

La cuestión del *culto* a Jesús y el reconocimiento de su *estatus divino* en los orígenes del cristianismo*

GLEN J. ARÁUZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniano

Resumen: *¿ Por qué razón los seguidores de aquel galileo, Jesús, quisieron hablar de él con términos que se aplicaban a Dios? ¿Le dieron culto verdaderamente como a Dios? ¿Qué les condujo a ello? En definitiva, ¿cómo se llega a las grandes confesiones cristológicas?*

Numerosos son los estudios que en la tentativa de barruntar una respuesta han esgrimido las más variadas hipótesis a partir de un atento y sesudo análisