una sin considerar la otra, se llegaría a una equívoca reconstrucción del proceso de surgimiento de la cristología. O, por poner otro ejemplo, Hurtado enfatiza el carácter judío de Pablo y sus cartas, mientras Casey enfatiza su condición de judío de la Diáspora mucho más influido por el ambiente helenístico. Mi trabajo consiste, entonces, en descubrir esos diferentes énfasis que se hacen a partir de las mismas fuentes y responder por qué lo hace un autor de una manera y otro de otra, para valorar cómo comprender cada texto en su propio contexto.

Dividí mi estudio en siete capítulos, cada uno dedicado a un autor en específico y sus obras. He organizado todos los capítulos de la misma manera, comenzando por un breve resumen de datos biográficos del autor. En seguida describo superficialmente su obra respecto a los orígenes de la cristología, para después explicar cuál es el método que utilizan para presentar los resultados de su investigación. Es necesario explicar a qué me refiero con “su método”. En realidad los siete autores utilizan una misma metodología, la de la exégesis y hermenéutica de las fuentes escritas, su interpretación a partir de la consideración del contexto. Lo cual incluye tomar en cuenta diferentes factores históricos, sociales, políticos, religiosos y lingüísticos. Todos utilizan las mismas herramientas intelectuales propias de disciplinas como la historia, la filología, y la antropología. Trabajan con una misma lógica y es por ello que he podido generar un diálogo entre sus propuestas. Sin embargo cuando presento su método y señalo que en algunos aspectos son diferentes, me refiero a los aspectos formales de su investigación. No a la metodología que utilizaron, ni a sus herramientas de investigación que, como ya he dicho, son para todos las mismas, sino a la estructura de su trabajo. O sea, cuáles son los factores explicativos que utilizan para presentar sus propuestas, cuáles preguntas enfatizan a la hora de acercarse a las fuentes, e incluso de qué manera organizan su obra.

Posteriormente analizo la visión de los orígenes de la cristología de cada autor. Comienzo describiendo el contexto que plantean, lo cual me parece el aspecto fundamental para entender la visión de cada uno. Luego hago un resumen de sus propuestas explicando cómo responden a las preguntas cuándo, cómo, entre quiénes, y por qué surgió la valoración de Jesús como alguien divino. En estas dos últimas partes de mi análisis, la del contexto y la

de su visión, me limito a describir las propuestas de cada autor sin dar mis opiniones personales respecto a sus planteamientos, a menos que se indique claramente lo contrario. Por último, incluyo mis conclusiones respecto a la reconstrucción histórica de cada uno de los autores, explicando ampliamente cuáles me parecen sus aportaciones valiosas y cuáles las carencias de su trabajo.

Finalmente, en las conclusiones generales, incluyo una serie de preguntas fundamentales en el estudio de los orígenes de la cristología y una respuesta breve de cada uno de los siete autores según mi propia percepción. Así, presento de manera sintetizada los resultados de mi análisis de las visiones de estos siete autores respecto de los orígenes de la cristología. Y termino argumentando cuáles encuentro que son las respuestas más convincentes a las preguntas cómo, cuándo, entre quiénes y por qué surgió la cristología. Como ya dije, uno de los propósitos de este trabajo es servir como base de una investigación futura en donde yo mismo abordaré el tema de los orígenes de la cristología, e incluiré mis propias propuestas al respecto de las mismas preguntas que estos siete autores se han hecho para sus estudios. De hecho así fue que surgió la idea de este trabajo. Y creo que además de ser un trabajo valioso en sí mismo me ha permitido adentrarme de lleno en el estudio de este tema y estar listo para enfrentar la realización de mi propia investigación.

Paula Fredriksen
*Una visión de los orígenes de la cristología
a partir la escatología apocalíptica judía.*

Datos biográficos¹⁰

Paula Fredriksen nació el 6 de Enero de 1951 en Kingston, Rhode Island. En 1973 obtuvo un B.A. en Religión e Historia en el Colegio Wellesley. Un año más tardé recibió un Diplomado en Teología por la Universidad de Oxford, y en 1979 un doctorado por la Universidad de Princeton en Historia de las Religiones: Cristianismo Antiguo y Religiones Grecorromanas. Actualmente es profesora emérita en la Universidad de Boston y Distinguida Profesora Visitante de Religiones Comparadas en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Se ha dedicado al estudio de los orígenes del cristianismo, el Jesús histórico, y las relaciones pagano-cristianas en la antigüedad, entre otros temas. Además de su producción literaria, ha servido como consultor histórico para la BBC en su producción *The Lives of Jesus* (1996), y para U.S. News and World Report en su producción *The Life and Times of Jesus*. También participó en el documental de la compañía Frontline *From Jesus to Christ: The First Christians* (1988), basado ampliamente en uno de sus libros.

Sus obras¹¹

La visión de los orígenes de la cristología de Paula Fredriksen la podemos encontrar en su obra *From Jesus to Christ. The origins of the New Testament Images of Jesus*, la cual voy a analizar en este capítulo. También repasaré algunas de las aportaciones de otro de sus libros, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish life and the emergence of Christianity*, el cual trata más sobre el Jesús histórico que sobre los orígenes de la cristología pero, como veremos, plantea algunas conclusiones importantes que nos permiten entender mejor cuál es la visión de Paula Fredriksen sobre el origen del cristianismo. El primero de estos dos libros fue publicado en 1988. En él, Fredriksen revisa cinco imágenes de Jesús presentes en el Nuevo

¹⁰ Datos tomados de sus obras: Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ. The origins of the New Testament Images of Jesus*, New Heaven: Yale University Press, 1988; idem, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish life and the emergence of Christianity*, New York: Vintage Books, 2000, y de la página web de la Universidad de Boston: <http://www.bu.edu/religion/people/faculty/bios/fredriksen/>.

¹¹ Mi lectura de las obras de Paula Fredriksen fue realizada en el formato de libros electrónicos *Kindle*, y en estos casos no contienen una numeración de página, por lo cual mi referencia será especificada con el número de posición en el libro electrónico.

Testamento, la de Pablo, y la de los evangelios de Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Se pregunta ¿cuáles son las diferentes imágenes que encontramos en el Nuevo Testamento sobre Jesús?, y ¿cómo entender históricamente el desarrollo y la diversidad de estas imágenes? Para responder a estas preguntas sitúa estas imágenes de Jesús en su contexto histórico, el mundo religioso del primer siglo en la civilización mediterránea. Su obra se divide en tres partes, en la primera describe las cinco imágenes de Jesús del Nuevo Testamento, en la segunda analiza el contexto histórico, o sea el judaísmo hasta la época del primer siglo, y en la tercera examina aquellas imágenes a la luz de su análisis del contexto histórico en el que nacieron, para explicar su origen y señalar su importancia en el cristianismo de los orígenes.

Ambas obras estudian los textos neotestamentarios, en la primera para hallar las imágenes de Jesús de las comunidades que produjeron esos textos, y en la segunda para lograr, en la medida de lo posible, una reconstrucción histórica de quién fue ese Jesús. Tanto el método como la visión que ofrece de los orígenes cristianos es la misma en sus dos obras. La clave para Fredriksen en su reconstrucción del Jesús histórico y de los orígenes cristianos es la escatología apocalíptica, a partir de la cual explica el mensaje de Jesús, su muerte, su identificación como Mesías, el mensaje de las primeras comunidades cristianas, y finalmente su expansión a los gentiles. He dicho que lo que me interesa descubrir en las obras que estoy analizando no es su visión del Jesús histórico, sino su visión de los orígenes de la cristología en las primeras comunidades cristianas. Sin embargo la visión de los orígenes de la cristología de Paula Fredriksen está tan ligada a su visión del Jesús histórico, siendo esta el contexto de aquella, que en esta ocasión ocuparé un espacio considerable para describir también la reconstrucción histórica que ofrece de Jesús de Nazareth.

Su método

El método de Fredriksen consiste en reconocer que el objeto de estudio son hombres y mujeres de un pasado muy lejano que no tienen las mismas ideas, conceptos ni valores que los historiadores de veinte siglos después. Afirmo enfáticamente que el temor a la “falsa familiaridad” es el principio de la inteligencia histórica,¹² esto es que como historiadores no podemos pretender que los sujetos que estudiamos tengan las mismas preocupaciones que

¹² P. Fredriksen, *From Jesus to Christ...*, pos. 1009

nosotros. Es mejor, entonces, tratar de oír lo que ellos parecen pensar que es importante, y reconocer qué diferentes son de nosotros, en vez de reconfigurarlos para entrar en nuestras categorías de significado. Así que, a la hora de estudiar a Jesús de Nazareth en una búsqueda de su sentido histórico, es necesario e indispensable reconocer que el sujeto que buscamos nos está dando la espalda y está mirando de frente a su propia generación. De esta manera, el historiador debe entender qué y cómo pensaban los hombres y mujeres del primer siglo para después comparar los datos de la vida de Jesús que las fuentes nos proporcionan y descubrir si encajan en ese contexto.

Así, el primer paso en el método de Fredriksen es conocer el contexto histórico de Jesús y luego el de las comunidades que produjeron los textos neotestamentarios. De ese contexto es importante tomar en cuenta, ante todo, las ideas religiosas. De hecho, enfatiza constantemente que en la época que estudia no había una concepción del mundo en el que se distinguiera la esfera de lo religioso de la de lo político o social, sino que se veían como un todo. Señala que los historiadores modernos tienden a considerar los factores políticos, económicos y sociales como más reales y determinantes al momento de construir sus explicaciones históricas. Pero para ella, y sobre todo en el estudio de la antigüedad, los factores que nosotros llamamos religiosos son tanto e incluso más determinantes que los políticos, sociales y económicos. Lo cual no significa que deje de lado esos otros factores, sino más bien que se debe entender la situación de estas comunidades como un todo en el que están presentes, en una misma esfera, los que para nosotros podrían ser elementos de diferente índole.

Para descubrir ese contexto histórico no se vale solamente de los textos neotestamentarios, sino que también estudia otras fuentes que arrojan información sobre el judaísmo del Segundo Templo, como son los textos judíos del Antiguo Testamento y otros textos no canónicos, las obras de Filón de Alejandría, y sobre todo las Historias de Josefo. Así, plantea un contexto a partir del cual analiza las imágenes de Jesús presentes en el Nuevo Testamento y construye una explicación histórica de las primeras comunidades cristianas y sus ideas acerca de Jesús de Nazareth.

Fredriksen tiene presente en todo momento que sus principales fuentes, los evangelios, son el producto de un largo y creativo proceso de composición en el que material viejo fue refabricado y material nuevo interpolado. Los autores tenían sus propios problemas

en las comunidades a las que pertenecían y fabricaron sus relatos para responder a sus propias preocupaciones. Para entender esto es necesario tomar en cuenta que fueron compuestos después del año 70 d.C. y la destrucción del Templo, cuando el judaísmo atravesaba una severa crisis, y por ello los evangelistas presentan sus relatos proyectando en la época de Jesús algunas de las problemáticas de su propia época, posterior a la destrucción del Templo. Presentan a Jesús, por ejemplo, rechazando la ley judía y condenando a los judíos, o a Pilatos tratando de salvar a Jesús de la condena. Y como estos, otros elementos narrativos que pretenden diferenciar a la comunidad cristiana del judaísmo, y exculpar a las autoridades romanas de la muerte de Jesús, lo cual no responde a la realidad histórica del momento de Jesús sino a las preocupaciones de las comunidades cristianas en una época en que el judaísmo se encontraba en una posición comprometida frente al Imperio. Así, los evangelios son proclamación teológica y no biografía histórica.

Por lo tanto, para encontrar una reconstrucción histórica a partir de los evangelios, tanto de la vida de Jesús como de la situación de las comunidades que los produjeron, es necesario un ejercicio intelectual nada sencillo. Para ello se vale de algunos criterios conocidos entre los estudiosos de los orígenes del cristianismo y la crítica del Nuevo Testamento, no sin considerar los problemas lógicos que surgen al utilizarlos sin cautela. Estos son el criterio de disimilaridad, el de coherencia, el de testimonio múltiple, y el de conveniencia lingüística. Una de las principales ventajas de usar estos criterios es que se busca la realidad histórica al distinguir aquellos elementos que pueden pertenecer al mismo Jesús de Nazareth de aquellas preocupaciones de las comunidades cristianas de varias décadas después. Así mismo, se descubre cuál es el contexto en el que se sitúan los elementos narrativos de los evangelios, ya sea el de la vida de Jesús antes del año 70 d.C., o el de una época posterior.

Habiendo pues reconstruido el contexto histórico del judaísmo del primer siglo, diferenciando la época anterior al año 70 d.C. de la posterior, Fredriksen analiza las imágenes de Jesús presentes en los evangelios para, a la luz del contexto histórico, establecer con “seguridad razonable”¹³ lo que “posible y probablemente” sucedió, y también lo que no pudo haber sucedido.

¹³ *Ibid.*, pos. 2312

El contexto histórico

Como ya he dicho, el método de Paula Fredriksen se sostiene en la premisa de que ante todo es necesario tener en cuenta el contexto histórico en que sucede el objeto de estudio. En este caso, las imágenes de Jesús, surgieron en el contexto del judaísmo del primer siglo y las nacientes comunidades cristianas. Para reconstruir ese contexto Fredriksen ofrece una descripción resumida del devenir del pueblo de Israel a través de la visión de ese pasado en las historias bíblicas. Y también ofrece una explicación histórica de Jesús de Nazareth a través de un análisis de las cartas de Pablo y los evangelios.

El mundo del judaísmo

Paula Fredriksen señala que la forma judía de interpretar su pasado se basaba en la premisa de que Dios es bueno y ha elegido a su pueblo, y por lo tanto no le permitirá sufrir por siempre. Así, aunque eran un pueblo conquistado, afirmaban las promesas de Dios desde Abraham, y explicaban su condición diciendo que el pueblo no había cumplido el pacto con Dios, y por eso estaban sometidos, pero creían que algún día Dios los liberaría. Esa fue la respuesta que ofreció la tradición profética a las circunstancias de conquista, opresión, y exilio que estaban atravesando los reinos de Israel y Judá. En la época de los Macabeos esa esperanza tomó la forma de levantamiento militar y tuvo éxito por algún tiempo. El ejemplo y espíritu de aquellos líderes permanecía latente incluso hasta el siglo II d.C. con la revuelta de Bar Kojbá, la cual fue aplastada en una guerra, después de la cual Jerusalén se convirtió en una ciudad no judía. Así, con el Templo destruido desde el año 70 d.C., y sin ciudad santa, la conciencia judía se vio seriamente afectada, y el mesianismo militante dejó de verse como una opción viable para el judaísmo.

Justo en el medio de todo este proceso está el contexto en el que nacieron Jesús y las primeras comunidades cristianas. Una época del judaísmo en que la esperanza en la intervención definitiva de Dios era la manera en que el pueblo de Israel respondía a la situación de estar sometidos por el Imperio Romano. Esa esperanza había tomado formas muy diferentes, pero en su centro se encontraban los mismos principios, que Dios es bueno y que no tolerará al mal indefinidamente, sino que al final actuará para restablecer y redimir a su pueblo con una intervención definitiva en la historia. Eso es lo que Fredriksen llama

escatología apocalíptica, “la revelación del conocimiento respecto al fin del mundo”¹⁴, y que se puede encontrar en algunos de los libros del Antiguo Testamento pero sobre todo en los textos judíos que se produjeron en el periodo intertestamentario. Lo cual tiene que ver con la situación de sometimiento en que vivía el pueblo de Israel. Así como en los siglos VII y VI a.C. la opresión extranjera había producido la esperanza presente en la tradición profética, después del el siglo II a.C. también produjo profetas como Juan el Bautista, Jesús, Teudas y Bar Kojbá. La escatología apocalíptica produjo escritos que proclamaban que el fin vendría e incluso que estaba cerca. En ellos, señala Fredriksen, no encontramos un cuerpo doctrinal consistente ni estrictamente sistematizado pero sí una coherencia de conceptos, imágenes y esperanzas. Se anhelaba la monarquía independiente, se referían con frecuencia al idealizado reinado davídico, evocaban el regreso de Babilonia, utilizaban el Éxodo como un mito fundamental de redención, y algunos usaban la figura del Mesías como agente de la liberación.

En ese contexto es en el que Fredriksen sitúa a Jesús y a las primeras comunidades cristianas. Para ella, Jesús era un predicador apocalíptico que anunciaba el fin de los tiempos y que la intervención definitiva de Dios estaba muy cercana. Tomando en cuenta que esas ideas eran fácilmente percibidas como peligrosas por parte de las autoridades romanas, e incluso también para algunos líderes religiosos judíos encargados de salvaguardar la paz, Fredriksen afirma que la muerte de Jesús se explica mejor si se le ve como un predicador apocalíptico que fue considerado como el Mesías por las multitudes, las cuales estaban llenas de fervor religioso en los días anteriores a su última Pascua antes de ser crucificado. También afirma que Juan el Bautista era claramente un predicador apocalíptico que anunciaba la venida del Reino de Dios (otro concepto de la escatología apocalíptica) y que Jesús inició su ministerio siguiendo los pasos de Juan. Después de la muerte de Jesús las primeras comunidades cristianas también compartían la escatología apocalíptica y esperaban el fin, como claramente se puede notar en las cartas de Pablo o el evangelio de Marcos. Es pues, la escatología apocalíptica, el concepto clave en la reconstrucción histórica de Fredriksen, y el elemento más importante del contexto que plantea, a partir del cual presenta las imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento y su visión de los orígenes de la cristología.

¹⁴ *Ibid.*, pos. 2015

El Jesús histórico y los evangelios

Para Paula Fredriksen es de suma importancia notar dos situaciones que existen entre el tiempo de Jesús y el de la composición de los evangelios. Primero, la guerra judía que terminó con la destrucción del Templo en el año 70 d.C., y segundo, que la mayoría de los judíos no habían aceptado a Jesús como el Mesías. Esto influyó notablemente en la composición de los evangelios, pues escribieron en una época en que el cristianismo gentil tendía a distanciarse de un judaísmo derrotado y que se veía como no favorable al poder imperial. Así, como veremos, Fredriksen opina que los evangelistas se encargaron de despojar a Jesús del carácter político de su mensaje, quitándolo de su contexto histórico. Pintan, cada uno a su manera y en su grado particular, a un Jesús enemigo de los judíos, sobre todo de los fariseos, lo cual resulta muy ilustrativo si consideramos que el judaísmo farisaico fue el grupo que prevaleció después de la crisis del año 70 d.C. De esta manera, los evangelistas proyectan en sus relatos la situación que ellos mismos enfrentan, la oposición con el judaísmo farisaico. Para Fredriksen las controversias de Jesús con los fariseos son reconstrucciones posteriores no históricas, de hecho ni siquiera en los evangelios vemos a los fariseos como los que llevan a Jesús a su juicio, sino más bien a los saduceos y al Sumo Sacerdote. Para Fredriksen Jesús tiene que ser visto como un judío de su propia época, de hecho opina que Jesús no proclamó una misión a los gentiles y mucho menos el final de la Ley mosaica, de haber sido así, se pregunta, ¿por qué Pablo nunca defendió su misión a los gentiles libre de la Ley usando una referencia a las enseñanzas de Jesús? Y luego señala que los seguidores de Jesús, según el libro de los Hechos, seguían cumpliendo la Ley y frecuentando el Templo aun después de la muerte de su maestro. De hecho le parece difícil encontrar algún motivo religioso de discusión entre Jesús y los fariseos. Así, a pesar de los intentos de los evangelistas por presentar a Jesús como opuesto a los fariseos, Fredriksen descubre que, sin advertirlo, buena parte de su enseñanza es farisaica, y que el movimiento de Jesús obtuvo varios de sus primeros seguidores del grupo de los fariseos.

Como ya dije, para Paula Fredriksen Jesús fue un predicador apocalíptico y recibió ese mensaje por su contacto con Juan el Bautista. El mensaje de ambos era la venida del Reino de Dios, Juan lo hacía en el desierto y Jesús, posteriormente, en las ciudades de Galilea y Judea. Jesús predicaba una intensificación de las reglas morales, lo cual encaja perfectamente en su predicación del fin, pues un programa ético estricto solamente puede ser concebido si

se piensa que es temporal. Otro elemento que habla de su carácter apocalíptico es el símbolo de “los doce”, número que hace referencia al Israel restaurado y escatológico, y afirma que es una idea que se puede remontar a Jesús si tomamos en cuenta que permaneció en la tradición cristiana posterior a pesar de lo incómodo que significaba mantener el número de discípulos cuando uno de ellos le había traicionado.

Las escatología apocalíptica de Jesús y sus seguidores

Ya he dicho que para Fredriksen es central el hecho de que Jesús fue un predicador apocalíptico. Anunciaba la cercanía del fin de los tiempos y esperaba la intervención final de Dios. Duda en afirmar que Jesús se veía a sí mismo como Mesías, pero le parece muy posible y probable que en los últimos días antes de su muerte sus seguidores en Jerusalén le aclamaran como tal, ya que eso parece apuntar la inscripción puesta en la cruz donde murió como “el Rey de los judíos”. Jesús tenía la esperanza de que llegaría el Reino de Dios, y de hecho parece posible, al entender de Fredriksen, que haya tenido la esperanza de que en aquel viaje a Jerusalén, antes de su muerte, sucedería el evento final. Incluso puede que haya profetizado su muerte al intuir el peligro que aquella predicación causaba. Fredriksen no ve a Jesús como un líder político, ni como un insurgente, más bien lo ve como un predicador con un mensaje de escatología apocalíptica, cuyas consecuencias son de hecho políticas al ser un mensaje nacionalista que esperaba un nuevo orden, pero este nuevo orden no iba a llegar por medio de la fuerza armada sino de la intervención divina. Por lo tanto, su mensaje no era de violencia militar, sin embargo sí era potencialmente disturbador y visto con recelo por parte de las autoridades tanto romanas como judías.

Es importante señalar cuál era el papel de Jesús en esa predicación de escatología apocalíptica, independientemente de si Jesús se veía a sí mismo como el Mesías, aunque la postura de Fredriksen parece ser que Jesús no se veía como tal. En la predicación de Jesús, el lugar que uno ocupaba en el Reino estaba determinado por su respuesta no solo al mensaje, si no a él mismo como el mensajero. Jesús era el líder de una comunidad que anticipaba la llegada del Reino, y de un grupo que representaba al Israel redimido, como indica la tradición del grupo de los doce que Fredriksen atribuye a Jesús. Después de su muerte y de haber tenido algunas experiencias que les llevaron a creer en la resurrección, sus discípulos vieron

en la resurrección de Jesús la confirmación de su mensaje, el Reino estaba muy cerca, y Jesús verdaderamente era el Mesías.

Su visión de los orígenes de la cristología

Para Fredriksen, el dato más seguro de la vida de Jesús es su muerte en una cruz romana, y ese hecho es también determinante en su explicación de los orígenes del cristianismo, y por lo tanto también de los orígenes de la cristología. La muerte de Jesús significó una severa crisis para sus discípulos, y por eso se vieron en la necesidad de interpretarla. Esperaban que en Jerusalén viniera el Reino y la intervención de Dios, pero lo que vino fue la muerte de su maestro. Sin embargo, poco tiempo después tuvieron cierto tipo de experiencias que les llevaron a creer que Jesús había resucitado. Para Fredriksen las experiencias de la resurrección de Jesús “...están en el corazón del movimiento Cristiano primitivo...”¹⁵. Lo cual apunta también al hecho “indisputable” de que los orígenes del cristianismo se hallan en las esperanzas escatológicas del judaísmo del primer siglo, pues incluían la creencia en la resurrección de los muertos y la redención de los justos cuando llegara el Reino. Esa fue la interpretación que dieron los discípulos de Jesús a la muerte de su maestro, que su muerte y su resurrección eran parte de un evento escatológico que presagiaba la resurrección de los muertos, interpretación que encaja muy bien en el contexto que Fredriksen ha planteado, en el cual Jesús es un predicador apocalíptico y sus discípulos creyeron a ese mensaje.

Para las primeras comunidades cristianas, el paso del tiempo amenazaba esas creencias, pues el Reino no llegaba, hecho que hubiera podido significar un nuevo golpe para el primitivo movimiento cristiano, sin embargo se convirtió en ocasión para nuevas interpretaciones que permitieron a las comunidades cristianas seguir existiendo. Así, ante la demora de la llegada del Reino, los discípulos de Jesús entendieron que la resurrección de su maestro no era su Parousia escatológica, pero sí la anticipaba y esta no debía estar muy lejos, y en el entre tanto ellos tendrían la misión de preparar a Israel para el fin, el cual ellos sabían, por la evidencia de la resurrección, estaba muy cerca.

Ahora bien, ¿cómo iban a preparar a Israel para el fin? Proclamando el mensaje del “evangelio”, y ¿cuál era el contenido de ese mensaje? Para Fredriksen es muy probable que

¹⁵ *Ibid.*, pos. 2979

Jesús haya sido identificado por sus seguidores como el Mesías, aun durante su vida, quizá en su última semana en Jerusalén. Esto parece confirmarse ante la evidencia de que apenas dos décadas después de su muerte el equivalente griego *Cristo*, fue usado en las cartas de Pablo como nombre propio. Pero seguía la pregunta ¿por qué el Mesías tuvo que morir? La respuesta de la comunidad primitiva fue “por nuestros pecados”, respuesta que puede remitirse al propio ministerio de Jesús, por ejemplo en la tradición de la Última Cena y las referencias de Jesús a su muerte “por muchos”. Las raíces de esta idea también pueden remitirse a la relación de Jesús con los pecadores, ya que su mensaje era aceptado por la vía del arrepentimiento, y después de su muerte quizá sus discípulos la interpretaron a la luz de aquella idea del perdón de los pecados. De cualquier manera Fredriksen sostiene que estas interpretaciones y reinterpretaciones de la muerte de Jesús se construyeron en el mismo contexto de la escatología apocalíptica judía, en la cual ya estaban presentes las ideas de que el Mesías vendría, que su llegada traería el Reino y la resurrección de los muertos, que antes de su llegada los justos sufrirían y que el sufrimiento redime pecados. Así, Fredriksen afirma que la comunidad primitiva interpretó el hecho de la muerte de Jesús a la luz de su fe en la resurrección y sobre la base de estos elementos ya presentes en el pensamiento judío, sobre todo en la apocalíptica. Ese era el mensaje de la comunidad cristiana primitiva, que Jesús era el Mesías, que había muerto por los pecados de quienes le aceptaran y que había resucitado, confirmando así que el fin estaba cerca. Además encontraron en las Escrituras Hebreas que estas cosas habían sido profetizadas y vieron en Jesús el cumplimiento de las promesas de Dios.

Ese mensaje fue predicado muy pronto también en la red de sinagogas esparcidas en el Imperio Romano, sobre todo la parte oriental, donde se reunían comunidades judías y practicaban sus tradiciones ancestrales. Esas comunidades, sin embargo, también incluían un buen número de gentiles que se interesaban por la religión judía, e incluso algunos que se habían convertido totalmente al judaísmo. Cuando los primeros cristianos llegaron a esas comunidades para predicar su mensaje muchos gentiles creyeron. Fredriksen enfatiza que ya estaba presente en el judaísmo la idea de que al final de los tiempos muchos gentiles vendrían al reconocimiento de Jehová como el único Dios, dejando a los ídolos y participando en una adoración universal a Dios. Idea que encaja muy bien con la realidad de que muchos gentiles se acercaban al judaísmo, sobre todo en las sinagogas de la Diáspora, donde no se

les exigía obedecer por completo la Ley a menos que así lo desearan. Lo cual significa que se permitía que los gentiles se incluyeran en las comunidades sinagogaes, e incluso que ofrendaran en el Templo aun sin estar circuncidados. Así, los primeros cristianos vieron en la aceptación de su evangelio por parte de muchos gentiles una prueba más de que el fin estaba cerca. Fredriksen señala que los cristianos aceptaron gentiles desde el principio sin el requerimiento de convertirse al judaísmo, por que eso era consonante con las ideas de la apocalíptica judía con las cuales el movimiento cristiano se identificaba.

A partir de un análisis de las cartas de Pablo, así como del libro de los Hechos (con la cautela que significa considerar la obra lucana como un documento tardío y cargado de desarrollos teológicos posteriores) Fredriksen reconstruye los orígenes cristianos y el problema con las autoridades judías, cuya realidad está sustentada por información de primera mano en las cartas de Pablo, donde se dice que los cristianos eran perseguidos por los judíos. Considerando el contexto, Fredriksen se pregunta qué significaba esa persecución y por qué fue suscitada. Se responde que era una persecución que no ejecutaba a los culpables sino los azotaba y que no fue ni por permitir la inclusión de gentiles en las comunidades, ni por la idea de que había llegado el Mesías, ni por predicar a un Mesías crucificado. Para Fredriksen esas razones no hubieran desatado una persecución pues los gentiles ya participaban de las sinagogas desde antes, y no hay nada en las tradiciones judías que haga pensar que estaba mal creer en un Mesías, ciertamente la idea de uno crucificado no era normal, pero tampoco era motivo de persecución. Entonces, para Fredriksen, la razón de la persecución tiene que ver más bien con la peligrosidad del mensaje que predicaban los primeros cristianos. Una explicación muy similar a la que propone para la muerte de Jesús y que es coherente con el contexto que ha construido. Como ya he dicho, ni Jesús, ni sus primeros seguidores, ni las primeras comunidades cristianas sostenían ideas de insurgencia militar, pues esperaban que el Reino se estableciera por la intervención directa de Dios. Sin embargo esas ideas sonaban peligrosas a oídos ajenos, más aun si eran predicadas no solo dentro de las comunidades judías sino también a los gentiles. Por esa razón las autoridades judías persiguieron a los cristianos, pues temían que este nuevo grupo, con sus ideas de la llegada del Reino y el establecimiento de un orden nuevo, provocara hostilidad por parte del Imperio hacia las comunidades judías en general.

Conforme fue pasando el tiempo el mensaje de la comunidad cristiana primitiva fue enfrentando nuevos problemas. La tradición judía señalaba que con el Mesías también llegaría la era mesiánica, y el hecho de que no llegara restaba fuerza a la proclamación cristiana, sobre todo entre los propios judíos. Fredriksen señala que el mensaje cristiano fracasó entre los judíos por que su motivación central, que la crucifixión confirmaba el estatus de Jesús como Mesías, no podía fácilmente acomodarse a las tradiciones corrientes del mesianismo judío. No es que el judaísmo no pudiera concebir un Mesías crucificado, como de hecho lo hizo, sino que esas ideas no pertenecían a las corrientes principales de la tradición judía. Además, en la misma época hubo otras figuras mesiánicas que se acomodaban mejor a esa tradición. Y por último, la predicación cristiana y su misión a los gentiles poco a poco se fue viendo como un movimiento menos judío.

Las imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento

Con el pasar del tiempo ese movimiento se enfrentó a nuevas dificultades que les llevaron a nuevas interpretaciones de Jesús como Mesías. Fredriksen ve en Pablo, los evangelios sinópticos y finalmente el evangelio de Juan diferentes estadios en el desarrollo de esas reinterpretaciones. Sobre todo a partir de la respuesta a tres problemas fundamentales. Todas estas comunidades veían a Jesús como el Mesías, así es que el primer problema a resolver era por qué el Mesías había muerto en una cruz siendo que en todas las tradiciones mesiánicas presentes en el judaísmo, por muy distintas que fueran, se esperaba que el Mesías trajera victoria final y redención del Israel. El segundo problema era que también con la llegada del Mesías se esperaba la era mesiánica, un nuevo mundo y un nuevo orden, y para las comunidades cristianas primitivas era obvio que esa era no había llegado, por eso Pablo y los cuatro evangelistas responden cómo había de llegar esa era. Y en tercer lugar había que explicar por que los judíos no habían creído el mensaje del evangelio, y por qué muchos gentiles sí.

Esos fueron, según Paula Fredriksen, los tres principales problemas que afrontaron las comunidades cristianas en el primer siglo. Y en buena medida fue en respuesta a estas cuestiones que se escribieron los evangelios. Fredriksen plantea el primer siglo de cristianismo como un proceso en el cual las comunidades cristianas encontraron su propia identidad, y lo hicieron en gran parte a partir de construir una identidad del otro, que era,

sobre todo, el judaísmo. El judaísmo fue su cuna, su contexto, y su modelo en muchos sentidos. Por ejemplo, los cristianos utilizaron la sinagoga como modelo sociológico y religioso en la Diáspora. Pero también eran sus principales competidores en la misión a los gentiles, ya que ambos exigían la renuncia a los ídolos. Sin embargo el cristianismo tenía menos desventajas que el judaísmo y muchos de los mismos atractivos. De modo que podemos encontrar tanto en las cartas de Pablo como en los evangelios, la polémica entre judíos y cristianos, y grandes esfuerzos de estos por diferenciarse de la religión matriz y encontrar identidad, pero también para no asociarse con un grupo visto con recelo luego del año 70 d.C., y que además eran sus principales competidores en la misión gentil.

Mis conclusiones

En resumen, para Paula Fredriksen la cristología surgió a partir de la interpretación de la muerte de Jesús por parte de sus discípulos en el contexto de las ideas de la escatología apocalíptica judía. Jesús predicaba la llegada del Reino y el fin de los tiempos, era un predicador apocalíptico, de manera que podemos encontrar los orígenes de la cristología en su propio ministerio. Para Fredriksen Jesús fue aclamado como Mesías en su última semana, y justo eso lo llevó a la muerte. A partir de ese momento sus discípulos se vieron en la necesidad de encontrar sentido para un evento que ponía en duda la veracidad de su fe. Ellos esperaban que se cumpliera lo que Jesús había anunciado, la llegada del Reino, y por ello interpretaron su muerte a la luz de esas creencias. Así fue que en el mismo contexto de las ideas apocalípticas que Jesús había predicado y que ellos habían creído, sus discípulos tuvieron ciertas experiencias que les llevaron a interpretar que su maestro había resucitado, lo cual confirmaba lo que Jesús había anunciado, que el fin estaba cerca. Además interpretaron su muerte como expiación por sus pecados. Todas estas ideas, que un Mesías vendría, que éste traería el Reino, la de la resurrección de los muertos, y la de una muerte expiatoria, estaban presentes en el judaísmo, sobre todo en la escatología apocalíptica judía. Así, vemos en los textos cristianos primitivos del Nuevo Testamento los esfuerzos por dotar a Jesús de una imagen coherente con esas ideas, ya sea con un pasado y/o futuro mesiánico, o con una explicación de su muerte en la cruz, ya que ésta no encajaba con las ideas tradicionales mesiánicas.

A grandes rasgos esa es la visión de los orígenes de la cristología de Paula Fredriksen. Aunque ella no usa la frase “los orígenes de la cristología” para referirse a su objeto de estudio, me parece que a la luz de lo que he definido que entiendo por esa frase es justamente lo que ella también entiende por “imágenes de Jesús”. Me parece que su visión tiene algunas virtudes pero también algunas carencias. Ella misma señala que la mayor aportación de su estudio es la reconstrucción de la misión en la Diáspora y su explicación de por qué integró gentiles desde el principio sin la exigencia de convertirse al judaísmo. Afirma que los orígenes de esta misión “sin Ley” no son cristianos, ni si quiera judeocristianos, sino judíos. Estaba presente en el judaísmo del Segundo Templo la idea de que en el Fin de los Días, cuando Dios revelara su gloria, los gentiles (o algunos gentiles) repudiarían sus ídolos y como gentiles, es decir sin convertirse al judaísmo, reconocerían a Dios y le adorarían junto con el pueblo de Israel.

Efectivamente me parece una buena aportación al estudio de los orígenes del cristianismo, pero también es cierto que no aporta mucho al conocimiento de los orígenes de la cristología. El estudio de Fredriksen ocupa mucho espacio en explicar la misión a los gentiles y cómo esta encaja en el contexto de la predicación de Jesús y las ideas de la apocalíptica judía, que a su juicio envuelven los orígenes del cristianismo. Pero su estudio de las imágenes del Nuevo Testamento de Jesús me parece simplista y no aporta mucho a las principales discusiones sobre los orígenes de la cristología. Se limita a describir superficialmente la imagen de Jesús en Pablo y los evangelios, y a señalar cómo reflejan cada una de ellas un momento diferente en el desarrollo de las respuestas a tres preguntas fundamentales: si Jesús era el Mesías ¿por qué murió en una cruz?, si había anunciado el Reino ¿por qué aun no había llegado?, y si había venido a redimir a Israel ¿por qué muchos gentiles habían abrazado el evangelio, mientras la mayoría de los judíos lo habían rechazado? Sin embargo no se pregunta si quiera otras cuestiones cristológicas fundamentales. No toca el tema del culto a Jesús, y ni si quiera toma en cuenta las prácticas religiosas, tan importantes para otros especialistas como Hurtado, Horbury o Dunn. En su descripción de las imágenes neotestamentarias de Jesús no se pregunta por la relación entre Cristo y Dios. De hecho no parece darle importancia al hecho, que ella misma acepta, de que encontramos una alta cristología tanto en Pablo como en el evangelio de Juan. No explica cómo se llegó a la conclusión de que Jesús era un ser divino enviado del cielo, que incluso había sido agente en

la misma creación. Se limita a responder las tres preguntas mencionadas, pero no destaca la importancia de temas tan relevantes como el de la preexistencia de Jesús, que a mí entender debería ser fundamental en un estudio de las “imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento” como el que pretende presentar Fredriksen.

Tampoco aborda el papel de otras figuras del judaísmo y su influencia en la construcción de las imágenes de Jesús, como puede ser el Logos. Apenas si menciona la importancia de títulos cristológicos como el de “Señor”. Me parece que falla en su explicación del título “Hijo de Dios”, no por que diga nada equivocado, sino porque se limita a describir cómo lo usa Pablo y los evangelistas, sin señalar cuál es el lugar de ese título en el mismo contexto que ella ha planteado de la apocalíptica judía, o bien en el judaísmo en general. En resumen me parece que Fredriksen no logra ofrecer una visión de conjunto sobre los “orígenes de las imágenes de Jesús del Nuevo Testamento”, sino que se limita a ofrecer un solo factor de explicación, el de la apocalíptica judía, pero deja muchos otros fuera de su estudio. De hecho me parece que la principal debilidad del análisis de Fredriksen es su superficialidad. El título de su obra promete analizar el origen de las imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento, y si bien sí ofrece una respuesta a cuál es el origen de esas imágenes, la apocalíptica judía, no ofrece una completa visión de cuáles son esas imágenes, ya que es claro que en el Nuevo Testamento se ve a Jesús como muchas otras cosas además de una figura escatológica. Como Dios, como un ser preexistente, como agente en la creación del mundo, como el Logos, como Señor, etc. También deja de lado la relación de las imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento con algunas figuras exaltadas dentro del judaísmo. Y en resumen es un análisis con muchas carencias evidentes.

Algunos de sus argumentos no son tan convincentes. Por ejemplo su afirmación de que Pablo persiguió a los cristianos por la misma razón por la que después él fue perseguido. Para Fredriksen Pablo no exigía a sus conversos gentiles obedecer la Ley mosaica, pero sí abandonar a sus ídolos, y tomando en cuenta por un lado la importancia del culto en la sociedad romana, y por otro el carácter potencialmente peligroso de la predicación escatológica cristiana primitiva, sumado a la identificación judía de Pablo y la vinculación de su movimiento con las sinagogas, las autoridades judías tenían temor de que fueran afectados por las tensiones naturales que surgirían entre la predicación de Pablo y la sociedad romana, y por esa razón fue perseguido. Ese planteamiento me parece convincente

para la persecución de la que fue objeto Pablo, pero no para la que él mismo realizó años antes y de la que da testimonio en sus cartas, ya que sucedieron en contextos muy diferentes. Explicaría más al respecto pero prefiero concentrarme en aquello que tenga que ver con los orígenes de la cristología, sobre lo cual me parece poco convincente su afirmación de que Pablo combate a quienes predicaban a un Jesús diferente.¹⁶ Sobre todo porque no argumenta nada al respecto, simplemente lo afirma. Y a mí no me parece que un análisis de las cartas de Pablo indique que combatía a quienes predicaran a un Jesús diferente, el problema no es en ningún momento sobre la imagen de Jesús, sino específicamente sobre la exigencia a los conversos gentiles a obedecer la Ley. No encuentro manera de observar en las cartas de Pablo un conflicto cristológico.

Por otro lado, una de las principales virtudes que encuentro en el trabajo de Fredriksen es que es coherente en todo tiempo. Señala que entender el contexto es esencial para una reconstrucción histórica de los orígenes del cristianismo, y una vez planteado ese contexto es a partir de él que encuentra todas las explicaciones de los datos que se tienen en las fuentes. También acierta en señalar que el origen de la cristología no puede ser explicado como un simple desarrollo lineal, al aceptar que tanto Juan como Pablo presentan una alta cristología. Reconoce que algunos elementos cristológicos fundamentales nacieron tempranamente, algunos incluso durante el ministerio de Jesús, ya que Fredriksen opina que Jesús fue visto como Mesías justo al principio de su última semana. Para ella la idea de la muerte redentora de Jesús surgió también en un primer momento, cuando sus discípulos se vieron en la necesidad de interpretar su muerte, y afirma que lo hicieron a partir de su convicción de que había resucitado. A la idea de la resurrección llegaron por ciertas experiencias que tuvieron, las cuales Fredriksen no explica detalladamente a qué se refiere, pero deja entrever que pudieron ser fenómenos psico-sociales causado por la fuerte crisis que significó el enfrentarse a la muerte de su maestro cuando estaban tan animados por haber creído a su anuncio de que el Reino estaba muy cerca.

También tiene la virtud de reconocer que el cristianismo hunde sus raíces profundamente en el contexto judío. Para ella, incluso la misión a los gentiles nace de ese contexto. Fredriksen opina que el movimiento de Jesús era ante todo mesiánico y, salvo una

¹⁶ *Ibid.*, pos. 1520

ligera variación (el hecho de que su Mesías había muerto y resucitado), esencialmente recuperaba la esperanza tradicional de la teología judía de restauración. También reconoce que, aunque escriben en griego y con muchas de las categorías de la filosofía griega, el mensaje de las imágenes de Jesús en el Nuevo Testamento es un mensaje aún con características claramente judías. Ya que tienen presente la idea de un salvador que muriendo y resucitando asegura la redención de sus fieles. Pero no por eso es simplemente uno más de los cultos místicos del mundo helenístico, pues en su respuesta al problema del mal se salen de la metafísica helenística que tendía a encontrar y valorar los conceptos generales en los casos particulares, y responden al modo judío, enfatizando una particularidad histórica, insistiendo en que la divinidad se había manifestado a sí misma a través de una persona específica en un momento específico, y por cierto, dice Fredriksen, no hacía mucho tiempo.

Por último, me da la impresión de que su estudio está más dirigido al público en general que a los especialistas en el tema. No cita más que algunos pocos estudios sobre los orígenes de la cristología. Aunque podemos encontrar un diálogo implícito, Fredriksen no discute abiertamente con sus colegas, más bien se limita a ofrecer su propia explicación, ciertamente muy coherente en sí misma, pero que no entra de lleno en el debate de la historiografía moderna y deja de lado muchas cuestiones fundamentales.

Maurice Casey
*Una visión de los orígenes de la cristología
a partir de la categoría de identidad.*

Datos biográficos¹⁷

Maurice Casey nació en Sunderland en 1942 y fue un historiador británico cuyo campo de estudio fue el Nuevo Testamento y los Orígenes del Cristianismo. Algunas de sus principales aportaciones fueron respecto al trasfondo arameo del Nuevo Testamento, específicamente en el documento Q y el evangelio de Marcos. Fue hijo de un párroco anglicano y estudió para convertirse en sacerdote, pero cambió de parecer en 1962 después de concluir sus estudios de posgrado en teología en la Universidad de Durham. Posteriormente declaró que desde entonces no se adscribió a ninguna profesión religiosa.¹⁸ Otras de sus principales aportaciones fueron en el estudio del Jesús Histórico, los Orígenes de la Cristología, y el título “Hijo de Hombre”. Murió en 2014 luego de una larga hospitalización.

Su obra

Para este trabajo tomaremos en cuenta el libro de Casey sobre los orígenes de la cristología *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, publicado en 1991, y el cual está basado en sus conferencias de 1985 en la Universidad de Birmingham. En esta obra Casey propone explicar los orígenes y el desarrollo de la cristología a través de un análisis de los textos neotestamentarios basado en la categoría de “identidad”. Casey estudia la relación existente entre el desarrollo de la cristología y el cambio de identidad en las comunidades cristianas del primer siglo que produjeron los textos del Nuevo Testamento. Para él, el monoteísmo de las comunidades de auto-identificación judía era un impedimento para que la figura de Jesús fuera considerada divina y se le diera culto. Sin embargo, las comunidades de auto-identificación gentil, como la que produjo el evangelio de Juan, pudieron rendir culto a Jesús y considerarlo divino al no tener al monoteísmo como un elemento de su identidad.

¹⁷ Datos tomados de su obra Maurice Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Louisville-Cambridge: James Clarke, 1991.

¹⁸ Dato tomado de la página web: Brian Bethune "Jesus historians get an earful from Maurice Casey", MacLean's, December 23, 2010 (<http://www.macleans.ca/culture/jesus-historians-get-an-earful/>).

Su método

Casey retoma la categoría de identidad de los estudios modernos sobre judaísmo y la adapta para aplicarla a las comunidades de seguidores de Jesús en el primer siglo. Explica la identidad de un grupo como aquello que hace que ese grupo sea sí mismo y no otro. Señala la importancia de la auto-identificación y la identificación externa, y opina que la mayoría de las veces son consonantes. Para el judaísmo de la época del Segundo Templo Casey propone ocho factores de identidad: etnicidad, escritura, monoteísmo, circuncisión, el sábado, las dietas, la pureza y las fiestas.

En el método de Casey es necesario poder medir el grado en el que un individuo se identifica con un cierto grupo, y el grado de asimilación con otro grupo diferente. O sea, poder saber cuándo la identidad de un individuo es tan claramente judía que cualquiera lo hubiera percibido como judío, y cuándo es tan claramente gentil que cualquiera lo hubiera percibido como gentil. También es necesario poder detectar el grado de asimilación, y saber cuándo la identidad de un individuo del grupo judío se está moviendo fuera del judaísmo y cómo su identidad puede ser percibida de manera diferente por diferentes tipos de observadores. Para lograr esto es necesario tomar en cuenta los factores de identificación y sobre todo su función social. Casey enfatiza que estos factores tienen una función social, incluso aquellos que son obviamente religiosos, y que la identidad tiene que ver más con prácticas que con creencias.

Casey estudia las cartas paulinas y los evangelios tratando de encontrar en ellos desarrollos cristológicos a los que llama “secundarios”, y distinguirlos de lo que le parece “auténtico” del ministerio del Jesús histórico. Analiza los principales títulos cristológicos, y la propia identidad de Jesús y su movimiento a partir de los ocho factores de identificación. Para él, Jesús y sus seguidores eran claramente de identidad judía, lo único que los separaba del resto del judaísmo era su seguimiento de Jesús, el cual se había convertido en un nuevo factor de identificación para este grupo. Pero tanto para Jesús como para sus discípulos él no era más que un profeta judío. Casey realiza este análisis al preguntarse si el contexto (*sitz im leben*¹⁹) de una cierta narración o afirmación cristología en los evangelios es el del ministerio propio de Jesús o más bien el de las circunstancias particulares de las comunidades cristianas

¹⁹ Casey utiliza esta locución alemana para referirse al contexto de una tradición.

posteriores. Habiendo hecho este análisis Casey ofrece una visión del Jesús histórico, y del desarrollo cristológico posterior después de su muerte. Ese desarrollo está directamente relacionado con la identificación de la comunidad que lo produjo, ya sea judía, gentil o mixta.

Casey establece tres fases de desarrollo cristológico no necesariamente sucesivas ni cronológicas, directamente relacionadas con la identificación de las comunidades que las sostienen. En la primera fase las comunidades cristianas están compuestas en su totalidad por judíos, y por lo tanto son de auto-identificación judía, cumplen con los ocho factores de identidad y ven a Jesús solo como un profeta. Sin embargo, Jesús se ha vuelto un nuevo elemento de la identidad que da cohesión al grupo y que los hacía diferentes al resto de los judíos. En la segunda fase las comunidades han integrado miembros gentiles y por lo tanto son comunidades mixtas, sin embargo siguen manteniendo algunos de los factores de identificación judía de tal manera que el monoteísmo sigue siendo una restricción para el desarrollo cristológico. Este desarrollo se da por la necesidad de crear cohesión e identidad grupal. Por lo tanto, se desarrolló el único elemento de identificación que era común a todos los miembros del grupo ya fueran judíos o gentiles, Cristo, y en este desarrollo la única limitación era la del monoteísmo. En la tercera fase, la comunidad es de auto-identificación gentil, se han separado conscientemente del judaísmo, y el monoteísmo ya no es una restricción. Por ello, el desarrollo cristológico de ver a Jesús como un ser totalmente divino es un resultado natural de una comunidad que desarrolla su principal elemento de identificación sin restricciones.

Para explicar cómo y por qué se dio el desarrollo de la cristología Casey analiza cómo se desarrollaban las ideas sobre figuras intermediarias en el judaísmo del Segundo Templo. Para él, había una gran flexibilidad para hablar de estas figuras, y muchas veces se les daban funciones e incluso nombres divinos. El desarrollo cristológico que observa en el Nuevo Testamento se realizó de la misma manera que se desarrollaron muchas otras figuras en el judaísmo de la época. Este es el contexto que Casey plantea para el origen de la cristología en la primera fase dentro de las comunidades de identificación judía. Posteriormente, describe cómo se dio el desarrollo cristológico en comunidades que habían integrado miembros gentiles. Y por último, en comunidades de identificación gentil, donde por fin se liberaron de la restricción del monoteísmo judío y pudieron ver a Jesús como Dios. Considerando los textos neotestamentarios, estas últimas comunidades de identidad gentil

solo se pueden ver en el evangelio de Juan. Casey analiza la gran mayoría de los textos del Nuevo Testamento y los encaja en una de las fases de desarrollo cristológico que ha planteado.

Resumiendo, el método de Casey consiste en analizar los textos neotestamentarios para descubrir el contexto en el que fueron escritos, con especial atención a la identidad de la comunidad que los ha producido. Parte de la afirmación de que en el Nuevo Testamento solo se puede ver a un Jesús igual a Dios en el evangelio de Juan, y que ese evangelio refleja una comunidad de identificación gentil, y de hecho conscientemente alejada de las sinagogas judías. Sitúa a la gran parte de los escritos neotestamentarios en la segunda fase de desarrollo cristológico. Analiza los desarrollos secundarios sobre la figura de Jesús a partir del estudio de los títulos y afirmaciones cristológicas y los distingue del Jesús histórico y la primera comunidad de seguidores de Jesús, a quienes sitúa en la primera fase de desarrollo. Por último, concluye que las afirmaciones de la teología cristiana institucionalizada en credos doctrinales a partir del siglo IV están muy alejadas de lo que creían Jesús y las primeras comunidades cristianas. De tal manera que solo se podrían seguir las enseñanzas originales de Jesús fuera de la Iglesia.

El contexto

Para Casey, el problema de la identificación del pueblo judío surgió en su contacto con otros pueblos, hacia la destrucción del Primer Templo cuando Judea fue conquistada y muchos de sus habitantes exiliados a Babilonia. En el exilio, la asimilación y la pérdida de identidad eran un peligro, y por eso muchos judíos se mantuvieron como un grupo a parte para conservar sus tradiciones, reuniéndose para contar sus historias, leer sus profecías, cantar sus salmos, y en suma practicar sus costumbres. Fue en esa época en que comenzó a compilarse una versión autorizada de sus historias y sus leyes. Cuando Ciro conquistó Babilonia muchos judíos regresaron a Judea, se reconstruyó el Templo y se continuó el proceso mediante el cual las tradiciones judías se compilaban en una serie de libros con supuesta autoridad divina. Así, señala Casey, la identidad judía se comenzaba a forjar sobre estas bases. En la época de los Macabeos esta “ortodoxia”, como la llama Casey, se siguió desarrollando y sobre todo fortaleciéndose, al aceptarse firmemente por muchos judíos ante el peligro de la asimilación helenística. Algunos preferían morir antes que ceder a la estricta observancia de

sus leyes. Casey afirma que no sabemos exactamente qué contenían estos libros de la Ley, pero podemos inferir que eran en gran parte lo que compone el Pentateuco. La observancia de esas leyes se refiere a guardar el día de reposo, obedecer las reglas alimenticias, no contraer matrimonio con extranjeros, la circuncisión, y muchas otras reglas de índole práctica. Para Casey esta observancia tiene un carácter sobre todo social, es lo que los identificaba como grupo, y lo que le daba al individuo una identidad y sentido de pertenencia. Lo cual no quiere decir, de ninguna manera, que los judíos no eran un grupo religioso, en efecto muchos judíos tenían experiencias religiosas, pero esas experiencias no necesariamente eran proporcionales a su observancia de la Ley. Así como muchos judíos eran profundamente religiosos y practicaban con rigor sus leyes, también había muchos otros que aunque eran estrictos observantes de la Ley, no tenían aquellas experiencias religiosas en tan alta estima.

El contexto que plantea Casey es esencial para su estudio, el cual, como ya he dicho, está basado en la categoría de identidad. La identidad para Casey tiene más que ver con la función social de los ocho factores de identificación que con su carácter religioso. Por su puesto que tienen ambas funciones, la social y la religiosa, pero para Casey lo importante de estas prácticas era que hacían que un individuo se viera a sí mismo como parte del grupo judío y que los demás lo vieran como tal. Vale la pena recordar cuáles son los ocho factores de identificación que plantea Casey: etnicidad, monoteísmo, escritura, sábado, circuncisión, dietas, pureza, y fiestas. Cinco de ellos tienen que ver con costumbres tangibles, y aunque todos tienen cierto carácter religioso, en realidad lo determinante con respecto a la identidad, según lo plantea Casey, es su aspecto sociológico. Más adelante diré cómo analiza los textos neotestamentarios utilizando los factores de identificación con el afán de descubrir en qué fase se encuentran las comunidades que los produjeron. Por ahora voy a describir el contexto del judaísmo que construye Casey y en el cual enmarca el surgimiento de la cristología y su desarrollo.

El judaísmo del Segundo Templo

Casey afirma que el proceso por el cual surge la cristología tuvo que ser un proceso natural, o sea que hay que ser conscientes en todo momento que fue en una cultura existente en la

que se dio el proceso histórico a partir del cual surgió la cristología.²⁰ Para él, este proceso es significativamente paralelo a otros procesos de desarrollo de figuras puramente judías, las cuales llama “Figuras Mesiánicas e Intermediarias del Judaísmo del Segundo Templo”.²¹ Entre estas figuras hay tres grupos, seres humanos con funciones y estatus más allá de lo humano, figuras abstractas como la Sabiduría o la Palabra de Dios, y seres sobrenaturales como los ángeles.

Casey llama “paralelos estáticos” a las creencias que ya estaban presentes en el judaísmo sobre alguna figura en particular, y que después los cristianos transfirieron a Jesús. Para él, esto es evidencia de que el judaísmo del Segundo Templo ya contenía algunas de las ideas que la iglesia primitiva tomó para su desarrollo cristológico. Entre estos paralelos estáticos están los tres principales títulos cristológicos que utilizaron los cristianos después de la muerte de Jesús: Señor, Mesías e Hijo de Dios. Casey estudia toda una serie de textos del judaísmo del Segundo Templo y encuentra numerosos paralelos. Por ejemplo el estatus divino que pudieron tener figuras como la Sabiduría, Melquisedec, Enoc, Moisés, y Metatrón. También la preexistencia de Enoc, la Sabiduría, o Rafael. Otro paralelo estático sería el rol de salvación de Jesús, pues figuras como el rey Davídico, Miguel, Melquisedec, Moisés, Enoc o la Sabiduría jugaban un papel importante en la salvación futura del Israel de diferentes maneras, con intervenciones políticas, militares, o sobrenaturales. El nacimiento milagroso de Jesús y su vida sin pecado también encuentran paralelos estáticos en algunas tradiciones judías de ciertas figuras. Los ángeles se aparecían en visiones e incluso en persona, se esperaba la venida de algunos personajes con funciones escatológicas en los días finales. Y la idea de muerte redentora de Jesús encuentra su paralelo en la creencia en los libros de los Macabeos de que la muerte de los mártires tenía un significado redentor (2 Macabeos 7:38-38; 4 Macabeos 17:20-22).

Por otro lado, Casey estudia los “paralelos dinámicos”, procesos en los que se desarrollaban a ciertas figuras para darles mayor estatus y más funciones, y que dan evidencia de que en el judaísmo del Segundo Templo existía una forma usada para desarrollar a las figuras intermediarias. Para Casey estos procesos son más importantes pues

²⁰ M. Casey, *op. cit.* p. 75

²¹ *Ibid.*, p. 78

proveen de un modelo de desarrollo existente dentro del judaísmo para el surgimiento de la cristología. Analiza los desarrollos sobre ciertas figuras como el Mesías, el Rey Davídico, Enoc, Moisés, la Sabiduría, la Palabra de Dios, el *Logos*, Miguel y otros, para señalar que era posible y de hecho común que ciertas figuras, fueran hombres, ángeles, o seres abstractos, adquirieran funciones adicionales y estatus nuevos si la comunidad necesitaba verlos así. No es mi propósito ahora describir a detalle el caso de cada una de las figuras que Casey analiza, sino hacer notar que para él, en el judaísmo había flexibilidad para interpretar los eventos del momento y para generar nuevos desarrollos sobre algunas figuras dependiendo de las circunstancias particulares de la comunidad.

Casey sostiene que en ciertos casos algunas figuras fueron exaltadas con un vigor mayor, cuando las necesidades de un determinado grupo judío eran especialmente grandes. Encuentra, por ejemplo, evidencias de la formación de un grupo judío en torno a la figura de Enoc en una serie de documentos que le toman como el intermediario principal. Este sería un subgrupo judío no perteneciente al ala más ortodoxa en la época del Segundo Templo, que vivía oprimido y sometido al yugo de reinos extranjeros. En tales circunstancias y teniendo a Enoc como figura principal y agente intermediario ante Dios, le vieron como un juez escatológico que traería vindicación divina. Así, las necesidades particulares de una comunidad judía podían llevarles a desarrollar con bastante flexibilidad las funciones y el estatus de las figuras que consideraran importantes. Casey sugiere que así fue el proceso de desarrollo de la cristología entre los primeros cristianos, quienes necesitaron desarrollar las funciones y estatus de su factor principal de identificación, aquella figura que para ellos encarnaba su identidad judía, Jesús.

El único límite para estos desarrollos era el monoteísmo judío. Sin embargo, Casey muestra que la forma de hablar de Dios era algunas veces flexible, como cuando Filón llama al *Logos* el “segundo Dios”, o a Moisés “Dios y rey de la creación” (Vida de Moisés I, 158²²), o en un fragmento de un papiro de Qumram²³ se dice de Melquisedec lo que en los salmos se dice de Dios (Salmo 7:8-9 y 82:1). Esta flexibilidad, dice Casey, se debe tomar en cuenta al hablar de la supuesta divinidad de Jesús expresada en Romanos 9:5, , ya que ni unos ni otros

²² Citado en: *Ibid.*, p. 82

²³ Citado en: *Ibidem*

ponían en duda su monoteísmo. De hecho, para Casey, estos pasajes del Nuevo Testamento son evidencias de que el desarrollo de la cristología es parte de estos “paralelos dinámicos”.

Para Casey en estos pasajes neotestamentarios (Filipenses 2:6 y Hebreos 1:1) el monoteísmo era la única limitante para el desarrollo cristológico. De hecho no parecía existir ninguna otra restricción para transferir funciones de una figura a otra en el judaísmo. En todos los casos, el desarrollo se llevó a cabo sobre una figura tradicional e importante dentro de un determinado grupo judío. Y cada desarrollo se dio por las necesidades específicas de cada comunidad y se efectuó sobre aquella figura que consideraban más importante. Así, por ejemplo, cada subgrupo hubiera esperado que fuera una figura diferente la que guiaría al pueblo a la victoria en el Día Final. Algunos subgrupos tenían especial interés por alguna figura específica y además se encontraban en circunstancias especialmente difíciles y eso llevó a desarrollos mayores sobre ese agente intermediario en particular. Es en este contexto que Casey enmarca los orígenes de la cristología, pues afirma que el desarrollo de la figura de Jesús fue un proceso con las mismas características que las de los “paralelos dinámicos” que él analizó. Así, el desarrollo de Jesús se hizo con la única restricción del monoteísmo, sobre la figura que encarnaba la identidad judía para la comunidad cristiana, y causada por las necesidades propias de esta comunidad. Por eso hay que atender a la situación específica de los primeros cristianos que les llevó a desarrollar las funciones y el estatus de su figura principal, Jesús.

El Jesús histórico y los evangelios sinópticos

Casey ofrece un panorama general del Jesús histórico, centrándose en aquellos elementos del ministerio de Jesús que pudieron ser una fuerza para el desarrollo posterior de la cristología. Es consciente de la dificultad de esta tarea, al tener solamente fuentes que se separan de los acontecimientos que narran por más treinta años, y además escritas en griego sobre un hombre judío que hablaba arameo.

El movimiento de Jesús era claramente de identidad judía. Etnicidad, escritura, monoteísmo, circuncisión, leyes alimenticias, y fiestas eran elementos en el movimiento de Jesús que no se ponían en duda. De los ocho factores de identificación judía solo el sábado y la pureza suscitaron algunos conflictos. Pero la disputa era sobre cómo se debía guardar el sábado y no si era correcto hacerlo. No es que Jesús estuviera en contra de la observancia del

sábado ni de las leyes de pureza, si no que discutía con el ala más conservadora del judaísmo sobre cómo se debían obedecer esas leyes. Así, para Casey, el movimiento de Jesús tenía una firme e indudable identidad judía, al tener todos los factores de identificación judía, sin embargo se encontraba en el extremo opuesto al judaísmo más “ortodoxo”, y por ello tuvo conflictos sobre todo con los fariseos.

Para Casey el movimiento de Jesús cumplía con todos los factores de identidad del judaísmo, pero además tenía un factor específico de su movimiento, Jesús mismo. Para los discípulos de Jesús, él encarnaba la identidad judía. Por eso no pudieron abandonar el movimiento después de la muerte de su maestro, porque abandonar a Jesús hubiera significado abandonar al judaísmo, a Dios y a sí mismos. Su muerte fue un catalizador pues requería interpretación,²⁴ para lo cual Jesús mismo ya había dado los primeros pasos al verla como un sacrificio redentor y que sería vindicado por Dios en términos de resurrección. Así, la muerte de Jesús permitió que la cristología pudiera desarrollarse aun más. Al ya no estar Jesús presente no podía él mismo presentar objeciones sobre su estatus cada vez más alto, y ahora podía tener funciones teológicas que no se hubieran atribuido a una persona presente.

Su visión de los orígenes de la cristología

Como ya he dicho, Casey plantea que en el desarrollo de la cristología hay tres fases directamente relacionadas con la identificación de la comunidad que la produce. Los orígenes de la cristología, entonces, se encuentran en la primera de estas fases, cuando la comunidad cristiana era indudablemente de identificación judía. En esa primera fase es fundamental tomar en cuenta la evidencia de los desarrollos de figuras mesiánicas e intermediarias y admitir que muchos desarrollos pudieron suceder desde un primer momento. El que los primeros cristianos dieran nuevas funciones y un estatus más elevado a Jesús fue un proceso normal dentro del judaísmo y sucedió por las necesidades que enfrentaba la comunidad cristiana primitiva en unas circunstancias particulares. Sin embargo, Casey afirma que es difícil distinguir qué procesos sucedieron en la primera o en la segunda fase, ya que la misión a los gentiles comenzó muy pronto después de la muerte de Jesús, y todas nuestras fuentes fueron escritas en un momento en que la mayoría de las

²⁴ *Ibid.*, p. 74

comunidades cristianas se encontraban en la segunda fase de desarrollo. A continuación describo la construcción de estas tres fases de desarrollo según los planteamientos de Casey.

La interpretación de la muerte de Jesús: la resurrección

La circunstancia crítica que enfrentó la comunidad de seguidores de Jesús fue su muerte. Jesús mismo se había convertido en el primer factor de identificación de esta comunidad, una comunidad que se identificaba como judía, pero era Jesús quien encarnaba ese judaísmo. Por eso, al enfrentar la muerte de su maestro, se vieron en la necesidad de interpretarla y al hacerlo siguieron el modelo de desarrollo de las figuras mesiánicas e intermediarias presente en el judaísmo, y así dieron origen a la cristología. En un primer momento este proceso sucedió en un contexto judío, y se interpretó la muerte de Jesús a la luz de algunos temas que ya existían en las tradiciones judías y que el mismo Jesús había usado en su ministerio.

Las evidencias de la creencia en que Jesús había resucitado son muy tempranas, sin embargo para Casey esa idea no se basó en las apariciones que después fueron escritas en los evangelios. Estas narraciones tienen discordancias entre sí, y eso hace difícil aceptar que sean auténticas. Contienen enseñanzas que Jesús no dijo en su ministerio histórico, y reflejan un claro *sitz im leben* de la iglesia primitiva. La historia de la tumba vacía tampoco puede ser auténtica, ya que aunque después se volvió dominante no se encuentra en las fuentes más antiguas, por ejemplo 1 Corintios 15:3.

Para Casey la creencia en la resurrección de Jesús tuvo que nacer de ideas coherentes con alguna tradición judía, y encuentra estas ideas en el tema de la vindicación divina, cuyo ejemplo más notable es el que había surgido en la época de los Macabeos. Las características de este desarrollo, que se puede ver en el libro de Daniel, son muy similares a las del cristianismo naciente: una comunidad en crisis que desarrolla ideas de esperanza escatológica a través de visiones o sueños, y de la interpretación de la Escritura. Casey estudia otros casos de producción de creencias con el tema de la “vindicación celestial” en algunos textos del judaísmo del Segundo Templo. En ellos se buscaba obtener esperanza en la liberación futura de Dios en momentos de sufrimiento. Los primeros cristianos, al igual que habían hecho otros grupos judíos con otras figuras, produjeron nuevas creencias sobre Jesús con el mismo tema de la vindicación divina, también verificadas por visiones e

interpretación de la Escritura. Así, para Casey, la identidad de los discípulos de Jesús, que formaban un movimiento puramente judío, se vio amenazada con la muerte de su maestro, y el desarrollo de la figura de Cristo fue una respuesta cultural natural.²⁵

Como ya he dicho, Casey considera auténticas algunas de las predicciones de Jesús sobre su muerte, aunque acepta que la redacción final en los evangelios está muy influenciada y modelada por los relatos posteriores de la pasión y la resurrección. Sin embargo la confianza de Jesús en la vindicación divina es auténtica, y así, la creencia en la resurrección fue una interpretación de esta vindicación que Jesús predijo sobre su propia muerte. Dos características del judaísmo están funcionando en este proceso de desarrollo de la figura de Cristo, por un lado el desarrollo de figuras mesiánicas e intermediarias con nuevas funciones y estatus, y por otro lado la creación de modos de vindicación divina para una comunidad amenazada y en necesidad de liberación.

La cristología más antigua

Casey encuentra en los discursos atribuidos a los apóstoles, contenidos en los primeros capítulos del libro de los Hechos, evidencias de las confesiones cristológicas más antiguas, y descubre que los principales títulos eran Señor y Cristo. Sin embargo señala que “Señor” era una palabra con un amplio rango de significados, así se les decía a los ángeles e incluso en vida de Jesús algunos se acercaron a él con esta palabra en muestra de respeto, así que en un primer momento no parece indicar divinidad. Por la fórmula aramea *marantha* se infiere que “Señor” nació en la comunidad cristiana de Judea y no necesariamente por influencia helenística. El título Mesías también parece temprano, aunque solo después de la muerte de Jesús. Igual que Señor también tiene un amplio rango de significados, y en ambos casos la utilización como título absoluto llegó solo después de un proceso de identificación con Jesús por la necesidad de la comunidad de fortalecer la unidad del grupo. Para Casey, la evidencia de las fuentes antiguas apunta a que en un primer momento se asoció el señorío y el mesianismo de Jesús no con su ministerio sino con su resurrección, momento en el cual adquiriría el estatus de Mesías y Señor. Esta posición no prevaleció ante desarrollos posteriores cuando se hizo dominante la idea de la preexistencia y divinidad de Jesús. Pero

²⁵ *Ibid.*, p. 102

Casey sostiene que en la cristología más antigua se tenía la idea de que Jesús adquirió un nuevo estatus solo hasta el momento de su resurrección, un estatus del que no gozaba durante su vida terrenal.

Estos discursos en los primeros capítulos del libro de Hechos muestran un vigoroso desarrollo cristológico pero todavía en un nivel muy lejano a los desarrollos posteriores de Jesús como el de la encarnación, la preexistencia, su divinidad, o “Hijo de Dios” en un sentido único. Para Casey no hay nada en la primera cristología que un judío creyente y observante no pudiera creer dentro de una comunidad de identidad judía. Incluso la manera en que sucedieron los primeros desarrollos cristológicos fue característicamente judía, interpretando las Escrituras, y tomando elementos presentes en la tradición bíblica.

También las cartas paulinas ofrecen algunas fórmulas prepaulinas que nos permiten conocer algunos de los primeros desarrollos cristológicos. Otra vez, una de las confesiones más antiguas es la de *marantaha*, que permite situar la esperanza en el regreso de Jesús en la primera comunidad en Judea. La tradición prepaulina de 1 Corintios 15:3 habla de la importancia de la resurrección y las apariciones como prueba de ella. Allí, las Escrituras son la principal fuente de revelación, y ya está presente la idea de la muerte de Jesús por “nuestros pecados”, lo cual, como ya he dicho, para Casey era un proceso natural pues se puede remontar al mismo Jesús. Una tradición particularmente reveladora es la de la “Cena del Señor” que debió ser un desarrollo secundario, pero muy temprano, y revela la manera en que la comunidad primitiva utilizó a su principal factor de identificación, Jesús, para fortalecer la identidad y unidad del grupo al hacerlo no solo parte esencial, sino el iniciador de sus rituales cotidianos. En esta y otras fórmulas prepaulinas Casey encuentra que los primeros desarrollos cristológicos fueron muy activos, pero aun no planteaban la preexistencia de Jesús, ni su nacimiento virginal, ni su divinidad, y de hecho solo planteaban que Jesús había adquirido un estatus elevado hasta después de su resurrección.

La cristología paulina

Casey analiza dos himnos que, aunque reconoce que son prepaulinos, los sitúa en el mismo contexto de la teología paulina, o sea en la segunda fase de desarrollos cristológicos, en el cual las comunidades son mixtas. El primero de estos himnos es el que se encuentra en Filipenses 2:6-11, y en él Casey ve un desarrollo cristológico con base en especulaciones

sobre la figura de Adán, al afirmar que el significado de “forma” (*morphe*) puede equipararse con el de “imagen” (*eikon*). En este himno Jesús se presenta como una figura muy exaltada y preexistente, con el nombre “Señor”, y al borde de la divinidad, pero aun no se le ve como Dios en un sentido absoluto, de hecho se hace una distinción entre él y Dios, quien le exalta y quien debe ser adorado. El otro himno se encuentra en Colosenses 1:15-20, donde Casey ve también la utilización de especulaciones judías, en este caso sobre la figura de la Sabiduría, y donde se ve a Jesús como un ser preexistente que participa en la creación. Para Casey estos himnos reflejan un desarrollo cristológico muy vigoroso, pero en ellos el monoteísmo sigue siendo una restricción. Para la percepción gentil, bastaban estas afirmaciones sobre Jesús para pensar en él como una divinidad, pero no para la percepción judía, dentro de la cual se encuentran esos himnos. Aunque se ve a Jesús como una figura preexistente aun no es completamente Dios, prueba de ello es la utilización de temas bíblicos para exaltar a Jesús al mismo tiempo que se mantiene la restricción del monoteísmo. Las especulaciones sobre figuras como Adán y la Sabiduría aplicadas a Jesús, así como la interpretación cristológica de pasajes de la Escritura, eran la manera de legitimar la exaltación de Jesús desde una perspectiva judía.

Con el análisis de estos himnos, Casey introduce su construcción de la segunda fase de desarrollo cristológico, la cual sucedió en comunidades donde habían miembros tanto judíos como gentiles. Las cartas de Pablo son las principales fuentes para conocer el desarrollo de esta segunda fase. Casey afirma que las comunidades paulinas solamente tenían uno y medio de los factores de identidad judía, el monoteísmo completamente, y la escritura a medias, pues se utilizaba como fuente de revelación e interpretación pero no se seguía la Ley mosaica. En resumen, desde la perspectiva judía, cuando un gentil se hacía cristiano de ninguna manera se convertía en judío. Para Casey esto es fundamental para la comprensión de los orígenes de la cristología. ¿Cómo podrían mantenerse unidas, generar cohesión, y adquirir identidad colectiva las comunidades cristianas compuestas de judíos y gentiles? Pablo lo hizo a través de más desarrollos cristológicos, o sea al exaltar a aquella figura que era el principal elemento de identidad de estos grupos.

Así, para Casey, una mayor necesidad como la que había en las comunidades paulinas mixtas, generó mayores desarrollos. Jesús se vio como un ser preexistente, pero aun no completamente divino. Pablo también se remitía al Jesús histórico, sin embargo el centro de

su mensaje se refería al significado soteriológico y cósmico de su muerte y su resurrección. Sobre estos dos eventos la cristología paulina generó muchos desarrollos. En Pablo encontramos la idea de Jesús como un hombre sin pecado que murió por los pecados de quienes creyeran en él, desarrollando estas ideas a partir de algunos antecedentes en tradiciones judías y de las propias palabras de Jesús. Su muerte se convirtió en el centro de la historia de la salvación al significar que Dios había derramado su ira sobre un hombre justo en lugar de hacerlo sobre todos los pecadores. La resurrección de Jesús significaba la victoria sobre la muerte y su propia vindicación dada por Dios. Jesús regresaría pronto como un juez escatológico y gobernaría sobre todo el universo, pero siempre subordinado a Dios.

Casey opina que la posición de Pablo obedece a las necesidades particulares de su misión a los gentiles. Si Pablo hubiera rechazado la Ley por completo, la comunidad cristiana se hubiera quedado sin base moral. Pero solo desechó aquello que podría haber obstaculizado la conversión de gentiles al imponer sobre ellos la exigencia de hacerse judíos. Pablo mantiene una moral farisaica por ejemplo en el asunto del sexo y el matrimonio, sin embargo, el hecho de que rechazara algunos de los elementos de identificación judía más importantes hacía que los judíos lo vieran como un antinomista. La ética paulina se basó en el principal elemento de identidad de sus comunidades, Cristo. En Pablo, la vida de los creyentes no estaba moldeada por una serie de reglas específicas que deben cumplirse, sino por la convicción de que se vive una nueva vida “en Cristo”. Así, Casey analiza una serie de elementos funcionales presentes en las cartas paulinas orientados a fortalecer la unidad e identidad del grupo a partir de su principal factor de identificación. Entre ellos la cena del Señor, el bautismo en nombre de Jesús como rito de iniciación, la conservación de palabras de Jesús, y la repetición de tradiciones sobre temas importantes como la resurrección.

Para Casey la cristología paulina se puede resumir de la siguiente manera “Cristo, Señor, e Hijo de Dios, preexistente en la forma de Dios, la figura central en la historia de la salvación, cuya muerte y resurrección trajeron salvación a la humanidad, judíos y gentiles por igual.”²⁶ Aquí, sin duda, Jesús es una figura muy exaltada, pero no es igual a Dios completamente. Casey reconoce en Romanos 9:5 un pasaje paulino en que se llama Dios a Jesús, sin embargo enfatiza que es la única vez que Pablo dice algo similar, y que si un judío

²⁶ *Ibid.*, p. 135

hubiera querido equiparar a Jesús con Dios en un sentido absoluto, lo hubiera hecho de manera más clara y con explicaciones pertinentes. Además señala que este pasaje debe leerse a la luz del hecho de que otras figuras en el judaísmo del Segundo Templo también recibieron el nombre de Dios, sin que por eso se les considerara divinos en sentido único y total. También reconoce que no hay ningún antecedente judío de que se considerara a un ser humano como un ser preexistente que fuera agente en la creación como sucede con Jesús en Pablo, pero explica que tampoco había habido un grupo judío que tuviera a un ser humano como su principal factor de identidad.

En esta segunda fase de desarrollo el monoteísmo seguía siendo el único límite para los desarrollos cristológicos. Estos desarrollos se dieron de la misma manera que sucedían procesos similares en el judaísmo. Sin embargo, Casey reconoce, el caso de Jesús es un desarrollo mayor que otros, y lo explica diciendo que la comunidad cristiana primitiva también fue un caso único, pues congregaba judíos y gentiles y por ello la necesidad de mantener unida a esta comunidad llevó a hacer mayores desarrollos. Así como en la primera fase la fuerza que originó el desarrollo cristológico fue la identificación de Jesús como la encarnación de la identidad judía, la misión a los gentiles fue la fuerza que llevó a más desarrollos cristológicos en la segunda fase. Por ejemplo, la creación de los himnos de Filipenses 2:6-11 y Colosenses 1:15-20, la moral basada en Cristo de Romanos 6, o la presentación de la comunidad mixta como “el Cuerpo de Cristo” en 1 Corintios 12. Estos desarrollos no se llevaron a cabo por judíos observantes sino por judíos asimilados como Pablo, quien en su afán de llevar el evangelio a los gentiles dejó de lado la observancia de la Ley como requisito para la conversión, y esto no solo permitió sino planteó la necesidad de crear más desarrollos sobre la figura que era el centro de la identidad de la comunidad. Así, habiendo rechazado la Ley y exaltado a una figura a un lugar muy cercano a Dios, era cuestión de tiempo para que surgiera un conflicto con los judíos observantes, el cual se observa en la tercera fase.

La cristología joanina

El evangelio de Juan es el único escrito del Nuevo Testamento en que la divinidad y encarnación de Jesús son unívocamente proclamados. Y, según Casey, es el ejemplo más claro

de la fase tres del desarrollo cristológico.²⁷ En esta fase, la comunidad cristiana ya no tiene identidad judía sino gentil, y de esta manera puede elevar al estatus de Dios a su principal factor de identidad, Jesús. Para la comunidad joanina el monoteísmo ya no significa un límite para los desarrollos cristológicos ya que es una comunidad de identidad gentil.

La evidencia más grande de la auto-identificación gentil de la comunidad joanina es su repetitiva descripción de los enemigos de Jesús como “los judíos”. En este evangelio se habla de “los judíos” (por ejemplo: Juan 2:13, 2:17-18, 13:33, 19:22 y muchos otros) como un grupo externo que rechazaba el evangelio. Además se refiere a “su Ley” (Juan 15:25) y en muchas ocasiones es necesario explicar algunas de sus costumbres, lo cual hace evidente que el evangelio se escribió para un público donde había una buena cantidad de gentiles no familiarizados con las costumbres judías. Además, en el evangelio encontramos otras evidencias indirectas de la presencia de gentiles en la comunidad joanina. Se habla en varias ocasiones de que la misión de Jesús también debe alcanzar a otras “ovejas” (por ejemplo Juan 10:16-17). También podemos notar que la audiencia del evangelio incluye gentiles al estudiar algunos pasajes con clara terminología helenística (por ejemplo Juan 1 y 3).

Casey afirma que de los ocho factores de identificación judía la comunidad joanina rechaza cinco: circuncisión, sábado, dietas, pureza, y fiestas. En el evangelio de Juan se rechazan, y se habla de estos elementos como pertenecientes a un grupo diferente. En el aspecto étnico Casey plantea que no se puede saber exactamente en qué medida había judíos y gentiles en la comunidad joanina, aunque él considerara que eran mitad y mitad. La Escritura se acepta a medias porque se toma como un testigo de quién es Jesús, pero no se acepta la observancia de sus leyes. Y en cuanto al monoteísmo también se acepta a medias, pues se mantienen como monoteístas a ojos de los gentiles, pero ante la perspectiva judía el hecho de considerar a Jesús como Dios rompe con el monoteísmo. Así, Jesús era el principal factor de identidad de la comunidad joanina ya que encarnaba y reemplazaba los aspectos más significativos de la religión y cultura judía.²⁸

Como ya he dicho, Casey plantea que después del año 70 d.C., la crisis de identidad del judaísmo les llevó a romper definitivamente con el cristianismo. El evangelio de Juan refleja

²⁷ *Ibid.*, p. 23

²⁸ *Ibid.*, p. 29

esta situación al trasladar al ministerio de Jesús el tipo de acciones que los fariseos comenzaban a llevar a cabo contra los cristianos. Antes del año 70 d.C. la comunidad cristiana estaba compuesta de judíos, judíos asimilados, y gentiles que muy probablemente también simpatizaban con el judaísmo. Pero después de los traumáticos eventos de aquellos años el judaísmo se vio en la necesidad de reconfigurar su identidad y en su afán de afirmar su identidad judía tomaron medidas como la de rechazar a quienes proclamaran a Jesús como Mesías. Esta reconfiguración se hizo a partir del judaísmo farisaico, el cual se centraba en la Ley judía, que era la mayor fuerza que le quedaba al judaísmo luego de perder su centro cultural. En algún momento las autoridades judías decidieron prohibir que se proclamara el nombre de Jesús. En ese momento, Casey plantea, los judeocristianos tuvieron que tomar una decisión, algunos creían en Jesús pero no estaban dispuestos a perder su identidad judía, no podían dejar de ser aquello que habían sido siempre. El hecho de que algunos judeocristianos tuvieron que ser expulsados de la comunidad judía es evidencia de que para muchos debió ser una decisión difícil. Fueron los más asimilados los que hicieron de Jesús su primer factor de identificación a costa de perder su identidad judía. Tuvieron que ser los más asimilados por que prefirieron su fe en Jesús antes que la obediencia de la Ley como requisito para la salvación.

Así, para Casey, la auto-identificación gentil de la comunidad joanina fue una condición necesaria para los desarrollos cristológicos de los que da evidencia el cuarto evangelio. Solo hasta que hubo una comunidad que no se identificara como judía, y donde la restricción del monoteísmo no fuera una limitación, se pudo ver a Jesús inequívocamente como Dios. Esto no significa que la comunidad joanina se haya alejado completamente del trasfondo judío en el que nació el cristianismo. Estaba formada por judíos asimilados y cristianos gentiles, que tomaron su fe en Jesús como el elemento principal de su identidad, y como aquello que daba cohesión y unidad a su grupo. Pero también llevaron consigo muchas de las tradiciones y modos de pensar del contexto judío, como también se puede ver en el evangelio. De hecho muchos de los argumentos para la exaltación de Jesús en el evangelio de Juan se hacen al modo judío, y Jesús encarna los símbolos y temas más importantes de las tradiciones judías.

En el evangelio de Juan, y también en las cartas joaninas el título cristológico más usado es el de “Hijo” o “Hijo de Dios”, según Casey, porque era más funcional.²⁹ Con otros documentos del Nuevo Testamento comparten temas cristológicos como la muerte redentora y la esperanza escatológica. Sin embargo, en esta literatura la filiación divina de Jesús está asociada directamente con su preexistencia en un sentido en que se equipara a Dios. Se confiesa a Jesús como Hijo de Dios, y muchas veces se utiliza este título para atacar a quienes negaran que Jesús es *el* Hijo de Dios (Juan 20:31, 1 Juan 2:22-23), y en eso radica el sentido funcional que plantea Casey. Es en el evangelio de Juan donde encontramos por primera vez la idea de encarnación en sentido estricto, o sea la encarnación de un ser completamente divino. Quizá en un sentido más laxo podemos hablar de encarnación en el himno de Filipenses 2, por ejemplo. Pero solo el evangelio de Juan presenta a Jesús como Dios. El prólogo del cuarto evangelio es prueba clara de ello, ahí se utiliza la especulación sobre la Sabiduría sumada al concepto de la Palabra de Dios para hablar de Jesús como un ser preexistente igual a Dios y hecho carne.

Así es como Casey explica cómo Jesús pasó de ser un profeta judío a una divinidad gentil, y cómo en un periodo de entre cincuenta y sesenta años llegó a convertirse en una figura muy elevada, tanto que, dice Casey, ningún judío observante, ni Jesús ni sus propios discípulos hubieran podido creer él.

Mis conclusiones

En resumen, Casey plantea que el origen de la cristología se puede encontrar en el hecho de que Jesús se convirtió en el factor principal de identificación de un grupo de personas que le seguían. Esta comunidad cristiana primitiva se enfrentó a una severa crisis al experimentar la muerte de su maestro, y al ser él el primer elemento de su identidad, se vieron en la necesidad de explicarla para mantener vivo al grupo. Así es como Casey explica el origen de la cristología y su primera fase de desarrollo. En la segunda fase la cristología se siguió desarrollando por la necesidad de generar cohesión en unas comunidades que incluían también gentiles. El carácter mixto de estos grupos significó la necesidad de representar a un Jesús más exaltado, para que pudiera dar unidad al grupo, y por otro lado también

²⁹ *Ibid.*, p.156

significó un poco más de libertades para hacerlo, ya que eran comunidades menos apegadas a la observancia de las tradiciones judías. Así, en esta fase se llevó a Jesús al borde de la divinidad, sin embargo el monoteísmo aun seguía siendo una limitante para los desarrollos cristológicos. En la tercera fase, las comunidades cristianas se han separado definitivamente del judaísmo, hecho que solo pudo ser posible después del año 70 d.C. y la severa crisis que experimentó el judaísmo. Las comunidades cristianas, ahora de identificación gentil, pudieron comenzar a ver a Jesús como Dios una vez que la restricción del monoteísmo ya no era una limitante para los desarrollos cristológicos.

La explicación de Casey me parece bastante clara, tanto que incluso podría resultar convincente. Sin embargo opino que tiene demasiadas debilidades como para que sus líneas generales puedan ser tomadas en serio. Unas líneas abajo explicaré más al respecto de sus debilidades, por ahora mencionaré cuáles pienso que son sus fortalezas. En primer lugar me parece un estudio muy bien organizado y explicado de una manera por demás clara. Es fácil entender cuáles son sus propuestas, tal como las resumí en el párrafo anterior. En cuanto al contenido de la visión de Casey, una de sus mayores aportaciones es que reconoce la importancia e influencia del Jesús histórico como una fuerza para el origen de la cristología. Su impacto personal le llevó a convertirse en el principal factor de identificación de la comunidad cristiana primitiva. Esa importancia fundamental de la persona de Jesús fue la que planteó la necesidad de interpretar su muerte. La comunidad que se había formado en torno a Jesús había echado raíces tan profundas y le tenían en tanta estima que al enfrentarse a la muerte de su maestro optaron por darle alguna explicación antes de disolver al grupo. Y el recuerdo de las palabras de Jesús sumado a ciertas ideas presentes en su cultura religiosa les llevó a hacerlo de la manera en que lo hicieron, afirmando su resurrección.

Otra de las fortalezas del estudio de Casey es que, a pesar de que en todo momento enfatiza el hecho de que el desarrollo cristológico fue un proceso natural que se realizó siempre a partir de ideas presentes en las tradiciones judías, también reconoce que en algunos sentidos el origen de la cristología fue un fenómeno único. Por ejemplo admite, cuando está tratando el tema de los “paralelos estáticos”, que en Jesús se reunieron una gran cantidad de las funciones y estatus suprahumanos que el judaísmo había aplicado a

diferentes figuras por separado.³⁰ También reconoce que el judaísmo nunca había visto a una figura humana como agente en la creación de Dios.³¹

Sin embargo, encuentro que el estudio de Casey tiene también debilidades notables. En primer lugar, me parece que por momentos reduce el desarrollo cristológico a un instrumento social. Enfatiza el hecho de que la cristología se desarrolló *para* fortalecer la identidad grupal y mantener unida a la comunidad. Si bien puede tener razón en que efectivamente el desarrollo cristológico fortaleció la identidad del grupo, no encuentro satisfactoria su postura de que haya sido *para* eso que fue desarrollada la figura de Jesús. Opino que Casey comete aquí un error muy común a la hora de analizar procesos históricos religiosos. Hay una tendencia a valorar más los factores explicativos de índole social, económica o política, por encima de los factores religiosos o espirituales. Es un error, porque no encuentro ninguna razón justificada para pensar que el devenir histórico tenga que ser explicado solo por factores sociales, económicos o políticos, en tanto que el ser humano es también un ser religioso, y aun más en una época como la del mundo antiguo donde la espiritualidad no es solo una parte de la vida, aislada de todas las demás, sino que es algo que envuelve y está presente en todos los demás ámbitos. En todo caso, si se pensara diferente, sería necesaria una explicación adecuada para justificar por qué los factores sociales son más determinantes que la espiritualidad de aquellos primeros cristianos que desarrollaron la cristología.

Casey pone una atención enfática en la función social de la cristología en detrimento de la atención que pone a las ideas y prácticas religiosas. Me parece que falla en entender el carácter del hombre religioso, por ejemplo cuando afirma que la creencia en la resurrección se volvió dominante porque era “funcional”.³² Incluso llega a decir que la salvación se obtenía por pertenecer a un grupo,³³ fallando completamente en entender el mensaje cristiano, y exagerando la importancia de la pertenencia a un grupo. No es que la identificación con una comunidad no sea importante sino que no siempre es lo determinante para la decisión de una persona de convertirse a una religión determinada. Así, Casey reduce la explicación de

³⁰ *Ibid.*, p. 81

³¹ *Ibid.*, p. 23

³² *Ibid.*, p. 153

³³ *Ibid.*, p. 32

un proceso tan complicado como el del origen y desarrollo de la cristología a una mera conveniencia social y deja de lado factores tan importantes como el de la experiencia religiosa. En mi opinión e independientemente de las creencias religiosas de cada quien, la experiencia religiosa debe ser tomada en serio a la hora de reconstruir procesos históricos como el que estudia Casey. Deberíamos considerar la fuerza de las creencias religiosas y las experiencias espirituales como motores del devenir histórico a la par de las fuerzas sociales, económicas, políticas e ideológicas, y hacer justicia a los hombres religiosos de ayer y hoy, que no solo creyeron por conveniencia social sino que muchas veces mantuvieron sus convicciones incluso a costa de perder posesiones, identidad y estatus social.

Por otro lado me parece que Casey comete un error fundamental. Lo correcto, en la medida en que queremos llegar a una comprensión histórica adecuada, sería crear una reconstrucción del pasado a partir de los datos que tenemos, pero lo que hace Casey es acomodar los datos al esquema que él mismo plantea. Veamos un ejemplo muy claro de esto. Casey afirma que algunas fórmulas prepaulinas presentes en las cartas de Pablo fueron creadas en un contexto puramente judío. Afirma esto basado en el contenido de dichas fórmulas e indica que reflejan la fase uno donde la comunidad es de identificación judía. Pocos párrafos después afirma que un par de himnos prepaulinos reflejan la fase dos de desarrollo cristológico. Y afirma esto únicamente basado en su contenido y en el hecho de que Pablo, un judío helenizado, las retoma. Es sorprendente que Casey cometa un error tan infantil y no se dé cuenta que unos párrafos antes reconoció que ese mismo Pablo había retomado unas fórmulas que reflejaban otra etapa del desarrollo cristológico. Y peor aun, Casey caracteriza ambas fases de desarrollo ampliamente basado en el contenido de las fórmulas prepaulinas, para la fase uno, y los himnos prepaulinos, para la fase dos. Sin darse cuenta que tal categorización fue totalmente arbitraria.

En resumen, creo que Casey falla en su explicación de los orígenes de la cristología, si bien da algunas aportaciones importantes, como la importancia del Jesús histórico o su análisis de los paralelos “dinámicos” y “estáticos”. Pero en lo general, su esquema no es convincente pues se olvida de algunos factores explicativos que deberían ser esenciales para una correcta comprensión de este pasado, las prácticas, experiencias e ideas religiosas.

William Horbury
*Una visión de los orígenes de la cristología
a partir del mesianismo judío.*

Datos biográficos³⁴

William Horbury, nacido en 1942, es un especialista en estudios sobre judaísmo y cristianismo primitivo, miembro del Corpus Christi College, profesor emérito de la Facultad de Teología en Cambridge y miembro de la Academia Británica. Ha estudiado ampliamente las relaciones entre el cristianismo y el judaísmo en la época antigua y es un reconocido especialista en textos judíos y cristianos.

Su obra

La visión de los orígenes de la cristología de William Horbury la podemos encontrar en su obra *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. Horbury propone, en contra de quienes señalan que el mesianismo no se encuentra en todos los libros del Antiguo Testamento y que no era un tema importante en ciertos periodos de la historia judía, que existió una amplia y consistente tradición mesiánica en el Israel de antes y después del exilio, y que en el Antiguo Testamento es un tema importante y recurrente. En su libro también propone, en contra de quienes señalan que los orígenes de la cristología se deben buscar en las religiones grecorromanas, que el culto a Cristo encuentra sus orígenes en el mesianismo judío, y que en el cristianismo primitivo podemos encontrar una notable continuidad con el judaísmo del Segundo Templo.

Su método

El propósito de William Horbury es estudiar el mesianismo judío y su relación con el culto a Cristo. Por mesianismo entiende la esperanza en la venida de una figura humana o sobrehumana enviada por Dios para traer liberación al pueblo de Israel. Horbury plantea que esa esperanza estaba viva y permaneció como una fuerza creativa y esperanzadora en todo el periodo del Segundo Templo y hasta el tiempo de la dominación romana. Plantea que

³⁴ Datos tomados de su libro William Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, SCM Press: Londres 1998, y de la página de la Universidad de Cambridge <http://www.divinity.cam.ac.uk/directory/william-horbury>.

los orígenes del culto a Cristo deben encontrarse en el mesianismo judío y sus prácticas de aclamación, homenaje y reverencia a las diferentes figuras mesiánicas. Reconoce que en el mesianismo judío se pueden encontrar expresiones muy diversas, pero sostiene enfáticamente que en todo ello se puede observar una coherencia tal que podemos hablar de un mesianismo persistente en el pueblo de Israel. De hecho, Horbury considera que el culto a Cristo es parte de esa vigorosa esperanza mesiánica, y así lo estudia.

En los primeros tres capítulos de su obra Horbury se dedica a demostrar que el mesianismo era un tema presente en el Antiguo Testamento, que era una esperanza viva y dinámica en la época del Segundo Templo, y que a pesar de su diversidad constituía una esperanza coherente en el pueblo de Israel. Lo hace a partir de un análisis de los textos judíos tanto de la Biblia Hebrea como de toda la demás literatura judía. No solo estudia el contenido textual sino las ideas presentes en los textos y analiza cuáles son los temas mesiánicos para encontrar las referencias al mesianismo no solo allí donde estén explícitamente expresados los nombres o títulos mesiánicos.

En cuanto a los orígenes de la cristología su estudio se enfoca específicamente en el culto cristiano, o sea en las prácticas religiosas de las comunidades cristianas primitivas respecto a la figura de Jesús, a quien reverenciaban como Mesías. Estudia las aclamaciones, oraciones, poemas, himnos, confesiones y rituales que practicaban las primeras comunidades cristianas, ya que reconoce que son estas las que reflejan la imagen que tenían los primeros cristianos sobre Jesús. Para Horbury, es a partir del culto que podemos conocer mejor cómo veían los primeros cristianos a Cristo.

Como ya he dicho, el argumento principal de Horbury es que el mesianismo era un tema importante en la tradición judía y que permaneció vivo y con una fuerza importante durante la época del Segundo Templo, y que es el contexto en el que nació el culto a Cristo. Horbury muestra un amplio conocimiento de los estudios sobre el judaísmo y discute con los principales exponentes de la idea de que el mesianismo desapareció por momentos de la historia judía. También discute con quienes plantean que los orígenes del culto cristiano deben buscarse en el ambiente grecorromano y no en el propio judaísmo. Horbury defiende el trasfondo judío de los orígenes del cristianismo y enfatiza que el culto a Cristo se comprende mejor si se estudia en el contexto del mesianismo judío, el cual fue la principal fuerza para los orígenes de la cristología. También defiende el origen judío de los textos

cristianos más antiguos, reconoce en Pablo una cristología que utiliza imágenes y temas presentes en el mesianismo judío, y señala que el cuarto evangelio, generalmente visto como un documento no judío, retoma la idea judía de un Mesías espiritual para construir su imagen de Jesús.

El contexto

En resumen, el contexto que plantea Horbury para los orígenes de la cristología, o el Culto a Cristo como él lo llama, es el de un vivo y coherente mesianismo en el pensamiento judío. Propone y se esfuerza en demostrar que la esperanza mesiánica era una idea que continuaba a lo largo de la historia de Israel desde la época de la monarquía, y que prevalecía y era consistente de una manera vigorosa en el periodo del Segundo Templo y, finalmente, fue el contexto en el que surgió el culto a Cristo.

El mesianismo en el Antiguo Testamento

En el primer capítulo de su obra Horbury sostiene que el mesianismo es un tema importante en el Antiguo Testamento y que ello se puede notar incluso en el proceso editorial, de composición y redacción final de los libros sagrados. En este periodo la Ley, los profetas y otros libros fueron elaborados, reelaborados, completados, añadidos, y editados con intereses contemporáneos, entre los cuales Horbury destaca el mesianismo como un tema especialmente importante y esperanzador en medio de situaciones políticas adversas. Contra quienes plantean que el concepto de Mesías no es esencial al judaísmo, que el mesianismo no es un concepto unitario, y que la expectación mesiánica no estaba unificada y en muchos momentos ni siquiera era importante al judaísmo, Horbury sostiene que el mesianismo existió desde tiempos de la monarquía, y que los libros sagrados, especialmente en su versión editada, contienen numerosas profecías mesiánicas que forman el corazón de un conjunto coherente de esperanzas que marcaron profundamente al judaísmo y posteriormente también al cristianismo.³⁵

Las fases finales del proceso de compilación y edición de las escrituras hebreas ocurrieron cuando el reino de Judá se encontraba bajo el dominio persa y griego. En esta

³⁵ W. Horbury, *op. cit.*, p. 6

época hay dos aspectos que Horbury señala que influyeron en la configuración del mesianismo y que se reflejan en la literatura del pueblo judío. En primer lugar la monarquía era una forma familiar de gobierno y el reino de Judá se hallaba en medio de conflictos a gran escala entre diferentes reinos. Y en segundo lugar los imperios de Persia y Grecia eran lugar de producciones proféticas que expresaban esperanzas y miedos nacionales, que pueden ser comparadas con las esperanzas israelitas. Así, Horbury afirma que el contexto en el que vivía el pueblo judío dejó su marca en el proceso de edición y compilación de sus libros sagrados, y por esto es que podemos encontrar en ellos series de oráculos que expresan sus aspiraciones nacionales en la forma de una esperanza en la venida de un futuro rey. Para Horbury estas profecías constituyen un denominador común entre el Pentateuco, los Salmos y los Profetas, al que llama profecías mesiánicas.

Horbury reconoce que el término “Mesías” es un tanto elusivo, y se usaba en el pueblo de Israel de diferentes maneras, en diferentes contextos y para diferentes propósitos, y que ciertamente no era un título propiamente dicho que refiriera a una figura bien establecida. Sin embargo, remarca el hecho de que la palabra “Mesías” sí era un término técnico a tal grado que fue transliterado y no traducido, y que se encuentra en el Antiguo Testamento asociado con el vocabulario del Reinado, para designar a un gobernante justo de Israel, sobre todo a un futuro rey davídico. Así, Horbury busca en los textos judíos, no solo el uso de la palabra Mesías para comprobar la fuerza del mesianismo, sino también la aparición de los temas y nociones generales que evoca el término Mesías. Y concluye que había todo un conjunto de expectativas variadas y flexibles pero suficientemente coherentes como para ser llamado “mito del Mesías”.

Para explicar los orígenes del mesianismo Horbury se remite a algunos de los investigadores más importantes en el campo de los estudios sobre el judaísmo, y analiza las diferentes posturas. Algunos sostienen que el mesianismo surgió como producto de la influencia extranjera de las civilizaciones del Cercano Oriente y sus esperanzas en un rey divino al final de los tiempos. Otros opinan que la fuente principal del mesianismo era la ideología real que se formó en el periodo de la monarquía temprana. Por su parte Horbury sostiene que el origen del mesianismo no necesariamente tiene que buscarse fuera del judaísmo sino dentro de él. Sin embargo, también reconoce la influencia de las monarquías extranjeras. Destaca la importancia de los salmos reales para entender las esperanzas

mesiánicas. En ellos se expresaba la esperanza en la venida de un rey que manifestara los atributos divinos atribuidos a los reyes terrenales considerados justos.

Horbury plantea la preexistencia de un “mito mesiánico” con el cual interactuaron las influencias externas. Así, para él, la esperanza mesiánica era un tema original de Israel que posteriormente recibió influencia del contexto en el que habitaban y de las esperanzas de los Imperios que los sometieron. La forma del mesianismo judío se debe en buena medida a la configuración que sufrió bajo unas condiciones específicas a lo largo de su devenir histórico, sin embargo ya existía entre ellos una esperanza mesiánica original. Horbury señala que la existencia de una idea mesiánica e incluso una narrativa mesiánica en Israel puede verse en cinco prototipos mesiánicos cuya imagen se configuró en los libros sagrados a partir del mito mesiánico. Estos prototipos son Moisés, David, el Siervo de Isaías, el Pastor Herido de Zacarías, y el Hijo del Hombre.

El mesianismo en el periodo del Segundo Templo

En contra de algunos investigadores que sostienen que el mesianismo prácticamente desapareció en el periodo del Segundo Templo, Horbury afirma que durante este periodo el mesianismo mostró una vigorosa continuidad en las esperanzas judías, y lo hace a través de un estudio de la literatura que produjeron los judíos a lo largo de estos más de trescientos años. Como ya he dicho, Horbury plantea que durante el proceso de compilación y edición del Antiguo Testamento el mesianismo fue un factor de configuración importante que dejó su huella en el resultado final de los libros sagrados, tanto que él se atreve a llamar al conjunto de estos textos un “documento mesiánico.”³⁶ Esa misma marca mesiánica se puede ver reflejada, dice Horbury, en la traducción al griego de los libros sagrados, pues en la Septuaginta (LXX) están muy presentes y vivas las ideas mesiánicas. Esto muestra que hacia el siglo III a.C. el mesianismo judío tenía la fuerza suficiente para ser un factor influyente en las interpretaciones de la escritura.

Horbury estudia detenidamente las traducciones de una serie de oráculos mesiánicos en el Antiguo Testamento para comprobar la vitalidad del mesianismo en la época del Segundo Templo. Reconoce que en esta época un tema de gran importancia era el del Reino

³⁶ *Ibid.*, p. 37

de Dios, sin embargo afirma, en contra de quienes plantean que la idea del Reino de Dios eclipsaba las esperanzas mesiánicas casi hasta hacerlas desaparecer, que el tema del Reino de Dios muchas veces se pone junto al del Mesías a tal grado que se puede hablar de un “mesianismo real”,³⁷ y que de ningún modo niega la esperanza en la venida de un libertador de parte de Dios. De hecho señala que la versión griega del Pentateuco muestra desarrollos mesiánicos respecto a la versión hebrea, lo cual prueba la vitalidad del mesianismo en este periodo.

Los libros apócrifos, textos judíos asociados con el Antiguo Testamento, en su mayoría presentes en la LXX y aprobados por la tradición cristiana antigua, generalmente se usan para probar el declive del mesianismo en la época del Segundo Templo, ya que en ellos la esperanza mesiánica no es evidente. Sin embargo Horbury estudia también los libros pseudoepígrafos, textos judíos asociados con el Antiguo Testamento no aprobados por la tradición cristiana antigua, que son de la misma época que los apócrifos y que, sin embargo, son fuertemente mesiánicos. En los libros apócrifos, tales como Baruc, Tobías, Judith, Macabeos I-II y la Sabiduría de Salomón, las esperanzas mesiánicas parecen estar ausentes ya que no se encuentran en la narrativa histórica en prosa, pero no es ahí donde se esperaría encontrar el tema del mesianismo pues tampoco en el Antiguo Testamento se encuentra en la prosa narrativa sino en los poemas, oraciones y profecías. En estas figuras literarias de los libros apócrifos sí se hallan temas de esperanzas de redención nacional pero con énfasis en el Reino de Dios y no en un Mesías. Sin embargo Horbury se esfuerza en demostrar que la temática del Reino de Dios no se contrapone al mesianismo sino todo lo contrario, en muchos casos coinciden, y el desarrollo de las ideas del reinado de Dios refleja también las esperanzas mesiánicas presentes en el judaísmo del Segundo Templo aun cuando no las expresa de manera explícita.

La prevalencia del mesianismo en esta época también es sustentada por Horbury a partir de su análisis de los textos de Qumran. En esta literatura Horbury encuentra que el término Mesías estaba en camino de convertirse en un título técnico. También encuentra que la noción de un Mesías davídico no se contraponía con otras esperanzas judías, ya fuera la idea dual de un Mesías sacerdotal y otro real, o la del Reino de Dios. Por otro lado observa

³⁷ *Ibid.*, p. 51

que en los textos de Qumran la interpretación de las narraciones bíblicas se hace de manera mesiánica. El material mesiánico de Qumran refiere comunmente a historias bíblicas, y presenta una escena escatológica en que el Mesías derrota y condena a sus enemigos. Esta esperanza mesiánica también incluía el juicio al final de los tiempos por parte del Mesías.

La coherencia del mesianismo

Horbury señala que cuando hablamos de mesianismo, en un sentido amplio, encontramos en los pasajes que podemos llamar mesiánicos una gran cantidad de personajes muy diferentes entre sí, algunos seres humanos, patriarcas, reyes, sacerdotes, y también otras figuras angélicas. Sin embargo hay un énfasis notable en la figura de un rey Mesías, que se va a convertir en la esperanza mesiánica judía dominante después del surgimiento del cristianismo. Horbury nota dos elementos que dan coherencia al mesianismo, el primero es la conexión de las expresiones mesiánicas con la sucesión de gobernantes judíos. Por ejemplo el caso de Jesús, que es presentado como el climax del linaje real judío y que Horbury estudia como parte del mesianismo del Segundo Tiempo. El segundo elemento es la relación entre la interpretación mesiánica del gobierno judío con el culto gentil a sus gobernantes. Aunque generalmente se enfatiza la actitud de oposición del judaísmo respecto al culto gentil a sus gobernantes, Horbury señala que también existió una gran influencia y que de hecho el mesianismo se configuró, en cierta medida, como la contraparte judía del culto griego y romano a sus gobernantes. El culto al emperador romano encontró la manera de integrarse a la religión tradicional romana, se convirtió en un símbolo de poder y atrajo la imitación de otros pueblos, entre ellos el judío, por ejemplo en la práctica de alabanzas y peticiones que los judíos imitaron y a partir de la cual representaron su imagen del rey mesiánico.

Aunque en algunos textos judíos el mesianismo parece no estar presente y se representa la liberación del pueblo realizada por Dios mismo, algunas veces enfatizando que sucedería sin necesidad de agentes intermediarios, Horbury plantea que ese tema no excluye necesariamente la realidad de la permanencia del mesianismo pues el tema de la liberación hecha por Dios también se encuentra en pasajes mesiánicos en que se expresa que aunque hay un mediador el que libera al pueblo es Dios mismo. Por otro lado, también afirma que la creencia en libertadores angélicos tampoco excluye la permanencia del mesianismo, sino que era perfectamente compatible. Algunas figuras angélicas eran asociadas también con los

gobernantes judíos, y algunas figuras mesiánicas eran vistas también como seres angélicos. Por último, Horbury analiza una serie de textos y figuras mesiánicas en que se representa a un Mesías como la encarnación de un espíritu celestial. Este Mesías espiritual estaba usualmente asociado con agentes de la creación, y se consideraba preexistente, no en un sentido eterno pero sí anterior a la creación.

En este contexto es en el que Horbury enmarca el nacimiento de las creencias en Jesús como Mesías. Es un contexto judío pero que comparte una manera de ver el mundo con el ambiente gentil, en la cual existen rangos de seres divinos que se relacionan con el mundo material. El judaísmo, por su parte, presentaba un mesianismo vivo y dinámico que encendía una esperanza en la liberación de Dios a través un Mesías, que bien podía ser una figura humana, una figura celestial, o una encarnación de algún ser espiritual enviado por Dios. Esa esperanza se presentaba a través de la interpretación de las escrituras y en términos generales estaba muy asociada al linaje de gobernantes judíos. Además, su configuración fue influida por el contexto de sometimiento en que vivía el pueblo de Israel y también por el culto gentil a sus gobernantes. De esta manera Horbury plantea la continuidad que existe entre el mesianismo judío de la época del Segundo Templo y los orígenes del cristianismo y su culto a Cristo.

Su visión de los orígenes de la cristología

Horbury opina que las prácticas cristianas reflejadas en los documentos cristianos del primer siglo forman lo que en el contexto griego y romano bien podría llamarse un Culto a Cristo. Un estudio de los poemas, himnos y confesiones cristianas más antiguas reflejadas en las cartas de Pablo, los evangelios sinópticos, el evangelio de Juan y el Apocalipsis, apunta a que Cristo era alabado y honrado en las acalamaciones cristianas más tempranas. Además Cristo era el centro de los rituales esenciales de las comunidades cristianas, el bautismo en el nombre de Cristo y la cena del Señor, así como las invocaciones y confesiones en su nombre. Horbury señala que también en las narraciones evangélicas encontramos reflejado este culto a Cristo, por ejemplo en el relato de la transfiguración, la entrada en Jerusalén, la última cena, y las alusiones a las profecías y sanaciones en su nombre.

Para Horbury el origen de este culto cristiano primitivo debe explicarse como un desarrollo del mesianismo judío. Aun cuando reconoce que existieron influencias

grecorromanas y algunas características específicamente cristianas, opina que el origen del culto a Cristo debe buscarse en el propio judaísmo. Desde antes del surgimiento del cristianismo los judíos habían honrado a sus reyes y al Mesías con un vocabulario derivado del Antiguo Testamento pero también influenciado por el vocabulario gentil de honor a sus dioses y gobernantes. Y en el judaísmo contemporáneo al surgimiento del cristianismo se podía aclamar al Mesías en los mismos términos del culto a los gobernantes romanos. De esta manera, Horbury afirma que los primeros cristianos no hicieron más que desarrollar el uso que ya estaba presente en el judaísmo.

En contra de quienes sostienen el declive del mesianismo judío en la época del Segundo Templo y además señalan que las características de las aclamaciones a Cristo rebasan al vocabulario mesiánico, Horbury afirma que entre los judíos el mesianismo era una esperanza viva y dinámica en el primer siglo y que el culto a Cristo se origina en el judaísmo ya que aun con un rango amplio de temas e imágenes cristológicas (como pudiera ser la de una figura celestial preexistente en el himno de Filipenses 2) de todas ellas se pueden encontrar antecedentes en el mesianismo. Así, la terminología cristiana como Hijo de Dios o Señor no necesariamente tuvo que surgir de la influencia grecorromana, donde se utilizaban esos títulos, pues también encontramos su uso en la terminología judía e incluso mesiánica. Horbury, igual que Larry Hurtado, se refiere a la aclamación *marantaha* que encontramos en las cartas de Pablo y cuyo significado podría ser “¡Señor ven!”, y afirma que ésta indica que el título Señor, para referirse a Jesús, se usaba también en las primeras comunidades palestinas de habla aramea, y que es más adecuado encontrar el origen de su uso en el propio judaísmo que en la influencia externa.

Horbury sostiene, junto con especialistas como Hengel, Bauckham y Hurtado, que el culto a Cristo surgió entre las primeras comunidades judeocristianas y no necesariamente por influencia grecorromana. En contra de Maurice Casey y quienes opinan que el monoteísmo judío representaba una restricción para el surgimiento del Culto a Cristo y que por lo tanto no pudo nacer en las comunidades judeocristianas de Palestina sino en comunidades mixtas o gentiles, Horbury señala que los cristianos compartían con los judíos el mismo horror y rechazo por la idolatría y el culto gentil, y que las discusiones y reclamaciones judías al culto cristiano pertenecen a otro contexto, en el siglo II y no al de los orígenes del cristianismo. Así, Horbury opina que el Cristo al que se cantaban himnos como

a un Dios en tiempos de Trajano, había sido honrado esencialmente de la misma manera desde hacía setenta años entre los judeocristianos de Galilea y Judea, sin que los participantes en este culto sintieran que estaban traicionando su monoteísmo y su lealtad al Dios único.³⁸

En su comprensión de los orígenes de la cristología Horbury subraya el hecho de que el mesianismo que ha reconstruido contiene la idea de un Mesías con aspecto sobrehumano como un tema particularmente importante. El mesianismo judío expresaba comunmente la esperanza en un Mesías angélico. Para Horbury este Mesías espiritual es la clave para entender cómo vieron los primeros cristianos a Jesús, y por qué surgió el culto a Cristo. En el judaísmo de la época del Segundo Templo se pensaba en un Dios único pero rodeado de una gran variedad de seres celestiales, y esto constituyó un contexto favorable para el surgimiento de un culto a Cristo en el que se le veneraba como a una figura celestial. Horbury estudia algunos pasajes de textos judíos en esta época y concluye que las expresiones de invocación y reverencia hacia una serie de figuras angélicas fueron prácticas culturales que los primeros cristianos heredaron del judaísmo del Segundo Templo. El uso del título Hijo de Hombre, por ejemplo, es para Horbury una indicación de que se veía a Jesús como un Mesías angélico. El tipo de alabanzas que el mesianismo judío expresaba para honrar a una figura angélica que podía ser asociada con un futuro rey, fueron heredadas por los primeros cristianos y las usaron para expresar su alabanza a Cristo. Para Horbury la cristología de Pablo muestra esta herencia en el himno de Filipenses 2:6-11 y también en su cristología del segundo Adán como un “espíritu que vivifica” (1 Corintios 15:45), por poner dos ejemplos paulinos. Además estudia otros pasajes de la carta a los Hebreos y el evangelio de Juan para mostrar esta visión de Cristo como una figura celestial. De esta manera Horbury encuentra una línea de continuidad entre el mesianismo judío y la cristología espiritual.

Por otro lado Horbury señala que el primitivo culto a Cristo también utilizó el vocabulario judío de reverencia y honra de sus propios reyes y gobernantes, el cual a su vez había sido influenciado por el vocabulario del culto gentil a sus gobernantes. Esta influencia ya se podía notar en el lenguaje real de la traducción de los setenta (LXX), ya que era natural que en el judaísmo del periodo griego se adoptara la centralidad que tenía la monarquía en

³⁸ *Ibid.*, p. 117

la teoría y práctica política helenística. De hecho, en los textos que se compilaron, editaron o tradujeron durante la época del Segundo Templo se puede notar esta marca real, y tanto la monarquía judía como el reino mesiánico eran representados en los términos de la teoría política helenística. Los judíos aclamaban y reverenciaban a sus gobernantes, ya fueran los reyes del pasado, los gobernantes Hasmoneos del periodo independiente, o las figuras de futuros reyes mesiánicos. Y la manera en que lo hacían estaba influenciada por las prácticas helenísticas de honor a sus propios gobernantes. Horbury estudia los textos judíos de esta época y concluye que los cristianos heredaron el vocabulario de alabanza a los gobernantes judíos que a su vez estaba influenciado por el contexto de los pueblos vecinos. Sostiene que la manera como los primeros cristianos exaltaban a Cristo encuentra muchos paralelos con las alabanzas a los líderes judíos. De hecho, Horbury opina que en el judaísmo existía un culto al gobernante sobre todo observable con los herodianos, y que puede ser equiparable, con todo y sus diferencias, al culto a Cristo.³⁹

Para Horbury es importante el estudio de los títulos cristológicos que se pueden encontrar en los textos del Nuevo Testamento, y descubrir el origen de su uso. Considera principalmente los títulos de Cristo, Señor, Hijo de Hombre e Hijo de Dios, complementados con Sumo Sacerdote, Salvador y Dios. Cristo, Hijo de Hombre y Sumo Sacerdote son claramente títulos provenientes de la tradición judía. Respecto a los títulos Hijo de Dios, Señor, Salvador y Dios, Horbury opina que aunque tienen sus paralelos en el culto gentil a sus gobernantes, los cristianos los heredaron del mesianismo judío que a su vez había sido influido por el culto gentil. Además, los títulos Hijo de Dios y Señor también pertenecen al vocabulario real del Antiguo Testamento, ya que se utilizaban en poemas, salmos, oraciones u oráculos para referirse a los reyes de Israel, ya fueran del pasado, del presente o del futuro. Así, para Horbury, los principales títulos cristológicos atestiguan el impacto del mesianismo judío en los orígenes del culto a Cristo.

En las cartas paulinas encontramos que el título Cristo se ha convertido prácticamente en un nombre propio de Jesús. Esto indica que los primeros cristianos entregaban su lealtad a uno al que llamaban Mesías y con ello, naturalmente, estaban implícitas una serie de ideas y temas mesiánicos con los que se asociaba a Jesús, como la

³⁹ *Ibid.*, p. 136

redención y la segunda venida. En resumen, en los textos neotestamentarios Jesús es visto y aclamado como el Mesías, y no obstante la obviedad de la afirmación Horbury señala que esto es prueba de la influencia del mesianismo judío en el origen del Culto a Jesús. El uso del título Señor (*Kyrios*) para referirse a Cristo debe verse, dice Horbury, como parte del vocabulario real del judaísmo en la época del Segundo Templo, y no como un título para referirse al Dios todopoderoso, cuyo uso también puede verse en la LXX. Afirma esto argumentando que el término *kyrios* tenía diferentes acepciones y que el uso cristiano parece más consistente con el contexto bíblico y cortesano del vocabulario real, y con el desarrollo de Jesús como Mesías y el concepto neotestamentario de Cristo como rey. De hecho el título *Kyrios* ya estaba asociado con el Mesías, y por lo tanto también refleja la influencia del mesianismo en el culto a Cristo.

Además de estos dos títulos principales en las cartas paulinas Horbury analiza brevemente otros títulos cristológicos. Hijo de Hombre es claramente un título mesiánico, y Horbury señala que su desuso en las cartas de Pablo se debe a que podría reflejar una baja cristología ante sus destinatarios que quizá no comprenderían su significado mesiánico. Sin embargo su fuerte inclusión en los cuatro evangelios es evidencia de la influencia del mesianismo en la construcción de las primeras imágenes de Jesús. El título Hijo de Dios también refleja esta influencia ya que se usaba para referirse al rey de Israel, tanto pasado como futuro, y era un título mesiánico. En contra de Bousset, quien sostiene que el título salvador (*soter*) se usó tardíamente en el cristianismo y por influencia grecorromana, Horbury plantea que debió usarse tempranamente aunque su popularidad viniese después, y que su origen más bien debe buscarse en la tradición mesiánica judía, a su vez influída por el vocabulario del culto romano. Se encuentra en muchos casos que reflejan la esperanza mesiánica en la liberación de Dios, y de hecho, afirma Horbury, en el judaísmo del Segundo Templo era considerado un título mesiánico.

Por último, Horbury analiza el título Dios (*theos*) y su uso en el Nuevo Testamento para referirse a Jesús. Sostiene que era un título mesiánico que se llegaba a utilizar, por ejemplo en Filón y algunos textos de Qumram. En el Nuevo Testamento se encuentra en Juan, Hebreos, Tito y 2 Pedro, incluso admite que en Pablo puede encontrarse este título para referirse a Jesús según la más correcta traducción de Romanos 9:5. Sin embargo no debe pensarse que necesariamente era un título que hacía a Jesús igual al Dios único del

monoteísmo judío, sino que su uso proviene de la influencia del culto al emperador sobre el mesianismo judío y sobre el propio cristianismo. Así, Horbury sostiene una vez más que el culto a Cristo representaba una contraparte del culto gentil.

En resumen, Horbury plantea que el mesianismo constituyó un impulso mayor respecto al culto a Cristo. El homenaje al Mesías era importante en el mesianismo judío y constituía una contraparte al culto gentil a los gobernantes. Así, el reconocimiento de Cristo como un rey Mesías, comenzando en el periodo de su ministerio y permaneciendo en las primeras comunidades cristianas, llevó directamente a las escenas de reverencia y aclamación, los himnos y los títulos preservados en el Nuevo Testamento. El judaísmo no solo no representaba una restricción para el surgimiento del culto a Cristo sino que constituía un contexto favorable.

Mis conclusiones

En resumen, Horbury plantea que el origen de la cristología se encuentra en la identificación de Jesús como el Mesías, la cual se dio desde su ministerio. Posteriormente los primeros cristianos desarrollaron esta identificación remitiéndose a las imágenes que existían en la tradición mesiánica judía, sobre todo a la idea de un Mesías espiritual como una figura celestial. Este mesianismo era un tema importante en la historia religiosa del pueblo de Israel y constituía una fuerza vigorosa de creación, y a su vez había sido influenciada por el contexto grecorromano, de tal manera que el vocabulario del culto gentil a sus gobernantes había sido adoptado por la tradición mesiánica. Es por eso que el culto a Cristo puede encontrar similitudes con el ambiente religioso del Imperio Romano, sin embargo Horbury defiende en todo momento que surgió en el contexto del mesianismo judío.

El estudio de Horbury ofrece algunas fortalezas evidentes. En primer lugar, discute de manera inteligente con los estudiosos más reconocidos al respecto de los temas que trata: el mesianismo judío y el origen del culto a Cristo. Se interesa por considerar las diferentes posturas al respecto de los temas en particular y por ofrecer argumentos para defender sus propias conclusiones. Se podrá estar de acuerdo con él o no, pero no se le puede reprochar que no tome en cuenta a aquellos que sostienen diferentes ideas.

Me parece que otra de sus fortalezas es haber entendido la importancia del culto cristiano primitivo en la comprensión de los orígenes del cristianismo. Son las prácticas

cúlticas, las aclamaciones, oraciones, himnos, rituales, etcétera, las que mejor nos ayudan a comprender al hombre religioso del pasado. Horbury analiza los textos del Nuevo Testamento para descubrir cómo era ese primitivo culto a Cristo, y a partir de su estudio de las oraciones, confesiones, himnos, y ritos cristianos más antiguos se esfuerza por encontrar la relación de ese culto con el mesianismo judío.

En mi opinión, Horbury acierta en enfatizar que los orígenes del culto a Cristo deben buscarse en la tradición judía. Sin embargo su estudio no ofrece una visión completa de los orígenes de la cristología, se limita a plantear el contexto en el cual nació el culto a Cristo, pero sin ofrecer más factores explicativos. No creo que sea algo reprochable pues el propósito de su obra es justamente ese, exponer la relación entre el culto a Cristo y el mesianismo judío, y me parece que lo cumple a cabalidad. Sin embargo, si lo que estamos buscando es una explicación de los orígenes de la cristología, el estudio de Horbury sería insatisfactorio. No se cuestiona por qué se vio a Jesús como Mesías, simplemente parte del hecho de que así fue. Tampoco entra en el debate de si los primeros cristianos vieron a Jesús como igual a Dios, simplemente da por hecho que las primeras comunidades cristianas le consideraron solo Mesías, sin dar más explicaciones o argumentos. Y tampoco va más allá de su análisis para preguntarse por qué después sí se vio a Jesús como Dios en sentido absoluto.

Me parece que una de las debilidades del estudio de William Horbury es que no explica claramente cuáles serían las implicaciones de hablar del culto a otra figura que no era Dios en un contexto monoteísta. Este es uno de los temas que más controversia genera entre los especialistas en los orígenes del cristianismo en el contexto judío. Se debate mucho cómo y por qué surgió una creencia en una figura tan elevada como Jesús en un contexto monoteísta. Muchas serían las respuestas, unos dirían que el monoteísmo no era tan estricto, otros que aunque sí era estricto a Jesús no se le vio como igual a Dios sino hasta que el cristianismo se hubo separado de su matriz judía, y otros dirían que el culto a Cristo representó una innovación respecto a su propio contexto. Puedo inferir que la respuesta de Horbury sería que el culto a Cristo no representó ninguna innovación mayor sino que era perfectamente compatible con el monoteísmo judío, sin embargo no parece clara su postura respecto al carácter del monoteísmo judío. Nunca habla de la relación entre el culto ofrecido al Dios único de Israel, y el culto ofrecido a Cristo o el homenaje rendido a otras figuras mesiánicas.

En mi opinión, otra de las debilidades del estudio de Horbury es que no explica claramente cuál es su concepto de *culto*. Quizá se pueda inferir que habla de culto en el sentido en qué era entendido en el contexto romano, y por eso dice que lo que se ofrecía a Cristo era lo que bien podría llamarse un culto en el contexto del Imperio. Sin embargo no ofrece más definición que esa, y creo que es una debilidad muy grande, pues si lo que pretende demostrar es que el culto a Cristo surgió a partir del mesianismo judío, se esperaría que hablara de culto en el sentido en el que los judíos lo entendían. Además, es particularmente interesante que Horbury diga que el culto a Cristo es equiparable a las aclamaciones y reverencias concedidas a ciertas figuras mesiánicas, pero nunca se atreve a llamar *culto* a esas otras devociones judías. Sitúa a Jesús como una más de las figuras mesiánicas, pero nunca habla del *culto* ofrecido a otra que no sea Jesús. Y al mismo tiempo retrata al culto a Cristo como un fenómeno nada innovador.

Siendo tan amplio el debate y tantas las producciones académicas respecto a las relaciones entre monoteísmo y cristología me parece una falta grave que Horbury no ofrezca ninguna explicación. Se discute mucho el carácter de los escrupulosos judíos a la hora de ofrecer culto a otra figura que no sea el Dios de Israel. Por un lado están los que dirían que eran flexibles y darían ejemplos de otras figuras exaltadas de la tradición judía que presumiblemente fueron adoradas, y en el otro extremo habría estudiosos que defenderían el carácter estricto y exclusivista del monoteísmo judío y dirían que ninguna figura debía recibir, ni recibió en el contexto judío, el culto ofrecido a Dios. Por eso resulta una omisión muy grande que Horbury no tenga ningún pronunciamiento al respecto, más cuando el tema de su libro es el culto a Cristo y su relación con el mesianismo judío. Horbury es más bien ambiguo respecto a una definición clara y contundente de la palabra culto y nunca toca el tema del culto al Dios de Israel.

Por último, me parece que su mayor debilidad es que no logra ser convincente al tratar demostrar que el culto a Cristo es equiparable a la reverencia ofrecida a cualquier otra de las figuras mesiánicas. Como ya he dicho, ni si quiera él mismo se atreve a llamar culto a ninguna tradición centrada en la figura de un Mesías. Me parece acertado decir que el culto a Cristo tiene su origen en la tradición judía, y que su vocabulario y temas ya estaban presentes en el judaísmo, pero no me parece adecuado entender a Jesús como una figura mesiánica más, sin alcanzar a comprender su particularidad. Esa particularidad, entre otras cosas, la

encuentro precisamente en el culto que recibió, que era el motivo de toda una serie de prácticas devocionales, algunas de las cuales estaban reservadas solamente al Dios de Israel. Si bien podrían encontrarse paralelos en la tradición judía, lo cierto es que ninguno comparable a la magnitud del culto a Cristo. Aunque algunos aspectos del culto a Cristo puedan encontrar similitudes con las aclamaciones a ciertas figuras mesiánicas, ninguna figura alcanzó la amplitud del cúmulo de prácticas, temas y rituales que constituían el esquema devocional rendido a y en Jesús. A mí entender parece que Horbury se da cuenta de ello y por eso llama culto a la devoción rendida a Cristo, y al mismo tiempo nunca llama así a la devoción de otras figuras mesiánicas. Y es en ese sentido también hubiera esperado alguna explicación por parte de Horbury respecto a la relación entre el culto a Cristo y el culto al Dios único de Israel.

En conclusión, me parece que el estudio de Horbury acierta en afirmar que los orígenes de la cristología deben buscarse en el contexto judío, sin embargo no me parece convincente su visión del culto a Cristo como algo equiparable a la devoción judía a las figuras mesiánicas. Falla en comprender la particularidad del culto cristiano y su trabajo carece de argumentación respecto a un cuestión que debió haber sido esencial, la relación entre el culto a Cristo y el culto al Dios único del monoteísmo judío.

Richard Bauckham

Una visión de los orígenes de la cristología como el desarrollo de un Monoteísmo Cristológico de identidad divina.

Datos Biográficos⁴⁰

Richard Bauckham nació el 22 de Septiembre de 1946 en Londres, Inglaterra. Estudió teología en la Universidad de Cambridge, donde posteriormente también ejerció labor docente. La mayor parte de su ejercicio académico lo realizó como profesor de Nuevo Testamento en University of St Andrews en Esocia. Desde el 2007 vive retirado en Cambridge y se dedica a investigar y escribir. Sus campos de estudio son: teología del Nuevo Testamento, cristología del Nuevo Testamento, cristología sistemática, teología histórica, y exégesis del Nuevo Testamento. Bauckham pertenece a la iglesia Anglicana y es un defensor radical del monoteísmo.

Sus obras

La visión de los orígenes de la cristología de Richard Bauckham la podemos encontrar principalmente en dos obras, *Monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento*⁴¹ publicada en 1998, la cual contiene un ensayo titulado “Dios crucificado” que fue muy popular, y en *Jesus and the God of Israel*,⁴² publicada en 2008, la cual incluye la obra de 1998 más una recopilación de ensayos de Bauckham publicados anteriormente en diferentes obras conjuntas. Estas obras de Bauckham son trabajos exegéticos que estudian los textos neotestamentarios para descubrir cómo entendían los primeros cristianos quién era Jesús y cuál era su relación con el Dios en quien creían.

Su método

Como ya he dicho, las obras de Bauckham que voy a analizar en las siguientes páginas son trabajos exegéticos de los textos del Nuevo Testamento. Sin embargo eso no quiere decir que el análisis de Bauckham se quede en el terreno de la interpretación literaria, pues su estudio

⁴⁰ Datos tomados del blog personal de Richard Bauckham <http://richardbauckham.co.uk>

⁴¹ Richard Bauckham, *Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*, Barcelona: CLIE, 2003.

⁴² R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. Mi lectura de esta obra fue en el formato electrónico *Kindle*, y en este caso no contiene páginas numeradas, por lo tanto mis referencias serán utilizando la posición en el libro electrónico.

se realiza sobre la base de una reconstrucción histórica del contexto en el que se produjeron los textos que interpreta, el judaísmo del Segundo Templo. Para reconstruir este contexto en el que nació la cristología Bauckham estudia de manera general los textos judíos del Segundo Templo, concentrado en la manera en que entendían quién era Dios. Además, dialoga con algunos especialistas en el judaísmo antiguo para apoyar sus propias propuestas o para argumentar en contra de aquellas con las que no está de acuerdo.

Comprender al monoteísmo judío

Para Bauckham es de suma importancia entender al judaísmo como un monoteísmo. No obstante, señala que el investigador moderno debe deshacerse de una concepción del monoteísmo que tiene su origen en la Ilustración y que no sirve para entender al monoteísmo del judaísmo antiguo. Esta concepción moderna del monoteísmo tiene que ver con la intelectualización de la religión en el siglo XVIII, que categorizaba a las religiones bajo principios ajenos a la manera de entender el mundo en la antigüedad. Así, el monoteísmo se definía como un sistema religioso que se basaba en la negación intelectual de la existencia fáctica de otros dioses fuera de un Dios único. Para Bauckham esta concepción ha distorsionado la comprensión del judaísmo antiguo y de las escrituras hebreas.

Bauckham discute ampliamente el tema del monoteísmo en contra de quienes cuestionan que sea una categoría útil para describir al judaísmo antiguo. Para él, la clave no está en encontrar una etiqueta precisa para llamar al judaísmo, sino en ofrecer una correcta reconstrucción de cómo los judíos entendían quién era Yahvé. En ese sentido, opina que se puede seguir usando el término monoteísmo para caracterizar al judaísmo, pero haciendo las aclaraciones pertinentes para no caer en malentendidos.

De esta manera, Bauckham señala que el judaísmo antiguo no se caracterizaba por la negación intelectual de la existencia de otros dioses sino por la afirmación del carácter único de su propio Dios, a quien veían como el único de su clase, una clase completamente diferente a la de cualquier otro ser sobrenatural, así se fueran dioses o ángeles. Como explicaré más adelante, para Bauckham esta unicidad consistía, por un lado, en la relación de este Dios con su propio pueblo, Israel, y por el otro en su relación con el resto de la realidad. De esta manera, los judíos entendían quién era Dios a partir de su relación con el pueblo de Israel. Relación que se basaba en el pacto que habían hecho, en la revelación de Dios expresada en

maravillosos actos de poder supremo para salvación de su pueblo, y en la entrega de disposiciones morales que debían cumplir. Este primer elemento del monoteísmo judío está resumido en el Decálogo y en el *Shemá*, las dos confesiones judías más importantes. Y no se trata de un asunto de una creencia meramente intelectual sino de un culto práctico distintivo que incluía todas las áreas de la vida.

Por otro lado, Bauckham trata el segundo elemento característico del monoteísmo judío, la relación de Dios con el resto de la realidad. Los judíos no solo entendían quién era Dios respecto a su relación particular con el pueblo de Israel sino también respecto a su relación universal con todas las cosas creadas. En ese sentido Dios era el creador y gobernador de todas las cosas. Para Bauckham estos dos elementos del monoteísmo judío eran la manera como el Antiguo Testamento y el judaísmo de la época del Segundo Templo expresaban quién era Dios. Bauckham llama “unicidad trascendente” a la concepción de Dios que tenía el monoteísmo judío, la cual lo distinguía de toda la realidad como alguien trascendente.

La identidad divina

Para explicar la manera en que los judíos entendían quién era Dios Bauckham utiliza la categoría identidad divina. Para el monoteísmo judío lo importante era quién es Dios, y no qué es la divinidad. Señala que es un error común de los estudiosos sobre estos temas que al tratar de comprender el monoteísmo judío definen qué es la divinidad, lo cual resulta inadecuado pues los judíos no se preocupaban por la naturaleza divina sino por quién era Dios como ser personal. Por eso Bauckham utiliza la categoría identidad divina.

En su esfuerzo de comprender los orígenes de la cristología Bauckham descubre que los primeros cristianos incluyeron a Jesús en esa identidad divina, de una manera que no había sucedido con ninguna de las figuras exaltadas del judaísmo del Segundo Templo, ya fueran ángeles o patriarcas exaltados. Para Bauckham el concepto de identidad, aunque no es parte de las categorías bíblicas, define mejor que otros conceptos (como naturaleza y esencia) cómo entendían a Dios los judíos de esta época. Esencia y naturaleza fueron conceptos que se usaron por influencia de la filosofía griega y que, a juicio de Bauckham, se usan para responder qué es la divinidad, y no quién es Dios. El cristianismo posterior, una vez que se hubo expandido por el Imperio Romano, utilizó ciertas categorías de la filosofía

helenística para entender quién era Jesús. Pero no fue así en los comienzos del cristianismo en su matriz judía, estos conceptos son ajenos al marco conceptual de la cristología temprana. En la concepción judía de la identidad de Dios lo importante no era su naturaleza, ni entender qué es la divinidad, sino conocer quién es Dios como persona, una persona trascendente a lo humano, por supuesto, pero con una identidad específica.

Exégesis de las escrituras

Bauckham realiza un estudio de los textos neotestamentarios para descubrir cómo entendieron los primeros cristianos quién era Jesús y cuál era su relación con el Dios único del monoteísmo que profesaban. Para Bauckham, los primeros cristianos, en tanto judíos, heredaron aquella manera de entender al Dios de Israel e incluyeron a Jesús en ese entendimiento. Argumenta ampliamente en contra de quienes señalan que en el judaísmo aun existían rasgos no monoteístas en la época del Segundo Templo y que en ellos se pueden encontrar los orígenes de la cristología. Para Bauckham, un análisis profundo del Nuevo Testamento muestra que sus escritores suponían un monoteísmo como el que ha caracterizado. El estudio de Bauckham se basa en un análisis lingüístico de los principales textos cristológicos, con especial atención a las citas del Antiguo Testamento presentes en el Nuevo Testamento donde lo que en aquel se dice de Dios en este se dice de Jesús.

Además del análisis exegético de los textos del Nuevo Testamento, que constituyen las fuentes principales de la obra de Bauckham, también ofrece reflexiones teológicas que sin embargo no se quedan en el terreno de la especulación metafísica, sino que también son históricas en tanto que su objetivo es lograr una comprensión de las creencias que sostuvieron hombres y mujeres del pasado para lograr una reflexión teológica más profunda que repercuta en los creyentes del presente. En ese sentido, Bauckham señala que para comprender la teología de los primeros cristianos es de suma importancia analizar su utilización de las escrituras Hebreas, ya que como una teología judía de la época del Segundo Templo procedía principalmente de su interpretación de las Escrituras.

En sus obras, Bauckham se muestra como un especialista que conoce ampliamente el tema que trata. Muestra su conocimiento profundo del contexto del judaísmo del Segundo Templo en el cual enmarca los orígenes de la cristología. También muestra un amplio conocimiento del estado de la cuestión entre los especialistas del tema en otras partes del

mundo y discute con argumentaciones inteligentes y sólidas con aquellos académicos con los que desacuerda. Y por último, su manejo del griego no solo lingüísticamente sino también contextualmente es verdaderamente notable.

El contexto

El monoteísmo judío

Para plantear el contexto en el que nació la cristología Bauckham comienza señalando que existen diferentes puntos de vista entre los estudiosos del judaísmo del Segundo Templo sobre la naturaleza del monoteísmo de esta época. Por un lado están quienes opinan que era un monoteísmo estricto e inflexible, donde la línea entre Dios y el resto de la realidad estaba claramente especificada y no existía la posibilidad de considerar divino a ningún otro ser fuera de Dios. Desde ese punto de vista sería imposible el surgimiento del cristianismo sin romper con el monoteísmo judío. Esta es la postura que sostienen, por ejemplo, los trabajos de Maurice Casey y A. E. Harvey.⁴³ Ante la obvia evidencia de que el cristianismo nació en el seno del judaísmo y de que los textos del Nuevo Testamento se escribieron en el contexto del monoteísmo judío, este punto de vista, para Bauckham, tiende a minimizar e incluso a negar del todo las evidencias del Nuevo Testamento que identifican a Jesús con el Dios del monoteísmo judío.

Por el otro lado, Bauckham sitúa los estudios revisionistas que rechazan una visión del judaísmo del Segundo Templo como un monoteísmo estrictamente exclusivista. Centran su atención en figuras semidivinas o que parecen tener un carácter subordinado a lo divino, como pueden ser ángeles, seres humanos exaltados o atributos de la divinidad personificados. Este punto de vista generalmente va muy ligado a las investigaciones que pretenden encontrar antecedentes de la cristología primitiva en el judaísmo. Los académicos que defienden este punto de vista reconocen que los textos neotestamentarios tratan a Jesús con características divinas y que lo hacen en un contexto fundamentalmente judío. Entienden que ya existían en el judaísmo las categorías en las cuales la cristología primitiva pudo

⁴³ A. E. Harvey, *Jesus and the Constraints of History*, London: Duckworth, 1982; M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge: J. Clarke, 1991; idem, 'The Deification of Jesus,' *SBLSP* 1994, 697-714; idem, 'Monotheism, Worship and Christological Developments in the Pauline Churches,' in Newman, Davila and Lewis (eds), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Brill: Leiden, 1999. 214-233.

encajar, de manera que el origen de la cristología se puede entender como un proceso que se dio dentro del contexto del judaísmo, el cual no era, entonces, un monoteísmo estricto sino flexible.

Por su parte, Bauckham afirma que el judaísmo del Segundo Templo, en efecto era un monoteísmo estricto, diciendo:

“la mayoría de los judíos en este periodo eran monoteístas altamente conscientes, y compartían ciertas ideas comunes y bien definidas, como la manera en que la unicidad del Dios único debía ser entendida. En otras palabras, trazaron claramente la línea de distinción entre el Dios Uno y toda otra realidad, y tenían el hábito de distinguir a Dios de cualquier otra realidad por medio de un criterio específico y bien articulado.”⁴⁴

Bauckham afirma que las figuras semidivinas a las que otros estudiosos dan tanta importancia en el estudio de la cristología primitiva no eran, como ellos han visto, intermediarios entre las relaciones del Dios Uno con su creación, con un estatus ambiguo de divinidad. Señala que de hecho algunas de esas figuras, como la Sabiduría y la Palabra, eran entendidos como atributos específicos de ese Dios al que se identificaba claramente como una sola realidad. De cualquier modo Bauckham no cree que las figuras subordinadas a Dios tengan importancia decisiva en la comprensión de la cristología primitiva, pues siempre se distinguieron claramente de Dios. Para él, el nacimiento de una cristología alta dentro del contexto monoteísta judío fue posible no gracias a que se le aplicara a Jesús las categorías de los intermediarios semidivinos, sino a su identificación directa con el Dios Uno de Israel.⁴⁵

Para Bauckham es claro que los judíos de esta época eran monoteístas convencidos y señala que “...entendían que su adoración y su obediencia al único y solo Dios, el Dios de Israel, definían su particular diferenciación religiosa en el plural ambiente religioso de su tiempo.”⁴⁶ Una de las prácticas principales del judaísmo de esta época era la repetición de dos textos sumamente importantes para su fe, el *Shemá* y los Diez Mandamientos. Ambos enfatizan la unicidad de Dios, y además exigen su adoración exclusiva. De tal manera que

⁴⁴ R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, pos. 2309. La traducción es mía, el texto en inglés dice: “Most Jews in this period were highly self-consciously monotheistic, and had certain very familiar and well-defined ideas as to how the uniqueness of the one God should be understood. In other words, they drew the line of distinction between the one God and all other reality clearly, and were in the habit of distinguishing God from all other reality by means of certain clearly articulated criteria.”

⁴⁵ *Ibid.*, pos. 2315

⁴⁶ R. Bauckham, *Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*, p. 17

para el judaísmo, el monoteísmo no era una mera creencia intelectual, sino una práctica que incluía adoración y obediencia exclusiva.

La identidad divina

Como diré en repetidas ocasiones, el concepto de identidad divina está en la base de toda la obra de Bauckham, y en ese sentido señala que el Dios de Israel al que adoraban los judíos tenía una identidad específica. Esa identidad, en el entendimiento bíblico, se expresa a través de una analogía con la identidad humana, por supuesto que Dios trasciende la analogía humana, pero a partir de ella es cómo los judíos entendían a Dios como una persona que se relaciona.

Para Bauckham, el Dios uno al que los judíos adoraban en la época del Segundo Templo tenía dos elementos fundamentales. Primero su relación estrecha con el pueblo de Israel por medio de una Alianza y, segundo, su calidad de único Dios creador y soberano de todas las cosas. El primero tiene que ver con su relación con su pueblo, Israel, y en ella es importante el nombre sagrado de Dios, expresado por el tetragramaton YHWH, así como la historia nacional llena de obras de Dios a favor de su pueblo. El nombre de Dios era tan sagrado que no se podía pronunciar. Y las obras de Dios a favor de su pueblo eran recordadas en cánticos y oraciones. Dios había revelado a su pueblo su identidad a través de milagros poderosos y de una serie de demandas morales.

Por el otro lado, el segundo elemento fundamental de la identidad divina tiene que ver con la relación de Dios con el resto de la realidad, y en ella son importantes dos características, Dios como creador de todas las cosas y Dios como soberano gobernador de todas las cosas. Para Bauckham es fundamental responder a la pregunta ¿cómo se distinguía quién es Dios en el judaísmo del Segundo Templo? Y son precisamente estos dos elementos los que más comúnmente distinguen a Dios de todo lo demás. Al respecto Bauckham dice: "...la respuesta que se da una y otra vez, en una gran variedad de la literatura judía del Segundo Templo, es que solamente el único Dios, YHWH, el Dios de Israel, es el único Creador de todas las cosas, y el único Soberano de ellas."⁴⁷

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22

A pesar de que hubiera gran diversidad en otros aspectos del judaísmo, estos dos elementos primordiales de Dios les eran comunes a todos los grupos judíos. Respecto a la relación de Dios con toda la realidad como creador y soberano, ambos aspectos definen a un Dios único y son fundamentales para expresar el monoteísmo judío. Sin embargo, hay una diferencia que plantea Bauckham, cuando se dice que Dios es creador lo es él solo, no necesitó de nadie para crear los cielos y la tierra (Isaías 44:24). Sin ayuda fue el creador de todas las cosas, pero en su gobierno sobre todas las cosas creadas empleó sirvientes y huestes de ángeles, lo que lo hacen ver como un gran emperador. Sin embargo, Bauckham señala que estas figuras son solo eso, sirvientes de Dios, no participan de su Imperio, sino que se subordinaban a él, no tuvieron parte en la creación ni tienen parte en el gobierno ya que solamente hacen la voluntad del que las creó y las gobierna. Para Bauckham, en la literatura judía es clara esa distinción entre Dios como creador y gobernador, y cualquier otra figura celestial, incluyendo a los ángeles más exaltados, que no son ni creadores ni gobernadores.

Monoteísmo creacional, escatológico y cúltico

Para Bauckham este monoteísmo judío podía caracterizarse, primero, como un monoteísmo de la creación, o sea que Dios creó todas las cosas sin la ayuda de colaboradores ni intermediarios, incluso si se admitía que creó las cosas a partir de un caos preexistente. Segundo como un monoteísmo escatológico, o sea que en un futuro este Dios único demostraría a todas las naciones su divinidad y su poder estableciendo un Reino Universal en el que se daría a conocer tal como el pueblo de Israel lo conocía. Estos dos elementos, la creación y la escatología, estaban sumamente relacionados, porque en el final de los tiempos Dios se revelaría a toda su creación como el único soberano y digno de ser adorado. Esto lleva al tercer aspecto del monoteísmo como un monoteísmo cúltico, o sea que solamente el único Dios verdadero y creador de todas las cosas debía ser adorado. Para Bauckham, estos aspectos están presentes y se presuponen en el Nuevo Testamento. Y de hecho, para él, la inclusión de Jesús en la identidad divina se vale de esos tres aspectos, pues en los escritos neotestamentarios se puede ver que se afirma que Jesús participó en la creación, que volverá en su segunda venida en el final de los tiempos y que merece adoración. Con esto no se está

viendo a Jesús como una segunda figura divina sino que se le está incluyendo en la identidad de Dios, que ya existía y que estaba bien definida a partir de esos tres aspectos.

Ahora bien, Bauckham plantea que, en el aspecto práctico, ese reconocimiento de Dios como el único creador y soberano de todas cosas se manifestaba mediante la estricta exigencia de una adoración exclusiva al Dios único. La adoración a Dios, así como la negativa de adorar a cualquier otro ser era la expresión tangible de que se aceptaba que él es el único creador y señor de todo cuanto existe. Así, para Bauckham, la adoración es consecuencia de la distinción de Dios respecto al resto de la realidad, y era también lo que distinguía al judaísmo del resto de religiones a su alrededor. Sus pueblos vecinos adoraban a muchos dioses, incluso cuando reconocían alguna deidad suprema las deidades subordinadas recibían también adoración en menor grado. La monolatría judía era, pues, consecuencia de un monoteísmo bien articulado y definido, en el que no se adoraba a ningún otro ser porque cualquier otra figura, por muy exaltada que pudiera ser, solamente era una criatura y únicamente el creador merecía adoración.

Bauckham afirma esto sin ignorar que en otras épocas de la historia de Israel las concepciones eran diferentes, y sin ignorar tampoco que el judaísmo era diverso y había diferentes vertientes respecto a muchas cuestiones. Por ejemplo reconoce el hecho de que si se prohibía la adoración a los ángeles o a cualquier otra figura era porque de hecho llegaba a suceder, pero señala que justamente se prohibía porque se defendía un monoteísmo en el que se distinguía claramente al creador de las creaturas, y al gobernante de sus subordinados. En todo caso, Bauckham sostiene que el reconocimiento de un solo Dios como creador y señor de todas las cosas así como la exigencia de adorarle solo a él eran elementos comunes a todo el judaísmo de la época del Segundo Templo.

Figuras intermediarias

Con relación a las figuras mediadoras Bauckham señala que hay dos grupos claramente identificables. Primero, figuras celestiales: ángeles, arcángeles, etcétera. Y segundo, patriarcas exaltados como Moisés, Enoc, Melquisedec, y otros. Es claro que estas figuras intermediarias se distinguen de Dios en tanto que son creaturas suyas. Por otro lado, existen otro tipo de figuras que no son creaciones de Dios sino atributos suyos personificados, como la Sabiduría o la Palabra, y cuando se habla de ellos en realidad se está hablando de Dios en

tanto que son sus propios atributos. Bauckham critica el uso excesivo de todas estas figuras en la comprensión de la cristología más antigua ya que a su entender no eran las características esenciales del judaísmo monoteísta del Segundo Templo, y su estudio si bien puede aportar algo valioso, no es para nada determinante en el desarrollo de una correcta comprensión histórica del nacimiento del cristianismo y la cristología. De hecho afirma que:

“las pruebas de que los judíos de este período podían hacer fácilmente y acostumbraban hacerlo, una distinción clara entre Dios y la realidad, son mucho más considerables que las escasas pruebas aducidas por aquellos que argumentan que las llamadas figuras mediadoras distorsionaban esta distinción”.⁴⁸

Rechaza la idea de que esas figuras semidivinas cabalgaban ambigüamente entre la línea divisoria de la divinidad y el resto de la realidad como si fuera una línea borrosa. Sin embargo, también afirma que Jesús pudo incluirse en la identidad de Dios, o sea que, tomando en cuenta la claramente bien identificada línea divisoria entre Dios y la realidad, Jesús estaba del lado del Dios único de Israel siendo identificado con él.

Respecto a estas figuras mediadoras Bauckham señala que, bajo la categoría de identidad divina y tomando en cuenta los criterios que utilizaban los propios judíos para distinguir esa identidad, es fácil responder si estas figuras participaban o no de la identidad divina. Los ángeles principales y patriarcas exaltados claramente no participan de la identidad del Dios único. Para Bauckham, de ninguna manera hay ambigüedad en la literatura judía sino que es evidente que no se incluyen en esa identidad. No participan en la creación sino que son seres creados, no gobiernan sino que son sirvientes del único soberano y no son adorados sino que rechazan explícita y deliberadamente el tipo de adoración que solo se le debe a Dios. Bauckham reconoce que hay una sola excepción que confirma la regla. Se refiere a un personaje en el libro de Enoc, el Hijo del Hombre, de quien se dice que se sentará en el trono de Dios, puesto por Dios mismo en el día final para ejercer un juicio en su nombre. Aquí, el Hijo del Hombre comparte la identidad de Dios de manera parcial ya que no se dice nada de que participe en la creación, participará de su gobierno, pero solo hasta el día del juicio final. Es una inclusión en la identidad divina equívoca y parcial, pero es la única excepción que Bauckham encuentra en la literatura judía.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26

Por el otro lado están los atributos de Dios personificados, de los cuales Bauckham señala que sí participan de la identidad divina de Dios, no son creados sino que toman parte en la creación, y participan en el gobierno de Dios. Añade:

“...estos escritores judíos (libros de 1 Enoc y Sabiduría) concibieron alguna forma de distinción real dentro de la identidad única del único Dios. Si es así, no están abandonando, o en ningún caso comprometiendo su Monoteísmo judío. El entendimiento judío del Segundo Templo sobre la unicidad divina no lo define como unitario y no hace que las distinciones dentro de la identidad divina sean inconcebibles. Su distinción perfectamente clara entre Dios y la realidad externa se realiza en otros términos que, en este caso, sitúan a la Sabiduría de Dios inequívocamente dentro de la identidad divina única.”⁴⁹

De esta manera Bauckham explica la concepción que los judíos de la época del Segundo Templo tenían de Dios, utilizando la categoría de identidad divina. En ese sentido los atributos de Dios personificados estaban incluidos en esa identidad, lo que se decía de ellos también se decía de Dios.

Su visión de los orígenes de la cristología

Habiendo analizado al judaísmo del Segundo Templo, específicamente en lo que se refiere a la manera en como realizaban la distinción de Dios respecto al resto de la realidad, Bauckham pasa a estudiar los textos del Nuevo Testamento tomando como base sus propias conclusiones de que la categoría identidad divina es la que mejor explica la manera en que los propios judíos trazaban su concepción de Dios. Anticipa que un estudio detallado de los textos dejará ver que:

“...la intención de la Cristología del Nuevo Testamento es incluir a Jesús en la identidad divina única, a través de los textos y según la idea judía del tema. Los escritores lo hacen deliberadamente y de forma generalizada, al utilizar precisamente aquellas características de la identidad divina sobre las cuales el Monoteísmo judío se centraba en caracterizar a Dios como único.”⁵⁰

Monoteísmo Cristológico de Identidad Divina

La tesis fundamental de Bauckham es que la cristología primitiva se construyó conscientemente sobre esta estructura del monoteísmo judío, y que incluyó a Jesús en la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31

⁵⁰ *Ibid.*, p. 34

identidad del Dios único de Israel. Bauckham afirma que la interpretación cristológica del Salmo 110:1 es una de las primeras evidencias a las que tenemos acceso de la identificación de Jesús con la identidad de Dios. Para él, Jesús no fue añadido a la identidad única de Dios, sino incluido en ella, en su aspecto escatológico y también en su aspecto eterno y creador. Esto es lo que Bauckham encuentra en el Nuevo Testamento y a lo que llama una cristología de identidad divina. Propone esta nueva terminología argumentando que la tradicional distinción entre cristología funcional y cristología ontológica no encaja en las categorías propias del judaísmo de la época, y además que las funciones divinas que Jesús ejerce están intrínsecamente relacionadas con quien Dios es.

Bauckham trata de comprobar que los textos del Nuevo Testamento sitúan a Jesús como creador de todas las cosas, le incluyen como participante en el gobierno de todo cuanto existe, lo identifican con el nombre divino que expresa la identidad única, y le describen como merecedor de adoración. A este desarrollo teológico Bauckham le llama monoteísmo cristológico, el cual es una continuación del monoteísmo judío, con la diferencia de que se añade a Jesús como intrínseco a la identidad del único Dios. Además, sostiene que esa alta cristología fue central para la fe del cristianismo de los orígenes incluso antes de que se escribiera cualquiera de los textos neotestamentarios, ya que aunque posteriormente hubo un desarrollo teológico, el paso decisivo se dio desde el principio y por ello, explica Bauckham, esa cristología está presente en todo el Nuevo Testamento.

Para explicar esto Bauckham señala que primero sería necesario eliminar el prejuicio de pensar que necesariamente hay tensión entre la cristología y el monoteísmo. Sostiene que los escritores del Nuevo testamento no veían su herencia monoteísta, a la cual eran fieles, como un obstáculo para incluir a Jesús en la identidad del Dios único, sino que utilizaron sus propios recursos conceptuales para hacerlo y veían en ello el cumplimiento de sus expectativas escatológicas, propias del monoteísmo judío, según las cuales Dios sería reconocido universalmente como soberano de todas las cosas.

La inclusión de Jesús en la identidad divina desde el principio y sin ambigüedades, según Bauckham, explica mejor todo el desarrollo posterior de la cristología que si se hablara de un ascenso gradual de la identidad de Jesús. Ya que los judíos distinguían claramente entre Dios y el resto de la realidad, y el ver a Jesús como una figura mediadora, en el rango de los ángeles principales y patriarcas exaltados, no sería un paso decisivo en la inclusión de Jesús

en la identidad divina, sino todo lo contrario, sería una clara distinción. Para Bauckham, si Jesús hubiera sido visto, en un primer momento, como una figura exaltada nunca se hubiera dado el paso a la alta cristología pues, como ya vimos, las figuras exaltadas no participaban de la identidad divina, eran creaciones de Dios y estaban sujetas a él.

Bauckham señala que la exégesis creativa de las escrituras hebreas era el medio principal mediante el cual los primeros cristianos desarrollaron su cristología de identidad divina. Como ya mencioné, la prueba más antigua que encuentra en el Nuevo Testamento de que el Jesús exaltado participa de la soberanía de Dios sobre todas las cosas es la lectura cristiana del Salmo 110:1. Este texto era poco citado en la tradición judía, sin embargo los cristianos lo utilizaron mucho para decir algo que la literatura hebrea no había estado interesada en decir de nadie más, que Jesús participa en el gobierno de Dios sobre todas las cosas. En las escrituras hebreas la frase “todas las cosas” se utilizaba de forma natural para referir a la creación y el gobierno de Dios de toda la realidad. Bauckham enfatiza el poder acumulativo de esta frase que aparece en varios lugares del Nuevo Testamento en referencia a Jesús.

Otra prueba de la inclusión de Jesús en la identidad divina sería la exaltación de Jesús por encima de todos los poderes celestiales (Efesios 1:20-22 y 4:10). Si Jesús es superior a todos los ángeles es claro que no es uno de ellos. Ninguno de los ángeles, ni si quiera los más exaltados participaban del gobierno de Dios sobre todas las cosas, sin embargo Jesús sí. Otro rasgo particularmente interesante de la inclusión de Jesús en la identidad divina es que recibe el nombre de Dios. Bauckham sostiene que hay varios pasajes en el Nuevo Testamento que aplican a Jesús el nombre que en el Antiguo Testamento solo se aplicaba a Dios. Esta afirmación puede ser difícil de asimilar ya que es sabido el respeto que se tenía en la tradición judía por el nombre de Dios. La frase “llamar en el nombre del Señor” se utilizaba en el Antiguo Testamento para referirse a la invocación de Dios por su nombre (Isaías 12:4, Salmos 80:18, Joel 2:32, Sofonías 3:9, Zacarías 13:9) y en el Nuevo Testamento se utiliza esa misma frase pero aplicada a Jesús (Hechos 2:17-38, 8:14, Romanos 10:9-13, 1 Corintios 1:2, 2 Timoteo, 2:22). La adoración de Jesús sería otra prueba importante de su inclusión en la identidad divina. Los textos de Filipenses 2:9-11 y Apocalipsis 5 muestran que Jesús fue adorado en las primeras comunidades cristianas de una manera que sólo se rendía al Dios

único, y se hacía de tal forma que no se comprometía al monoteísmo judío pues se realizaba en el mismo contexto de la adoración al Dios único.

Una de las pruebas más sorprendentes de la inclusión de Jesús en la identidad divina es su participación en la creación. En la tradición judía Dios había creado todas las cosas sin la necesidad de nadie más. No son muchos los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de Jesús en la creación, ya que las preocupaciones del cristianismo de los orígenes estaban más orientadas hacia la participación presente y futura de Jesús en la soberanía divina. Pero Bauckham señala que si se quiere afirmar que los primeros cristianos incluyeron a Jesús en esa identidad divina sería indispensable encontrar pasajes que situaran a Jesús teniendo participación activa en la creación. Uno de esos pasajes es 1 Corintios 8:6, el cual resulta en extremo interesante ya que está inmerso en una discusión donde lo que Pablo quiere hacer es precisamente afirmar el monoteísmo y decir que solo hay un Dios. La preocupación de Pablo es monoteísta, y lo que hace es mantener esa idea de que hay un solo y verdadero Dios pero con una interpretación cristológica. Según Bauckham esta sería la manera más inequívoca de incluir a Jesús en la identidad divina y al mismo tiempo excluir de cualquier peligro al monoteísmo. Para Bauckham Pablo incluye a Jesús en la identidad divina consciente y deliberadamente.⁵¹

En la costumbre judía se explicaba que Dios había creado todas las cosas a través de su Palabra o su Sabiduría. Estos atributos de Dios habían llegado a representar figuras personificadas de las cuales se decían muchas cosas que también eran ciertas respecto a Dios. Se utilizaban a menudo para referir la actividad creadora de Dios. Para Bauckham, esto dio a los cristianos la posibilidad de incluir a Jesús en esa labor creadora. Como ya he reptido en varias ocasiones, Bauckham señala que una de las características de la identidad divina era justamente la afirmación de que Dios había creado todas las cosas, de manera que cuando en el Nuevo Testamento se hace partícipe a Jesús en la creación también se le está incluyendo en la identidad divina. Pero eso no significa que hayan sido estos conceptos de Palabra y Sabiduría de Dios los que impulsaron el desarrollo cristológico, simplemente dieron a los cristianos un marco conceptual para explicar la labor de Jesús. Para Bauckham lo que habría

⁵¹ *Ibid.*, p. 43

que resaltar es que el desarrollo cristológico se dio en el contexto judío, bajo una manera de pensar monoteísta, y utilizando las categorías propias del imaginario judío.

Así, el monoteísmo cristológico que propone Bauckham no rompe de ninguna manera con los criterios judíos sino que los utiliza. Mantiene la misma manera de distinguir a Dios del resto de la realidad, pero incluye a Jesús en esa identidad divina. Para él, esta manera de entender los inicios de la cristología sería más adecuada que otras propuestas, porque ofrece una mejor comprensión del contexto en el que nace y de la manera de pensar de quienes la produjeron. Se libera de las categorías de cristología ontológica y cristología funcional que, a su parecer, no alcanzan a comprender los textos neotestamentarios sin traicionar la manera de pensar de quienes los escribieron, ya que el Nuevo Testamento no explica la naturaleza divina de Jesús porque no eran esas las categorías que utilizaban para definir quién es Dios.

La cristología de identidad divina en Pablo

Bauckham señala que Pablo tenía un interés deliberado en reformular el monoteísmo judío como un monoteísmo cristológico. Para comprobar esto comienza analizando el fenómeno de la interpretación cristológica de pasajes del Antiguo Testamento que utilizaban el tetragramaton YHWH, que en la Septuaginta (LXX) se traducía como *Kyrios* (Señor). Bauckham encuentra diecisiete ejemplos de textos en las cartas paulinas originales en que se cita un texto del Antiguo Testamento que utilizaba el nombre de Dios, pero que Pablo usa para referirse a Jesús. Además, los compara con otros veinticuatro textos de las cartas de Pablo en que se citan textos del Antiguo Testamento que mencionan el nombre divino pero donde el referente sigue siendo Dios. Bauckham señala que es imposible que al citar las escrituras Pablo no supiera que estaba aplicando el nombre de Dios a Jesús, más bien lo hacía deliberadamente. Tampoco es posible que Pablo estuviera usando una interpretación politeísta de las escrituras y distinguiera a Dios como la deidad suprema y a Yahvé como un segundo dios. Pues de hecho, del mismo modo que utiliza el nombre de Dios en referencia a Jesús también lo hace con Dios mismo en otros textos.

Bauckham subraya el hecho de que una buena cantidad de estos textos donde lo que se dice del Dios del Antiguo Testamento en Pablo se refiere a Jesús, o bien son en sí mismos afirmaciones monoteístas o se encuentran en un contexto de una afirmación monoteísta. Por

ejemplo, el texto que Pablo cita en Romanos 10:13 y quizá también en 1 Corintios 1:2 es Joel 2:32, el cual es antecedido por una de las fórmulas monoteístas más conocidas (Joel 2:27). Respecto a este pasaje es interesante la comparación que Bauckham hace entre los textos de Romanos 3:29-30 y Romanos 10:12-13. En el primero, Pablo señala que Dios es Dios no solo de los judíos sino de todo el mundo, y que todos se salvarán si tuvieran fe en ese Dios, el Dios Uno del Pueblo de Israel. Y en el segundo, Pablo afirma algo muy similar pero en relación a Jesús; él es Señor de judíos y también de griegos y se salvará todo aquel que invoque su nombre. Bauckham cita un estudio sobre Romanos 10:13 en que C. Rowe señala que “el Dios de Pablo y el Dios de Israel son el mismo Dios solo si YHWH se identifica con Jesús y Jesús con YHWH de una manera en que no sean violados los dos primeros mandamientos”.⁵²

Otro ejemplo es el texto de Filipenses 2:6-18, donde es muy importante notar la cita que hace Pablo de Isaías 45:23, ya que se encuentra en el centro de un pasaje que se considera como uno de los que mejor y más profunda e insistentemente expresan el monoteísmo creacional y escatológico judío. Tan solo dos versículos antes Dios dice “yo soy Dios y no hay otro fuera de mí” (Isaías 45:21). Por lo tanto la interpretación de Pablo necesariamente se encuentra en un contexto monoteísta, y es en ese contexto en que Pablo hace a Jesús igual a Dios.

Otro texto de Pablo citando al Antiguo Testamento que también revela una concepción completamente monoteísta es 1 Corintios 8:4-6, el cual es sumamente importante porque es un hecho ampliamente aceptado que en él Pablo está adaptando el *Shemá* judío,⁵³ produciendo una versión cristiana. El *Shemá* era la principal afirmación monoteísta que los judíos repetían a menudo “Jehová nuestro Dios, Jehová uno es”. Y Pablo, al adaptar esa confesión monoteísta para incluir a Jesús no está añadiendo una deidad sino que está incluyendo a Jesús en la identidad única de Dios. Pablo utiliza las mismas palabras del *Shemá* judío pero en diferente orden, y para Bauckham es de suma importancia enfatizar

⁵² C. K. Rowe, 'Romans 10:13: What is the Name of the Lord?,' *HBT* 22, (2000), 135-173. La traducción es mía el texto original dice: “Paul's God and the God of Israel are the same God only if YHWH is so identified with Jesus and Jesus with YHWH that the first two commandments are not violated” (p137).

⁵³ E.g. F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians*, London: Oliphants, 1971, p. 80; D. R. de Lacey, “One Lord in Pauline Christology”, en: H. H. Rowdon, *Christ the Lord*, Leicester: Inter- Varsity Press, 1982, pp. 191-203; Dunn, *Christology in the Making*, Eardmans, Grand Rapids, 1996, p. 180; Hurtado, *One God, One Lord*, Edinburgh: Fortres Press, 1998, p. 97; D. A. Hagner, 'Paul's Christology and Jewish Monotheism,' en M. Shuster y R. Muller (eds.), *Perspectives on Christology*, Grand Rapids: Zondervan, 1991, pp. 28- 29; Richardson, *Paul's Language about God*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 300.

que no está añadiendo a esa fórmula un Señor que no estaba incluido antes sino que está identificando a Jesús con el Señor del *Shemá*.

Algunos exegetas sostienen que la inclusión de Jesús en esta fórmula significa que Pablo está repudiando el monoteísmo judío, pero Bauckham señala que esta visión solamente deja clara la poca comprensión que tales exegetas tienen del monoteísmo judío del Segundo Templo, ya que es evidente que Pablo es un judío comprometido con el monoteísmo. El *Shemá* era una de las formas más características de afirmar la unicidad de Dios y para Bauckham el hecho de que Pablo lo utilice e incluya en esa identidad divina a Jesús no es otra cosa que una afirmación de que la identidad divina es única, y en esa identidad Jesús está incluido.

Como ya he dicho, para Bauckham la referencia a la creación era una de las formas más características de afirmar la unicidad de Dios, por lo cual también resulta revelador que Pablo diga que Jesús también es Señor de la creación y que por él fueron creadas todas las cosas. No hay razón para ver a Jesús solo como un intermediario en la actividad creadora de Dios, menos cuando tenemos en cuenta que se trata de un pasaje monoteísta que como todas las argumentaciones monoteístas judías de la época pretendía enfatizar la unicidad de Dios, así que lo que se dice de Jesús sólo sirve a este propósito si en esa unicidad también está identificado él mismo. Además, en ningún texto judío de ninguna época se había visto a ninguna figura, fuera de Dios, como participante en la creación. Por lo tanto, el hecho de que Jesús sea visto como el agente principal en la actividad creadora de Dios es evidencia de que los primeros cristianos lo incluyeron en la identidad divina.

La cristología en la interpretación del Antiguo Testamento

Para Bauckham toda la cristología del Nuevo Testamento es cristología alta ya que los escritores neotestamentarios incluyeron a Jesús en la identidad única del Dios único y lo hicieron deliberadamente y sin ambigüedades utilizando las mismas categorías mediante las cuales el Judaísmo del Segundo Templo distinguía a Dios como único.⁵⁴ Sostiene que los primeros cristianos eran judíos monoteístas fieles a su tradición y que su pensamiento teológico se realizó sobre la exégesis del Antiguo Testamento. En palabras de Bauckham

⁵⁴ *Ibid.*, p. 49

“...relacionaron el texto del Antiguo Testamento con la historia de Jesús, en un proceso de interpretación mutua, del cual surgieron algunas de sus ideas teológicas más profundas”.⁵⁵ Los escritores del Nuevo Testamento expresaron un pensamiento novedoso, incluir a Jesús en la identidad divina, pero lo hicieron basados en la interpretación de las escrituras, o sea que para ellos lo que Jesús revelaba de quién era Dios debía ser congruente con lo que ya había sido revelado.

En ese sentido el llamado deuterio-Isaías (Isaías 40-55) era de lo más importante ya que para los primeros cristianos anticipaba los acontecimientos de la salvación escatológica que ellos mismos habían presenciado en Jesús. Por ejemplo, el hecho de que la palabra evangelio haya sido tomada de Isaías 40:9, o que los cuatro evangelistas señalen como el inicio del evangelio el ministerio de Juan el Bautista, cumpliendo con la profecía de Isaías 40:3-4. Isaías 40-55 es uno de los textos clásicos de la literatura judía para afirmar el monoteísmo y la esperanza escatológica. Para Bauckham, entenderlo como tal debe estar en la base de la comprensión de su utilización por parte de los primeros cristianos.

Hay tres ejemplos en el Nuevo Testamento de la lectura cristiana del deuterio-Isaías que Bauckham señala como evidencias de la utilización de este texto por parte de los primeros cristianos para expresar que Jesús estaba incluido en la identidad divina. Primero, el ya citado pasaje de Filipenses 2:6-11 tiene una clara relación con el deuterio-Isaías (específicamente Isaías 45:22-23, pasaje que expresa la unicidad de Dios, y es uno de los principales textos de afirmación monoteísta). Así, Bauckham observa que Pablo completa el monoteísmo del deuterio-Isaías identificando a Jesús con el Dios de Israel.⁵⁶

Segundo, en Apocalipsis se encuentran situadas estratégicamente al principio y al final del libro, unas declaraciones de Dios y de Jesús como el “principio y el final” (Apocalipsis 1:8, 17; 21:6; 22:13), que tienen como modelo las de Isaías, donde Yahvé dice “yo soy el primero y el último” (Isaías 4:6 y 48:12). De esta manera, afirma Bauckham, el deuterio-Isaías es interpretado como un monoteísmo cristológico.⁵⁷

El tercer ejemplo es la serie de frases “Yo Soy” en boca de Jesús en el evangelio de Juan (Juan 4:26, 6:20, 8:24-58, 13:19, 18:5-8). En la Biblia Hebrea esa frase aparece siete veces

⁵⁵ *Ibid.*, p. 51

⁵⁶ *Ibid.*, p. 56

⁵⁷ *Ibid.*, p. 57

como una declaración de la identidad única de Dios y como una de las máximas afirmaciones monoteístas, una vez en Deuteronomio y seis veces en el deutero-Isaías. En el evangelio de Juan también aparece en siete ocasiones, cosa que para Bauckham no es ninguna coincidencia sino una identificación deliberada de Jesús con Dios por parte del autor del evangelio de Juan.

Lo que Bauckham pretende hacer con estos ejemplos es demostrar que el monoteísmo era una preocupación fundamental para los escritores del Nuevo Testamento a la hora de construir su cristología, y que al hacerlo se remitieron a las escrituras hebreas, justamente de la manera como el judaísmo expresaba su pensamiento teológico. Pero no solo eso sino que también estaban dando un paso más al profundizar en su desarrollo teológico, presentando a Jesús como la revelación de la identidad única de Dios. De manera que saber quién es Jesús también revelaba quién es Dios. Para Bauckham:

“aquellos estudiosos, incluyendo a muchos del Nuevo Testamento, que asumen que ningún monoteísta judío podía haber aceptado la Cristología divina, incluyendo a Jesús en la identidad divina sin abandonar el Monoteísmo judío, no han comprendido dicho Monoteísmo.”⁵⁸

Los primeros cristianos desarrollaron esta cristología de identidad divina a través de la exégesis de la literatura judía, y muchas veces a partir de pasajes de importancia mayúscula para la afirmación del Dios Uno. Bauckham plantea que los propios cristianos sabían que estaban innovando, pero a partir de una exégesis creativa pudieron desarrollar una cristología de identidad divina sin traicionar lo que sus propias escrituras decían de ese Dios, y así, hallaron coherencia en la novedad. Para Bauckham, la identidad divina del Dios de Israel no excluía lo sorprendente e inesperado sino al contrario, la identidad de Dios incluía estar libre de cualquier expectativa humana. Podía actuar de forma inesperada y sorprendente y al mismo tiempo ser coherente con su identidad revelada, no era caprichoso pero tampoco previsible. Bauckham señala que esto lo entendieron los primeros cristianos y “apreciaron lo radicalmente nuevo justamente en el proceso de entender su continuidad con lo que ya había sido revelado.”⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, p. 73

⁵⁹ *Ibid.*, p. 74

En otras palabras, la humillación de Cristo como revelación de Dios resulta algo inesperado, pero de ningún modo algo extraño e incoherente con la identidad de Dios. Numerosos pasajes del Antiguo Testamento muestran a Dios del lado de los humildes, que escucha el lamento de los oprimidos, levanta a los pobres del polvo, desciende de su trono, se identifica con los humillados, etcétera. Y Bauckham señala que esa característica de Dios es la que se evoca en Filipenses 2:5-11.

La cristología original y el desarrollo posterior de la historia cristiana

Bauckham termina su obra reflexionando sobre la relación entre los orígenes de la cristología y la ortodoxia nicena, la cual afirmaba categóricamente que Jesús era el Dios único al mismo tiempo que era un hombre. Para él los escritores del Nuevo Testamento expresaron de forma deliberada y elaborada una cristología completa y divina, al incluir a Jesús en la identidad única de Dios según su definición en el pensamiento del judaísmo del Segundo Templo.⁶⁰ De manera que lo se expresó en el credo niceno según las categorías helenísticas era lo mismo que ya se había expresado en el Nuevo Testamento.

Bauckham cuestiona la idea de que la cristología divina es el resultado de la transición de la religiosidad judía a la helenista en el desarrollo del cristianismo. En esta visión Nicea representaría la victoria de la filosofía griega en el cristianismo. Pero para Bauckham es una visión incorrecta, argumenta que eran las categorías griegas las que hacían difícil atribuir a Jesús la divinidad verdadera y completa, y no las judías. Y para él, la teología nicena no representó la victoria de la filosofía griega, sino al contrario, representó la resistencia a las implicaciones de las categorías helenistas en la teología cristiana y una forma de reapropiarse, bajo un nuevo marco conceptual, la inclusión que el Nuevo Testamento ya hacía de Jesús en la identidad divina.

Los padres de la iglesia lograron expresar la inclusión de Jesús en la identidad divina única que se creía desde los orígenes del cristianismo pero en un nuevo contexto ideológico. Bauckham plantea que efectivamente hubo una transición, pero no fue un cambio de cristología sino un cambio en el modo de expresarlo, bajo nuevas categorías, las de “sustancia” y “naturaleza” propias de la filosofía griega. Lo que no lograron los padres de la

⁶⁰ *Ibid.*, p. 78

iglesia, a juicio de Bauckham, fue expresar en ese mismo nuevo marco conceptual el hecho de que esa identidad divina también se veía relevada en la cruz y en el Jesús sufriente y humillado.

Mis conclusiones

En resumen, la visión de los orígenes de la cristología de Richard Bauckham es que los primeros cristianos identificaron a Jesús con el Dios único del monoteísmo judío desde un momento muy temprano. Para él la identidad de ese Dios se distinguía del resto de la realidad afirmando que solo Dios era el creador de todas las cosas, sólo él era soberano de todas las cosas y sólo a él debía ser rendida la adoración. Para Bauckham los textos del Nuevo Testamento muestran que los primeros cristianos vieron que Jesús participó en la creación de todas las cosas, sería soberano de todas las cosas y también se le rendía adoración, y por tanto incluyeron a Jesús en la identidad divina. No comenzaron a creer en un segundo Dios, sino que identificaron a Jesús con el Dios único. En otras palabras, respecto a la línea divisoria entre Dios y el resto de la realidad, que para Bauckham los judíos trazaron sin ambigüedades, Jesús estaba en el lado de Dios. A esto es a lo que llama un monoteísmo cristológico de identidad divina.

La visión de Bauckham tiene numerosas fortalezas que deben ser tomadas en cuenta, aunque también creo que presenta algunas debilidades que, sin embargo, no demeritan lo valioso de sus aportaciones. Las propuestas de Bauckham son claras, están bien organizadas, y son defendidas con argumentos sólidos. Como ya he dicho, se basa en una exégesis de los textos judíos así como del Nuevo Testamento, la cual considera diversos elementos que hacen su propuestas convincentes. Estudia lingüísticamente los textos, considera las diferentes traducciones, y sitúa en su propio contexto las fuentes. Además toma en cuenta los trabajos de numerosos especialistas en los campos que estudia, aun cuando las conclusiones de estos estén en contra de lo que él mismo quiere plantear. Debate con los académicos de manera sostenada y con argumentaciones sólidas.

Me parece que una de las principales fortalezas de Bauckham es la reconstrucción que ofrece del monoteísmo judío en el Segundo Templo. Además de sus aportaciones valiosas a la cuestión de los orígenes del monoteísmo y sus importantes reflexiones sobre la particularidad del judaísmo entre otras religiones. Me parece que para el estudio de los

orígenes de la cristología los planteamientos de Bauckham deben ser tomados en cuenta. Plantea al judaísmo del Segundo Templo como un monoteísmo estricto que sin embargo no negaba la existencia de otras figuras celestiales, pero que se diferenciaban claramente del Dios único. Este planteamiento me parece congruente con las evidencias en las fuentes que tenemos, más que la visión de un supuesto monoteísmo flexible que creía que numerosas figuras celestiales podían adquirir el estatus divino. Bauckham se esfuerza en comprender al judaísmo hasta lo más profundo y me parece que logra, mejor que otros especialistas, expresar la esencia y particularidad del judaísmo en la época del Segundo Templo.

También me parece muy acertada la manera en que estudia algunos pasajes del Nuevo Testamento y la relación que encuentra en ellos entre la cristología y el monoteísmo. A diferencia de otros estudiosos, Bauckham comprende que la cristología se construyó dentro del marco del monoteísmo judío. Varios de los pasajes neotestamentarios más importantes para conocer los orígenes de la cristología se encuentran en contextos profundamente monoteístas. Ya sea porque se está afirmando la unicidad de Dios o porque se hace en referencia a textos del Antiguo Testamento de clara afirmación monoteísta. Esto lo entiende muy bien Bauckham y por eso lo llama un monoteísmo cristológico.

Por otro lado, si bien me parece correcta la afirmación de que los textos del Nuevo Testamento muestran una identificación de Jesús con Dios, lo cierto es que también muestran una distinción en muchos casos y eso es algo Bauckham no parece tomar en cuenta. Vemos a Jesús orando a Dios, leemos que el Hijo será sometido al Padre, y muchos otros ejemplos que Bauckham ni si quiera estudia. En ese sentido me parece que la utilización de la categoría identidad divina hace justicia a los orígenes de la cristología solo de manera parcial, pues ayuda a entender algunos aspectos muy importantes sobre cómo entendieron los primeros cristianos a Jesús y su relación con Dios, pero no alcanza a comprender la diversidad de formas en que los primeros cristianos expresaron quién era Jesús.

Además de ser un trabajo exegético las obras de Bauckham son de carácter histórico teológico. Tal vez alguien pudiera opinar que al ser obras de teología no deberían formar parte de este estudio de visiones sobre los orígenes históricos de la cristología. Sin embargo me parece válida su inclusión porque Bauckham no se limita a ofrecer reflexiones teológicas sino que hace un análisis de las creencias de hombres y mujeres del pasado. No obstante, creo que sí se queda corto en algunos aspectos a la hora de ofrecer una explicación histórica.

En general me parece que falla en su reconstrucción histórica de los orígenes del cristianismo, al no tomar en cuenta ciertos factores cronológicos y demográficos. Bauckham llama indiscriminadamente a los escritores del Nuevo Testamento como “los primeros cristianos”, sin importar de qué libro o qué carta esté hablando. No ofrece ninguna explicación respecto de qué entiende por “primeros cristianos”. No toma en cuenta las posibles fechas de composición de los diferentes textos, no estudia las tradiciones preliterarias, y en resumen no explica históricamente los orígenes de la cristología sino exegéticamente.

Para Bauckham lo que se muestra en el Nuevo Testamento es una teología que existía desde los primeros años del cristianismo antes de que se escribieran ninguno de los textos cristianos. Me parece que tiene razón al afirmar que hay consistencia cristológica en los textos neotestamentarios. Sin embargo, ignora que aun tomando en cuenta las características similares, que bien pueden ser esenciales, también hay características que muestran diferentes visiones dentro de los mismos textos del Nuevo Testamento. Además, creo que ofrece una visión simplista de los orígenes de la cristología y niega la posibilidad de que el entendimiento de Jesús haya podido ser un proceso.

En mi opinión su principal debilidad es que no ofrece una respuesta a la pregunta ¿por qué tuvo origen la cristología?, o dicho en sus propios términos ¿por qué los primeros cristianos incluyeron a Jesús en la identidad divina? Ofrece una amplia argumentación basada en su trabajo exégetico de cómo se dio la inclusión de Jesús en la identidad divina, y cómo entendieron los primeros cristianos quién era Jesús, pero no explica por qué sucedió. Por eso, concluyo que la propuesta de Richard Bauckham contiene planteamientos rescatables, algunos de los cuales no deberían pasarse por alto. Sin embargo, también muestra algunas omisiones y debilidades que no me permiten ver en su visión de los orígenes de la cristología la más convincente y satisfactoria.

James Dunn

*Una visión de los orígenes de la cristología
como un proceso judío de elaboración teológica.*

Datos biográficos⁶¹

James D. G. Dunn es un académico británico nacido el 21 de octubre de 1939 en Birmingham, Inglaterra. Realizó sus estudios de maestría y doctorado en las universidades de Durham y Cambridge. Sus principales campos de estudio son los orígenes del cristianismo, la teología histórica del cristianismo primitivo, el Nuevo Testamento, y la que él mismo ha llamado Nueva Perspectiva sobre el Apóstol Pablo. Entre sus obras más destacadas están *La teología del apóstol Pablo*, *Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento* y su obra monumental en dos volúmenes *El cristianismo en sus comienzos*, además de sus dos obras que estudiaré en este capítulo, y de las cuales trataré a continuación.

Sus obras

La visión de los orígenes de la cristología de James Dunn la podemos encontrar en dos de sus obras. La primera es *Christology in the making*⁶² publicada por primera vez en 1988 y reeditada en 1989. En esta obra Dunn analiza los orígenes de la doctrina de la encarnación. Estudia la cristología primitiva a través de un análisis de los textos del Nuevo Testamento y concluye que el origen de la doctrina de la encarnación debe buscarse en las especulaciones judías sobre las figuras de la Sabiduría y la Palabra de Dios, que fueron aplicadas a Jesús por los primeros cristianos en el primer siglo de nuestra era. En este estudio Dunn descubre una gran diversidad de formas en que los primeros cristianos expresaron el significado de quién era Jesús para ellos. La otra obra es *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?* publicada en inglés en 2010 y curiosamente dedicada a Richard Bauckham y Larry Hurtado “compañeros en diálogo”.⁶³ En esta obra Dunn analiza el culto cristiano primitivo a partir de un estudio profundo de los textos neotestamentarios y concluye que el culto cristiano

⁶¹ Datos tomados de sus obras y de la página de la Universidad de Durham
<https://www.dur.ac.uk/theology.religion/staff/profile/?id=664>

⁶² James Dunn, *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Grand Rapids, Michigan: Eardmans, 1996.

⁶³ Así dice su dedicatoria en: J. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Navarra: Verbo Divino, 2011.

primitivo fue dado a Dios, no a Cristo, sin embargo Cristo era parte esencial de ese culto, era la razón y el medio por el cual los cristianos daban culto a Dios.

Su método

Para conocer y comprender los orígenes del cristianismo Dunn se basa en un estudio exegético de los textos del Nuevo Testamento. Propone hacerlo considerando el “contexto histórico de significado”⁶⁴ que tiene que ver con estudiar el marco general (social, religioso, político, geográfico, etc.) en el que fue escrito cada texto, así como el específico (personal, circunstancial, psicológico, relacional, etc.) para encontrar su significado original. Señala que este contexto está escondido para el historiador por la lejanía temporal, y tiene que encontrar respuestas fuera del texto para poder entenderlo a plenitud. También propone tomar en cuenta lo que llama “conceptos en transición”⁶⁵, con lo que se refiere a la habilidad que debe tener el historiador para darse cuenta que en los textos antiguos se pueden encontrar palabras cuyo significado es diferente al de la misma palabra en otros textos. Ya que aunque las palabras sean las mismas su significado puede ser distinto de un texto a otro o puede encontrarse en transición en los diferentes contextos históricos específicos. Dunn señala que se debe hacer un análisis “desde adentro”, considerando que los escritores no sabían cómo iban a ser interpretadas sus palabras ni en qué iba a terminar el desarrollo de sus ideas. Desde afuera puede ser engañoso conocer la historia de las doctrinas cristianas, ya que si se sabe y se toma en cuenta en qué desembocaron, se corre el riesgo de no comprender lo que los autores quisieron expresar en un primer momento y en su propio contexto. El objetivo de Dunn es dejar al documento hablar por sí mismo, escuchar lo que dijo su autor original tal como él lo había pensado y como lo entendieron sus primeros destinatarios. El historiador debe deshacerse, en la medida de lo posible, de ideas preconcebidas acerca de lo que va a encontrar en los textos.

De esta manera, James Dunn estudia los principales títulos y temas cristológicos en su propio contexto: hijo de Dios, Mesías, Señor, hijo de Hombre, la cristología de Adán, la cristología de la Sabiduría y la cristología de la Palabra. Comienza siempre por descubrir

⁶⁴ J. Dunn, *Christology in the Making*, p. iii

⁶⁵ *Ibid.*, p. iv

cómo se utilizaban estos títulos y temas en el contexto judío e incluso en el del Imperio Romano, para tratar de encontrar la forma más cercana a como lo entendieron los primeros cristianos. Para hacer esto analiza el Antiguo Testamento y los textos judíos del periodo intertestamentario, y a partir de ese análisis estudia sus fuentes primarias, los textos del Nuevo Testamento, para encontrar su sentido original. Entre sus fuentes primarias las cartas originales de Pablo ocupan un lugar primordial, pues afirma que es el único cristiano de la primera generación al que se tiene un acceso directo.

En el estudio de los orígenes de la cristología Dunn propone que no debe trazarse una línea de desarrollo gradual como si el proceso fuera lineal y constante, sino que debe analizarse en su propio contexto y bajo una correcta exégesis cada libro y cada carta del cristianismo primitivo, para encontrar qué quiso decir el autor y qué entendieron sus lectores. Por otro lado, afirma que tampoco deben exagerarse las diferencias, por ejemplo: llamar adopcionismo a las ideas más antiguas sobre la filiación divina en Jesús, como si se negara su preexistencia, sería un error de crítica histórica ya que la preexistencia no era un tema que se afirmara o negara sino hasta algún tiempo después. O sea que para Dunn, por ejemplo, la cristología más antigua no negaba la preexistencia de Jesús, simplemente no la afirmaba. De esta manera, Dunn ejerce su método para estudiar cada texto en su propio contexto específico y esto le lleva a notar que el desarrollo cristológico posterior no es una negación de las ideas anteriores sino justamente eso, un desarrollo.

El contexto

Dunn señala que, en el judaísmo antiguo, mientras más se enfatizaba la trascendencia de Yahvé, más exaltado se le presentaba. Por lo tanto, hubo la posibilidad y necesidad del surgimiento de diversas figuras intermediarias que expresaban su inmanencia sin poner en entredicho su trascendencia, a través de las cuales Dios se relacionaba con su pueblo y con la creación. Dunn afirma que el judaísmo precristiano era más abierto y más diverso que el judaísmo que se reformuló a partir del primer siglo después de Cristo. Aquella transformación se dio por diversas razones, entre ellas el enfrentamiento con el cristianismo, las guerras judías, y la evidencia de que algunas creencias de ciertos grupos judíos estaban comprometiendo al monoteísmo. Pero antes del primer siglo de nuestra era en el judaísmo había una diversidad y una apertura que permitían la creencia en ciertas figuras

intermediarias independientes que, según Dunn, crearon un terreno propicio y un lenguaje adecuado para que los primeros cristianos identificaran a Jesús con alguna de esas figuras o con algunas de sus funciones, y así se llegara a hablar de ciertos temas cristológicos importantes como preexistencia y encarnación.

No seré más amplio en presentar el contexto que Dunn reconstruye porque su visión de los orígenes de la cristología está tan entrelazada con el contexto que plantea que me ha parecido más adecuado exponerlos al mismo tiempo en el siguiente apartado. Para Dunn, la cristología surgió en el contexto de la comprensión judía de quién es Dios, y en ella, entre otras cosas, los judíos entendían que Dios se había revelado como Espíritu, Sabiduría y Palabra. De ese entendimiento hablaré más adelante, sin embargo sí cabe ahora mencionar un tema que ocupa un lugar especial en el trabajo de Dunn, la autocomprensión de Jesús, o sea cómo se veía Jesús de Nazaret a sí mismo.

La autocomprensión de Jesús

Dunn señala que es tarea del historiador estudiar a los personajes del pasado, y conocer su manera de pensar, y afirma que por lo tanto, en un estudio de los orígenes de la cristología se debe estudiar la autoconciencia o autoentendimiento de Jesús. Dunn sostiene que las fuentes parecen indicar que Jesús usaba comúnmente en sus oraciones el término *Abba*, para referirse a Dios como padre de un modo muy cercano, y era algo que lo distinguía de sus contemporáneos. Había en Jesús una característica forma de hablar con Dios con mucha intimidad, en términos de filiación. Pero ¿qué tiene eso que decir sobre su autotendimiento como hijo de Dios? Dunn diría que difícilmente una filiación divina que signifique preexistencia, sino más bien una cercanía particular con Dios como padre.

Dunn plantea que se puede saber algo de cómo se entendía Jesús a sí mismo al respecto de su relación con el Espíritu de Dios. Para Dunn, Jesús creía en su inspiración divina y tenía un sentido de comisión de parte de Dios, de su ministerio, de su mensaje y de su predicación (Mateo 12:28 y Lucas 6:20). Se veía a sí mismo como un profeta o por lo menos se situaba de algún modo en la tradición profética (Marcos 6:4 y Lucas 13:33), lo que significaba que era inspirado por Dios (Mateo 10:40 y 15:24). En los evangelios, incluyendo Juan, se presenta a Jesús, en su ministerio, como un hombre inspirado y movido por el espíritu, y en su resurrección y exaltación es presentado como el dador del Espíritu. De tal

manera que, para Dunn, Jesús no se hacía igual que el Espíritu, una figura que representaba y era Dios mismo, sino más bien como inspirado por este.

Dunn se pregunta cuáles eran las convicciones religiosas de Jesús y responde que se puede inferir que Jesús tuvo padres piadosos, por lo que dicen los relatos evangélicos y por los nombres que pusieron a sus otros hijos, todos nombres importantes de la tradición bíblica. Además, señala que una educación piadosa incluiría la tradición de recitar el *Shemá*, así como la práctica de orar dos o tres veces al día, cosa que hacían los primeros cristianos (Hechos 3:1, 10:3, 30). Así que, con toda probabilidad, Jesús no rechazó esa costumbre. También afirma que Jesús frecuentaba las sinagogas y estaba familiarizado con el templo y sus funcionarios. Además, la tradición más temprana recordaba que para Jesús era de suma importancia el *Shemá*, el cual contiene la afirmación de que Dios es uno. Así responde en los evangelios sinópticos cuando le preguntan cuál es el mandamiento más importante. También en la tradición evangélica se encuentra a Jesús diciendo “darás culto al Señor, tu Dios, y solo a él servirás” cuando es tentado en el desierto. Además, Jesús rechaza el ser llamado “Maestro bueno” cuando en la tradición sinóptica un joven adinerado se le acerca, y Jesús dice “nadie es bueno sino Dios” (Marcos 10:17-18).

A la pregunta de si Jesús era monoteísta Dunn responde de manera afirmativa: “Sí, Jesús era monoteísta; profesaba su fe en un solo Dios; proclamaba el poder soberano del único Dios; oraba y exhortaba a sus discípulos a orar a este Dios; daba culto solamente a Dios”.⁶⁶ Sin embargo señala que es una respuesta del tipo “sí, pero...” y observa que Jesús dejó en sus discípulos la impresión de que él tenía una relación tan íntima con Dios como su *Abba* (Padre, en un sentido muy familiar) y que ellos sólo podían experimentar esa misma relación a través del mismo Jesús. De hecho afirma que en Romanos 8:29 también se puede ver ese pensamiento cuando Pablo dice que todos los cristianos son hermanos entre sí por medio de Jesús, el hermano mayor. En la tradición evangélica Jesús tiene autoridad para reinterpretar la Ley de Moisés. Muchas veces comienza sus enseñanzas con *amén amén*, una frase que daba gran importancia solemne a lo que se iba a decir. Jesús dejó en sus discípulos la impresión de que hablaba en nombre de Dios. Además, señala Dunn, “los primeros discípulos de Jesús recordaban su misión y su enseñanza como una revelación de Dios y de

⁶⁶ J. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?*, p. 128

su voluntad que nunca antes habían tenido; hablaba con la voz de Dios, pero más clara y categóricamente que Moisés o los profetas”, y más adelante concluye: “incluso en el modo en que los cristianos recordaban a Jesús encontraban toda la fuerza necesaria no solo para acercarse a Dios mediante él, sino también para reconocer que Dios había llegado a ellos por medio de Jesús y de su misión.”⁶⁷

Sobre la autocomprensión de Jesús Dunn propone que se veía como el hijo de Dios en una relación muy cercana, como inspirado y conmocionado por el Espíritu de Dios de una forma parecida a la tradición profética, incluso como el profeta escatológico enviado a anunciar la intervención final de Dios. Y subraya que de ninguna manera se puede decir que Jesús se veía a sí mismo como el hijo de Dios preexistente o como encarnación de su Palabra, que esa forma de pensar vendría hasta el fin del siglo después de un proceso de elaboración y comprensión teológica. Plantea que “no podemos decir que Jesús creía que él mismo era el Hijo de Dios encarnado; pero sí podemos decir que la enseñanza que llevó a ese resultado tal como se expresó en el pensamiento cristiano de fines de siglo fue, a la luz del evento-Cristo, un reflejo apropiado en, y una elaboración del propio sentido de Jesús de filiación divina y misión escatológica.”⁶⁸ O sea que para Dunn la cristología que se desarrolló después y que se puede apreciar en los documentos del Nuevo Testamento no significó un rechazo ni una anulación de las enseñanzas del propio Jesús, sino que expresaba de manera mucho más desarrollada, una imagen que el mismo Jesús imprimió en sus seguidores al presentarse como un hombre inspirado directamente por el Espíritu de Dios y en una relación particular y única con Dios como su padre.

Su visión de los orígenes de la cristología

Tengo que admitir que fue difícil para mí elegir un subtítulo adecuado para este capítulo. Terminé por llamarlo “Una visión de los orígenes de la cristología como un proceso judío de elaboración teológica”. Me fue difícil, en primer lugar, por que a fin de cuentas el subtítulo que elegí resulta algo obvio. Cuando hablamos de cristología estamos hablando de una serie

⁶⁷ *Ibid.*, p. 129

⁶⁸ J. Dunn, *Christology in the making.*, p. 254. La traducción es mía, el texto en inglés dice: “We cannot claim that Jesus believed himself to be the incarnate Son of God; but we can claim that the teaching to that effect as it came to expression in the later first-century Christian thought was, in the light of the whole Christ-event, an appropriate reflection on and elaboration of Jesus' own sense of sonship and eschatological misión.”

de ideas teológicas acerca de quién es Cristo, por lo tanto decir que para Dunn el origen de la cristología fue un proceso de elaboración teológica puede ser ciertamente obvio. En segundo lugar, es probable que todos los autores que estudié para el presente trabajo estarían de acuerdo en que el origen de la cristología fue un proceso de elaboración teológica, aunque tal vez no todos convendrían en que fue un proceso judío o discutirían el grado de importancia del contexto judío. Sin embargo, decidí elegir este subtítulo por que me parece que no había otra manera de resumir la visión del origen de la cristología de James Dunn. En mi opinión él es quien mejor alcanza a comprender la amplia variedad de maneras en que los primeros cristianos entendieron quién era Jesús. Para Dunn, estos primeros cristianos utilizaron todos los medios a su alcance, sus recursos conceptuales, sus ideas religiosas y en resumen su propio contexto, pues no podía haber sido de otra manera, para expresar el significado e importancia de Jesús. Esto dio como resultado una gran diversidad a la hora de hablar de Cristo, sin que eso significara que había diferentes partidos cristológicos o diferentes comunidades que se oponían entre sí por su cristología. Más bien, Dunn plantea que las comunidades cristianas primitivas desarrollaron su comprensión de la persona de Cristo a partir de los diferentes recursos que les brindaba su contexto religioso judío, y no a partir de un solo elemento de su catálogo conceptual. Así, para Dunn, la cristología primitiva fue un proceso de elaboración teológica que los primeros judíos creyentes en Cristo realizaron a partir de sus propias concepciones religiosas. Esas concepciones son las que Dunn analiza y a partir de las cuales nos ofrece su reconstrucción de los orígenes de la cristología.

El origen de la cristología

Dunn observa que es difícil conocer muchos detalles de los orígenes de la cristología por que no hay fuentes directas de los primeros años del movimiento de Jesús. Sin embargo, plantea que lo que es seguro es que el centro de la fe cristiana primitiva se encontraba en la creencia de que Jesús resucitó de los muertos. Afirma que esa creencia transformó su forma de entenderlo y que “puede remontarse con toda seguridad a los primerísimos días del movimiento que tuvo su origen en Jesús y, en particular, a las visiones que los primeros

cristianos tuvieron del resucitado y exaltado al cielo”.⁶⁹ Además sostiene que, por las referencias de Pablo en algunas de sus cartas, podemos darnos la idea de que la resurrección de Jesús constituía el centro de la fe cristiana desde antes de la propia conversión del apóstol (1 Corintios 15:3-7).

Al igual que Hurtado, Dunn observa en la invocación cristiana *maranatha* una evidencia de que existía una liturgia en arameo en la que se invocaba a Jesús como Señor y que influyó a las demás comunidades cristianas. También observa en algunos himnos cristianos que se encuentran en las cartas de Pablo evidencias de un culto cristiano primitivo en el que el contenido cristológico era de suma importancia desde un momento muy temprano. Dunn subraya que para Pablo la muerte de Cristo representaba un sacrificio expiatorio, (1 Corintios 15:3 dice “Cristo murió por nuestros pecados”), y que dijo que esa enseñanza fue la que recibió, o sea que muy probablemente fuera una tradición anterior al mismo Pablo surgida en las primeras comunidades cristianas de Palestina. Otros pasajes de Pablo, afirma Dunn, sugieren esta misma interpretación de la muerte de Jesús (Romanos 3:24-25, 2 Corintios 5:21).

Para Dunn no hay que trazar una línea directa en el desarrollo cristológico pero sí nota que hay una tendencia en el proceso de la comprensión de quién es Jesús por parte de las comunidades cristianas que va de una filiación divina escatológica a un concepto de preexistencia. Sin embargo, en este desarrollo cristológico no encuentra una ruptura sino una continuidad, pues el mismo Jesús comprendía su propia filiación divina de manera que se pueden rastrear los orígenes de la cristología hasta Jesús y encontrar sus raíces en su ministerio y sus enseñanzas. Dunn sostiene que no se puede decir que el desarrollo cristológico hacia la preexistencia se haya salido de la lógica del pensamiento judío del primer siglo, sino que más bien heredó la misma manera de pensar judía y fue el resultado natural de la creencia original en la resurrección y exaltación de Jesús.

Hijo de Dios

Dunn se pregunta qué era lo que se entendía por hijo de Dios en el contexto de los primeros cristianos, señala que debemos hacer callar las voces de los padres de la iglesia, y nuestras

⁶⁹ J. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?*, p. 129

propias concepciones, resultado de dos mil años de desarrollo teológico, y tratar de comprender qué significaba el lenguaje hijo de Dios en un principio. Para ello, primero habría que entender cómo se usaba el concepto de hijo de Dios en el contexto en el que nació el cristianismo, sin que eso signifique que los cristianos no pudieron darle un nuevo significado, pero sí que debemos conocer el significado contextual de la frase.

En el contexto grecorromano se usaba comúnmente la expresión hijo de Dios para referirse a héroes legendarios, gobernantes, filósofos, etc. En el contexto judío era usado para ángeles, el pueblo de Israel, o algún rey. En la literatura judía del tiempo entre los dos testamentos el concepto fue ampliamente desarrollado. Los términos hijo de Dios, divino e incluso dios tenían un uso mucho más amplio que el que tenemos hoy día después de dos mil años de historia, y se aplicaban a toda clase de personajes. Para la época, entonces, aplicar el término hijo de Dios a alguien no significaba necesariamente que fuera una deidad. Para Dunn no hay evidencias de dioses descendiendo en forma de hombre para salvar a la humanidad. De hecho, señala que la palabra dios se llegó a aplicar a humanos también en el judaísmo, sin por eso negar la barrera y diferencia entre el Dios único y los hombres.

En cuanto a la filiación divina de Jesús Dunn afirma que es difícil saber lo que opinaban los primeros cristianos ya que los textos más antiguos son las cartas de Pablo, las cuales se comenzaron a escribir dos décadas después de la muerte de Jesús. Sin embargo también señala que hay un consenso generalizado entre los estudiosos acerca de algunos pasajes neotestamentarios que retoman fórmulas muy primitivas. Por ejemplo, el pasaje de Romanos 1:3-4, que para Dunn, junto con muchos otros especialistas, refleja una cristología muy antigua en la que Jesús es designado como hijo de Dios en el momento de su resurrección. Además, junto a un análisis del uso cristiano primitivo del Salmo 2:7 Dunn concluye que en la predicación cristiana más antigua fue la resurrección de Jesús el evento en el cual había llegado a una relación cualitativa y definitivamente distinta con Dios como su padre. De manera que en la cristología más antigua aún no había nada de preexistencia ni encarnación. Sin embargo, para Dunn sí es una alta cristología ya que aún esta cristología escatológica, en la cual se ve a Jesús como hijo de Dios en su resurrección, decía algo sobre él que difícilmente se podría decir de cualquier otra figura en el judaísmo.

En Pablo, Dunn reconoce la importancia del título hijo de Dios a pesar de que su uso no sea tan abundante como el de Cristo o Señor. Dunn no ve en Gálatas 4:4, a diferencia de

otros exegetas, un reflejo de la idea de la preexistencia de Jesús en Pablo. Señala que la palabra que se traduce por “enviar” se usa en la LXX muchas veces para decir que Dios envió a sus profetas, o a un ángel, o incluso las plagas. No dice nada del origen de aquello que se envía, simplemente enfatiza el origen divino de la comisión. Dunn señala que así era como Pablo y sus lectores entendían la frase hijo de Dios y el verbo enviar, en referencia al Jesús humano y su comisión divina. Además, señala que en este pasaje en particular la intención de Pablo no es cristológica sino soteriológica, no tiene interés en decir algo del origen de Jesús sino de los beneficios de su muerte. Si hubiese querido decir algo acerca de la preexistencia o encarnación de Jesús hubiera requerido una explicación más amplia ya que no era algo con lo que sus lectores estuvieran familiarizados.

Dunn estudia el tema de la filiación divina en una gran parte de los textos del Nuevo Testamento. En Marcos nota que se utiliza la filiación divina en relación a la muerte de Jesús y no solo a partir de su resurrección y exaltación. El momento en que Jesús fue hecho hijo de Dios fue su bautismo. Mateo amplía el concepto de filiación divina hasta la concepción de Jesús, pero aun no hay una doctrina de la encarnación elaborada que implique preexistencia. Tanto para Mateo como para Lucas el momento por el que se llama a Jesús hijo de Dios es su concepción virginal. En Hebreos Dunn observa una síntesis del pensamiento platónico y la tradición judía (algo que Filón ya había hecho antes). Por un lado Jesús es el hijo de Dios desde la eternidad en un mundo ideal y por otro lado, en el mundo real, Jesús es hecho hijo de Dios en su sufrimiento, muerte y resurrección. Para Dunn, sería ir más allá del propio texto afirmar que se pensaba en una preexistencia personal que fue encarnada en Jesús. Dunn afirma que en Hebreos se encuentra la preexistencia de una idea más que de una persona. En Juan, la elaboración de la doctrina de la encarnación llega a su punto más alto al afirmar la preexistencia de Jesús como hijo de Dios desde antes del principio de los tiempos. Para Dunn, es el único texto del Nuevo Testamento donde se encuentra esta preexistencia personal.

El hijo del hombre

Después del siglo segundo, afirma Dunn, el título hijo del Hombre comenzó a significar nada más que la humanidad de Jesús en contraste con su divinidad “no solamente hijo del Hombre sino hijo de Dios”. Sin embargo, sostiene que para los cristianos del primer siglo e incluso

para el mismo Jesús tenía un significado mucho más profundo, el cual sigue siendo tema de debate entre los estudiosos. Para Dunn, este es un título que surgió con el cristianismo. Si bien la expresión ya existía, en realidad no se refería a una figura concreta. Analizando la visión de Daniel 7 Dunn afirma que aquel “como un hijo de hombre” simplemente representa al pueblo de Israel frente a sus enemigos. No encuentra evidencia en la tradición judía precristiana para identificar al hijo del Hombre de Daniel con el Mesías. Tampoco ve evidencia de que esa figura pueda ser interpretada como Adán o como el primer hombre. El título hijo del Hombre puede remontarse a Jesús como una referencia de Daniel 7 en la que expresaba la vindicación de su propio ministerio, pero no refleja el sentido de preexistencia en los sinópticos, sino hasta la literatura joanina que data de finales del primer siglo. Dunn afirma que antes de las Similitudes de Enoc no hay una concepción no cristiana de un Mesías preexistente. Y sostiene que con las evidencias históricas tampoco se puede hablar de una concepción de hijo del Hombre antes del cristianismo, sino que la identificación más temprana del hijo del Hombre de Daniel 7 con una figura específica es la cristiana.

La cristología de Adán

Para Dunn, la concepción del último Adán es de suma importancia para comprender la cristología primitiva. De hecho, señala que es la clave para entender la cristología, soteriología, y antropología en Pablo, y para esclarecer algunos pasajes difíciles de interpretar en sus cartas. Sostiene que en tiempos de Pablo eran comunes las especulaciones que contrastaban a un hombre celestial y un hombre terrenal. Y para él, esa manera de pensar debe ser el marco conceptual que alumbre nuestro entendimiento de Pablo. Dunn deshecha la teoría de Bultman de que el origen de la doctrina de la encarnación se encuentra en un mito gnóstico que circulaba en tiempos de Pablo. Sostiene que de hecho fue el cristianismo el que influyó aquel mito gnóstico posterior, y señala que sí existía la especulación respecto a un redentor celestial, pero en términos de la antítesis entre un hombre celestial y un hombre terrenal.

Dunn afirma que para Pablo el hombre tiene la imagen caída de Adán y no la de Dios, y la conversión es ser transformado en un proceso gradual de recuperar la imagen de Dios. Señala que la palabra gloria en varias ocasiones es utilizada pensando en Adán y la gloria que perdió en la caída, la cual será recuperada en un futuro (Romanos 5:2, 8:18-21, 2 Corintios

3:18, 4:17 y 1 Tesalonicenses 2:12). La salvación sería adquirir la imagen de Cristo como el segundo Adán, en quien el hombre caído es restaurado. Pero en , el Cristo que representa al último Adán no es ni el Jesús terreno ni el preexistente sino, según Dunn, el Cristo exaltado. Los planes de Dios para el hombre fueron completados en Cristo y han sido puestas todas las cosas debajo de él en sumisión a Dios, justamente en contraste con la desobediencia de Adán. Para Dunn, en el pensamiento paulino Jesús compartía la identidad caída de Adán, pero por su muerte y resurrección pudo restaurar la filiación con Dios que se había perdido. En un principio Jesús era como el primer Adán, compartiendo su caída igual que todos los hombres, pero en su resurrección y exaltación pudo dar el paso de restaurar lo que Dios había planeado originalmente para todos los hombres.

Esta cristología de Adán es la que utiliza Dunn para interpretar dos de los pasajes paulinos más controvertidos, 2 Corintios 8:9 y Filipenses 2:6-11. Señala que sería un error ver en ellos las doctrinas de la encarnación y la preexistencia de Cristo, pues no eran doctrinas obvias para sus lectores y de haberlas querido afirmar Pablo hubiera sido más explícito. Dunn prefiere interpretar estos pasajes a la luz de la antítesis entre el Cristo exaltado, como el hombre celestial, y Adán como el hombre terrenal. Respecto al pasaje de 2 Corintios 8:9 dice que no hay razón alguna para interpretar la palabra riqueza como preexistencia y la palabra pobreza como encarnación. Y respecto al himno de Filipenses 2:6-11 afirma que cuando dice que Jesús “no tuvo el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse” no se refiere a que existía con Dios en la eternidad sino a que tuvo la misma tentación de Adán de ser como Dios, sin embargo decidió de manera diferente. Adán quiso ser igual a Dios pero Jesús decidió hacerse siervo, justamente lo contrario. Jesús decidió libremente la muerte que Adán obtuvo como castigo, la cual trajo muerte a todos los hombres, y por el contrario la decisión de Jesús trajo vida. De esta manera, Dunn interpreta estos pasajes paulinos a la luz de las especulaciones judías que oponían a un hombre celestial contra uno terreno.

Espíritu

Dunn plantea que en el imaginario religioso judío existían varias figuras que servían para hablar de la inmanencia de Dios sin poner en entre dicho su trascendencia, entre ellas el Espíritu de Dios y el Ángel de Dios. En el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios era Dios

mismo actuando efectivamente con poder en su creación. Pero en el periodo intertestamentario el uso del Espíritu de Dios en la literatura hebrea decayó considerablemente. Los judíos preferían usar otros conceptos para hablar de cómo el Dios trascendente se relacionaba con su creación. Dunn plantea que esto ocurrió quizá por que la función del Espíritu se había identificado demasiado con la tarea de la inspiración profética, o quizá por el uso, mucho más materialista, que se le daba en la filosofía helenística. No se encuentra al Espíritu como una entidad independiente de Dios, mucho menos como una hipóstasis divina, que pudiera hacer pensar que los cristianos usaron este concepto para relacionarlo con la encarnación de Cristo. Para Dunn, la relación de Jesús con el Espíritu en el Nuevo Testamento es más bien en términos proféticos y no de encarnación. Opina que incluso quienes tienen una visión del Jesús exaltado como preexistente no piensan en la encarnación del Espíritu. Por ejemplo, para Lucas y Juan el Jesús resucitado y exaltado es el Señor del Espíritu, y para Pablo la relación es más compleja, Jesús es el espíritu vivificante, algo así como la fuerza activa de Dios en relación con los hombres. Así, la visión de Dunn es que la figura del Espíritu de Dios no fue utilizada por los primeros cristianos para identificarla con Jesús, ni se debe buscar en ella el origen de las doctrinas de encarnación y preexistencia.

Ángel

En el Antiguo Testamento, de la misma manera que con la figura del Espíritu de Dios, hablar del Ángel de Jehová era hablar de Dios mismo. También era una forma de hablar de la actividad de Dios con la realidad material sin comprometer su absoluta trascendencia respecto al mundo terrenal. Aunque Justino intentó identificar a ese Ángel de Jehová con el Cristo preexistente, lo cierto es que en el Antiguo Testamento solo se identificaba al Ángel de Yahvé con Dios mismo. Dunn señala que en el periodo intertestamentario la literatura judía dio un paso significativo en el tema de los ángeles, ya que comenzaron a escribir de diversas figuras angelicales, como los arcángeles principales que, aunque seguían sometidos a Dios, tenían cierta personalidad independiente de él, y ya no eran meros enviados impersonales dependientes sino verdaderos intermediarios. Sin embargo, también afirma que en el Nuevo Testamento es claro que no se identifica a Jesús con un ángel, ni en su ministerio ni en su exaltación, no se le ve ni como una encarnación de un ángel ni como que Cristo haya llegado

a serlo. Y de esta manera, para Dunn, tampoco sería adecuado buscar en el Nuevo Testamento la identificación de Jesús con el Ángel de Yahvé, ni con cualquier otra figura angélica. La única posible influencia que Dunn observa de la angelología judía en el pensamiento cristiano primitivo es el uso de “paracleto” por Juan. Esta palabra se usó también para traducir Job 33:23 donde dice “mediador”, quizá Juan estaba hablando en términos de mediación angélica y por eso escogió esa palabra. Para Dunn no es que la comunidad joanina creyera en Jesús como un ángel, sino que transfirió la función de mediación angélica que tenía el judaísmo de la época al Cristo exaltado, o quizá simplemente absorbieron la terminología judía. De cualquier manera, para Dunn, los escritores del Nuevo Testamento, en su entendimiento de quién era Cristo, ignoraron las concepciones de figuras personales celestiales que funcionaban como mediadores.

La Sabiduría

En la literatura judía la Sabiduría de Dios se había convertido en una figura muy importante y recurrente. Desde algunos pasajes del Antiguo Testamento se puede ver el lenguaje que usaron los hebreos para hablar de la Sabiduría de Dios. Pero es en la literatura judía precristiana cuando tomó mayor fuerza esta tradición e incluso en algunos pasajes se puede apreciar a la Sabiduría como una verdadera personificación divina. Dunn señala que el lenguaje de Sabiduría fue tomado de las religiones y filosofías de los pueblos cercanos a Israel, quizá para presentar a su religión y a su Dios de una manera atractiva ante la tentación de creer en otros dioses. Sin embargo, en el judaísmo ese lenguaje no generó culto a nuevas deidades, sino una identificación de la Sabiduría con la ley de Dios. Dunn afirma que se usó la Sabiduría solo como una manera de describir la sabia creación de Dios y que en los casos en que hay una personificación es solo como un recurso literario y no como si fuera una verdadera deidad aparte de Dios.

Dunn plantea que este lenguaje sapiencial influyó fuertemente a la cristología primitiva. De hecho, enlista un buen número de pasajes del Nuevo Testamento que reflejan un lenguaje muy similar al de la literatura judía sobre la sabiduría.⁷⁰ Sostiene, a partir de un análisis de estos textos, que los primeros cristianos identificaron a Jesús con la Sabiduría de

⁷⁰ J. Dunn, *Christology in the Making*, p. 132-136

Dios, y que en esta identificación se puede encontrar el origen de la idea de la preexistencia y encarnación de Cristo. Para Dunn esto no significa que al identificar a Jesús con la Sabiduría de Dios los primeros cristianos estaban afirmando su preexistencia, sino que fue a partir de esa identificación que posteriormente se llegó a pensar en Jesús como un ser preexistente.

En Pablo, Dunn no encuentra que se afirme la preexistencia de Jesús, pero sí una identificación con la Sabiduría que posteriormente pudo ser, y de hecho fue interpretada como una afirmación de su preexistencia. Dunn afirma que el pasaje de 1 Corintios 8:6 es una utilización paulina del *Shemá*, en la que se añade o incluye a Jesús en la más importante de las afirmaciones monoteístas judías, y señala que es algo sin precedentes en el judaísmo. En este pasaje se dice que fue por Jesús que fueron creadas todas las cosas. Sin embargo, Dunn no observa que se afirme la preexistencia de Jesús. Para él, Pablo no está identificando a Jesús con un ser específico preexistente sino con el poder y la acción creativas de Dios que después tomaron cuerpo finalmente en Cristo. Dunn señala que de haber querido afirmar la preexistencia de Jesús como una figura específica que se había encarnado lo habría explicado más detalladamente, pero más bien parece que habla de temas familiares para sus destinatarios, y la preexistencia y encarnación de Jesús definitivamente no habrían sido un tema familiar.

Lo que Dunn observa en la cristología paulina es que Pablo utilizó los medios que tenía a su alcance para expresar la gran importancia de Cristo, que en él se había revelado a plenitud todo lo que se entendía de Dios. Unos de estos medios eran las especulaciones y el lenguaje sobre la Sabiduría de Dios y por lo tanto los utilizó para identificar a Cristo con la Sabiduría, pero no como una entidad existente desde siempre sino como el plan predeterminado de Dios para la salvación. De modo que en el pensamiento paulino Jesús no es un ser preexistente sino que fue él quien cumplió el plan eterno de Dios al morir en la cruz. Para Dunn, Pablo aun no estaba pensando en preexistencia y encarnación de Jesús. Sin embargo, fue a partir del tipo de especulaciones cristológicas como las que encontramos en sus cartas que posteriormente surgirían estas doctrinas.

A través de un análisis de los textos del Nuevo Testamento Dunn encuentra que la identificación de Jesús con la Sabiduría no corresponde a la cristología más antigua. En pasajes paralelos entre Mateo y Lucas tomados de Q que ocupan la terminología de la Sabiduría, Dunn descubre que donde Q y Lucas hablan de Jesús como un profeta enviado por

Dios e inspirado y comisionado por la Sabiduría, Mateo identifica a Jesús como la Sabiduría. Así, para Dunn, Mateo revela un punto de transición en el desarrollo de la cristología de la Sabiduría, pues en pasajes más tardíos (Hebreos 1:3 y Colosenses 1:15-20, por ejemplo) esa identificación ya se da por sentada. Eso no significa que hubiera partidos cristológicos opuestos, sino simplemente que los cristianos expresaron quién era Cristo para ellos a través de un proceso de elaboración teológica en el cual utilizaron paulatinamente los medios que tenían a su alcance.

Dunn concluye que el resultado que arroja el estudio de las fuentes neotestamentarias es que la cristología de la Sabiduría fue muy importante para los primeros cristianos. La Sabiduría era una manera de hablar de Dios usando imágenes impersonales, de modo que al identificar a Jesús con la Sabiduría se estaba diciendo que él representaba el poder creativo de Dios, su revelación, y su redención. Pero eso no significa que Cristo haya sido una figura personal preexistente que se encarnó en un momento específico. Cristo no encarnó a la Sabiduría, la representaba, revelaba el poder creativo de Dios y era el cumplimiento de lo que había planeado en su eterna sabiduría.

La Palabra

En el prólogo del evangelio de Juan se identifica a Jesús con la Palabra de Dios (*Logos*) y esa cristología se llegó a convertir en la cristología dominante en los siguientes siglos del cristianismo. Dunn señala que aunque en efecto tiene relación con la filosofía helenista, el contexto directo de esta cristología debe buscarse en la tradición judía, o sea desde el Antiguo Testamento y especialmente en el pensamiento del judaísmo helenista del periodo intertestamental. Dunn señala que al igual que la Sabiduría y el Espíritu, la Palabra es otra de las formas que usaban los pensadores judíos para hablar de la inmanencia de Dios sin comprometer su trascendencia. Son formas alternativas para hablar del poder efectivo de Dios en su relación activa con el mundo y sus habitantes.⁷¹ Para Dunn había un amplio estilo metafórico en la literatura hebrea en que se personificaban atributos de Dios, sin que por eso se pueda hablar de una “configuración mítica emergente” en que se creyera que efectivamente existían estas entidades independientes. Sin embargo, en Filón de Alejandría

⁷¹ *Ibid.*, p. 219

Dunn encuentra que de hecho el *Logos* es una entidad en sí misma. Para Filón, el *Logos* es Dios en su deseo de darse a conocer a los hombres. Dios es imposible de ser conocido pero por medio del *Logos* se ha querido dar a conocer. El pensamiento de Filón es una fusión de platonismo y estoicismo con monoteísmo judío.

Para Dunn, la identificación de Jesús con la Sabiduría de Dios planteó un antecedente para su identificación también con la Palabra de Dios. Pero el prólogo de Juan va un paso más allá, incluso más allá que la carta de Hebreos donde ya se había identificado a Jesús con la Sabiduría y presentado la idea de una preexistencia más bien ideal e impersonal. En el prólogo de Juan 1 la Palabra es preexistente y Jesús es esa Palabra encarnada, para Dunn la frase más importante es la que se traduce como “el Verbo se hizo carne” (Juan 1:14), de la cual no encuentra ningún antecedente. Para él este paso resulta asombroso y decisivo y refleja la transición de la preexistencia impersonal a la personal. El autor del poema fue el primer judío helenístico en identificar al *Logos* de Dios con una persona, y el cuarto evangelista fue el primer cristiano en concebir la idea, a través de una cristología *Logos-Hijo*, de la preexistencia personal.

Analizando otros pasajes del Nuevo Testamento como 1 Juan 1:1-3 y Apocalipsis 19:13 (pasajes también de la literatura joanina que muestran una cristología de la Palabra en que Jesús se asocia más con el mensaje que con la Palabra misma), Dunn muestra que el proceso por el cual se consideró a Jesús como la Palabra encarnada fue gradual y pudo convivir con otras formas de entender a Cristo. Señala que el cuarto evangelista fue el primer escritor judío-helenista en identificar a la Palabra con una persona concreta y el primer cristiano que afirmó claramente la preexistencia personal del *Logos-Hijo*. Dunn sostiene que, al identificar al *Logos* impersonal con el Hijo personal e identificar a Jesús como la Palabra encarnada que hace visible al Dios invisible, el cuarto evangelista planteó una manera de resolver la tensión que ha existido siempre en el monoteísmo entre la trascendencia y la immanencia de Dios, entre su carácter personal y su numinoso poder impersonal.

La encarnación

En su libro *Christology in the Making* Dunn responde concretamente a la cuestión de los orígenes de la idea de la encarnación de Cristo, es decir la idea de que Jesús es la encarnación de un ser divino preexistente, y concluye lo siguiente. No surgió identificando a Jesús con un

ser divino, que de hecho en el judaísmo los había a parte de los ángeles, con los cuales nunca se identificó a Jesús. No surgió identificando a Jesús con un héroe exaltado como Elías, Enoc o Moisés, pues no existen evidencias de tal identificación. No surgió como resultado inmediato de la convicción de su muerte, resurrección y exaltación, pues aquella doctrina no se encuentra sino hasta finales del siglo I en el cuarto evangelio. No surgió como resultado de identificarlo como hijo de Dios, ni como profeta inspirado por el Espíritu. Surgió como resultado de un proceso de elaboración teológica utilizando el lenguaje de la Sabiduría, propio la literatura judía. Jesús fue identificado con la Sabiduría y tomó su rol en la relación efectiva de Dios con su creación. Este proceso comenzó en el pensamiento de Pablo, pero solo alcanzó una forma de preexistencia definitiva y clara encarnación en el prólogo del cuarto evangelio. Al respecto Dunn concluye:

“Inicialmente, por lo menos, Cristo no era pensado como un ser divino que preexistía con Dios sino como la corporeidad climática del poder y propósito de Dios, su vida, muerte y resurrección eran entendidas en terminos del acercamiento de Dios al hombre. Cristo se identificaba no con alguna figura redentora divina sino con la Sabiduría creadora de Dios, el propósito redentor de Dios, y su palabra reveladora expresada de tal forma que el evento-Cristo resultaba la definición normativa de la sabiduría y revelación divina, la más clara expresión de Dios, la última palabra de Dios.”⁷²

Así, para Dunn, Cristo no solo revelaba lo que Dios quería sino quién era, un Dios que se acercaba al hombre y le ofrecía salvación completa y gratis. Dunn habla de un “naciente binitarianismo” pero que no es algo absolutamente nuevo, pues en el pensamiento judío estaba presente desde mucho tiempo atrás un péndulo entre la inmanencia de Dios y su trascendencia, el Dios lejano inconocible e invisible y el Dios cercano, conocible y visible. Sin embargo, dice Dunn, ese binitarianismo con Juan parece mas bien caer en el peligro de bíteísmo, porque el binitarianismo ya no está en el plano impersonal sino personal, y además refiere a una persona histórica.

Señor

En las cartas de Pablo es donde más se encuentra el título Señor (*Kyrios*), y la mayoría de las veces que Pablo lo usa es para referirse a Jesús. De hecho sintetiza su evangelio como la predicación de “Jesucristo nuestro Señor” (2 Corintios 4:5). Las únicas excepciones son

⁷² *Ibid.*, p. 262

cuando cita algunos pasajes del Antiguo Testamento y Señor se refiere a Yahvé. Sin embargo en otras ocasiones Pablo da una interpretación diferente a pasajes del Antiguo Testamento, por ejemplo la expectación escatológica del “día del Señor”, pues en Pablo se ha convertido en la esperanza del “día de nuestro Señor Jesucristo” (1 Corintios 1:18, 2 Corintios 1:14). Para Dunn, resulta sorprendente que Pablo aplique a Jesús el título Señor citando pasajes que en el texto del Antiguo Testamento se referían a Yahvé. Por ejemplo el texto de Joel 2:32 que dice “todo el que invoque el nombre del Señor será salvo” que Pablo lo usa para referirse a Jesús en Romanos 10:9-13. Y también cuando se refiere a los cristianos como “los que invocan el nombre del Señor” (1 Corintios 1:2).

Dunn está de acuerdo con algunos especialistas, entre ellos Bauckham, en que en 1 Corintios 8:6 Pablo hace una adaptación del *Shemá* judío. Y por su parte, Dunn distingue entre Dios Padre, *del* cual son todas las cosas y *para* quien son los creyentes, y Jesús el Señor *por medio del* cual son los creyentes. Dunn afirma que esa distinción ya estaba presente en el judaísmo de Filón de Alejandría, entre Dios como la “causa primordial e incognoscible del ser” y su revelación mediante la creación. Dunn afirma que esa “coparticipación de la identidad divina [...] es idéntica al modo en que se concebía que la Sabiduría y la Palabra compartían la identidad divina, distinguiendo precisamente entre origen y mediación”.⁷³ En todo caso, para Dunn, lo que resulta sorprendente es el hecho de que se concibiera a Jesús, un hombre que había vivido como mucho tres décadas antes de que se escribiera la primera carta a los corintios, como un mediador entre Dios y los hombres.

Dunn enfatiza la importancia de la interpretación cristiana del primer versículo del Salmo 110, señalando que fue un estímulo muy importante para el desarrollo y fortalecimiento de la confesión cristiana de Jesús como Señor (*Kyrios*). Título a partir del cual “Jesús aparece más bien del lado de Dios, que extiende la mano a la humanidad, que del lado de la humanidad, que se aproxima a Dios.”⁷⁴

Para Dunn, la utilización del término *Kyrios* en Pablo no es tanto una identificación de Jesús con Dios sino más bien una distinción entre los dos. Por ejemplo, cuando Pablo se refiere al “Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” (2 Corintios 1:3). Dunn enfatiza la

⁷³ J. Dunn, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos?*, p. 139

⁷⁴ *Ibid.*, p. 131

importancia de 1 Corintios 15:24-28 afirmando que es la explicación del Salmo 110 más importante de todo el Nuevo Testamento y fundamental para entender cómo entendieron la relación entre Jesús y Dios los primeros cristianos. Dunn observa que esta forma de entender a Cristo como el que reina sobre todas las cosas pero que finalmente se someterá al que le sometió todas las cosas, o sea a Dios, es el mismo modo en que Filón entendía el *Logos*, como aquel máximo punto al que la humanidad puede llegar en el conocimiento de Dios, pero que Dios siempre estará más allá de él.⁷⁵

El culto cristiano

Dunn trata ampliamente la cuestión de si los primeros cristianos daban culto a Jesús, y señala que es una pregunta que no se puede contestar de manera sencilla. En sus propias palabras:

“Espero dejar claro que los primeros cristianos no dieron culto a Jesús como alternativa al culto a Dios, sino que más bien el primero era un modo de dar culto a Dios, es decir, que el culto a Jesús es solamente posible o aceptable dentro de lo que actualmente entendemos como marco trinitario. No es cristiano dar un culto a Jesús que no sea un culto a Dios mediante Jesús, o, dicho con más exactitud, un culto a Dios mediante Jesús en el Espíritu.”⁷⁶

Para responder esta cuestión Dunn analiza el vocabulario del culto en el contexto judío y romano y concluye que aunque puede haber excepciones, en lo general el culto cristiano primitivo fue dado a Dios, y que de hecho hay palabras del culto que se utilizan exclusivamente para Dios. Sin embargo, destaca que en ese culto a Dios el medio y el contenido es Jesucristo⁷⁷ (por ejemplo: Filipenses 1:2-3, 1 Tesalonicenses 2:13-14, 3:9-10, 2 Corintios 1:20, 2:14, 8:16, Romanos 1:8, 16:27). Sin embargo Dunn señala que “...resulta sorprendente que el vocabulario del culto se aplique a Jesús, aun cuando sea en pocas ocasiones, puesto que habría sido algo totalmente excepcional y sin precedentes en el judaísmo de la época.”⁷⁸ Y más adelante afirma que “parece que se pensaba que Cristo estaba en los dos lados de la relación establecida por el culto: en cierto grado, al menos, es el destinatario del culto, pero también es el que lo hace posible o su intermediario eficaz.”⁷⁹

⁷⁵ *Ibid.*, p. 139-142

⁷⁶ *Ibid.*, p. 13

⁷⁷ *Ibid.*, p. 33

⁷⁸ *Ibid.*, p. 40

⁷⁹ *Ibid.*, p. 41

Además del vocabulario del culto Dunn también analiza la práctica del culto. Es decir, las oraciones, los himnos, los rituales, los sacrificios, el espacio y tiempo sagrados, los banquetes, y el sacerdocio. A partir de este análisis concluye que no cabe la menor duda de que Jesús ocupaba un lugar central en el culto cristiano primitivo. Jesús era la razón por la que se podía orar y el contenido de los himnos. Le invocaban, le suplicaban en momentos de crisis personal, incluso le incluían en la alabanza a Dios. El espacio sagrado era la comunidad reunida en su nombre (el “cuerpo de Cristo”), el banquete sagrado era el recuerdo de la última cena de Jesús y los elementos eran su sangre y su carne, él era el único sacerdote y el único sacrificio.

Sobre el culto cristiano Dunn concluye lo siguiente:

“...los primeros cristianos tenían la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido con el culto que daban: él era quien les había acercado a Dios; ofrecían sus oración a Dios por medio de él y no pensaban que fuera nada raro que le hicieran súplicas; él era el contenido y el destinatario digno de su alabanza; él era quien daba contenido y contexto al culto que se le tributaba o, mejor dicho, *era* él mismo; él era la comida y la bebida de su culto, el medio por el que se acercaban a Dios. Por tanto, la cuestión no es tanto si los primeros cristianos dieron culto a Jesús, sino más bien si era posible el culto cristiano primitivo sin recurrir a Jesús o independientemente de él; si estaba tan íntimamente vinculado el culto cristiano primitivo con Jesús que, inevitablemente, participaba como destinatario y como oferente; si se dirigía en parte a él y, al mismo tiempo, era él quien lo hacía posible.”⁸⁰

Conclusiones

He tratado de presentar, a grandes rasgos, la visión de los orígenes de la cristología de James Dunn. En primer lugar, es necesario subrayar que para Dunn el judaísmo y su manera de entender a Dios es el contexto en el que nació la cristología. Dunn explica ese entendimiento judío de Dios de la siguiente manera: “la concepción israelita de Dios no era monocromática. Los teólogos de Israel no insistían en que el único modo de concebir la interacción de Dios con su creación y su pueblo consistiera en profesar la fe en su unicidad, sino que eran innovadores y flexibles (o liberales) en su modo poético y metafórico de hablar sobre él”⁸¹. Para Dunn, existía una diversidad y pluralidad en la manera en que Israel comprendía a Dios a partir de la cual también surgió una plural y diversa cristología. Por ejemplo, Dunn señala que los escritores del Antiguo Testamento y otros textos de la tradición escrita del pueblo de

⁸⁰ *Ibid.*, p. 77

⁸¹ *Ibid.*, p. 102

Israel habían utilizado al Espíritu, la Palabra y la Sabiduría de Dios como medios para hablar de Dios y su relación con el mundo sin violar su trascendencia, y afirma que “...los escritores del Nuevo Testamento eran conscientes de esto y recurrieron deliberadamente a estos modos de hablar sobre la acción y la revelación de Dios en su esfuerzo por expresar la relevancia de Cristo y lo que Dios había llevado a cabo a través de él.”⁸²

Dunn observa que la diversidad de las formulaciones cristológicas fue una característica de los escritos cristianos del primer siglo. Se habló de Jesús como Hijo de Dios, en su resurrección, en su bautismo, y en su nacimiento. Se le identificó con la visión del libro de Daniel, el Hijo del Hombre, se le representó como el último Adán, como profeta inspirado por el Espíritu, se dijo de él lo que se decía de la Sabiduría de Dios. Se le vio como la revelación de Dios y como su poder creador, como la Palabra de Dios y muchas cosas más. Así fueron los orígenes de la cristología para Dunn, diversos, sin que por eso sean contradictorios, por que de hecho se puede encontrar variedad de afirmaciones en un mismo autor, y los escritores neotestamentarios toman de unos y de otros, sin que haya evidencia de algún intento de armonización. Así, para Dunn, “el significado de Cristo solo puede ser aprehendido por una diversidad de formulaciones que aunque no siempre son estrictamente compatibles unas con otras tampoco se consideró que se invalidaban.”⁸³

Mis conclusiones

La visión de los orígenes de la cristología de James Dunn podría sintetizarse de la siguiente manera. Los primeros cristianos creyeron que Jesús, un contemporáneo suyo que había padecido la muerte en la cruz en el mismo período en que vivieron la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento, era el Mesías de Israel, pero no sólo eso sino que resucitó. Lo consideraron su Señor, le atribuyeron lo que diversos pasajes del Antiguo Testamento sólo atribuían a Dios, invocaban su nombre en la oración, le asignaron funciones que los sabios de Israel atribuían a la Sabiduría y la Palabra de Dios, lo consideraron presente en la creación, pero también lo distinguieron del Padre. Dieron culto a Dios mediante él, Jesús era aquel en cuyo nombre y mediante el cual daban gracias y gloria a Dios, y reconocían que ese

⁸² *Ibid.*, p. 147

⁸³ J. Dunn, *Christology in the Making*, p. 267

Dios seguía siendo el único Dios, el Dios de “nuestro Señor Jesucristo”. Jesús era entendido como la encarnación de la cercanía de Dios, la manera cómo Dios se da a conocer a la humanidad, Dios acercándose a la humanidad. Jesús estaba en dos direcciones, hacia Dios y desde Dios, era la síntesis y la encarnación de la presencia divina. En resumen, esa es la visión de los orígenes de la cristología de Dunn. Me parece que es una visión bastante completa y acertada, encuentro pocas debilidades y muchas virtudes que valen la pena destacar.

Quizá una de las pocas debilidades del estudio de Dunn es que no queda clara su comprensión del desarrollo cristológico anterior a la escritura de los textos neotestamentarios. Basa su reconstrucción histórica en el análisis del Nuevo Testamento y aunque sí ofrece algunas afirmaciones respecto al desarrollo cristológico preliterario lo cierto es que su estudio es más bien un trabajo exegético de los propios textos. Lo que hace falta es una explicación histórica respecto al origen de la cristología que respondiera cómo y por qué llegaron a tales conclusiones los escritores de las fuentes.

El hecho de que su trabajo sea sobre todo exegético hace que el estudio de Dunn no siempre dé respuestas satisfactorias a preguntas de índole histórico. Dunn habla de los escritores del Nuevo Testamento de tal manera que a veces pareciera que se refiere a un grupo homogéneo de personas en una misma época, y no siempre alcanza a apreciar, o por lo menos no siempre queda del todo claro, el hecho de que algunos de los documentos se separan de otros por décadas de distancia. No es que Dunn ignore esta realidad sino que su propósito es descubrir las respuestas que el Nuevo Testamento da a ciertas preguntas específicas, y al hacerlo se tienden a perder algunos factores cronológicos. Sin embargo, no creo que esta debilidad en el trabajo de Dunn sea determinante pues no anula la muy completa reconstrucción que ofrece sobre la comprensión de quién era Jesús para los primeros cristianos.

En esa comprensión encuentro solamente un punto discutible, el énfasis en la importancia de la cristología de Adán que a mi parecer es exagerado. Dunn afirma que el contexto en el cual se debe interpretar el pasaje contenido en Filipenses 2:6-18, para ser fiel a lo que Pablo quiso decir y lo que sus lectores entendieron, es la cristología de Adán. Afirma, sin argumentos, que la cristología de Adán era una idea muy extendida entre la cristiandad de los años 40 y 50 d.C., no explica nada al respecto ni menciona ejemplos de esa idea presente en otros textos o autores. Me parece que Dunn cae en una contradicción porque

dice que si Pablo hubiera querido hablar de la preexistencia de Jesús lo hubiera explicado claramente por que no era un tema obvio para sus lectores. Pero yo me pregunto ¿no aplica ese mismo razonamiento para la cristología de Adán?, ¿por qué debemos pensar que la cristología de Adán sí era un tema obvio para sus lectores? Dunn no ofrece ninguna respuesta al respecto. Me parece que, si Pablo hubiera querido hablar de Jesús como el segundo Adán en ciertos pasajes, lo hubiera dicho explícitamente, y en el pasaje concreto de Filipenses 2 no hay ninguna alusión clara ni específica.

Sin embargo, en mi opinión, la visión de los orígenes de la cristología de James Dunn es de las más sólidas, completas y adecuadas que he estudiado. Su estudio toma en cuenta las investigaciones de otros especialistas en el tema, incluso de aquellos con los que no está de acuerdo. Con algunos autores discute abierta y explícitamente, como es el caso de Larry Hurtado y Richard Bauckham. Muestra un conocimiento profundo de las fuentes judías y cristianas y ofrece una interpretación de los textos basada en la aplicación de un método que pretende comprender al texto en su propio contexto. Quizá esa es una de las principales fortalezas del trabajo de Dunn, que se esfuerza en todo momento por descubrir lo que el autor quiso de decir en un primer momento y lo que entendieron los que primero leyeron cada texto, para obtener el significado original.

Por último, me parece que la principal aportación del trabajo de James Dunn es que ofrece una visión muy completa de la comprensión cristológica de los primeros cristianos. Dunn alcanza a entender que los primeros cristianos utilizaron una gran variedad de fórmulas, conceptos, ideas y recursos para expresar el significado y la importancia que tenía la persona de Jesús para ellos. Y toda esa diversidad de recursos conceptuales fue herencia de su contexto judío en el que de igual manera había una gran variedad de figuras, metáforas, e imágenes para hablar de Dios. Así explica Dunn la diversidad cristológica que se puede encontrar en el Nuevo Testamento sin que por ello se pueda hablar de cristologías opuestas o rupturas en el proceso de desarrollo cristológico, sino que convivían diferentes formas de expresar quién era Jesús en una misma comunidad sin que por ello hubiera conflicto. Para Dunn los orígenes de la cristología fueron un proceso de elaboración teológica que tomó todos los recursos a su alcance para articular la importancia de Jesús con una gran diversidad de formas, pues la importancia de Jesús era tal que era necesario utilizar todos los medios para poder expresarla.

Larry Hurtado

Una visión de los orígenes de la cristología como una mutación binitaria del monoteísmo judío.

Datos biográficos⁸⁴

Larry Hurtado nació en Kansas, Missouri en 1943 y terminó su doctorado en 1973 en Case Western Reserve University. Desde 1975 ha ocupado diferentes puestos en instituciones de educación superior. A partir de 1996 fue profesor en la Universidad de Edimburgo, Escocia, de Nuevo Testamento, Cristianismo Primitivo y Teología. En esa misma universidad, entre 2007 y 2010, fue el director de la Facultad de Teología y Director del Centro de Estudios de los Orígenes del Cristianismo. Desde Agosto de 2011 vive retirado en Edimburgo y continúa su labor de investigación en temas del Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo. Larry Hurtado es un reconocido académico, teólogo, e historiador que se ha especializado en los orígenes del cristianismo, la crítica textual de los textos del Nuevo Testamento, el análisis de los manuscritos antiguos, y el judaísmo del Segundo Templo. Entre sus estudios destaca especialmente su trabajo sobre la emergencia temprana de la devoción a Jesús en las primeras comunidades cristianas.

Sus obras

Hurtado ha estudiado ampliamente el tema de los orígenes de la cristología, su visión la podemos encontrar principalmente en cuatro de sus obras. La primera es *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*⁸⁵, publicada en 1988 y en la que proponía ya, que el culto cristiano primitivo tenía un esquema binitario en el que Cristo era, junto con Dios, el recipiente de una profunda devoción. En su segundo libro sobre el tema, *At the Origins of Christian Worship: the Context and Character of Earliest Christian Devotion*⁸⁶, publicado en 1999, Hurtado plantea que el contexto en el cual surgió aquella devoción a Jesús fue el monoteísmo judío, y que significó una mutación religiosa y no una ruptura. Su tercer libro es su obra maestra, todo un monumento de los orígenes de la cristología, *Señor*

⁸⁴ Datos tomados del blog de Larry Hurtado <https://larryhurtado.wordpress.com/about/>

⁸⁵ Larry Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh: Fortres Press, 1998.

⁸⁶ L. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: the Context and Character of Earliest Chsrstian Devotion*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999.

*Jesucristo: La devoción a Jesús en el Cristianismo Primitivo*⁸⁷, publicada en 2003 en su idioma original y traducida al español cinco años después. En ella plasma todo el resultado de tres décadas de trabajo estudiando al cristianismo primitivo y los orígenes de la cristología. En esta obra Hurtado ofrece su reconstrucción del origen de la devoción a Jesús a partir de un análisis profundo de las fuentes, e intencionalmente organiza su estudio hasta llegar a la primera mitad del siglo II de una manera que recuerda la obra, también monumental, de Wilhelm Bousset⁸⁸, con quien Hurtado discute ampliamente. La última de las obras de Hurtado al respecto de los orígenes de la cristología es *¿Cómo Llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones Históricas Sobre la Primitiva Devoción a Jesús*⁸⁹, que es una recopilación de varias conferencias en diferentes contextos académicos. Esta obra es mucho más corta y resume los resultados del trabajo de Hurtado de una manera accesible al público no especializado. Además de estos cuatro libros también existen varios artículos y publicaciones digitales de Hurtado que abordan el tema de la devoción primitiva a Jesús, así como comentarios a los trabajos de otros autores sobre el mismo tema. Puedo decir con bastante seguridad que de los siete autores que he estudiado para este trabajo Larry Hurtado es quien más ha escrito al respecto de los orígenes de la cristología.

Su método

Más que “cristología” Hurtado prefiere utilizar la frase “devoción a Jesús” porque si bien estudia las doctrinas, conceptos y terminología en torno a la persona de Jesús, va más allá de todo ello, estudiando también las afirmaciones honoríficas, las prácticas devocionales, y la cultura material y visual emergente.⁹⁰ Para Hurtado, es de suma importancia estudiar las prácticas devocionales de los primeros cristianos, pues señala que en el mundo antiguo lo determinante de una religión no eran las creencias intelectuales sino las prácticas culturales. Sostiene e insiste en que la principal forma mediante la cual judíos y cristianos distinguían a Dios y a Cristo de otras figuras honoríficas era rindiéndoles o negándoles el culto.

⁸⁷ Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme, 2008.

⁸⁸ Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, Nashville: Abingdon, 1970.

⁸⁹ Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones hitóricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Salamanca: Sígueme, 2013.

⁹⁰ L. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, p. 22

Hay tres tesis fundamentales que Hurtado defiende a lo largo de todas sus obras. Primero, que la devoción a Jesús surgió desde época muy temprana. Propone que fue en las primeras dos décadas después de la muerte de Jesús y que comenzó como una explosión entre los años 30 a 50 d.C., y no como un proceso evolutivo.⁹¹ Para Hurtado, la devoción a Jesús surge desde los primeros años entre sus discípulos directos y no debe atribuirse a una fase secundaria de desarrollo religioso, ni explicarse como producto de influencias externas. Segundo, es un fenómeno religioso sin precedentes y para su estudio debe hacerse un esfuerzo especial ya que resulta en extremo complicado compararlo con otros fenómenos religiosos similares, justamente porque no los hay.⁹² Y tercero, que la devoción a Jesús, que incluía venerarlo como divino, siempre se articuló dentro de una firme actitud de monoteísmo exclusivista, y que los primeros cristianos trataron de comprender la identidad divina de Jesús en relación con ese Dios único.⁹³

Para estudiar este fenómeno histórico Hurtado plantea que existe una dificultad muy importante, el hecho de que no existen procesos similares con los cuales poder hacer comparaciones o analogías. Dice "...se trata de algo inusual, que no puede acomodarse fácilmente al esquema de los desarrollos análogos de su época..."⁹⁴, y esto representa una gran dificultad porque es justamente con analogías con las que puede trabajar un historiador al enfrentarse a los fenómenos religiosos. El propósito de Hurtado en sus obras sobre los orígenes de la devoción a Jesús es explicar este fenómeno, responder por qué y cómo surgió. Para ello, propone una teoría de fuerzas y factores para explicar el surgimiento de la devoción a Jesús.

El primero de los factores explicativos que propone es el monoteísmo judío. El cristianismo nació dentro del judaísmo, Jesús era judío, sus seguidores eran judíos y sus ideas tuvieron un origen judío, por lo tanto, señala Hurtado, es necesario que comencemos centrando nuestra atención en el monoteísmo judío no sólo como contexto en el cual se desarrolló la primitiva devoción a Jesús sino también como una fuerza que impulsó y moldeó ese desarrollo. Hurtado afirma que "...la principal característica de la religión judía en este

⁹¹ *Ibid.*, p. 20

⁹² Lo cual explica ampliamente en: L. Hurtado, *One God, One Lord*, pp. 3-26

⁹³ *Ibid.*, p. 21

⁹⁴ L. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, p. 46

periodo era su desafiante actitud monoteísta...”⁹⁵, y es enfático en demostrar que los judíos de la época del Segundo Templo tenían una firme convicción monoteísta que se traducía en la exclusividad del culto a Dios. Para Hurtado, en esto consiste otra gran dificultad para explicar el fenómeno de la devoción a Jesús, pues se pregunta cómo fue posible que en un grupo de personas de una tradición religiosa que tenía tan arraigada la concepción de un Dios único, naciera la adoración a un hombre, Jesús, considerando que en el contexto judío no existe ningún proceso similar.

Hurtado discute con una gran cantidad de especialistas en diferentes temas. Muestra un amplio conocimiento de los estudios sobre los diferentes temas que toca y presenta argumentos sólidos para explicar por qué acuerda o no con determinadas posturas. Señala que no acuerda con quienes opinan que la devoción a Jesús pudo surgir en el judaísmo porque ya había un culto biteísta prefigurado, ni tampoco con quienes sostienen que el culto a Jesús no surgió sino hasta que las comunidades cristianas se liberaron de la influencia monoteísta. Hurtado plantea firmemente que la devoción a Jesús surgió desde época muy temprana en comunidades judías y bajo una actitud monoteísta. Afirma que de eso dan evidencia las fuentes, y que se debe tomar en cuenta la posibilidad de que existan nuevas adaptaciones en el seno de una tradición religiosa realizadas por los seguidores de dicha tradición. Para Hurtado, la devoción a Cristo, en términos históricos, debe considerarse una “variante peculiar de monoteísmo”.⁹⁶ Propone que la adoración a Cristo fue una variante de aquel monoteísmo exclusivista del judaísmo del Segundo Templo, el cual no limitó sino que dio forma a la nueva devoción cristiana.

El segundo factor explicativo que propone Hurtado es la persona de Jesús. Considerando la gran cantidad de estudios sobre el Jesús histórico que se han multiplicado en las últimas décadas, Hurtado no entra en la discusión de la personalidad, intereses, o afirmaciones propias de Jesús, sino que se limita a apuntar ciertos hechos que son innegables para la gran mayoría de los estudiosos. Que Jesús fue crucificado y sus discípulos, sin embargo, no fueron perseguidos, lo cual habla de que Jesús, como individuo, tenía cierta relevancia particular en su propio contexto. Las fuentes apuntan a que su identificación

⁹⁵ *Ibid.*, p. 50

⁹⁶ *Ibid.*, p. 72

mesiánica pudo tener algo que ver con su condena, y nuevamente sin entrar en el tema de si el propio Jesús se identificó como Mesías, Hurtado subraya que su persona debió tener un gran carisma que generó la simpatía de muchos y el rechazo de otros. Afirma que teniendo en cuenta la enorme importancia de Jesús, la cual caracterizaba desde los primeros días al movimiento de sus discípulos (al menos de aquellos círculos de los que tenemos una referencia directa en las fuentes), si él no reclamó un papel especial para sí mismo en su vida religiosa entonces no supo comunicar sus intenciones a sus discípulos o estos se sintieron en completa libertad de ignorar su mensaje.⁹⁷ De esta manera, el segundo factor dentro del estudio de la primitiva devoción a Jesús es el efecto polarizador que tuvo la persona de Jesús, o sea el hecho de que su persona suscitara desde un primer momento opiniones extremas, positivas por un lado y negativas por otro, y que su personalidad particular fue de mayúscula importancia en la configuración de lo que se pensaba de él.

El tercer factor explicativo que propone Hurtado es la experiencia religiosa de los primeros seguidores de Jesús. Basándose en algunos estudiosos de la religión que afirman que la experiencia religiosa es una fuerza creativa en los procesos de innovaciones religiosas, Hurtado señala que “...al elaborar una teoría para explicar la innovación religiosa que constituyó la primitiva devoción a Cristo, resulta perfectamente razonable en principio postular que las experiencias religiosas de revelación juegan un papel significativo como causas.”⁹⁸ Para él, no se puede entender cómo surgió el cristianismo solo mediante la explicación de factores externos que influyeron ciertamente en su configuración, sino que la experiencia propia de cada cristiano también debe ser un elemento constitutivo de cualquier explicación de los orígenes del cristianismo. Además añade “...creo que es un prejuicio ideológico o una premisa insuficientemente examinada lo que impide que algunos investigadores tomen en serio la idea de que las experiencias religiosas de revelación pueden contribuir directamente a la existencia de innovaciones religiosas...”⁹⁹ La experiencia religiosa en el Nuevo Testamento como motor de un cambio en las convicciones religiosas se sitúa, para Hurtado, sobre todo en las apariciones del Jesús resucitado.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 82-83

⁹⁸ *Ibid.*, p. 94

⁹⁹ *Ibid.*, p. 94

Hurtado señala que “...teniendo en cuenta los escrúpulos religiosos de la antigua tradición judía, la más sorprendente innovación en los grupos cristianos primitivos fue incluir a Cristo junto con Dios como objeto de devoción cultural.”¹⁰⁰ Y responde que lo que motivó ese cambio fue que muchos dentro de aquellas comunidades estaban convencidos de estar obedeciendo a Dios porque experimentaron, sin duda, lo que ellos consideraron revelaciones divinas.

Por último, Hurtado plantea que el ambiente religioso también es un factor en la configuración de la primitiva devoción a Jesús. Sin embargo, señala que la forma en que ese ambiente religioso influyó no fue, o por lo menos no principalmente, en términos de una asimilación ni simple ni directa de distintas ideas y prácticas religiosas del entorno, como algunos han planteado. Hurtado afirma que los cristianos pretendían diferenciar su mensaje del de otros sistemas religiosos de su contexto, y que por lo tanto tuvieron en cuenta el entorno religioso de una manera mucho más consciente de lo que hubieran hecho si sólo consideraran su mensaje como una más de las versiones religiosas aceptadas en su contexto religioso.

Otra fuerza importante del ambiente religioso fue la oposición judía. Hurtado hace uso de algunos estudios sociológicos¹⁰¹ para afirmar que la oposición a una idea puede ser un factor determinante para que sus partidarios generen una mayor conceptualización de dicha idea frente a grupos opositores o disidentes internos. Dentro del cristianismo esto ocurrió, por ejemplo, en el caso del tratamiento que se hace de la ley judía en los textos neotestamentarios. Hurtado señala que la conceptualización que se hizo de la ley mosaica pudo ser una respuesta bastante influida por la oposición judía hacia las nuevas comunidades cristianas.

A grandes rasgos esta es la teoría de fuerzas y factores que Hurtado propone para explicar el origen y la configuración de la primitiva devoción a Jesús. Esos factores son cuatro: el monoteísmo judío, el impacto personal de Jesús, las experiencias religiosas de sus seguidores, y el ambiente religioso judío y romano. Para Hurtado estas fuerzas deben estudiarse como elementos dinámicos que interactúan entre sí. De esta manera, se puede

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 97

¹⁰¹ Específicamente: Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1984, p. 138

explicar mejor, por ejemplo, el hecho de que el resultado de las experiencias religiosas sumado a la personalidad de Jesús no fue una apoteosis de Cristo como un dios aparte sino que fue modelado dentro del contexto del monoteísmo judío para producir lo que Hurtado denomina una orientación binitaria.

Además de esta teoría de fuerzas y factores que propone Hurtado hay algunos puntos más que vale la pena señalar respecto a su método para estudiar los orígenes de la devoción a Jesús. Las fuentes principales en su trabajo son los textos neotestamentarios, los cuales estudia utilizando las herramientas de la exégesis moderna y tomando en cuenta los resultados de los especialistas más destacados. Comienza por analizar las cartas originales de Pablo pues son las primeras fuentes cristianas de las que se tiene noticia, ya que a pesar de que hubo creyentes en Cristo antes de Pablo, y aunque él mismo no fue discípulo de Jesús, lo cierto es que las cartas de Pablo se escribieron antes de cualquier otro documento que hable de Cristo que haya llegado hasta nuestros días. Para Hurtado, Pablo no es parte del crecimiento del cristianismo sino de su nacimiento, conoció a la comunidad judeopalestina incluso antes de su conversión y según sus datos autobiográficos tuvo contacto con los dirigentes de la comunidad de Jerusalén. Además, la mayoría de los especialistas reconocen que Pablo incorpora en su cartas parte de la tradición cristiana anterior a él, la cual era compartida por otros grupos cristianos.

Finalmente, hay que mencionar que para Hurtado no solo es importante el contexto histórico, social, cultural y religioso a la hora de interpretar los pasajes neotestamentarios, sino también el contexto inmediato en el que fueron utilizadas determinadas palabras. Por ejemplo, el título *Señor*, que al igual que en español, en griego tendría diferentes significados en determinados contextos. Por ello, el hecho de que se use en el contexto de la adoración comunitaria arroja evidencias de que su uso tendría un sentido de exaltación más elevado.¹⁰²

El contexto

Hurtado resume las características del ambiente religioso en el contexto romano en cinco categorías. *Ubiquity*¹⁰³, que define como la capacidad de la religión para estar presente en

¹⁰² L. Huratdo, *At the origins...*, p. 2

¹⁰³ Al no encontrar una palabra en español que tradujera correctamente estos conceptos los he mantenido en inglés.

todas las áreas de la vida. *Saliencia*, como la visibilidad e importancia de las expresiones religiosas. *Diversidad*, característica fundamental del ambiente religioso mediterráneo, donde había gran intercambio religioso entre los diferentes pueblos que componían al Imperio, y en este intercambio el interesarse por una divinidad o práctica religiosa no significaba necesariamente conversión ni incluía obligaciones de exclusividad. Las *Imágenes* eran parte esencial de la vida religiosa romana a tal grado que cristianos y judíos causaban gran extrañeza e incluso eran tildados de ateos por no usarlas. Al respecto, Hurtado señala que el hecho de que a Jesús se le llame “la imagen de Dios” (2 Corintios 4:4 y Colosenses 1:15) refleja el lugar importante que tenía Jesús en la adoración cristiana y quizá también una polémica contra la adoración de imágenes en las religiones del contexto romano.¹⁰⁴ Los *Rituales* también eran parte esencial de la religiosidad romana, eran vistosos e incluso exóticos. Al respecto, Hurtado llama la atención de los pocos y poco vistosos rituales en el cristianismo de los orígenes así como su carácter de exclusividad.

Además del contexto del ambiente religioso romano Hurtado plantea que el contexto directo del origen de la cristología es el judaísmo. El monoteísmo judío es un tema en extremo amplio y aun se discute entre los especialistas diversos detalles de su historia. Sin embargo, Hurtado afirma que desde tiempos del judaísmo postexcílico entre los pensadores judíos se había llegado a un monoteísmo teórico en el que se rechazaba no solo la adoración sino también la existencia de otros dioses. Sostiene que el monoteísmo exclusivista se identificó con la piedad judía de tal manera que se veía el hecho de no mantener esa actitud como el peor pecado para un judío. Se veía a la disposición de los paganos a aceptar varios dioses como una estupidez, incluso para un judío educado de la Diáspora como Filón de Alejandría (*Decál.* 52-81). Para Hurtado, resulta llamativa esta postura al considerar que muchos judíos de la Diáspora aceptaban otros elementos de la cultura helenística y su estilo de vida.¹⁰⁵ Sobre monoteísmo judío de época romana hay dos características fundamentales que Hurtado señala. Primero, que se aceptaban las creencias y la retórica honoraria en relación a diversas figuras como arcángeles y seres humanos ensalzados, tales como Moisés.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23

¹⁰⁵ L. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, p. 69

Y en segundo lugar, que al mismo tiempo se estableció una clara distinción en el ámbito cultural entre ese tipo de figuras y el Dios uno, reservando la adoración solo para Dios.

Para Hurtado, el monoteísmo exclusivista del judaísmo antiguo es el contexto religioso fundamental en el que se debe contemplar la devoción a Cristo. Para mostrar la importancia del monoteísmo como contexto Hurtado hace referencia al cristianismo paulino. En la primera carta a los corintios Pablo da una serie de recomendaciones a sus destinatarios de no participar en ciertas prácticas paganas por considerarlas incompatibles con la adoración al Dios único. Esto es, para Hurtado, una clara manifestación de la tradición monoteísta de Pablo que al mismo tiempo es perfectamente compatible con la devoción a Cristo. En el Apocalipsis también se observa una fuerte actitud monoteísta que restringe la adoración solo a Dios y al Cordero. Es por ello que Hurtado señala que en los primeros textos cristianos la devoción a Cristo no solo fue compatible con el monoteísmo exclusivista sino que este fue el contexto en el que se desarrolló aquella. Justo esto es lo que hace, para Hurtado, que el proceso histórico de la devoción a Cristo sea un tema tan extraordinariamente particular e inusual ya que no existe dentro del judaísmo algún proceso análogo en el que se admita una segunda figura digna de semejante devoción.

Su visión de los orígenes de la cristología

Como ya he mencionado, la producción literaria de Hurtado al respecto de los orígenes de la cristología es bastante amplia. Cuatro libros, incluyendo uno de carácter monumental, además de una gran cantidad de artículos y capítulos en otras publicaciones. Es por ello que sería imposible abarcar la totalidad de su visión de los orígenes de la cristología en unas cuantas páginas. Trataré de hacer un resumen de la reconstrucción que hace del cristianismo primitivo y su devoción a Jesús. Me limitaré a estudiar el trabajo de Hurtado a partir de su análisis del cristianismo paulino, pues me parece que la esencia de su visión se encuentra en su estudio de las cartas de Pablo.

Cuestiones históricas de los orígenes de la cristología

Las cartas de Pablo son los documentos más antiguos del cristianismo y en ellos ya se encuentra un esquema devocional en torno a Jesús. Para Hurtado, la cuestión cronológica es muy importante pues plantea que para el momento en que fueron escritas las cartas

originales de Pablo, que según la mayoría de los especialistas sería entre finales de la década de los 40 d.C y principios de la década de los 60 d.C, ya existía una devoción a Jesús claramente aceptada en las comunidades cristianas, al grado que en estas cartas simplemente se presupone. Eso significaría que tal devoción a Jesús surgió en las escasas dos décadas que van desde la muerte de Jesús hasta el momento en que Pablo escribe su primera carta. Además, Hurtado considera que esa devoción a Jesús debió existir ya para el momento en que Pablo se convirtió a un movimiento que, según su propia información autobiográfica, él había perseguido antes. Hurtado sostiene que el estudio serio de las fuentes apunta a que Pablo persiguió a los seguidores de Cristo porque consideraba peligrosa e incluso blasfema la clase de devoción que le rendían a Jesús, y que cuando se convirtió, adoptó las creencias que antes había perseguido. Hurtado plantea que si se toma en cuenta, junto con la mayoría de los especialistas, que Pablo se convirtió entre dos y cinco años después de la muerte de Jesús, debió ser en esos pocos años en los que surgió una devoción a Jesús que marcaría a las comunidades cristianas a partir de entonces.

Hurtado plantea que en el estudio de los orígenes del cristianismo debe considerarse como un elemento fundamental la demografía de las primeras comunidades cristianas. Según las fuentes los primeros cristianos eran judíos y quienes se acercaban a este nuevo movimiento estaban conscientes de que se acercaban a un movimiento judío. Incluso el mismo Pablo, que se autoproclamaba como apóstol a los gentiles, era un judío de la Diáspora. Además, como ya he dicho, Hurtado reconstruye un contexto en el que el judaísmo de época romana tenía como una de sus principales características un monoteísmo exclusivista que prohibía la adoración a cualquier otra figura que no fuera Dios.

Por otro lado, Hurtado sostiene que las fuentes no permiten demostrar la existencia de otros grupos cristianos que no compartían la misma devoción cultural a Jesús que la que se observa en las cartas paulinas. Hurtado argumenta amplia y profundamente contra quienes sostienen que supuestamente existió un grupo de seguidores de Cristo para quienes Jesús era un maestro pero no una figura importante en el culto. Para Hurtado no hay evidencias en las fuentes de que tal grupo existiera, como tampoco hay evidencias de que el cristianismo de Judea haya sido esencialmente diferente al cristianismo de las comunidades paulinas respecto a su devoción a Jesús. Hurtado demuestra, a partir de un análisis de las cartas paulinas originales, que Pablo promovía un contacto con la comunidad de Jerusalén y

mostraba respeto por sus líderes. Respecto a otros temas Pablo se mostraba enérgico a la hora de discutir con quienes sostenían opiniones diferentes a la suya, por ejemplo en el lugar que ocupaba la ley en la salvación de los creyentes. Considerando esa actitud, Hurtado señala que la cristología de Pablo no debió ser muy diferente a la de las comunidades cristianas en Jerusalén, pues no parece ser motivo de discusión.

En contra de quienes afirman que la devoción a Jesús debió surgir como producto de la influencia del ambiente religioso romano, donde existían múltiples divinidades así como seres humanos exaltados, Hurtado argumenta con solidez. Señala que las fuentes neotestamentarias reflejan un contexto en el que tanto los autores como los destinatarios comparten una actitud firmemente monoteísta respecto a las religiones del contexto romano. No existen motivos para pensar que estas comunidades cristianas primitivas tenían tal proclividad a las ideas de las religiones romanas. Aquí Hurtado vuelve a insistir en el carácter del judaísmo del Segundo Templo, cuyo rasgo mejor conocido era la práctica judía de no ofrecer devoción a nadie más que a Dios. Hurtado demuestra que esta actitud era la que más sorprendía a los observadores externos, y se puede encontrar también en los judíos de la Diáspora, incluso los más asimilados como Filón de Alejandría.

Además, en el estudio de los textos del Nuevo Testamento Hurtado descubre que se mantiene esa misma actitud de un firme monoteísmo exclusivo. Incluso en las cartas paulinas dirigidas a comunidades de mayoría gentil. En Romanos 1:18-32 Pablo critica a la religión pagana de una forma que recuerda las actitudes judías más estrictas. En 1 Tesalonicenses 1:2-10 Pablo alaba a sus destinatarios por haber dejado a “los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperar así a su Hijo”. Muestra una clara distinción entre el entorno politeísta que hay que rechazar y la fe en un único Dios verdadero. Analizando estos y otros pasajes paulinos Hurtado demuestra que existía un rechazo y un absoluto desdén por lo que Pablo llama de manera despectiva el “culto a los ídolos”, en una clara y firme actitud de monoteísmo exclusivo, y que contraponía ese culto falso a un culto verdadero al Dios único de Israel en el cual Jesús es el agente principal.

Entre las obras de Hurtado podemos encontrar que este es su argumento principal para defender su visión de los orígenes de la cristología, una visión en la que la devoción a Jesús surge como una explosión en los primeros años después de su muerte, debido a un cierto tipo de experiencias religiosas que tuvieron sus discípulos y que les llevó a rendir

veneración a Jesús en el marco del culto al Dios único del monoteísmo judío. En los siguientes apartados expondré a qué se refiere Hurtado cuando habla de la devoción a Jesús, la cual tiene que ver con ideas y conceptos acerca de Jesús, títulos que se le aplican, y todo un cúmulo de prácticas y temas devocionales que formaban parte esencial de las comunidades cristianas.

El primitivo cristianismo paulino

Para Hurtado, Pablo debe verse ante todo como un judío. Asemajó su designación como apóstol a una llamada profética (Gálatas 1:15 que recuerda a Isaías 49:1), y parece haber percibido su misión a los gentiles de acuerdo con aquellos pasajes de Isaías en que las naciones se acercan a adorar al Dios de Israel (por ejemplo en Romanos 15:21 se cita Isaías 52:15). Pablo siguió identificándose como judío (Romanos 9:1-5; Gálatas 2:15) y seguía pensando que la humanidad estaba compuesta de judíos y gentiles, una cosmovisión claramente judía (Romanos 1:16, 9:24; 1 Corintios 1:22-25. 10:32). También su predisposición a sufrir flagelaciones en la sinagoga, cosa que solo podía ser infligida a un judío que se sometiera a la condena¹⁰⁶ (2 Corintios 11:24). Para Hurtado esto es de suma importancia pues encuentra en Pablo una devoción a Cristo en el contexto de una actitud firmemente monteísta propia de su judaísmo.

Hurtado señala que parte de la gran importancia de Pablo y sus cartas radica justo en su condición de converso: “Pablo debió llevar a cabo una reformulación bastante completa de sus ideas religiosas; de hecho, de todos su ‘yo’ religioso.”¹⁰⁷ En sus cartas encontramos una defensa de la fe que abrazó, así como una explicación de esta reformulación de sus ideas religiosas. Además, son importantísimas porque resulta razonable pensar que las ideas cristológicas que están presentes en sus cartas reflejan las ideas que existían desde antes en las comunidades judeocristianas a las que persiguió y a las que posteriormente se convirtió.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 114

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 127

Cristo

El título más utilizado por Pablo para Jesús es Cristo. Es bien sabido que deriva del término judío *mashiac* que significa literalmente unguido y Pablo lo utiliza de diversas maneras y sólo para referirse a Jesús: Cristo, Jesucristo, Cristo Jesús, Señor Jesucristo y Jesucristo nuestro Señor. El título, en las cartas paulinas, ha pasado a ser sinónimo de Jesús, se utiliza el término para designarle a él y solo a él, sin embargo no parece existir la necesidad de hacer una explicación de por qué Jesús es el Mesías, lo cual supone que en las comunidades y la tradición cristiana que están bajo estos escritos existe ya una firme y rutinaria identificación de Jesús como el Mesías, el Cristo.

Cada vez que se usa el título Cristo para referirse a Jesús se le está poniendo en situación de preeminencia al ser aquella figura acreditada por Dios que actúa como su agente escatológico. Hurtado señala que “la connotación real-mesiánica de *Christos* parece mantenerse en la referencia de Pablo a que Jesús es entronizado por designación divina a fin de garantizar la total supremacía de Dios”¹⁰⁸ lo cual se puede ver en 1 Corintios 15:20-28. El título de Cristo sigue siendo un rasgo destacado para hacer afirmaciones cristológicas incluso dentro de comunidades mayoritariamente de origen gentil. Hurtado señala que esto “...sólo puede explicarse considerando que la afirmación mesiánica había sido característica de la predicación cristiana durante un periodo considerablemente anterior a las cartas.”¹⁰⁹

Hijo de Dios

Hurtado argumenta en contra de algunos historiadores de las religiones que han resaltado la importancia de factores externos en la conformación del cristianismo. En el tema de la filiación divina de Jesús se ha dicho que fue tomado de los cultos místéricos, del culto al emperador o de la tradición griega donde hay personajes que son hijos de dioses. Sin embargo, Hurtado apela a otros importantes estudiosos que han demostrado que es difícil demostrar la relevancia de las referencias paganas a la filiación divina.¹¹⁰ Ellos demuestran

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 127

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 128

¹¹⁰ Por ejemplo Martin Hengel, *The son of God*, Oregon: Wpif &Stock Publishers, 1976, p. 40-62 y A. D. Nock, *Early christianity an its hellenistic background*, New York: Harper, Torchbooks 1964, p. 45

que la manera en que Pablo habla de Jesús como hijo de Dios es sustancialmente diferente a cómo se hablaba en la mitología griega de los hijos de los dioses.

Hurtado señala que “la filiación divina era una categoría conocida en la tradición bíblica y judía que moldeó el vocabulario religioso de los grupos cristianos de principios del siglo I.”¹¹¹ Y después de mencionar una serie de casos en los que se utiliza el tema de la filiación divina en los textos judíos, afirma que es un elemento que está mucho más cerca de la matriz judía que de una posible influencia pagana. Además, argumenta que la manera y el contexto en el que Pablo utiliza el título Hijo de Dios son propios del judaísmo y sostiene que aunque es posible que haya reformulado algunas convicciones religiosas e incorporado nuevas ideas lo cierto es que lo hizo dentro del marco de la tradición judía. Hurtado afirma que aunque en Pablo es un título que no se usa en muchas ocasiones, quizá para evitar la confusión con los hijos de los dioses en el contexto romano, sí tenía una gran importancia en sus convicciones religiosas. Para Pablo, en resumen, la categoría bíblica de hijo de Dios era una manera de expresar la condición de Jesús de un estatus elevado y en una estrecha relación con Dios, la cual todos los creyentes debían imitar, y una manera de expresar la importancia de su muerte redentora (Gálatas 2:20, Romanos 5:10 y 8:32).

Señor

Aunque el título *Kyrios* era conocido y utilizado en el contexto religioso romano, Hurtado propone que el trasfondo semántico principal de su uso cristiano se encuentra en la tradición judía y que la designación cristológica de Jesús como Señor se remonta a los primeros círculos judeocristianos. Para esta época se había hecho costumbre entre los judíos evitar pronunciar el nombre de Dios, incluso cuando estaba escrito el tetragramatón, nombre hebreo de Dios (*YHWH*), y se utilizaban sustitutos para la lectura pública. Los estudiosos señalan que es muy probable que el sustituto más utilizado entre los judíos de habla griega haya sido Señor (*Kyrios*)¹¹². Considerando el trasfondo judío de Pablo así como sus escrúpulos religiosos, el precedente lingüístico para el uso cristológico de *Kyrios* parece ser el empleo religioso que tenían los judíos grecoparlantes.

¹¹¹ L. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, p. 130

¹¹² *Ibid.*, p. 138

En 1 Corintios 16:22 Pablo usa la expresión aramea *maranatha* que significa “Señor nuestro ven”, Pablo la conserva sin traducirla al griego en una carta dirigida a cristianos en su mayoría grecoparlantes, lo cual nos indica que los cristianos griegos conocían la expresión y les era familiar pues no necesitaron una traducción. Hurtado señala que, probablemente, Pablo les había enseñado la expresión como una manera de mantener vínculos con los cristianos judeopalestinos donde la expresión seguramente ya era común desde tiempo atrás, así como para crear un lenguaje devocional común entre los cristianos de diferentes lenguas.¹¹³ Hay otra expresión que Pablo no traduce del arameo sino que la usa en su idioma original: *Abba* Padre (Romanos 8:15 y Gálatas 4:6). Analizando las dos expresiones en arameo, una para referirse a Jesús y otra a Dios, Hurtado afirma que “...reflejan un esquema devocional ‘binitario’ que se originó entre los judeocristianos de lengua aramea de Judea/Palestina y luego prosperó entre las comunidades paulinas grecoparlantes”.¹¹⁴ En contra de quienes exageran la diferencia entre las comunidades cristianas paulinas y las de Judea y Palestina, Hurtado sostiene que en sus cartas Pablo mostraba un interés por mantener vínculos con las comunidades de judeocristianos, y que promovía el contacto entre las comunidades y la imitación de los creyentes judeopalestinos (1 Tesalonicenses 2:14-16, 1 Corintios 15:1-11, 2 Corintios 8-9, Romanos 15:25-33). Esto no sólo significa que había un vocabulario compartido sino toda una religiosidad común. Hurtado propone que “Pablo trató de aproximar los términos cristológicos y la praxis devocional de sus conversos con los de los primeros grupos de judeocristianos.”¹¹⁵

Pablo utiliza el término *Kyrios* unas doscientas veces en las epístolas originales, de las cuales unas ciento ochenta se refieren a Jesús. En otras ocasiones lo utiliza cuando cita pasajes del Antiguo Testamento para sustituir el nombre de Dios.¹¹⁶ También lo usa en citas que aparentemente no tienen una equivalencia exacta,¹¹⁷ lo cual prueba que el término era parte del vocabulario religioso del propio Pablo para referirse a Dios. Particularmente interesantes son los textos en que Pablo cita el Antiguo Testamento y aplica el término *Kyrios*

¹¹³ *Ibid.*, p. 139

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 139

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 140

¹¹⁶ Romanos 4:8 (Salmos 32:1-2), 9:28-29 (Isaías 28:22, 1:9), 10:16 (Isaías 53:1), 11:34 (Isaías 40:13), 15:11 (Salmos 117:1), 1 Corintios 3:20 (Salmos 94:11), 2 Corintios 6:17-18 (Isaías 52:11, 2 Samuel 7:14).

¹¹⁷ Romanos 11:· (1 Reyes 19:10), 12:19 (Deuteronomio 32:35), 1 Corintios 14:21 (Isaías 28:11).

a Jesús cuando originalmente se refería a Dios.¹¹⁸ Y en otros pasajes es difícil discernir si el título se aplica a Cristo o a Dios.¹¹⁹ Para Hurtado, uno de los ejemplos más sorprendente es Filipenses 2:10-11 donde Pablo cita a Isaías 45:23-25 que originalmente señala que toda lengua y toda rodilla se someterá ante Dios el Señor, y Pablo aplica esa descripción a Jesús el Señor “para la gloria de Dios Padre”. Este pasaje generalmente se reconoce entre los exegetas como un himno anterior a la misma carta, el cual Pablo retoma e incluye en su discurso, lo cual ofrece una evidencia histórica de una devoción a Jesús bastante temprana.

Las referencias directas a Jesús como el *Kyrios* reflejan una asociación muy cercana con Dios. En 2 Corintios 3:15-18 Pablo se refiere al pasaje veterotestamentario de Éxodo 34:34, y atribuye a Jesús las cualidades que en el pasaje del Antiguo Testamento se aplicaban a Dios. En diferentes pasajes Pablo menciona el tema bíblico del “día del Señor (*Yahvé*)” para remitir a la victoria escatológica de Cristo (1 Tesalonicenses 5:2, 1 Corintios 5:5, 2 Tesalonicenses 2:2, 1 Corintios 1:8, 2 Corintios 1:14) identificando claramente al *Kyrios* con Jesús. Hay otros lugares donde la afirmación de Jesús como Señor parece indicar una praxis devocional en el primitivo culto cristiano (Filipenses 2:6-11, 1 Corintios 8:5-6, Romanos 10:9-10, 1 Corintios 12:3) que tenía que ver con declarar que Jesús es Señor.

En todo momento, señala Hurtado, la cristología de Pablo se encuentra fuertemente influenciada y modelada por su herencia judía y por las relaciones entre sus comunidades y las comunidades judeocristianas de Judea y Palestina. En 1 Corintios 8:5-6 hace una afirmación sobre Cristo como Señor muy dentro del contexto de exclusivismo monoteísta judío: “hay un solo Dios, el Padre, y un Señor, Jesucristo”, lo cual parece, a juicio de Hurtado, una adaptación del *Shemá* judío. En muchas ocasiones se combina *Kyrios* con otras fórmulas cristológicas, sobre todo en las introducciones y en las despedidas de las cartas paulinas, justamente donde los especialistas han descubierto que Pablo emplea fórmulas de saludo y bendición tomadas del ambiente del primitivo culto cristiano.¹²⁰

¹¹⁸ Romanos 10:13 (Joel 2:32), 1 Corintios 1:31 (Jeremías 9:23-24), 10:26 (Salmo 24:1), 2 Corintios 10:17 (Jeremías 9:23-24).

¹¹⁹ Romanos 14:11 (Isaías 45:23), 1 Corintios 2:16 (Isaías 40:13).

¹²⁰ David E. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1993, pp. 250-253

La preexistencia de Jesús

El tema de si la preexistencia de Jesús está presente en las cartas de Pablo sigue siendo un debate hoy día entre los especialistas. Hurtado señala que la mayoría de los estudiosos concuerdan en el hecho de que hay pasajes paulinos que reflejan la preexistencia de Jesús, pero no hay consenso en el grado y sentido que ello significa. Sobre todo, se pone de relieve Filipenses 2:6-11 como el testimonio más explícito, pero hay otros pasajes que pueden hacernos pensar en la preexistencia de Jesús. Por ejemplo, 1 Corintios 8:6 señala un vínculo entre Cristo y la creación, 1 Corintios 15:47 afirma que Jesús procede del cielo, 2 Corintios 8:9 dice que Jesús se hizo pobre por los hombres, en Gálatas 4:4 y Romanos 8:3 Pablo afirma que Dios *envió* a su hijo, y 1 Corintios 10:4 dice que Cristo está presente en la espiritualidad de la historia nacional judía pasada. Todos estos textos presentan de una u otra manera una posible creencia en la preexistencia de Jesús. Hurtado afirma que es evidente que esa idea está presente en la cartas paulinas. Sin embargo, también opina que es todo un reto definir qué se entiende por preexistencia en Pablo y en qué sentido la afirma.

Hurtado se refiere al trabajo de James Dunn en el que se señala que si bien el tema de la preexistencia está presente en Pablo lo está en el contexto de Cristo como la expresión o encarnación del atributo de la Sabiduría de Dios.¹²¹ Respecto al texto de Filipenses 2:6-10 en el que Dunn no ve una expresión de la preexistencia de Cristo, sino una utilización de la cristología de Adán, Hurtado critica sus postulados. En primer lugar, opina que Dunn da demasiada importancia a una “cristología de Adán” y señala que no hay evidencias que puedan hacer pensar que Pablo quiso hacer referencia al texto de Génesis en que se habla de la “imagen” (*eikon*) utilizando la palabra “forma” (*morphe*).¹²² El mismo Pablo refiere a esa idea en 1 Corintios 11:7 utilizando la palabra imagen, y no forma. Hurtado plantea que “pese a lo sorprendente que pueda ser un desarrollo tan temprano de la idea, Filipenses 2:6-7 debería leerse como una descripción de la acción del Cristo ‘preencarnado’ o ‘preexistente’.”¹²³

¹²¹ J. Dunn, *Christology in the making*, p. 113-128, 176-196, idem, *Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998, p. 266-293

¹²² L. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, p. 152

¹²³ *Ibid.*, p. 153

Para Hurtado la idea de la preexistencia de Jesús incluso es anterior a Pablo y se ha extendido tanto que ni si quiera tiene que explicarla sino simplemente mencionarla. Tal como se pone de manifiesto en 2 Corintios 8:9 donde dice: “ya conocéis la gracia de Dios”, remitiendo a sus lectores a algo que ya tenían bien sabido y después dice: “que por amor a vosotros se hizo pobre, siendo rico, para que vosotros con su pobreza fueseis enriquecidos”. En este pasaje Hurtado encuentra una alusión a la preexistencia de Jesús. También encuentra una referencia a la preexistencia de Jesús en 1 Corintios 8:6 que dice de Jesús “por medio del cual han sido creadas todas las cosas”, afirmación tan corta que, según Hurtado, hace suponer que la idea ya era conocida, y por lo tanto no necesitaba explicación.¹²⁴

La muerte redentora de Jesús

Igual que con la preexistencia de Jesús Hurtado nota que Pablo se refiere a la muerte redentora de Cristo sin explicar nada, lo cual refleja que había entre sus lectores un conocimiento previo de dicha idea y por lo tanto no necesitaba mayor argumentación, esperaba que estuvieran familiarizados con el tema y, de hecho, incluso lo utiliza en pasajes en que está tratando otra tema (1 Tesalonicenses 5:9-11, Romanos 14:15, 1 Corintios 5:7-8, 6:12-20, 8:11). Además de ser una idea presente en las comunidades a las que Pablo escribe y muy probablemente incluso anterior a él mismo, también es una idea que claramente significa el centro de su predicación. En 1 Corintios 1:18-25 Pablo habla del “mensaje de la cruz” y del “crucificado” como el sujeto principal de su predicación, y en 1 Corintios 2:2 vuelve a enfatizar al “crucificado” como el centro de su mensaje.

Hay dos pasajes particularmente interesantes que Hurtado analiza. El primero es 1 Corintios 11:23-26, donde Pablo habla sobre una de las más antiguas instituciones de las comunidades cristianas, la Cena del Señor, en la cual se hace un énfasis especial en la muerte redentora de Jesús. Pablo señala que él mismo recibió del Señor esta enseñanza. Los especialistas aun discuten qué significa exactamente esa afirmación, puede referirse a que eso fue lo que le enseñaron los discípulos directos de Jesús. Pero Hurtado opina que más bien se refiere a una enseñanza directa de Jesús como medio para justificar su apostolado. Sea lo que sea, refleja que es una idea anterior a la propia carta, la cual los mismos corintios habían

¹²⁴ *Ibid.*, p. 153

ya recibido y aceptado. El segundo pasaje es 1 Corintios 15:1-3 en donde Pablo sitúa a la muerte de Jesús como un cumplimiento de las escrituras, y además señala de manera breve pero explícita que la muerte de Jesús fue “por nuestros pecados”. Esta misma porción de la carta a los corintios (1 Corintios 15:1-8) lleva a Hurtado a otra observación. Pablo atribuye la idea de la muerte redentora de Jesús a personas anteriores a él mismo, señalando por nombre a algunos líderes del cristianismo de Judea: Cefas, Santiago, y los doce. Lo cual, una vez más, apunta a que es una idea anterior a Pablo y extendida entre las diferentes comunidades cristianas.

Además de estos textos Hurtado analiza otros pasajes y señala que la principal aportación de Pablo no fue la idea de la muerte redentora de Jesús, la cual ya estaba presente en el judeocristianismo, sino la idea de su muerte como salvación también para los gentiles, cuya fe es suficiente y por lo tanto ya no es necesario el cumplimiento de la Ley para salvación.¹²⁵

El culto a Jesús

Hurtado define lo que entiende por culto, para presentar su argumentación en contra de quienes plantean que lo que se encuentra en Pablo no puede ser calificado como “Culto a Jesús”. Sostiene que el culto no se refiere solamente a menciones esporádicas de veneración a una persona, como ocurría en ocasiones en la tradición judía, sino a un verdadero esquema de devoción, toda una constelación de prácticas culturales. Deben ser actos de devoción que se presentan en la asamblea, que forman parte constitutiva de la liturgia, y que ocurren no sólo en la religiosidad individual. Para Hurtado, es importante enfatizar que el esquema devocional a Jesús se da siempre en el contexto del culto al Dios único y no como un culto a otra divinidad independiente.

Para Hurtado el culto a Jesús inició en una época tan temprana que ni siquiera tenemos testimonios de su desarrollo primigenio. En las cartas paulinas, que son los documentos cristianos más antiguos, se presupone el culto a Jesús como algo aceptado por todas las comunidades cristianas. Por lo que sabemos de Pablo, no era un hombre que ocultara sus divergencias con otras posturas, censura a los falsos hermanos (Gálatas 2:4), a

¹²⁵ *Ibid.*, p. 164

los falsos predicadores (Filipenses 3:2), y a los falsos apóstoles (2 Corintios 11:13), pero no encontramos nunca que escriba contra cristianos que se resistieran a rendir culto a Jesús de la misma manera en que él le rendía culto. Por lo tanto, señala Hurtado, no es posible atribuir a Pablo ni al cristianismo paulino de las comunidades cristianas a las que Pablo escribe el origen de la veneración cultural a Jesús. Antes bien, Pablo toma elementos de tradiciones anteriores a él y perpetuó un esquema devocional de grupos cristianos que ya existían.

En su análisis de las cartas paulinas Hurtado estudia en su conjunto toda una constelación de prácticas devocionales que forman lo que el llama un esquema binitario en el culto cristiano. Este esquema no tiene comparación en el judaísmo, aunque sus componentes particulares puedan encontrar símiles en el pensamiento y en la literatura judía. Lo que Hurtado afirma es que ninguna otra figura antes había formado, no solo la suma de las prácticas devocionales que se le rendían a Jesús, sino también la relevancia en la vida religiosa tanto comunitaria como individual.

En su análisis de los textos neotestamentarios Hurtado descubre y comprueba que Jesús estaba presente en todas las áreas del culto cristiano primitivo. Estaba en las oraciones a Dios, y era el contenido de las gratitudes y las bendiciones. Pero no solo eso sino también era, en algunos casos, el que derramaba gracia o mediante quien Dios prodigaba sus favores. No puedo hacer aquí una cita de todos los pasajes que Hurtado utiliza para demostrar esto pero basta decir que es exhaustivo en su argumentación.

En Romanos 10:8-13 Pablo exalta el acto de confesar con la boca que Jesús es el Señor y le atribuye consecuencias salvíficas. Hurtado afirma que la fórmula “invocar el nombre del Señor” que utiliza Pablo es muy usada en la tradición judía bíblica y extrabíblica (por ejemplo Joel 2:32) y que por lo tanto “la aclamación o invocación ritual de Jesús es asemejada (o asimilada) al culto de Dios”.¹²⁶ Es una expresión bíblica que remite al culto a Dios en la cual ahora se sitúa a Jesús. Otro ejemplo se encuentra en 1 Corintios 12:3 donde se habla de la invocación a Jesús como Señor, la cual Hurtado señala que muy probablemente se refería a una acción que se realizaba en el contexto del culto comunitario. En 1 Corintios 1:2 Pablo habla de los cristianos de todas partes como aquellos que “invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo”, a partir de lo cual Hurtado encuentra que la invocación a Jesús era una

¹²⁶ *Ibid.*, p. 174

práctica extendida, y no solo de las comunidades paulinas sino probablemente de tiempo antes de Pablo en las comunidades palestinas.

En el cristianismo paulino Jesús era claramente el elemento esencial de los dos principales rituales, el bautismo, que se hacía en su nombre, y la Cena del Señor en la que se recordaba su muerte y cuyos elementos rituales remitían a su cuerpo y su sangre. Hurtado señala que en un análisis de los textos de las cartas de Pablo es evidente que estos rituales no eran exclusivos de las comunidades paulinas sino que de hecho ellas los heredaron de grupos cristianos anteriores. Otro elemento del culto eran los himnos, de los cuales los especialistas han encontrado ejemplos dentro del texto paulino, y Hurtado subraya el hecho de que el contenido de estos himnos es en su mayoría cristológico incluso más que teológico. En fin, según los resultados del estudio de Hurtado, Jesús era el elemento central de todo lo que constituía el culto cristiano en las comunidades paulinas.

Para Hurtado los fenómenos analizados del culto cristiano no encuentran ningún paralelo en ningún grupo de la tradición judía de la época, y constituyen una sistematización de una devoción a Jesús que cataloga como culto. Jesús es venerado con una serie de acciones que asemejan las maneras en que un dios era venerado en el escenario religioso de la época romana, sin embargo no se trata de un doteísmo, pues el culto paulino que se le rendía a Jesús siempre se hacía en referencia a un Dios único. La devoción que se da a Jesús surge de una actitud monoteísta y se hace como obediencia al Dios único, toma su forma a partir de ese judaísmo monoteísta pero adaptando las prácticas devocionales para crear un nuevo culto a una nueva figura, y sin embargo no constituye un alejamiento de la adoración al Dios uno. Y a esto es a lo que Hurtado llama esquema binitario.

Mis conclusiones

En resumen, la visión de los orígenes de la cristología de Larry Hurtado consiste en sostener que la devoción a Jesús surgió en la primera comunidad de seguidores de Jesús en Palestina durante los primeros años después de su muerte. Surgió por el impacto de la personalidad de Jesús y su enseñanza, y por un cierto tipo de experiencias religiosas que tuvieron sus seguidores, las cuales les llevaron a considerar que Jesús merecía una adoración semejante a la que se le ofrecía a Dios. Este proceso se dio en el marco de un monoteísmo exclusivista en el cual se integró a Jesús no como una nueva deidad con un nuevo culto sino en el mismo

contexto del culto al Dios único de Israel. Para Hurtado, este proceso fue tan rápido que no se puede explicar como una evolución sino más bien como una explosión, que significó una mutación religiosa en el seno del monoteísmo judío que derivó en lo que él llama un monoteísmo cristológico con un esquema devocional binitario. Esta es a grandes rasgos la visión de Hurtado y, en mi opinión, es la más convincente de las siete propuestas que he analizado en este trabajo, por razones que explicaré a continuación.

El enfoque que utiliza Hurtado para estudiar los orígenes de la cristología está basado en un conocimiento profundo y serio del contexto en el que nació el cristianismo. Hurtado analiza al judaísmo en época romana y a partir de ese análisis reconstruye la importancia y el significado histórico del origen de la devoción a Jesús. Así mismo, estudia las fuentes neotestamentarias en ese contexto. Todo este esfuerzo hermenéutico le permite a Hurtado reconstruir los orígenes de la cristología desde un enfoque más completo al de otros estudiosos que consideran solamente algunos factores o que caracterizan el contexto sin considerar todas las implicaciones de lo que era el monoteísmo judío en época romana.

Me parece que una de las principales virtudes del trabajo de Larry Hurtado es su manera sólida y convincente de discutir con otros especialistas. Vale la pena resaltar que lo hace muy a menudo, prácticamente en cada tema que toca, y muestra un amplio conocimiento de los estudios realizados en los diferentes temas de los que trata. Argumenta de una manera respetuosa y a la vez contundente en contra de quienes sostienen posturas diferentes a la suya, y al mismo tiempo tiene la virtud de reconocer en esos mismos opositores las propuestas valiosas que a él mismo le han servido para reformular sus postulados y reconsiderar sus ideas.

Respecto a su visión de los orígenes de la cristología me parece valioso destacar algunos puntos que ha defendido con solidez. Primero su defensa del monoteísmo judío en época romana con su característica esencial de rechazar la adoración a cualquier otra figura que no sea Dios. Me parece que, en contra de quienes lo caracterizan como un monoteísmo flexible, Hurtado logra muy bien sostener su punto al explicar justamente aquellos ejemplos que sus opositores utilizan para tratar de demostrar sus propuestas. Esto es algo que no realizan otros estudiosos, quienes ignoran o pasan por alto los ejemplos que parecen contradecir sus posturas. Sin embargo, Hurtado se muestra consistente en sus propuestas aun a la hora de explicar los casos en que las fuentes parecen contradecirlo.

En segundo lugar, su postura respecto a la devoción a Jesús como un fenómeno que surgió pronto, en los primeros años después de la muerte de Jesús, me parece una de sus principales aportaciones y uno de sus planteamientos mejor defendidos. Argumenta ampliamente por medio de una reconstrucción histórica muy completa, considerando el contexto social, ideológico y religioso, así como las cuestiones cronológicas y demográficas, tan importantes a la hora de explicar un fenómeno histórico.

Y por último me parece que el estudio de las prácticas devocionales en su conjunto es uno de los pilares de su trabajo y una de sus más importantes aportaciones al estudio de los orígenes del cristianismo. A diferencia de otros estudiosos, Hurtado no se limita a estudiar los títulos cristológicos en las fuentes neotestamentarias, ni se limita a comparar los textos neotestamentarios con otras fuentes, ya sean judías o romanas, sino que nos ofrece una visión de conjunto del origen de la cristología considerando también las prácticas culturales de los primeros cristianos y analizándolas a partir de un esfuerzo histórico integral que considera un amplio umbral de factores que influyeron en el origen de la devoción a Jesús.

Por todo ello, y sin demeritar el trabajo de otros estudiosos cuyas aportaciones también son muy valiosas para el estudio del origen del cristianismo, me parece que la de Hurtado es la visión más completa sobre los orígenes de la cristología, por que ofrece una visión de conjunto, responde a cuestiones que otros no tocan, y abarca una cantidad de factores mayor a la de otros especialistas. Es convincente y sólido a la hora de argumentar, tanto que no encuentro, por lo menos en su visión general, alguna debilidad que mencionar.

Bart Ehrman

*Una visión de los orígenes de la cristología
a partir de la creencia en la resurrección*

Datos biográficos¹²⁷

Bart D. Ehrman, nacido el 5 de octubre de 1955, es un historiador estadounidense especialista en el cristianismo antiguo. Actualmente es profesor en el Departamento de Estudios Religiosos de la University of North Carolina at Chapel Hill, donde enseña desde 1988. Ehrman es un reconocido y mediático académico en Norte América, varios de sus libros han sido bestsellers del *New York Times*, ha sido llamado por numerosas cadenas televisivas y revistas para realizar entrevistas, y participa frecuentemente en debates sobre los temas que estudia. Ha escrito y coeditado más de treinta libros, además de docenas de artículos académicos. Los temas que principalmente estudia son el Jesús Histórico, la crítica textual del Nuevo Testamento, y el Cristianismo Antiguo. Cabe mencionar que desde su adolescencia fue un cristiano fundamentalista convencido y que realizó sus estudios de maestría y doctorado en el Princeton Theological Seminary, periodo durante el cual dejó el cristianismo fundamentalista para volverse un evangélico liberal. Después de quince años, como él mismo narra en varios de sus libros, Ehrman se volvió un ateo agnóstico por no encontrar en la religión una solución al problema de la maldad y el sufrimiento. En los Estados Unidos, un país con una sociedad muy diversa especialmente en temas religiosos, Ehrman se ha convertido en una voz autorizada del agnosticismo. Quizá a ese carácter polémico se deba el éxito de sus publicaciones. De cualquier modo es un académico serio que trabaja con un espíritu crítico y defiende sus posturas con inteligencia, se puede estar o no de acuerdo con él, como de hecho muchos otros académicos han criticado sus planteamientos, sin embargo se le debe reconocer como un académico a quien vale la pena escuchar y analizar.

¹²⁷ Datos tomados del blog personal de Bart Ehrman: <http://ehrmanblog.org/>

Su obra

La visión de los orígenes de la cristología de Bart Ehrman se puede encontrar en su obra *How Jesus Became God: The exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*¹²⁸, publicada en 2014. En este libro Ehrman responde cómo fue que los seguidores de Jesús llegaron a verlo como un ser divino, en cualquier sentido de divinidad, y cómo fue que el predicador crucificado de Galilea comenzó a ser visto como Dios. Ehrman parte de la premisa de que en el mundo antiguo, específicamente en el contexto de los pueblos que componían el Imperio Romano, lo divino y lo humano no eran categorías absolutas separadas entre sí por un abismo inquebrantable, sino que eran dos esferas que formaban un continuo que podía intersectarse. En ese contexto era posible creer que un hombre fuera, o se convirtiera, en una divinidad, de muchas maneras y en varios sentidos. Así, en esta obra, Ehrman plantea que la idea de que Jesús era un dios existió desde un momento muy temprano después de su muerte, y surgió por la creencia de sus seguidores de que había resucitado. La fe en la resurrección fue el detonante para el origen de una visión de Jesús como un ser divino, pero esa divinidad se expresaba en diferentes sentidos, ya sea que adquirió esa condición por adopción o exaltación en algún momento específico, o que ya tenía esa condición desde siempre por naturaleza o encarnación. En resumen la cristología se originó por la creencia de sus primeros discípulos en la resurrección de Jesús, y surgió en la primera generación de cristianos judíos después de su muerte.

Su método

En primer lugar, Ehrman reconstruye el contexto en el cual surgió la cristología. Presenta las concepciones de lo divino y lo humano en las antiguas Grecia y Roma, y en el Judaísmo Antiguo, a través del análisis de diversos ejemplos donde se muestra la relación entre las esferas divina y humana en diferentes textos de cada tradición. Concluye que tanto en el mundo gentil como entre los judíos había un continuo entre lo divino y lo humano, y no un abismo infranqueable como a veces se suele pensar. Lo divino podía encontrarse con lo humano y viceversa. Además, había diferentes grados de divinidad, de manera que para

¹²⁸ Bart Ehrman, *How Jesus became God*, New York: Harper Collins, 2014.

Ehrman la pregunta correcta a la hora investigar cómo llegó Jesús a ser visto como Dios sería ¿en qué sentido fue que Jesús comenzó a ser visto como un dios?

Posteriormente, Ehrman responde qué pensaba Jesús de sí mismo. Para responder a esta pregunta se vale de tres criterios de verificabilidad utilizados por muchos académicos que estudian al Jesús histórico; criterio de testimonio independiente, criterio de disimilitud, y criterio de credibilidad contextual, que explicaré más adelante. Estos criterios se utilizan para analizar los textos evangélicos de manera crítica, ya que son las fuentes más importantes para el conocimiento del Jesús histórico. El propósito es descubrir qué narraciones, ya sean milagros, discursos, dichos o parábolas, pueden ser consideradas como históricas más probablemente. Al aplicar estos criterios, como veremos más adelante, Ehrman concluye que Jesús se veía a sí mismo como el Mesías en el sentido de que sería el futuro rey del Reino de Dios. Jesús predicaba la llegada inminente del Reino de Dios que sería establecido por el Hijo del Hombre. Ehrman analiza los dichos apocalípticos de Jesús donde se habla del Hijo del Hombre y escoge los que son más probablemente originales según la aplicación de los criterios de verificabilidad, y concluye que para Jesús el Hijo del Hombre era una figura independiente y no él mismo. Utilizando estos mismos criterios Ehrman afirma que los textos evangélicos donde Jesús se presenta a sí mismo como Dios muy probablemente no son originales sino construcciones posteriores.

Además de los evangelios, las cartas paulinas constituyen el otro grupo de fuentes primarias para el conocimiento de los orígenes de la cristología. Las cartas de Pablo son los documentos más antiguos en donde se habla de Jesús, y se escribieron unos veinte años después de su muerte. Ehrman considera particularmente importantes las tradiciones prepaulinas, o sea confesiones, himnos, o declaraciones cristianas que eran comunes entre las comunidades cristianas, y que Pablo no compuso sino que recibió quizá desde el momento en que se convirtió al cristianismo. Estas confesiones son importantes como fuentes para el conocimiento de los orígenes de la cristología porque aportan información sobre lo que creían los cristianos en un momento muy temprano del proceso por el cual surge la cristología. También algunos de los discursos de los primeros capítulos del libro de los Hechos pueden contener tradiciones preliterarias que dan información sobre un momento más antiguo del cristianismo.

Ehrman señala cuatro criterios para considerar que un pasaje del Nuevo Testamento contiene una tradición preliteraria. El primer criterio es que estas tradiciones preliterarias tienden a ser unidades textuales independientes, esto quiere decir que tienen coherencia en sí mismas aún fuera del contexto en el que están, y que si fueran quitadas del texto este seguiría teniendo sentido, como si fueran secciones interpuestas. El segundo criterio es que son tradiciones bien estructuradas en sentido literario, quizá poesías, o en forma de estrofas y versos en que unas líneas se corresponden a otras. El tercer criterio es que a menudo encontramos en ellas palabras y frases que no son usadas comúnmente por el autor del texto en donde están incluidas. Y por último, a veces expresan ideas teológicas que difieren en menor o mayor medida con la visión que encontramos en el autor del texto general.

Como diré en repetidas ocasiones para Ehrman la cristología surge por la creencia de sus discípulos en la resurrección. Y es por eso que estudia de manera particular las implicaciones históricas de la muerte, el entierro y la resurrección de Jesús. Señala que no hay evidencias en las fuentes para considerar la resurrección como un hecho histórico (además del hecho de que constituye un evento milagroso y como tal se puede creer solo por fe). Las narraciones del Nuevo Testamento sobre la resurrección presentan muchas discrepancias insalvables. Por otro lado, Ehrman discute el tema del entierro de Jesús. Analiza las prácticas romanas de crucifixión y entierro y concluye que lo más probable es que Jesús no haya tenido un entierro digno. La crucifixión era una muerte humillante y lo común era dejar el cuerpo en la cruz hasta que se descompusiera, aunque podía haber excepciones para familias importantes, pero no era el caso, y menos en la fecha de la Pascua. Generalmente los condenados no tenían un entierro digno, y menos si se considera que Jesús no tenía familia en Jerusalén y la mayoría de sus discípulos huyeron después de su arresto. Además, en Pablo, la fuente más antigua, no encontramos ninguna mención de la tradición de la tumba vacía ni tampoco en las tradiciones prepaulinas o en los discursos de Hechos, solamente encontramos la proclamación de la resurrección de Jesús en referencia a las apariciones. Lo cual hace pensar que las tradiciones de la tumba vacía y las apariciones surgieron de manera independiente, pero sobre todo que es dudable que Jesús haya sido enterrado en una tumba.

El estudio de Bart Ehrman, como casi todos sus libros, está dirigido al público en general y no a un grupo académico. Es por eso que muchas veces incluye definiciones simples

de términos especializados, su lectura es amena, da ejemplos coloquiales, y sobre todo ofrece explicaciones para creyentes y no creyentes. Señala que si los historiadores por lo general no creen en la resurrección de Jesús no es porque estén obligados a mantener una postura laica, sino, en primer lugar porque no hay evidencias que apunten a que es un hecho histórico. Pero también señala que la función de la historia no es comprobar o demostrar falsos eventos milagrosos como el de una resurrección, pues pertenecen a campos de conocimiento diferentes y ajenos. Las afirmaciones teológicas (sean de la religión que sea) se deben creer por fe, cosa que no cabe en los análisis históricos. Un historiador debe buscar en sus fuentes evidencias de los hechos del pasado para tratar de reconstruir qué fue lo que pasó, y trabaja con una serie de presuposiciones que se basan en la lógica de lo probable e improbable. Y en ese sentido cualquier explicación a partir de una intervención divina o milagrosa entraría en el campo de lo más improbable, pues por eso es milagroso. Además, un historiador debe trabajar bajo una lógica sostenida por la mayoría de otros investigadores en el campo del estudio del pasado, y en ese sentido no puede utilizar como factores de explicación presupuestos teológicos que la mayoría de sus colegas no comparten.

Como explicaré más adelante Ehrman afirma que si los discípulos de Jesús llegaron a la conclusión de que había resucitado fue porque algunos de ellos tuvieron visiones en que Jesús se les aparecía. Ehrman opina que fueron alucinaciones, o sea visiones no causadas por algún estímulo material externo sino por uno interno, y que son percibidas como reales sin serlo. Pero afirma que no es su intención discutir el hecho de si fueron visiones reales o alucinaciones pues no sería ese el trabajo del historiador, y que sea cual sea el caso no afecta sus conclusiones históricas. Lo que le interesa señalar es que algunos de los discípulos de Jesús creyeron haber visto a su maestro y eso les llevó a pensar que había resucitado, independientemente de si fueron alucinaciones o percepciones reales lo cierto es que tuvieron cierta clase de experiencias que les convencieron de que su maestro estaba vivo.

Ehrman se vale de varios estudios sobre visiones y alucinaciones que concluyen que este tipo de experiencias son comunes y que suelen suceder a personas sin problemas de salud mentales. En estos estudios se afirma que uno de los casos más comunes en que las personas experimentan algún tipo de visión es cuando una persona cercana ha muerto y les aparece e incluso les habla. Esto ocurre sobre todo cuando se siente algún tipo de culpa, hay un asunto no resuelto con la persona fallecida, o cuando las situaciones de su muerte han

sido dolorosa o injustas. Además, estas experiencias llevan a idealizar al fallecido, y los sobrevivientes tienden a formar comunidad con aquellos que también recuerdan a la persona amada y cuentan historias acerca de ella. Así es cómo Ehrman analiza el asunto de la creencia en la resurrección de Jesús, a partir de la cual nació la cristología.

El contexto

Bart Ehrman estudia tanto el mundo grecorromano como la cultura judía para encontrar su entendimiento de las esferas divina y humana. Se interesa sobre todo en las diferentes maneras como griegos, romanos, y judíos concebían que un ser humano podía ser considerado divino. Según su estudio, en el cristianismo primitivo existieron diferentes formas de entender cómo Jesús, un ser humano, también era un dios, y esas formas ya estaban presentes entre los griegos, romanos y judíos. Además estudia al Jesús histórico y su entendimiento de sí mismo a través de una lectura crítica de los evangelios. Con ello ofrece el contexto en el cual surgió la cristología.

Divinidad y humanidad en las antiguas Grecia y Roma

Para reconstruir el contexto en el que nació la cristología Ehrman comienza por analizar los casos en las ideas religiosas de Grecia y Roma en que un ser humano es considerado divino. Estudia tres modelos en que se podía considerar divino a un humano. El primero es cuando un dios se convierte en hombre temporalmente, que puede ser por encarnación o por tomar el aspecto de humano. De encarnación solamente existen dos ejemplos, Jesús y Apolonio. Aunque Ehrman reconoce que la historia de este último fue muy probablemente influenciada por los evangelios. Y por el otro lado era muy común en la religión tradicional griega y romana que un dios tomara temporalmente el aspecto de hombre. La segunda manera en que un hombre podía ser divino era mediante la procreación de un mortal y un dios. Esta era una creencia muy común, presente en muchas historias de dioses en la Grecia y Roma antiguas. En el judaísmo, por otro lado, no se encuentra ningún ejemplo en el que Dios tenga relaciones sexuales con una mortal.

El tercer modelo es un hombre que llega a ser dios, y según Ehrman este fue el marco conceptual en el que los primeros cristianos consideraron a Jesús divino. Estudiando algunos ejemplos de los mitos griegos y romanos Ehrman afirma que un humano podía ser honrado

por los dioses como uno de ellos por méritos personales, y como una divinidad tal persona sería digna de adoración.¹²⁹ En este modelo también se incluye la deificación, proceso por el cual una persona adquiriría el rango de dios después de su muerte. Ehrman afirma que el título “Hijo de Dios” además del emperador romano solo otra persona conocida por nombre lo recibió, Jesús.¹³⁰ Y esto no es un accidente sino señal de que Jesús y el emperador estaban en competencia. El culto al emperador también entra en este modelo, del cual Ehrman señala que tiene notables similitudes con el culto cristiano, el cual se desarrolló en competencia con aquel.

Para Ehrman, en el contexto grecorromano la esfera de lo divino y lo humano no eran dos ámbitos separados absolutamente, sino un continuo vertical que se podía traspasar. Además, la concepción antigua de la esfera divina se entendía como una pirámide en que había diferentes niveles de divinidad. Para Ehrman, es necesario asumir esto muy claramente para poder llegar a una correcta comprensión de los orígenes de la cristología y responder a la pregunta ¿cómo llegó Jesús a ser Dios? De hecho la pregunta más adecuada sería ¿en qué sentido los primeros cristianos consideraron a Jesús como dios? Esta esfera divina estaba plagada de dioses en diferentes niveles, por eso para los romanos no tenía sentido la práctica judía de adorar a un solo Dios.

Divinidad y humanidad en el judaísmo antiguo

Bart Ehrman señala que el judaísmo no se trataba principalmente de creencias sino sobre todo de prácticas, y que esas prácticas nos permiten descubrir cuáles eran las principales creencias del judaísmo antiguo. Reconoce que no es una tarea fácil, pues entre los propios judíos existían opiniones encontradas, pero hace una reconstrucción de las ideas religiosas judías más extendidas. En esa reconstrucción concluye que en el judaísmo también existía un espectro continuo entre lo divino y lo humano, y que también existían niveles de divinidad. Los ángeles, por ejemplo, eran divinidades en un nivel inferior en el judaísmo antiguo. Ehrman señala que incluso se llegaba a rendir culto a otras figuras que no eran el Dios de Israel, por ejemplo a los principales ángeles. Prueba de esa práctica es que existen

¹²⁹ *Ibid.*, p. 26

¹³⁰ *Ibid.*, p. 28

textos que prohíben la adoración a los ángeles, lo cual indica que de hecho se hacía. Esta concepción del mundo en el que existían muchas divinidades pero en la que Dios estaba por encima de todas ellas es lo que se denomina Henoteísmo, y según Ehrman era la manera de pensar el mundo espiritual entre la mayoría de los judíos incluso en la época de Jesús.

Ehrman recorre los textos del Antiguo Testamento y otra literatura judía del periodo del Segundo Templo para encontrar ejemplos en que un ser celestial toma forma humana temporalmente, como puede ser el Ángel del Señor, a quien se identifica con Dios mismo. También encuentra que hay textos judíos que hablan de hombres convirtiéndose en ángeles después de su muerte, adquiriendo gloria celestial e incluso siendo dignos de ser adorados. Así, para Ehrman, si en el judaísmo los ángeles podrían ser dioses, y tomar forma humana, y si los humanos podían llegar a convertirse en ángeles, el contexto para el surgimiento de la cristología estaba puesto, solo hacía falta ver a Jesús como un ángel en forma humana.

Además, Ehrman refiere otras figuras que demuestran este continuo entre lo divino y lo humano y los diferentes niveles de divinidad. Por ejemplo, los hijos de Dios en los primeros capítulos de Génesis que procrearon gigantes con las mujeres humanas. El Hijo del Hombre del libro del profeta Daniel que llegó a ser considerado como una figura muy exaltada. En el libro de Enoc el Hijo del Hombre es exaltado a una posición muy cercana al Dios todopoderoso, se le considera como a un ser preexistente que juzgaría a los malvados en el final de los tiempos y traerá liberación al pueblo de Israel. Ehrman se remite al trabajo de Alan Seagal sobre los “dos poderes en el cielo”¹³¹, en el que este especialista del judaísmo antiguo estudia los esfuerzos de algunos rabinos judíos por condenar y perseguir la herejía que ponía a “otro poder” junto al Dios único de Israel. Para Ehrman, esta idea de dos poderes en el cielo podía rastrearse muy atrás en el judaísmo, se basaba en una interpretación particular de las escrituras, e indica una manera judía de entender lo divino que también fue heredada por los cristianos, quienes vieron en Jesús a esa segunda figura.

Para seguir examinando la concepción de la divinidad que tenían los judíos Ehrman analiza brevemente las hipóstasis divinas, algunos atributos de Dios que en ciertos casos de la literatura hebrea son personificados como seres prácticamente independientes. Para

¹³¹ Alan Seagal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: Brill, 1977.

Ehrman la Sabiduría en Proverbios 8 y sobre todo en el libro de la Sabiduría de Salomón es vista como una hipóstasis divina. La Palabra de Dios también puede ser considerada una hipóstasis divina, por ejemplo y sobre todo en el pensamiento de Filón de Alejandría. En Filón, el *Logos* es el más alto de todos los seres, la imagen de Dios, a partir del cual se había ordenado todo el universo, y era ese ser divino el que podía tener contacto con el mundo creado en tanto que el Dios perfecto, inmutable, y trascendente no tenía contacto con ese mundo material imperfecto y cambiante.

Además, Ehrman analiza en el judaísmo lo que él llama “hombres que llegan a ser divinos”. Entre estos, el primero es el rey de Israel que según la interpretación de Ehrman es llamado dios en Isaías 9:16-7 y Salmos 45:6-7. Moisés también es llamado dios en Éxodo cuando se le dice “tú le serás por Dios” a Faraón. Pero sobre todo en Filón de Alejandría es presentado como un ser divino e incluso llamado “Dios y rey de toda la nación” (*Vida de Moisés* 1:158).

Para Ehrman, todos estos ejemplos muestran la concepción de la divinidad que existía en el judaísmo antiguo incluso en tiempos de Jesús y que constituyó el contexto en el que nació la cristología.¹³² Para comprender este proceso y responder la pregunta fundamental en el estudio de Ehrman ¿cómo llegó Jesús a ser Dios? Es necesario preguntarse primero ¿dios en qué sentido? Pues el monoteísmo judío que plantea Ehrman es uno donde hay diversidad de divinidades y diversos grados de lo divino.

El Jesús histórico.

Aunque el objeto de estudio de su obra *How Jesus became God* no es específicamente el Jesús Histórico, Bart Ehrman utiliza un capítulo de su libro para plantear algunas cuestiones referentes a este tema. Comienza explicando el método y las dificultades para el estudio de la vida de una persona que vivió hace dos mil años. El principal problema son las fuentes, Jesús no dejó nada escrito y aunque existen documentos muy antiguos que hablan de él todos ellos se escribieron después de su muerte. Las cartas de Pablo son los primeros documentos que mencionan a Jesús, pero en realidad dicen muy poco de su vida y sus palabras. Los evangelios del Nuevo Testamento son las principales fuentes para obtener información del

¹³² Ehrman, *op. cit.*, p. 83

Jesús histórico, son las narraciones más antiguas de su vida y sus palabras.¹³³ Sin embargo, no son biografías históricas y los investigadores deben hacer un análisis cuidadoso para descubrir qué de las narraciones evangélicas puede tomarse como hecho real de la vida de Jesús, qué composición posterior de la comunidad cristiana primitiva, y qué una mezcla de ambas. Ehrman explica brevemente que la composición de los evangelios comenzó después de la muerte de Jesús cuando sus discípulos llegaron a creer que había resucitado, y con el propósito de mostrar que era el Mesías comenzaron a transmitir, de manera oral, historias sobre los milagros y discursos de Jesús. En la transmisión oral, naturalmente, las historias van variando con el pasar del tiempo, y se añaden elementos a la historia que no estaban antes.

En cuanto al método de estudio del Jesús histórico Ehrman explica la utilización por parte de los académicos de tres criterios para conocer si los dichos o hechos de Jesús pueden ser considerados históricos. Primero, el criterio de testimonio independiente, que dice que si una narración se incluye en diferentes fuentes independientes es más probable que se remonte a la vida misma de Jesús. El segundo es el criterio de disimilaridad, que dice que si un dicho o hecho de Jesús no va acorde a las creencias de la comunidad cristiana posterior es muy probable que de hecho haya sucedido. Y finalmente, el criterio de credibilidad contextual, el cual dice que una tradición sobre Jesús es más creíble cuando encaja en el contexto de la Palestina judía del primer siglo. Este último criterio es especialmente importante para Ehrman porque enfatiza que en todo momento se debe ver a Jesús como un hombre judío del primer siglo. Como todos los judíos, Jesús creía en un solo Dios, creador del cielo y la tierra, que había escogido a Israel como pueblo especial al que le dio la Ley. Pero sobre todo, para Ehrman, Jesús compartía un rasgo del judaísmo del primer siglo presente en muchos otros individuos y grupos judíos, la apocalíptica.

La apocalíptica judía creía en la revelación de Dios, sobre todo en lo tocante a su intervención final en el mundo para acabar con el dolor y la injusticia. Está presente en los rollos del Mar Muerto descubiertos el siglo pasado, en Juan el Bautista, e incluso en los fariseos. Y en los evangelios sinópticos Jesús es presentado como un predicador apocalíptico que anunciaba el inminente fin de los tiempos y la llegada del Reino de Dios. Este carácter

¹³³ *Ibid.*, p. 89

apocalíptico del ministerio de Jesús pasa la prueba del criterio de testimonio independiente, pues se encuentra en las diferentes fuentes, el de disimilaridad porque la comunidad cristiana posterior tendió a suavizar el mensaje apocalíptico, y el de credibilidad contextual por que la apocalíptica es un rasgo del judaísmo del primer siglo. Además, Jesús comenzó su ministerio muy relacionado con Juan el Bautista, un predicador claramente apocalíptico, y después de su muerte sus discípulos mantuvieron una predicación apocalíptica, como se puede ver en la más antigua de las cartas paulinas 1 Tesalonicenses. De manera que, lo más probable es que su ministerio también haya tenido este carácter apocalíptico. Y para Ehrman, el mensaje principal de Jesús era la llegada del Reino de Dios, y la venida del Hijo del Hombre. Sin embargo Jesús no se identificaba a sí mismo con el Hijo del Hombre, sino que anunciaba que era alguien más que había de venir, fue la iglesia posterior la que hizo esa identificación.

¿Qué pensaba Jesús de sí mismo?

El título más común en el Nuevo Testamento para Jesús es el de Cristo, que literalmente quiere decir Mesías. En el judaísmo antiguo el término Mesías podía tener diferentes usos. La palabra significa “el ungido” y comunmente se usaba para un ser humano, un sacerdote o un rey, y podía referirse a una figura que vendría en el futuro para juzgar y liberar. No hay ninguna tradición que hable de un Mesías que moriría y resucitaría, simplemente no existía esa expectación en el judaísmo antiguo. De hecho la vida de Jesús no encaja en lo que se esperaba de un Mesías que vendría a destruir al enemigo, ya que Jesús de hecho fue condenado por el Imperio Romano. Es por eso que Ehrman opina que Jesús recibió el título Mesías antes de su muerte, por que de otra manera no se explicaría por qué se le dio ese título después de un final tan poco mesiánico.¹³⁴

Sin embargo, a juicio de Ehrman, el ministerio de Jesús tampoco parece muy mesiánico. Predicaba el amor y la paz, y no la rebelión contra Roma para liberar al pueblo judío, su liberación era espiritual y no militar. Por eso Ehrman opina que si se le llamó Mesías en su ministerio fue por que él mismo se identificó como tal. Para explicar eso Ehrman se remite a una de las principales narraciones con que defiende su planteamiento de Jesús como

¹³⁴ *Ibid.*, p. 117

un predicador apocalíptico, la cual está presente en Mateo 19:28 y Lucas 22:30. En esta tradición Jesús dice que en el final de los tiempos sus discípulos se sentarán sobre doce tronos en el Reino de Dios para juzgar a Israel. La inclusión de Judas en este dicho pasa el criterio de disimilaridad pues la comunidad cristiana posterior no hubiera inventado un dicho en que se pone a Judas, el traidor, como uno de los jueces futuros. De manera que Jesús predicaba el establecimiento del Reino de Dios por medio del Hijo del Hombre. Pero es claro que Jesús pensaba que en ese Reino futuro él mismo habría de tener un papel fundamental. Para Ehrman Jesús se veía a sí mismo como el rey del futuro Reino de Dios, y en ese sentido es que se identificó a sí mismo como el Mesías.

Para Ehrman la traición de Judas, que pasa todos los criterios de verificabilidad, muestra la autoidentificación de Jesús como Mesías. Esta traición, dice Ehrman, no consistió en llevar a las autoridades a Jesús, cosa que hubieran podido hacer sin necesidad de un traidor, sino en revelar que Jesús se predicaba en privado como el rey del futuro Reino de Dios. En público predicaba la llegada del Reino por el Hijo del Hombre pero en privado se identificaba como el Mesías. Además, la evidencia muestra que la condena de Jesús tuvo mucho que ver con el título Rey de los Judíos, las fuentes son congruentes en ello. Esas son las palabras de Pilato en el juicio “¿eres tú el Rey de los Judíos?”, dicho que pasa el criterio de disimilaridad al no ser un título utilizado por la iglesia cristiana posterior. Ehrman sostiene que la causa de la muerte de Jesús fue que se identificaba a sí mismo como el Rey de los Judíos en el futuro Reino de Dios, lo hacía en privado pero Judas el traidor sacó a la luz esto ante las autoridades. Este mensaje apocalíptico de Jesús era visto con gran sospecha por parte de las autoridades tanto judías como romanas y más aun en una fecha tan inestable para las sensibilidades judías como la celebración de la Pascua, en que se recordaba la liberación del pueblo de un gobierno opresor. Y fue por eso, dice Ehrman, que Jesús fue condenado a la muerte en cruz.

En resumen, Jesús se veía a sí mismo como el Mesías en el sentido de que sería el rey del futuro Reino de Dios, del cual proclamaba su establecimiento por parte del Hijo del Hombre. Jesús no se veía a sí mismo como Dios, ni como divino en ningún sentido. Todas las tradiciones en que Jesús se ve a sí mismo como igual a Dios pertenecen al cuarto evangelio, escrito más de cuarenta años después de su muerte, y no pasan ninguno de los criterios de verificabilidad. Los argumentos de los milagros y las postraciones delante de Jesús tampoco

indicarían su divinidad pues pueden ser rasgos perfectamente humanos. Otros humanos realizaron milagros en pasajes bíblicos, y también otros humanos recibieron postraciones, por ejemplo los reyes. Además muchas de esas narraciones deben ser atribuidas más bien al embellecimiento de las comunidades cristianas en un momento posterior a la muerte de Jesús.

Su visión de los orígenes de la cristología

En resumen, para Bart Ehrman, los orígenes de la cristología se hayan en la creencia de los discípulos en la resurrección, la cual surgió por las experiencias de visiones del Jesús resucitado que tuvieron algunos de sus seguidores. Esta creencia en la resurrección comenzó en los primeros años después de la muerte de Jesús y fue la que detonó el desarrollo cristológico, a partir de entonces comenzaron a existir varias maneras de entender quién era Jesús en un sentido divino. Ehrman señala que existen dos visiones cristológicas fundamentalmente diferentes. La primera y más antigua es la cristología de exaltación, o sea la creencia en Jesús como un hombre que llegó a ser dios ya que en algún momento de su vida fe exaltado por Dios para tener ese estatus. Esta es la visión que se encuentra en las tradiciones preliterarias e incluso en los evangelios sinópticos. La segunda es la cristología de encarnación, o sea la creencia en Jesús como un ser divino que se volvió hombre durante el tiempo de su vida terrenal. Esta es la cristología que se encuentra en Pablo y sobre todo en el evangelio de Juan. Ehrman afirma que este desarrollo cristológico no debe entenderse como una línea recta cronológica, sino que desde el principio existieron diferentes visiones en diferentes comunidades y en diferentes lugares del cristianismo primitivo al mismo tiempo.¹³⁵ En su reconstrucción histórica es evidente que para él la cristología más antigua fue una cristología de exaltación, y la cristología de encarnación sería un desarrollo posterior. Sin embargo afirma que las cristologías de exaltación se transformaron rápidamente en cristologías de encarnación incluso en los primeros años después de la muerte de Jesús, y tan es así que se pueden ver todas esas visiones diferentes presentes en el Nuevo Testamento.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 237

La creencia en la resurrección como el origen de la cristología

La tesis fundamental del estudio de Ehrman es que “...la creencia de que Jesús resucitó de los muertos es la clave para entender por qué los cristianos eventualmente comenzaron a verle como Dios.”¹³⁶ Para él es un hecho histórico indudable que algunos de sus discípulos, poco tiempo después de su muerte, llegaron a la conclusión de que había resucitado y afirma que así es como inició el cristianismo, y que si nadie hubiera creído que Jesús resucitó nunca hubiera pasado de ser otro profeta más

Como ya he dicho, Ehrman opina que la tradición de la tumba vacía no puede estar basada en un hecho histórico, pues lo más probable es que Jesús no haya tenido un entierro digno. Por otro lado la referencia a la tumba vacía no se encuentra en Pablo ni en el libro de los Hechos. Y por último el hecho de una tumba vacía por sí solo no llevaría a la creencia en la resurrección. De esta manera Ehrman analiza crítica y detalladamente las evidencias en el Nuevo Testamento para concluir que los discípulos de Jesús llegaron a la creencia de que había resucitado gracias a las visiones que algunos de ellos tuvieron en las que Jesús les aparecía. En la tradición más antigua atestiguada en el Nuevo Testamento sobre la resurrección en 1 Corintios 15, son las visiones las referencias a la verdad de la resurrección, y es también lo que opina Pablo en Gálatas 1:15-16. Incluso en los relatos evangélicos quienes descubren la tumba vacía no llegan a creer en la resurrección sino hasta que presencian alguna de las apariciones de Jesús.

Para Ehrman, no todos los discípulos experimentaron las visiones sino solamente algunos. Pedro sería el primero pues su inclusión es constante en las fuentes, lo mismo que María Magdalena, quien apenas se menciona en el ministerio de Jesús pero siempre aparece en los relatos de apariciones. Seguramente también Pablo experimentó alguna visión pues él mismo narra su experiencia. Fuera de ellos tres Ehrman señala que no se puede saber quién más tuvo alguna visión. Afirma que no fueron todos los discípulos pues en los relatos evangélicos hay una fuerte tradición de la duda de algunos de ellos, e incluso Jesús debe probarles que ha resucitado aún estando frente a ellos. Esto quiere decir que muy probablemente algunos de los primeros seguidores de Jesús que no habían tenido ninguna visión no creían a quienes aseguraban que le habían visto resucitado.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 151

Como ya he dicho, Ehrman retoma las conclusiones de diferentes estudios sobre las visiones y alucinaciones y hace encajar el caso de los discípulos de Jesús en sus resultados, pues según estos estudios eran candidatos idóneos para tener este tipo de experiencias. Se había muerto su maestro, a quien seguían profundamente, algunos de ellos lo traicionaron, huyeron o lo negaron, murió en circunstancias dolorosas e injustas, lo cual también pudo provocar sentimientos de culpa, enojo y angustia, y por todo ello algunos experimentaron visiones de Jesús resucitado. Ehrman afirma que pudieron ser días, semanas, meses o incluso años después, pero que idealizaron a Jesús y conformaron comunidades para recordarlo.

Las visiones, señala Ehrman apoyado en otros estudios, se interpretan según el contexto cultural y religioso en el que viven los sujetos que las experimentan. Entre los discípulos de Jesús la apocalíptica judía, a la cual se habían adherido al seguir a un predicador apocalíptico como Jesús, decía que en el final de los tiempos Dios intervendría en el mundo para juzgar a vivos y muertos, y por lo tanto la idea de la resurrección era un tema presente en esta imagen del fin. Así, plantea Ehrman, si Jesús predicaba la llegada del Reino de Dios era natural que sus discípulos interpretaran sus visiones como una señal de que su maestro había resucitado. Además, señala, hasta ese momento creían en Jesús como un maestro, un profeta, quizá hasta el Mesías que anunciaba la llegada del Reino del cual sería el Rey, pero fue hasta que se creyó en su resurrección que se le comenzó a ver como una figura exaltada en la esfera de lo divino. Sin que eso signifique que ya se le veía como Dios en un sentido absoluto, pero sí un ser celestial y suprahumano.

Las primeras cristologías a partir de tradiciones preliterarias

Para Ehrman, fue a partir de la creencia en la resurrección que Jesús fue considerado como un ser exaltado, y los títulos Mesías, Señor, Hijo de Dios e Hijo de Hombre se refieren a él como dios en cierto sentido, no como igual al Dios Todopoderoso pero sí como un ser exaltado en los cielos. Así es como plantea los orígenes de la cristología, y posteriormente su estudio trata de reconstruir cómo fue el desarrollo de esta cristología desde sus primeros días hasta el momento en que Jesús llegó a ser considerado como Dios en sentido absoluto. Ehrman afirma que no es una tarea fácil, pues las fuentes más antiguas son las cartas de Pablo, escritas todas ellas después de la década de los cincuenta. Sin embargo se vale de

tradiciones preliterarias presentes en Pablo y el libro de los Hechos para descubrir cómo era el entendimiento de Jesús en los primeros años después de su muerte.

En las tradiciones preliterarias que Ehrman considera hay una cristología consistente, que Jesús fue exaltado a los cielos en su resurrección y fue en ese momento de su existencia en que fue hecho hijo de Dios. En esta cristología particular Jesús no era el hijo de Dios enviado de los cielos a la tierra, sino un ser humano que fue exaltado al final de su vida terrenal. Ya que considera que las tradiciones preliterarias contienen el material más antiguo del que podamos tener noticia, y que estas tradiciones presentan una cristología consistente, Ehrman señala que así debió ser la primera cristología.

Una de estas tradiciones preliterarias está presente en Romanos 1:3-4. Para Ehrman, esta partícula textual cumple los requisitos para ser considerada prepaolina, quizá un himno o una confesión. Tiene sentido en sí misma y parece estructurada en dos secciones de tres versos cada una. Además utiliza vocabulario e ideas que difieren al usual de Pablo, quien nunca usa la frase “linaje de David” en ningún otro lado, jamás menciona en otro momento que Jesús sea descendiente de David, y tampoco usa la frase “Espíritu de santidad” ni la idea de que Jesús se convierte en hijo de Dios en la resurrección. Además, algunos elementos de este credo apuntan a que en realidad es muy antiguo. Primero, el énfasis que hace en el mesianismo de Jesús como descendiente de David. Segundo, la frase “Espíritu de santidad”, la cual es lo que los estudiosos llaman un semitismo, o sea que muy probablemente es una traducción del arameo y esto indicaría que fue compuesto en las primeras comunidades de seguidores. Y tercero, incluye la idea de Jesús hecho hijo de Dios en el momento de la resurrección, idea que parece irse diluyendo con el tiempo. De hecho, no es la idea que predicaba el mismo Pablo, y Ehrman señala que este añade al credo la frase “con poder”, como para decir que desde siempre había sido hijo de Dios.

Además del pasaje de Romanos Ehrman encuentra otras tradiciones preliterarias en algunos de los discursos de los primeros capítulos del libro de Hechos. Para él es claro que estos discursos fueron escritos por el autor de Hechos, y no se puede considerar que fueron palabras reales de quienes los recitan en la narración. Sin embargo, sostiene que en ellos podemos encontrar ideas antiguas que el autor de Hechos recogió. Hechos 13:32-33, 2:36, y 5:31 contienen tradiciones preliterarias que son consistentes en afirmar que Jesús fue hecho

hijo de Dios, Señor o exaltado de alguna manera justo en el momento de o por causa de la resurrección.

A partir del estudio de estas tradiciones preliterarias Ehrman concluye que la cristología más antigua entendía que Jesús había sido exaltado en su resurrección. Antes de esto se le veía como un profeta, un maestro, incluso quizá el Mesías, pero a fin de cuentas un ser humano. Aun no hay nada de nacimiento virginal ni se habla de él como un ser divino durante su vida terrenal. Sin embargo, señala Ehrman, esta visión no debe minusvalorarse, pues de hecho estos primeros discípulos estaban creyendo que Jesús había sido exaltado al estatus más alto imaginable. Ehrman prefiere no hablar de “alta” y “baja” cristología, pues le parece que toda la cristología desde el principio fue bastante alta, pues se elevaba a Jesús justo a un lado del Dios todopoderoso. Señala que no debe pensarse que en esta visión “solo” se veía a Jesús como un ser humano exaltado, y que era hijo de Dios “solamente” por adopción. Para Ehrman, es una visión de Jesús sorprendente y bastante alta que no se debe subestimar, por eso en vez de los términos “baja cristología” o “cristología adopcionista” prefiere decir cristología de exaltación. Se remite a algunos estudios modernos sobre los hijos adoptivos en el Imperio Romano para decir que el ser un hijo adoptado no significaba tener un estatus menor que el de un hijo por nacimiento natural, sino que muchas veces de hecho era un estatus más alto, ya que se adoptaba a un hijo por sus cualidades demostradas y se le hacía heredero de todas las posesiones y grados del padre. Así, cuando los primeros cristianos vieron a Jesús como el hijo exaltado de Dios de hecho estaban sosteniendo una cristología bastante alta, pues heredaba el estatus y las mismas funciones de Dios. Ehrman opina que fue gracias a esa forma de entender a Jesús que los primeros cristianos comenzaron a rendirle a él el mismo culto que antes se le rendía a Dios.¹³⁷

El desarrollo cristológico en los evangelios sinópticos

Ehrman señala que a lo largo del Nuevo Testamento podemos encontrar una gran diversidad cristológica y notables variaciones respecto a las visiones que tenían los primeros cristianos sobre Jesús. Una de ellas es el momento en que Jesús adquiere un estatus divino. Como ya mencioné, Ehrman afirma que las tradiciones preliterarias parecen apuntar a que la primera

¹³⁷ *Ibid.*, p. 235

crisología sostenía que Jesús fue hecho hijo de Dios en la resurrección. Sin embargo, también señala que en otras tradiciones se encuentra que hubo un momento anterior en que Jesús fue hecho hijo de Dios. El evangelio de Marcos parece contener la visión de que fue en su bautismo el momento en que Jesús adquirió ese estatus. Este evangelio no narra nada del nacimiento virginal de Jesús y no presenta la idea de su preexistencia, temas que deberían ser lo suficientemente importantes para incluirlos en su evangelio en caso de que el autor los creyera. Sin embargo, estos temas están ausentes en Marcos, el cual comienza con el ministerio de Juan el Bautista y el bautismo de Jesús, cuya narración se presenta como un momento cristológico trascendente, pues en él se convierte en hijo de Dios. Esta también es una crisología de exaltación, pero ya no es la resurrección el momento en que Jesús comienza a ser hijo de Dios sino un momento anterior, el bautismo.

En Lucas se narra el nacimiento virginal de Jesús y se explicita que el Espíritu Santo vendría sobre María y por lo tanto el “Santo Ser” que le nacería era el hijo de Dios (Lucas 1:35). Por otro lado el evangelio de Mateo también presenta el tema del nacimiento virginal de Jesús, aunque aquí no se usa, por lo menos no explícitamente, para decir que es por eso que será llamado hijo de Dios. En Mateo se explica el nacimiento virginal mediante las profecías de la Escritura. Sea como sea lo cierto es que en ninguno de estos dos evangelios está presente la idea de la preexistencia de Jesús ni la de la encarnación de Dios, temas que después se volvieron dominantes. Lo que sí está presente es una crisología de exaltación que ha sido traída al mero principio de la vida de Jesús, tanto que podría cuestionarse si se sigue tratando de una crisología de exaltación, pues en esta visión Jesús nunca vivió como un ser humano normal sino que fue hijo de Dios desde el momento de su concepción.

De cualquier manera, para Ehrman, la crisología más antigua no incluía el nacimiento virginal, ni el bautismo como el momento cristológico. La primera crisología veía a Jesús como un predicador apocalíptico que anunció la llegada del Reino por el Hijo del Hombre y que fue exaltado en su resurrección. En los evangelios sinópticos se puede apreciar parte de ese desarrollo cristológico a partir de aquella primera crisología, al contener los temas de Jesús siendo hecho hijo de Dios en el bautismo o incluso más atrás, en su nacimiento. En Lucas y Mateo se puede cuestionar si lo que se encuentra es en verdad una crisología de exaltación, ya que Jesús es hijo de Dios desde su nacimiento, sin embargo para Ehrman el

punto clave es que no hay en ellos una idea de Jesús como un ser divino convertido en un hombre, y por lo tanto no hay cristología de encarnación.

La cristología en Pablo

Ehrman señala que hubo un tiempo en que él creía que en Pablo no podía haber cristología de la encarnación, pues las cartas de Pablo son anteriores a los evangelios sinópticos, y por lo tanto en ellos debería haber una cristología más alta, al ser posteriores cronológicamente. Sin embargo, llegó a entender que Pablo bien pudo sostener una cristología de encarnación, mientras otros cristianos, incluso mucho tiempo después seguían sosteniendo una cristología de exaltación. De hecho, señala que de la cristología de exaltación a la de encarnación hay tan solo una ligera transformación. El estímulo para esta transformación cristológica fue la creencia judía de que una persona exaltada se convertía en un ángel después de su muerte. Eso era lo que se creía de Moisés y otras figuras importantes y, según Ehrman, llevó a creer a los primeros cristianos que Jesús se convirtió en un ángel después de su muerte, o sea una figura divina que mediaba entre Dios y los hombres. Ehrman afirma que a partir de esta idea hacía falta solo un pequeño paso para creer que Jesús había sido una figura angélica no solo desde el momento de su muerte y exaltación, sino desde antes de ser un hombre.

Ehrman refiere a varios pasajes en que a su juicio se muestra la idea de Jesús como un ser angélico. 1 Corintios 15:47 habla de Jesús como el segundo Adán, un Adán venido del cielo y diferente al primero que era terranal. Romanos 8:3 dice que Dios envió a su hijo Jesús, en un sentido que indica que ya existía desde antes. Gálatas 4:4 también dice que Dios envió a su hijo y añade “nacido de mujer”, lo cual quiere decir que podría haber otra opción de Jesús viniendo de otra forma ya que era un ser celestial. En otros pasajes paulinos Jesús es visto como la Sabiduría de Dios, que en el judaísmo era una figura celestial, en el libro judío de Sabiduría 7:25-26 a esta figura se le llama “la gloria de Dios” y es lo mismo que se dice de Jesús en 1 Corintios 4:4. En 1 Corintios 8:6 se ve a Jesús como un agente en la creación, cosa que también se decía de la Sabiduría. Y por último Romanos 9:5, texto cuya traducción ha generado polémica entre los académicos. Algunos señalan que en la mejor traducción Pablo llama Dios a Jesús, sin embargo otros ofrecen otras traducciones, sobre todo porque Pablo

no llama Dios a Jesús en ningún otro lugar. Pero para Ehrman en realidad Pablo sí veía a Jesús como un ser divino pero no igual al Dios todopoderoso.

El pasaje de Filipenses 2:6-18 es ampliamente considerado como una tradición preliteraria. Parece ser una unidad independiente al texto, y tiene una estructura poética identificable en dos secciones de tres estrofas y de tres versos cada una. Contiene palabras que no se encuentran en ningún otro lugar de las cartas de Pablo, como la palabra “forma” o la que se traduce por “estimó”. Además, incluye algunos conceptos que no se encuentran en Pablo. Y por último, la segunda parte del poema parece estar fuera de contexto. Pablo quiere motivar a los filipenses a que sirvan a los demás desinteresadamente, y por eso cita la primera parte del poema, pues les dice que sean como Cristo quien dejó su derecho de ser como Dios para servir a otros. Sin embargo, la segunda parte del poema no encaja en este contexto por que habla de la exaltación de Jesús por haberse humillado, y según Ehrman esto iría en contra de lo que Pablo quiere decir, que sirvan desinteresadamente. Y por todo eso parece que en este pasaje Pablo estaba citando una tradición anterior que ya era familiar a sus destinatarios.

Para Ehrman, la interpretación que han hecho algunos estudiosos de este poema, a partir de una identificación de Jesús como el segundo Adán no es convincente. Esta interpretación niega que exista en el poema la idea de la preexistencia de Jesús como un ser divino que se hizo hombre, pues señala que cuando dice “forma de Dios” hace alusión al relato de la creación de Adán a “su imagen”. Y que cuando dice “no escatimó al ser igual a Dios” hace referencia a la tentación de la serpiente a comer el fruto para “ser como Dios”. Pero Ehrman opina que si el autor del poema hubiera tenido en mente la identificación de Jesús con Adán la hubiera hecho de manera más explícita, por lo menos usando la palabra “imagen” en vez de “forma”. Y que si leemos el relato del Génesis en realidad quien quiso ser igual a Dios fue Eva y no Adán. Además, para Ehrman, la interpretación del poema a partir de una cristología de Adán para negar que Pablo habla de preexistencia no es necesaria porque de hecho la idea de la preexistencia de Jesús se puede encontrar en otros pasajes paulinos (1 Corintios 10:4 y 15:47).

De esta manera, Ehrman plantea que el poema revela que su creador veía a Jesús como un ser divino, pero no igual al Dios todopoderoso, porque después dice que lo exaltó, cosa que no podría suceder si ya fuera igual a Dios. Sin embargo, con esta exaltación Jesús sí se

volvió igual a Dios, pero no por naturaleza sino por que Dios lo exaltó a ese nivel. Ehrman considera, junto con otros especialistas, que el poema alude a un texto de Isaías (Isaías 45:22-23) en el que se afirma la unicidad de Dios, y que esto revela cuán tempranamente algunos cristianos tuvieron una comprensión de Jesús tan exaltada como la de verlo igual a Dios. El poema es una tradición prepaulina, y si Pablo lo usó quiere decir que era familiar a sus destinatarios y por lo tanto debería tener varios años en circulación, por lo que debió crearse hacia el año 40 d. C. Además afirma que este poema muestra una fase transicional entre la cristología de exaltación y la de encarnación, pues en él Jesús es un ser celestial que baja a la tierra pero que después es exaltado hasta ser igual a Dios.

La cristología de la encarnación en el Nuevo Testamento

De los cuatro evangelios presentes en el Nuevo Testamento el único que contiene una cristología de encarnación es el evangelio de Juan. Y de hecho esta es la cristología que se volvió dominante en el curso posterior de la historia cristiana, tanto que el día de hoy es la cristología que sostienen la mayoría de las muchas y muy diversas confesiones cristianas. Es por eso que muchos cristianos hoy día pueden parecer sorprendidos y confundidos si se les dice que en los evangelios sinópticos no se afirma una cristología de encarnación, o en palabras más simples que en Marcos, Mateo y Lucas no se dice que Jesús sea Dios hecho hombre. Pues de hecho esta cristología de encarnación solo la encontramos en el evangelio de Juan, donde se afirma desde el primer capítulo y se pone incluso en palabras de Jesús.

Ehrman señala que el evangelio de Juan se debió escribir unos sesenta años después de la muerte de Jesús, por un autor en un contexto muy diferente al de Jesús y sus discípulos. De manera que lo que se puede leer en este evangelio, en su narración e incluso en las palabras de Jesús, es una cristología en una fase de desarrollo posterior. El primer capítulo de este evangelio, que se conoce como el prólogo, contiene un poema que a juicio de Ehrman es una tradición anterior al evangelio. Parece una unidad independiente, está escrito de manera poética, y contiene palabras y conceptos que no se encuentran en ninguna otra parte del evangelio. Juan no llama *Logos* a Jesús más que en este capítulo.

La idea de la Palabra de Dios ya existía en el judaísmo antiguo, y también existía la idea de la Palabra en la filosofía griega. Filón de Alejandría pensaba en la Palabra (*Logos*) de Dios de manera muy parecida a lo que la literatura judía decía de la Sabiduría de Dios, que

también es muy similar a lo que dice el prólogo del evangelio de Juan. Que existía desde el principio, estaba con Dios, era agente en la creación, daba vida y luz, disipaba la oscuridad, y otras cosas similares. Sin embargo, lo que dice el primer capítulo de Juan no es que Jesús sea Dios, de hecho habla más del *Logos* que de otra cosa, Jesús era la Palabra de Dios encarnada, y en ese sentido era Dios. Pero también era un ser diferente que mostraba la gloria de Dios. Aunque use palabras diferentes a las del prólogo, a juicio de Ehrman esa es la misma cristología de Juan. Jesús es el *Logos* de Dios encarnado, el cual existe desde siempre, y en ese sentido Jesús es Dios. Por eso en el evangelio Jesús constantemente se refiere a sí mismo como igual a Dios.

Otros libros tardíos del Nuevo Testamento, como la carta a los Colosenses y Hebreos, expresan un entendimiento de Jesús bastante elevado y contienen cristologías de encarnación. Pues de hecho poco a poco las cristologías de encarnación fueron imponiéndose sobre las de exaltación, a tal grado que con el pasar del tiempo estas llegaron a ser consideradas ideas heréticas por ciertos grupos dominantes. Y así, la cristología siguió desarrollándose y sofisticándose. En los libros del Nuevo Testamento encontramos cristologías muy altas que hacen a Jesús igual a Dios, pero aún no encontramos la complicada sistematización teológica de los siglos posteriores. Pues llevó mucho tiempo y muchas reflexiones a las siguientes generaciones de cristianos resolver los problemas cristológicos que significaban el ver a Jesús como Dios, y a Dios Padre como Dios y al mismo tiempo afirmar que había un solo Dios. Algunas de las soluciones que se dieron también fueron consideradas heréticas con el pasar de los años. Sin embargo toda esa historia rebasa los objetivos de mi investigación, por eso dejo hasta aquí la explicación de la visión de Ehrman de los orígenes de la cristología y paso a dar mis conclusiones.

Mis conclusiones

En resumen, la visión de Ehrman es que la cristología surgió a partir de la creencia en la resurrección de Jesús, la cual surgió por las experiencias de visiones que tuvieron algunos de sus discípulos. Ese fue el detonante de los orígenes de la cristología, pero su explicación de cómo sucedió ese proceso tiene que ver con el contexto religioso grecorromano y judío. Para Ehrman en ese contexto existía una concepción de la esfera divina y humana como un continuo, de manera que se podía creer en dioses que se hacían hombres y hombres que se

hacían dioses, de tal manera que el entendimiento de Jesús como un dios se hizo en ese contexto. Primero se le consideró un ser humano exaltado en su resurrección, y después se le consideró una figura celestial que se convirtió en hombre. Este desarrollo cristológico se dio en los primeros años después de la muerte de Jesús y entre sus primeros discípulos. A grandes rasgos ese es el planteamiento de Ehrman. Tiene la virtud de ser muy claro y ameno, está escrito para llegar un público no especializado y de hecho lo logra exitosamente. Sin embargo me parece que muchas de sus afirmaciones son cuestionables y si bien su estudio tiene algunas virtudes, en general me parece poco convincente.

Me parece que su principal defecto es el contexto que plantea, sobre todo en lo referente al judaísmo y su concepción de la esfera divina. Ehrman sostiene que esta concepción era básicamente igual entre judíos, griegos, y romanos, ya que se creía en una gran variedad de figuras divinas de diferentes rangos y en la posibilidad de que algunas de esas figuras tomaran apariencia humana o que algún ser humano llegara a adquirir cierto rango divino. La manera en que Ehrman utiliza el término “dios” me parece por demás inadecuada, la utiliza indistintamente para referirse a cualquier figura suprahumana ya se trate de un ángel, un semidios, un ser humano exaltado o el Dios Único del monoteísmo judío. Pero más allá de lo indiscriminado que sea el uso de esa palabra por parte de Ehrman, pienso que el grave error consiste en ignorar la gran diferencia y particularidad de la concepción judía de Dios. Si bien es cierto que en el judaísmo antiguo se creía en la existencia de una multitud de ángeles y otras figuras celestiales, lo cierto es que también existía la creencia en un Dios único, todopoderoso, creador de todos los otros seres, que era absolutamente superior y diferente a ellos. Por eso me parece un grave error referirse de la misma e indiscriminada manera a ese Dios y a cualquiera de las otras figuras celestiales.

Este planteamiento de Ehrman ignora, sorprendentemente, muchas cuestiones básicas del monoteísmo judío. Por ejemplo el rechazo y repudio constante de las prácticas idólatras y politeístas de las religiones gentiles por parte de los judíos. No puedo ser exhaustivo al respecto pero basta el ejemplo de Filón de Alejandría, un judío cosmopolita y asimilado a la cultura helenística que, sin embargo, dice “primero se convertiría Dios en hombre que un hombre en Dios”¹³⁸. Y cómo ese muchos otros ejemplos de afirmaciones

¹³⁸ Citado en: L. Hurtado, *Señor Jesucristo...*, p. 81

monoteístas por parte del judaísmo que constantemente clamaba “solo hay un Dios”. Es verdad que en el judaísmo hay ejemplos de figuras intermediarias que fueron seres humanos que después de su muerte adquirieron ciertas funciones celestiales, pero es muy diferente a decir que se convirtieron en Dios. Incluso si, como hace Ehrman, se añade la aclaración de “dios en cierto sentido”, pues en el contexto judío sí existía una diferencia abismal e infranqueable entre la figura celestial que sea y el Dios todopoderoso. Al contrario, Ehrman plantea un monoteísmo flexible basado en la existencia de estas figuras celestiales, pero no se da cuenta que el punto clave no es si existen otras figuras divinas a parte del Dios único, sino que ese Dios era absolutamente superior, trascendente y diferentes a todas las demás figuras que de hecho eran su creación y estaban subordinadas a él.

En mi opinión el contexto que plantea Ehrman para los orígenes de la cristología no obedece a un análisis amplio y profundo de las fuentes. Es interesante que en su descripción del monoteísmo judío Ehrman no mencione ni si quiera una sola vez el *Shemá* judío, la confesión de fe más importante. El judaísmo que plantea Ehrman sencillamente carece de ciertos elementos esenciales. Falta la concepción de un Dios por encima de todos, quien era el único digno de recibir cierto tipo de adoración, además de un constante rechazo e incluso ridiculización del culto politeísta. Y de hecho esos elementos fueron heredados también por los primeros cristianos, por ejemplo en 1 Corintios 8 encontramos afirmaciones estrictamente monoteístas, un rechazo enfático del culto a otros dioses, e incluso la negación de su existencia. Me parece que ese es el verdadero contexto en el que nació la cristología y no el monoteísmo flexible e incluso ambiguo que plantea Ehrman.

Además, me parece que Ehrman cae en el error de encontrar el origen de una idea en cualquier otro caso que presente alguna similitud. Presenta una constante tendencia a encontrar en la cristología paralelos con las religiones gentiles. Por ejemplo cuando habla del nacimiento virginal de Jesús narrado en Lucas y lo compara con las historias de los dioses griegos que tienen sexo con humanas y engendran semidioses. Si bien puede haber algunas similitudes, no me parece que haya argumentos suficientes para poder decir que las narraciones evangélicas encuentran su origen en los mitos griegos. Como ya dije, son dos formas de entender la realidad divina notablemente diferentes, y no encuentro razón para pensar que una manera de entender a los dioses como la griega pudo ser el modelo de las

ideas religiosas de unas comunidades cristianas que habían heredado la creencia judía en un Dios único y que de hecho rechazaban y ridiculizaban explícitamente los otros cultos.

Este error de Ehrman se aprecia en numerosas ocasiones y no puedo referirlas todas aquí. Pero lo que me parece más grave es que a lo largo de toda su obra se esfuerza por encontrar paralelos entre la cristología y los cultos romanos pero no se esfuerza ni un poco por señalar las diferencias, que de hecho me parecen notables y mucho más determinantes para una correcta comprensión de este proceso histórico. En su obra, el judaísmo parece una religión más entre muchas otras que tenían concepciones similares, y también el cristianismo una vez que tuvo origen. Pero creo que una correcta lectura de las fuentes y un conocimiento profundo del judaísmo antiguo nos llevaría a otra conclusión, que el judaísmo, a pesar de las coincidencias que pudiera tener, e incluso la influencia que recibió de los cultos gentiles, en realidad se veía a sí mismo como un pueblo único, que practicaban un culto a un solo Dios y que eso los hacía diferentes a los demás. De hecho, los propios romanos los veían así. En ese sentido el cristianismo heredó ese carácter del judaísmo y los primeros cristianos también se identificaban como una comunidad que adoraba a un solo Dios y que eso los hacía diferentes a los demás. En resumen, Ehrman no hace justicia a la particularidad histórica del judaísmo y su específica cosmovisión del mundo.

Reconozco que muchas de las cosas que he dicho en contra del planteamiento de Ehrman requerirían una argumentación más amplia y sustentada para ser convincentes, pero por falta de espacio no puedo hacerlo aquí. En mis conclusiones finales diré algo más al respecto. Sin embargo, creo que un estudio sistemático y concienzudo del contexto en el que nació la cristología requeriría un trabajo por separado. Por ahora dejo ahí el tema del contexto y paso a analizar su visión de los orígenes de la cristología.

Me parece que tiene algunas virtudes, por ejemplo el aceptar que la cristología debió surgir en un momento muy temprano, poco tiempo después de la muerte de Jesús, incluyendo la alta cristología. También reconoce la importancia del culto, las acciones y no solamente las creencias como afirmaciones doctrinales o intelectuales.¹³⁹ Sin embargo, si bien me parece valiosa su aportación a la cuestión de los orígenes de la cristología, pienso que se queda corto. Afirma que surgió por la creencia en la resurrección que a su vez se debe

¹³⁹ *Ibid.*, p. 32

a las experiencias de visiones por parte de algunos discípulos. Hasta ahí, me parece adecuado su planteamiento pero incompleto, porque no aduce más razones para el surgimiento de la cristología. Según Ehrman, entonces, toda una comunidad de discípulos comenzó a creer en Jesús como un ser divino, incluso en contra de lo que él había dicho, sólo porque unos cuantos tuvieron unas visiones. En mi opinión, esa reconstrucción histórica es poco convincente si lo único que se toma en cuenta son las experiencias de visiones, más aún cuando cuando plantea que lo que creyeron los primeros cristianos de Jesús difería de lo que él propio maestro enseñó. Creo que para que un grupo de seguidores que estaban tan impactados por el mensaje de su maestro, a tal grado que tuvieron visiones de su resurrección y siguieron creyendo en él aun después de su muerte, cambiaran su manera de pensar incluso en contra de lo que su maestro les había enseñado, se necesitaría una explicación mucho más amplia que un simple “tuvieron alucinaciones”.

Ehrman afirma que la primera cristología veía a Jesús como un hombre que fue exaltado a un rango divino en el momento de su resurrección. Esto lo hace basado en un análisis de las tradiciones preliterarias, que a su juicio son consistentes en mostrar esta cristología. Sin embargo, después analiza otra tradición preliteraria (Filipenses 2:6-18), la cual él mismo reconoce que contiene una cristología diferente, una transición entre exaltación y encarnación, pues en ella Jesús es un ser divino que toma forma de hombre y por la obediencia a Dios es exaltado a un grado superlativo. Hay una clara contradicción entre su opinión de que las tradiciones preliterarias son consistentes en cuanto a su cristología y su propio análisis de otra tradición preliteraria que no toma en cuenta en un principio. Y de hecho, ese me parece un error constante en Ehrman, con regularidad toma en cuenta solamente los ejemplos que apoyan su posición, e ignora deliberadamente aquellos que la contradicen.

A la hora de conocer el desarrollo de la cristología, para Ehrman es muy importante preguntarse cuál era el momento en que los primeros cristianos consideraban que Jesús había adquirido el estatus divino. Pienso que se está haciendo las preguntas equivocadas. Primero porque está trayendo a un momento anterior preguntas que los cristianos no se hicieron sino hasta mucho tiempo después. No me parece que los primeros cristianos estuvieran muy interesados en decir cuál fue el momento en que Jesús fue hecho hijo de Dios. Prueba de ello es que un mismo autor incluye ideas diferentes. Pablo presenta la idea de la

preexistencia en el poema a Cristo de Filipenses (junto con otros pasajes) y al mismo tiempo retoma de las tradiciones preliterarias la idea de Jesús hecho hijo de Dios en el momento de la resurrección. El evangelio de Lucas, y esto es algo que Ehrman nota y menciona explícitamente¹⁴⁰, presenta a Jesús como hijo de Dios desde su nacimiento sin embargo también presenta el bautismo y la resurrección como momentos cristológicos, sin que eso signifique que estén en competencia. Y no se puede notar de ninguna manera que haya alguna preocupación por mostrar cuál es el momento preciso en que Jesús adquirió la condición de hijo de Dios. Lo que quiero decir es que al estudiar los orígenes de la cristología no podemos pretender encontrar una sistematización teológica que lleve a distinguir cuándo Jesús adquirió su condición divina. Para saber quién era Jesús para ellos debemos analizar los textos como un todo, además de considerar otros factores, por ejemplo, las prácticas culturales.

De todas las afirmaciones de Ehrman hay una que me parece especialmente cuestionable y carente de argumentos sólidos. La de que la transformación de la cristología de exaltación en cristología de encarnación se dio gracias a la creencia en Jesús como una figura angélica, más aun como el Ángel del Señor. Me parece ilustrativo que Ehrman lo afirma así sin más, no argumenta nada para decir que Jesús era visto como el Ángel del Señor.¹⁴¹ Su única prueba de que Jesús podía ser una figura angélica es un pasaje de Pablo (Gálatas 4:4) cuya interpretación puede ser, y de hecho ha sido, cuestionada. Además, si bien se pueden encontrar algunas similitudes entre lo que se creía de Jesús y lo que se decía de los ángeles u otras figuras celestiales, lo cierto es que también hay notables diferencias que Ehrman ni siquiera se atreve a mencionar. Una de estas diferencias sería, por ejemplo, la constante y sistemática inclusión de Jesús en el culto al Dios Único. Y por otro lado, aquí Ehrman vuelve a caer en su uso indistinto e indiscriminado de algunos términos como “divino” y “ángel”. Me parece que en el pensamiento judío había una clara diferencia entre figuras celestiales como los ángeles, algunos atributos personificados de Dios (como la Sabiduría o la Palabra), y Dios mismo, que Ehrman constantemente confunde.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 240

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 250

Ehrman reconoce que la visión que tenía Pablo de Jesús es difícil de entender porque es muy alusivo al respecto, o sea no ofrece una explicación sistemática.¹⁴² Me parece claro por qué es esto, y no tiene que ver con la personalidad Pablo, pues de hecho sí encontramos que da explicaciones claras respecto otros temas teológicos, como por ejemplo el lugar de la Ley en la salvación, por que era un tema con el cual discrepaba respecto a las ideas de otros cristianos. Sin embargo no parece haber ninguna discrepancia en cuestiones cristológicas. En mi opinión este es un punto clave para entender los orígenes del cristianismo, Pablo no da una explicación sistemática de su cristología ni discute ampliamente al respecto por que no hay razones para hacerlo, su cristología les es familiar a sus destinatarios y es similar a las de otras comunidades cristianas.

Podría decir muchas cosas más y dar ejemplos más específicos de las debilidades del trabajo de Ehrman pero basta lo dicho para concluir que, me parece que es tendencioso en su análisis, muestra sólo las evidencias que le convienen para sostener lo que quiere decir, y muchas veces exagera lo que apoya sus planteamientos mientras minimiza aquello que lo contradice. Creo que si bien tiene algunas virtudes, como su claridad, su lenguaje simple, y su reconocimiento del origen de la cristología en un momento temprano, en general es una visión fallida de los orígenes de la cristología y la menos convincente de las siete que he estudiado.

¹⁴² *Ibid.*, p. 251

Conclusiones

En la introducción anticipé que el estudio de los orígenes de la cristología se trata de responder cuándo, dónde, entre quiénes, cómo, y por qué surgió la valoración de Jesús como figura divina. En mi análisis de cada autor describí de manera detallada cómo responden a estas preguntas, explicando el método que utilizaron, el contexto que plantearon, y la reconstrucción que propusieron de este proceso histórico. Ahora abordaré una serie de cuestiones específicas respecto al estudio de los orígenes de la cristología y presentaré la respuesta particular que ofrece cada uno de los investigadores según el estudio que he realizado. Mi propósito es ser muy claro en mi presentación de los resultados de esta investigación, ya que he encontrado que hay una variedad muy interesante de posturas por parte de los especialistas al respecto de algunas cuestiones de los orígenes de la cristología, y al mismo tiempo un consenso generalizado en otros temas. Por ello, me parece indispensable poder apreciar sus respuestas a una serie de cuestiones fundamentales, para compararlas y observar la variedad de resultados que ofrecen sus investigaciones. En cada cuestión explicaré cuáles me parecen las respuestas más adecuadas y por qué.

El método y las fuentes para el estudio de los orígenes de la cristología

La cuestión del método y las fuentes es donde se pueden encontrar más elementos en común entre los diferentes estudios del tema. Las fuentes son prácticamente las mismas para todos. En primer lugar, los textos del Nuevo Testamento, y luego los textos del judaísmo; la Biblia Hebrea, la literatura judía de la época del Segundo Templo, los textos de Qumram, y las obras de Josefo y Filón de Alejandría. Algunos dan más importancia a ciertos textos que a otros pero lo cierto es que todos los especialistas están de acuerdo en señalar cuáles son las fuentes para conocer los orígenes de la cristología.

Me parece importante destacar el hecho de que todos utilizan los textos del Nuevo Testamento como fuentes primarias para el conocimiento de los orígenes del cristianismo, especialmente las cartas paulinas y los evangelios. Y me parece importante sobre todo por que es fácil caer en el prejuicio de considerar a estos textos como poco útiles para el conocimiento histórico, por la inevitable asociación que tienen como textos sagrados de diferentes confesiones cristianas. No obstante, todos estos especialistas los analizan de

manera crítica, encontrando en ellos información valiosa para conocer el origen histórico del cristianismo y utilizando los métodos que se usan de manera consensada en diferentes disciplinas para estudiar los documentos antiguos y valorar su importancia. Me parece importante destacar esto y al mismo tiempo subrayar el hecho de que los siete especialistas tienen visiones diferentes de este proceso histórico, tienen posturas e incluso creencias diferentes, es decir, no forman un grupo uniforme sino que representan una variedad de propuestas y resultados, y sin embargo todos usan las mismas fuentes primarias.

En cuanto al método que utilizan para conocer los orígenes de la cristología encontramos al mismo tiempo unidad y diversidad. Ya he dicho que todos usan una misma metodología, propia de las disciplinas como la historia, la filología y la antropología. Todos utilizan los principios hermenéuticos que se utilizan de manera consensada a la hora de trabajar con fuentes antiguas. Sin embargo, su manera de organizar su obra y los factores explicativos que utilizan son diferentes. Fredriksen basa su estudio en la premisa del estudio histórico que dice que los hombres y mujeres del pasado se deben estudiar en su propio contexto. Casey utiliza la categoría de autoidentificación tomada de los estudios sociológicos para analizar el origen de la cristología. Horbury parte de su trabajo hermenéutico de los textos del judaísmo (incluyendo al Nuevo Testamento) para estudiar las ideas, creencias, y prácticas culturales, y caracterizar a los orígenes de la cristología como un proceso de mesianismo judío. Bauckham realiza un trabajo exegético de los textos neotestamentarios, y utiliza la categoría identidad divina para explicar la manera en que el judaísmo antiguo comprendía a Dios, y descubre que los primeros cristianos explicaron quién era Jesús en los mismos términos en que hablaban de Dios. James Dunn también se esfuerza por analizar los textos neotestamentarios en su propio contexto y descubre una gran diversidad en la forma en que los primeros cristianos expresaron quién era Jesús para ellos, y que lo hicieron en el contexto del judaísmo. Hurtado propone una teoría de fuerzas y factores para explicar los orígenes de la devoción a Jesús, estos factores son el impacto de su persona, las experiencias religiosas de sus seguidores, el monoteísmo judío, y el ambiente religioso. Además realiza un estudio exhaustivo de los textos neotestamentarios prestando particular atención a las prácticas culturales de los primeros cristianos, pues para él ese era el elemento determinante, sobre todo en el contexto del monoteísmo judío que exigía la adoración exclusiva a Dios. Y

finalmente, Ehrman estudia los textos neotestamentarios comparándolos con los textos del judaísmo y la literatura religiosa grecorromana.

Aunque los métodos son diferentes en realidad todos los especialistas trabajan con una misma lógica, de tal manera que sus resultados pueden ser comparados entre sí. Todos pretenden una comprensión histórica basada en el análisis crítico de las fuentes. Analizan los textos del Nuevo Testamento como documentos antiguos que sirven como fuentes para conocer este proceso histórico, y los interpretan tomando en cuenta el contexto, y considerando los problemas que significa su fecha de composición, su idioma, y la historia de su texto. Están conscientes de que no pueden ser considerados como mera historia sino que se requiere un esfuerzo intelectual para comprender su proceso de transmisión. Para todos, es de suma importancia estudiar los orígenes de la cristología en su propio contexto, sin proyectar conceptos, cuestiones, o ideas de otros tiempos, sino entender a los primeros cristianos y a los textos neotestamentarios en su propia situación particular. Entonces, si todos utilizan las mismas fuentes, y si todos trabajan con la misma metodología de la historia, cabe preguntarse por qué sus resultados son tan divergentes. Me parece que la respuesta tiene que ver sobre todo con el contexto que plantean y eso me lleva a abordar la siguiente cuestión.

¿En qué contexto surgió la cristología?

Paula Fredriksen responde que la cristología surgió en el contexto de la escatología apocalíptica judía. Para ella, Jesús era un predicador apocalíptico y sus primeros seguidores también compartían estas ideas, de tal manera que interpretaron su muerte a la luz de la apocalíptica judía, que incluía la creencia en la resurrección de los muertos.

Maurice Casey plantea que hubo tres contextos diferentes que produjeron tres cristologías diferentes. El primero es la comunidad de seguidores de Jesús en la que todos eran judíos, lo único que los hacía diferentes al resto del judaísmo era su seguimiento de Jesús, a quien consideraron el Mesías. El segundo son las comunidades cristianas que aceptaron gentiles, seguían conservando algunos de los rasgos del judaísmo pero otros no, su cristología era la de un Jesús exaltado con una sola limitante, el monoteísmo. El tercero son las comunidades cristianas de identificación gentil que se separaron del judaísmo y que, ya sin la restricción del monoteísmo, exaltaron a Jesús hasta hacerlo igual a Dios. Esta tercera

fase obedece a las nuevas circunstancias después del año 70 d.C., que significó un cambio en las actitudes del judaísmo a tal grado que expulsaron de sus comunidades a los seguidores de Jesús, quienes tuvieron que decidir entre abandonar su identidad judía y continuar en la comunidad cristiana, o abandonar su seguimiento de Jesús para mantenerse unidos al grupo judío. Estas comunidades de identidad gentil produjeron una cristología en la que Jesús era igual a Dios.

William Horbury sitúa los orígenes de la cristología en el contexto del mesianismo judío. Este mesianismo veneraba a sus reyes y héroes, y de esa misma manera Jesús fue venerado hasta generar un culto. Horbury explica las similitudes del culto a Cristo con los cultos grecorromanos diciendo que estos ya habían influido en el mesianismo judío y su práctica de venerar a sus héroes.

Richard Bauckham sostiene que la cristología debe entenderse en el contexto de la comprensión de Dios que tenía el monoteísmo judío. Para él, este monoteísmo trazaba claramente la línea entre Dios y el resto de la realidad, solo Dios era creador y soberano de todas las cosas, y no importa cuán exaltadas fueran otras figuras celestiales, su distinción de Dios era clara. Ninguno de los intermediarios celestiales, ya fueran patriarcas exaltados o figuras angélicas, compartían con Dios ni su aspecto creador ni su gobierno sobre todas las cosas, como sí lo hacían los atributos de Dios como su Palabra y Sabiduría. Tampoco se le rendía culto a ninguna figura, solamente a Dios debía ser la adoración monoteísta. En ese contexto, para Bauckham, los primeros cristianos incluyeron a Jesús en lo que Dios era, creador y soberano de todo.

James Dunn, al igual que Bauckham, utiliza el contexto del judaísmo y su comprensión de Dios, considerando que no es necesario incluir en esta comprensión a la gran diversidad de figuras celestiales ni intermediarios divinos, pues no fue en ellos que los primeros cristianos basaron su construcción de quién era Jesús. Sin embargo, para Dunn, esta manera de entender a Dios era mucho más diversa que para Bauckham. Para Dunn el judaísmo expresaba quién era Dios a través de un amplio cúmulo de metáforas e imágenes que a su vez utilizaron los cristianos para expresar la importancia de Jesús.

Larry Hurtado, igual que Richard Bauckham, plantea al monoteísmo judío como el contexto fundamental en el que surgió la cristología, enfatizando como característica esencial el rechazo estricto a ofrecer adoración a cualquier figura que no fuera Dios. Para

Hurtado, los primeros cristianos heredaron del judaísmo estos escrúpulos religiosos y fue en ese contexto monoteísta en el que surgió la devoción a Jesús como una mutación binaria del monoteísmo.

Bart Ehrman construye un contexto notablemente diferente al de los otros especialistas. Para él, había una cosmovisión compartida en el ámbito del Imperio Romano incluyendo a los judíos, en la cual no existía una barrera infranqueable entre lo humano y lo divino, sino un continuo en el que existían diferentes niveles de divinidad, y además existían diferentes maneras en que se consideraba que se podían juntar lo humano y lo divino en una misma figura. Para Ehrman, fue en ese contexto en el que surgió la cristología, otorgándole a Jesús diferentes grados de divinidad, e imaginando diferentes maneras en que se juntaban en su persona lo humano y lo divino.

Después de leer y analizar la reconstrucción histórica que plantean estos siete investigadores me parece que los argumentos más convincentes son los que sostienen que el contexto para los orígenes de la cristología debe buscarse en el monoteísmo judío, el cual incluía una característica exclusividad en cuanto al culto ofrecido a un solo Dios. Me parece que quienes apelan a un judaísmo flexible en cuanto a su comprensión de Dios y del culto, lo hacen más bien para justificar el nacimiento del cristianismo en el judaísmo, y por la dificultad que representaría explicar el origen de la cristología en el mismo contexto de un monoteísmo exclusivista. Sin embargo, apelando a la inteligencia histórica y a una adecuada interpretación de los textos neotestamentarios, me parece claro que los primeros cristianos heredaron la actitud firme y exclusiva respecto al culto a Dios que a su vez miraba a los cultos politeístas con un gran rechazo, como lo muestran las cartas de Pablo, particularmente el capítulo octavo de 1 Corintios. Estoy consciente que haría falta una investigación más profunda para sostener esta caracterización del monoteísmo como contexto en el que surgió la cristología, sin embargo encuentro que los argumentos de Hurtado y Bauckham que plantean un monoteísmo estricto y exclusivista son mucho más claros y contundentes que el contexto ambiguo y con argumentos débiles que construye Ehrman, por ejemplo.

Ahora bien, el contexto que cada especialista plantea le lleva a contestar a las cuestiones fundamentales de su investigación de diferente manera. Y eso me conduce a abordar las siguientes preguntas.

¿Cuándo y dónde surgió la cristología?

Fredriksen sostiene que la identificación de Jesús como Mesías surgió durante su última semana de ministerio antes de morir. Para ella, sería poco probable que se haya identificado a Jesús como Mesías después de su muerte ya que no fue una muerte fácil de asociar con lo mesiánico. Tanto su identificación como Mesías como la interpretación de su muerte redentora y su resurrección tienen que ver con las ideas de la escatología apocalíptica judía que, como ya dije, son el contexto en el que Fredriksen sitúa a la cristología. Sin embargo su estudio no va más allá, no dice nada del culto a Jesús ni de su relación con Dios o lo divino. Ofrece una visión del origen de la cristología clara y coherente en sí misma pero, en mi opinión, carente de profundidad.

Casey plantea que la identificación de Jesús como Mesías surgió en la primera comunidad cristiana totalmente judía, sin embargo señala que en ese contexto Jesús no era más que eso. En la segunda fase se le vio como una figura más exaltada, incluso preexistente, ya que eran comunidades que incluían judíos y gentiles, su elemento común era Jesús y por lo tanto era necesario exaltarlo para generar cohesión grupal, sin embargo el monoteísmo seguía siendo una restricción y aun no se le veía como igual a Dios. En la tercera fase Casey observa que, en la comunidad libre de la identidad judía que produjo el evangelio de Juan hacia finales del primer siglo, se pudo ver a Jesús como igual a Dios.

Horbury opina que la identificación de Jesús como Mesías surgió desde su propio ministerio y que después de su muerte se le identificó como una figura mesiánica celestial. Para Horbury, el mesianismo era una tradición fuerte y vigorosa que impulsó y modeló el culto a Cristo de la misma manera en que había modelado las prácticas de veneración a diferentes figuras mesiánicas en el judaísmo del Segundo Templo.

Bauckham señala que la cristología de identidad divina está presente en todo el Nuevo Testamento y es consistente de principio a fin, por lo tanto, concluye que debió surgir desde un primer momento en la primera comunidad de seguidores de Jesús. Bauckham plantea la más alta cristología también como la primera, argumentando que no sería probable encontrar un proceso evolutivo en el que se fuera viendo a Jesús cada vez con un mayor grado de divinidad, ya que existía una línea claramente trazada entre Dios y el resto de la realidad, y que ni siquiera las figuras más exaltadas cruzaban esa línea.

Dunn sostiene que la construcción de la cristología fue un proceso de elaboración teológica que comenzó en la identificación de Jesús como Mesías durante su propia vida. Sin embargo, en los primeros momentos no había concepciones de encarnación, preexistencia, o divinidad, ni se le daba culto directamente. Pero eso no significa que el desarrollo cristológico representara una ruptura con las ideas originales, pues los desarrollos posteriores pueden encontrar sus raíces incluso en las propias enseñanzas de Jesús. Para Dunn, solamente en el evangelio de Juan se identifica a Jesús como un ser divino preexistente y encarnado. Sin embargo, esto se hace en el contexto del pensamiento judío y sin romper con las concepciones judías de Jesús, ni las de sus discípulos que dieron origen a la cristología.

Hurtado afirma que la devoción a Jesús encuentra sus orígenes en la primera generación de cristianos en Judea, en los primeros cinco años después de la muerte de Jesús. Para él, surgió en esos pocos años como una explosión y no como un proceso largo. Aunque reconoce que después hubo desarrollos, su énfasis recae en señalar que los pasos esenciales para el surgimiento de la devoción a Jesús ocurrieron en los primeros años después de su muerte. Hurtado encuentra que en los escritos del Nuevo Testamento se presupone una devoción a Jesús tan familiar que no requiere explicación, y que ello es prueba de que su origen fue muy temprano. Para él, en la cristología de Pablo se presenta a Jesús como un ser preexistente y digno de ser adorado en un esquema devocional dentro del culto al Dios único del monoteísmo. Además, encuentra que esa devoción a Jesús no es defendida y no parece haber existido oposición en ningún otro grupo cristiano, sino que más bien parece compartida con otras comunidades, y heredada de los grupos cristianos más antiguos en Judea. No encuentra discusiones cristológicas que puedan hacer pensar que haya existido alguna comunidad cristiana que no rindiera una devoción a Jesús, y que si llegó a existir no fue ni la más antigua ni llegó a ser determinante en el cristianismo primitivo.

Ehrman plantea que Jesús se identificó a sí mismo como Mesías durante su ministerio pero que nunca se identificó como igual a Dios. Posteriormente hubo desarrollos cristológicos entre sus seguidores que le vieron con diversos grados de divinidad.

Habiendo analizado los planteamientos de estos siete autores a continuación señalaré algunos aspectos que son afirmados por la mayoría, y algunas posturas que me parecen más convincentes que otras. En primer lugar, es claro que para la mayoría la identificación de

Jesús como Mesías es el origen de la cristología, para muchos ocurrió en el propio ministerio de Jesús, y resulta clara su antigüedad al leer que en las cartas paulinas el título Cristo se usa como nombre propio. Por otro lado, encuentro poco convincentes los esfuerzos de algunos estudiosos como Casey y Ehrman en demostrar que hubo una ruptura significativa en cuanto la representación de quién era Jesús de unas comunidades a otras en las primeras décadas del movimiento cristiano. Me parecen mucho más convincentes los argumentos de Dunn al señalar que los desarrollos cristológicos no significaron una ruptura con las ideas anteriores sino que fueron desarrollos naturales en el contexto del pensamiento judío y su representación de Dios. Eso es lo que muestran nuestras fuentes, no podemos encontrar en ellas rastros de alguna ruptura en cuanto a las afirmaciones y prácticas cristológicas. También me parecen sólidos los planteamientos de Bauckham al afirmar que el paso decisivo en la construcción de una imagen de Jesús se debió dar en una fecha muy temprana pues de otro modo no se podrían explicar las transformaciones posteriores. La evidencia en nuestras fuentes apuntan a ello, al encontrar en ellas una clara afirmación de Jesús como un ser con cualidades y funciones divinas desde un primer momento, que no se explica sino que se toma como una creencia asentada y familiar. Y por último, encuentro que Hurtado ofrece una muy amplia y convincente argumentación a favor de un surgimiento temprano de la devoción a Jesús, utilizando factores cronológicos y demográficos, así como un tratamiento profundo de los textos neotestamentarios, con especial atención en las cartas paulinas que son los documentos cristianos más antiguos y las únicas fuentes directas de la primera generación de cristianos. Un análisis cuidadoso de las cartas de Pablo nos haría ver que una cristología alta era compartida por la mayoría, si no es que todos, los grupos cristianos de su momento, y que esa cristología había estado presente por un buen tiempo antes de que las cartas fueran escritas.

¿Por qué y cómo surgió la cristología?

Fredriksen plantea que la cristología surgió por el esfuerzo de las comunidades cristianas por interpretar la muerte de Jesús, la cual significó una severa crisis y requería una respuesta de sus seguidores. Su desarrollo tiene que ver con la respuesta a tres preguntas; si Jesús era el Mesías ¿por qué murió en una cruz?, si había anunciado el Reino ¿por qué aun no había llegado?, y si había venido a redimir a Israel ¿por qué muchos gentiles habían abrazado el

evangelio, mientras la mayoría de los judíos lo habían rechazado? Para Fredriksen las respuestas que ofrecieron los cristianos dieron lugar al desarrollo cristológico, y esto se hizo en el mismo contexto en que habían surgido, el de las ideas de la escatología apocalíptica judía.

Casey sostiene que la cristología surgió, en un primer momento, por la necesidad de la interpretación de la muerte de Jesús, que significó una severa crisis para sus discípulos pues perdieron al elemento que era fundamental en su identidad como un grupo judío. En un segundo momento se desarrolló la cristología por la necesidad de dar cohesión a un grupo compuesto de judíos y gentiles, y al ser Jesús el elemento común, fue exaltado tanto como lo permitiera la única restricción, el monoteísmo. Por último, la razón para el desarrollo cristológico en la tercera fase fue la necesidad de dar identidad y unidad a un grupo de gentiles y judíos expulsados de las sinagogas. Los gentiles creyentes en Jesús y los judíos más asimilados que decidieron abandonar su identidad judía fomaron nuevas comunidades cristianas libres de la restricción del monoteísmo y así exaltaron a Jesús hasta verlo igual a Dios.

Horbury no responde a detalle estas preguntas, pero parece claro que para él el culto a Cristo surgió como una más de las prácticas de aclamación y veneración de los héroes judíos. Me parece que para Horbury es un proceso común y natural, poco sorprendente, hasta el punto de que su surgimiento no requiere mayor explicación.

Bauckham postula que la cristología surgió como un descubrimiento teológico por parte de los primeros cristianos desde los primeros días del movimiento cristiano. No abunda en explicaciones al respecto, simplemente lo afirma a partir de su análisis del Nuevo Testamento. Para Baukham, la cristología se construyó de la misma forma en que el judaísmo expresaba quién era Dios, de tal manera que incluyeron a Jesús en la identidad divina. Bauckham tampoco explica por qué se dio este fenómeno, solo se esfuerza en demostrar que así fue.

Dunn plantea que la cristología surgió, en primer lugar, por el impacto y recuerdo de la persona de Jesús, y luego por las experiencias que tuvieron sus discípulos de visiones sobre el Jesús resucitado. A partir de entonces, comenzó un proceso de construcción de la representación de Jesús, el cual Dunn observa en su análisis de los textos neotestamentarios. Para él, los primeros cristianos utilizaron los medios a su alcance: conceptos, metáforas,

imágenes y términos, propios de su contexto judío para expresar la importancia de Jesús. Este proceso de construcción no significó una ruptura ni con las enseñanzas de Jesús ni con las ideas de las primeras comunidades cristianas. Dunn observa que para la vida religiosa de los primeros cristianos Jesús era de suma importancia a tal grado que formó parte esencial de un culto dado a Dios, Jesús era el medio y la razón del culto, era la manera de acercarse a Dios, pero también la manera en la que Dios se había acercado a los hombres.

Hurtado plantea que la devoción a Jesús se originó por el impacto de la persona de Jesús y las experiencias de visiones que tuvieron sus seguidores. Para Hurtado fue un proceso modelado por el contexto en el que nació, el judaísmo y las creencias monoteístas de sus seguidores, así como su firme actitud de adoración exclusiva al Dios de Israel y su rechazo de adorar a cualquier otra deidad. Fueron esas mismas fuerzas las que configuraron el desarrollo de esta devoción a Jesús, de tal manera que no surgió un nuevo culto a una figura aparte de Dios, sino que Jesús fue incluido en el culto tradicional al Dios único del monoteísmo judío, creando así lo que Hurtado llama un esquema binitario. Además, se esfuerza ampliamente en dar razones para el surgimiento de la devoción a Jesús, pues para él es un fenómeno que resulta sorprendente y necesita una explicación.

Ehrman sostiene que la cristología tuvo origen por la creencia en la resurrección de Jesús que, a su vez, surgió por las visiones que algunos de sus seguidores tuvieron de su maestro resucitado. Posteriormente hubo diferentes desarrollos cristológicos que Ehrman divide en dos, cristologías de exaltación y cristologías de encarnación. Para él, estas formas de entender el grado de divinidad de Jesús y su manera de adquirir esa divinidad fueron tomadas del contexto religioso del Imperio Romano y su visión de las esferas de lo humano y lo divino, la cual compartía el judaísmo. Ehrman encuentra en el Nuevo Testamento diversidad en la forma en que se entendía que Jesús era dios. En las fuentes más antiguas, las tradiciones preliterarias, Jesús fue hecho hijo de Dios en el momento de su resurrección, posteriormente se retrasó ese momento a su bautismo e incluso a su nacimiento. Además, señala que surgieron ideas que veían a Jesús como un ángel, o como una figura celestial que había tomado forma humana por algún tiempo. Y afirma que finalmente se llegó a ver a Jesús como la encarnación de un atributo de Dios.

Responder a las preguntas cómo y por qué surgió la cristología me parece de lo más importante. Creo que para una comprensión del pasado mucho más profunda hace falta ir

más allá de responder cuándo, dónde y quiénes, y esforzarse por dar una explicación de cómo y por qué se dieron ciertos fenómenos históricos. Sin embargo, también son preguntas más difíciles de abordar por que hace falta un esfuerzo intelectual y una reflexión histórica más profunda. En ese sentido, me parece que el trabajo de Hurtado representa un esfuerzo mayor al de los demás porque se ocupa ampliamente en dar una respuesta al surgimiento de la cristología respondiendo por qué surgió, y además sus argumentos son sólidos y convincentes. No todos se avocan a esta tarea, algunos se limitan a una descripción superficial de la cristología primitiva y por eso encuentro que la visión de Hurtado es una de las más completas y satisfactorias.

Entre las explicaciones al origen de la cristología encuentro algunos puntos en común entre la mayoría de los especialistas. Fredriksen, Casey y Horbury, afirman que la cristología más antigua sostenía que Jesús era el Mesías, y enfatizan que no más que eso. Aunque los demás especialistas difieren en que Jesús haya sido visto solamente como Mesías, no parecen poner en duda que la cristología más antigua incluía la identificación mesiánica de Jesús. A excepción de Horbury y Bauckham, todos señalan que el origen de la cristología se debe buscar en la interpretación de la muerte de Jesús, la cual llevó a la creencia en su resurrección. Hurtado, Dunn y Ehrman afirman que los primeros cristianos llegaron a esta conclusión por un cierto tipo de experiencias que tuvieron, ya fueran visiones o alucinaciones, sobre el Jesús resucitado. Tanto Hurtado como Dunn, aunque difieren en sus planteamientos, sostienen que el impacto de la persona de Jesús, sus enseñanzas y su recuerdo, son factores explicativos fundamentales para entender el origen de la cristología. A pesar de las diferentes visiones que ofrecen estos especialistas, a veces incluso opuestas entre sí, me parece importante tomar en cuenta estos puntos en los que coinciden y encontrar así algunos elementos en común a partir de los cuales podemos hablar de un consenso generalizado en ciertos temas en particular.

El judaísmo y su influencia en los orígenes de la cristología

Fredriksen afirma enfáticamente que el judaísmo fue el contexto en el cual surgió la cristología. Sin embargo solamente describe un aspecto del judaísmo, la escatología apocalíptica. Para ella, las ideas de la apocalíptica judía son fundamentales para explicar los inicios del cristianismo. Jesús era parte del movimiento de Juan el Bautista, claramente

apocalíptico, su propio mensaje era apocalíptico y los primeros cristianos mantuvieron esas ideas. Además, explica la condena de Jesús y la persecución de los primeros cristianos a partir de su afirmación de que su mensaje era apocalíptico. Para Fredriksen, los primeros cristianos interpretaron la muerte de Jesús y respondieron a las preguntas fundamentales que la situación les exigía con base en las ideas de la escatología apocalíptica.

Casey señala que los desarrollos cristológicos se dieron en el contexto y a la manera del judaísmo, incluso los de la tercera fase de desarrollo. Para él, ya existían en el judaísmo las funciones que fueron aplicadas a Jesús en ciertas figuras intermediarias, y también existía ya la manera de desarrollar figuras celestiales cuando el grupo lo necesitara. Así, para Casey, el monoteísmo judío era la única limitante para estos desarrollos hasta que la comunidad se liberó de la identidad judía. El judaísmo que propone Casey no admitía la adoración de otra figura que no fuera el Dios único, sin embargo había exaltado a diferentes figuras importantes a tal grado que se les llegó a llamar dios, y afirma que en ese contexto se deben interpretar los textos del Nuevo Testamento.

Horbury plantea que el judaísmo fue el contexto en el que nació el culto a Jesús, sobre todo su vigoroso mesianismo, el cual estaba influído a su vez por el culto gentil a sus gobernantes. Cabe decir que Horbury nunca toca el tema de la relación del culto a Jesús con el culto monoteísta al Dios único. Probablemente para él no sería una cuestión que significara algún problema, sin embargo no se pronuncia claramente al respecto. Para Horbury el culto a Cristo es un movimiento judío mesiánico más.

Bauckham sostiene que el monoteísmo judío era estricto en su prohibición de adorar solo al Dios único, y afirma que se trazaba claramente la línea divisoria entre Dios y el resto de la realidad. Para él, fue en ese contexto en el que surgió la cristología, situando a Jesús del lado de Dios e incluyéndolo en la identidad divina del Dios único del monoteísmo judío. Para Bauckham, no sería determinante considerar la comprensión de las figuras intermediarias en el judaísmo para explicar los orígenes de la cristología, pues afirma que los primeros cristianos no utilizaron a esas figuras para expresar quién era Jesús, sino que lo hicieron a partir de la comprensión judía de quién era Dios. De hecho, señala que identificar a Jesús con alguna figura intermediaria no hubiera llevado a verlo igual a Dios, sino todo lo contrario, pues el judaísmo distinguía clara y estrictamente a Dios del resto de las figuras celestiales.

Dunn afirma que el origen de la cristología se dio en el contexto del judaísmo. Para él, el desarrollo cristológico se realizó bajo las categorías judías y utilizando las ideas, imágenes, temas, figuras, y especulaciones existentes en el pensamiento teológico judío. Sobre todo en la manera judía de entender a Dios, utilizando figuras como la Palabra y la Sabiduría, que expresaban la inmanencia de Dios sin trastocar su trascendencia. Dunn plantea un judaísmo con una gran diversidad en su expresión de quién era Dios, que fue heredada por el cristianismo y que utilizaron también para expresar quién era Jesús.

Hurtado sostiene que el monoteísmo judío fue el contexto en el que surgió la devoción a Jesús. Para él la característica fundamental de ese judaísmo era su exclusivismo, de tal manera que no surgió un bitemismo en el que se veía a Jesús como una segunda deidad a lado de Dios, sino que surgió lo que Hurtado llama un monoteísmo cristológico con un esquema devocional binitario. Para él, los cristianos heredaron los escrúpulos monoteístas respecto al culto, y en ese contexto fue que incluyeron a Jesús en el culto a Dios.

Ehrman plantea que el judaísmo compartía con las demás religiones del contexto grecorromano una forma de entender lo divino y lo humano, en la cual había una gran cantidad de seres celestiales y donde lo humano podía volverse divino y lo divino humano de diversas maneras. Así, los primeros cristianos entendieron que Jesús se había vuelto divino de diferentes maneras y posteriormente llegaron a entender que era una figura celestial que se había hecho humano temporalmente.

Es claro que para todos los especialistas el judaísmo es el contexto en el cual nació la cristología. Sin embargo, la manera de caracterizar a ese judaísmo es notablemente divergente. Unas líneas arriba argumenté brevemente por qué pienso que la manera más adecuada de caracterizar a ese judaísmo es como lo hacen Hurtado y Bauckham, enfatizando la exclusividad del culto a Dios y su distinción trascendente del resto de figuras celestiales. Me parece claro que ese mismo judaísmo se deja ver en los documentos cristianos como las cartas de Pablo y los evangelios, de tal manera que no encuentro acertadas las posturas que planten que el origen de la cristología se debe buscar en la influencia de los cultos grecorromanos. La devoción a Jesús y la cristología que se pueden apreciar en el Nuevo Testamento se explica mejor como un movimiento judío, que ciertamente implicó transformaciones mayúsculas, pero que no se dio por influencia externa sino por factores internos del propio judaísmo. Jesús era judío y su predicación era judía, los primeros

cristianos eran todos judíos y conservaron sus tradiciones judías, Pablo era judío y su mensaje mantenía la cosmovisión judía, incluso en su aspecto característico de predicación a los gentiles. Por lo tanto, el origen de la cristología debe situarse en su propio contexto como un fenómeno que surgió en el judaísmo.

He presentado mi análisis comparado de los resultados de siete especialistas que dedicaron sus investigaciones al tema de los orígenes de la cristología. Comencé por describir la visión de cada autor explicando cuáles eran sus virtudes y cuáles sus carencias según mi propio análisis. Y terminé por incluir brevemente las respuestas de estos siete académicos a cinco cuestiones fundamentales, señalando cuáles me parecían las más adecuadas. Creo que con esta investigación se pueden observar los diferentes métodos, propuestas, argumentos y resultados que ofrecen los especialistas en el tema, apreciando las ventajas y desventajas de cada uno. Ha sido un acercamiento al estudio de los orígenes de la cristología muy enriquecedor y revelador, que me ha enseñado lo complejo de esta labor pero también su valor. Mi deseo es seguir estudiando este tema que es de mi mayor interés, y realizar una investigación propia sobre los orígenes de la cristología. Creo que me será mucho más fácil ahora que he estudiado las propuestas de estos siete especialistas. Seré un enano en los hombros de estos gigantes.

Bibliografía básica

Bauckham, Richard, *Jesus and the God of Israel*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

- *Monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento*, Barcelona: CLIE, 2003.

Casey, M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Louisville-Cambridge: James Clarke, 1991.

Dunn, James, *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996.

- *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*, Verbo Divino: Navarra, 2011.

Ehrman, Bart, *How Jesus became God*, New York: Harper Collins, 2014.

Frederiksen, Paula, *From Jesus to Christ. The origins of the New Testament Images of Jesus*, New Heaven: Yale University Press, 1988.

Horbury, William, *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, Londres: SCM Press, 1998.

Hurtado, Larry, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh: Fortres Press, 1998.

- *At the Origins of Christian Worship: the Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999.

- *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Salamanca: Sígueme, 2008.

- *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, Salamanca: Sígueme, 2013.

Bibliografía complementaria

Aguirre, Rafael (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2010.

- *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*. Estella: Verbo Divino, 2001.

Barbaglio, Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca: Sígueme, 1989.

Barnett, Paul, *The Birth of Christianity. The first twenty years*, Gran Rapids, Michigan: Eardmans Publishing Company, 2005.

- Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1984.
- Bird, Michael F, Craig Evans, Simon Gathercole, Charles Hill, y Chris Tilling, *How God Became Jesus*, Gran Rapids: Zondervan, 2014.
- Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos*, Nashville: Abingdon, 1970.
- Boyarín, Daniel, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad Tardía*, Madrid: Trotta, 2013.
- Brown, Raymond E., *Jesús, Dios y Hombre*, Santander: Sal Terrae, 1973.
- *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- Crossan, John D., *El nacimiento del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 2002.
- Cullman, Oscar, *Cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1998.
- Dahl, Nils Alstrup, *Jesus the Christ. The historical origins of christological doctrine*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica I-II*, Madrid: BAC, 1973.
- Fee, Gordon D., *Pauline Christology: an Exegetical-theological Study*, Hendrikson: Peabody, 2007.
- Filón de Alejandría, *Obras Completas*, Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 1976.
- Fitzmyer, J. A, *Wandering Aramean. Collected Aramean Essays*, Chico, California: Scholars Press, 1979.
- *To advance the gospel: New Testament studies*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1981.
- González, Justo L., *Historia del pensamiento cristiano*. Tomo I. Colombia: Ediciones Caribe, 2002.
- Guignebert, Carles, *El cristianismo antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1921.
- Hengel, Martin, *The son of God*, Oregon: Wpif &Stock Publishers, 1976.
- *Between Jesus and Paul*, Wpif &Stock Publishers: Oregon, 1981.

- *The hellenization of Judaea in the First Century after Christ*, Trinity Press International: Philadelphia, 1989.
 - *The pre-christian Paul*, Philadelphia, SCM Press, 1991.
 - *Studies in Early Christology*, Edimburgo: T&T Clark. 1995.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: FCE, 1983.
- Kung, Hans, *El Cristianismo. Esencia e Historia*, Madrid: Trotta, 1997.
- *Jesús*, Madrid: Trotta, 2014.
- Malina, Bruce J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Navarra: Verbo Divino, 1994.
- McGrath, J. F., *The Only True God: Eearly Christian Monotheism in its Jewish Context*, Champaign: University of Illinois Press, 2010.
- Meeks, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- Millar, Fergus, *El Mundo Mediterráneo en la Edad Antigua IV. El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes*, Madrid, España: Siglo XXI, 2007.
- Moule, C. F., *The origins of christology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Newman, C. C., J. A. Davila y G. S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Brill: Leiden, 1999.
- Nock, A. D. *Early christianity an its hellenistic background*, New York: Harper Torchbooks, 1964.
- Penna, Romano, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao: DDB, 1994.
- Piñero, Antonio (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba y Madrid: El Almendro-Universidad Complutense, 1993.
- Räsänen, Heikki, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Richardson, Neil, *Paul's Language about God*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apostólicos, edición bilingüe completa (BAC 65)*, Madrid: BAC, 1985.

- Sachot, Maurice, *La invención de Cristo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- Sánchez Valencia, Roberto, *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*, México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- Segal, Alan, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden: Brill, 1977.
- Sanders, E. P., *Paul and the palestinian judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 1977.
- Schenke, Ludger, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme: Salamanca, 1999.
- Sotomayor, Manuel y José Fernández Ubiña, *Historia del cristianismo*. Tomo I. Madrid: Trotta, 2003.
- Stegemann, Ekkehard W. y Stegemann, Wolfgang, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella: Verbo Divino, 2001.
- Stuckenbruck, L. T., y W. E. S. North (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, Londres: T&T Clark, 2004.
- Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- Trocme, Ettiene, "El cristianismo desde los orígenes hasta el Concilio de Nicea", en: H. Ch. Puech (dir.), *Historia de las religiones. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente próximo I*, México: Siglo XXI, 2001.
- Von Harnack, Adolf, *The mission and expansion of christianity in the first three centuries*, Harper, New York: Torchbooks, 1962.
- Vielhauer, Philip, *Historia de la literatura cristiana primitiva: introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Santos Padres*, Sígueme, Salamanca 1991.
- White, L. Michael, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, Estella: Verbo Divino, 2007.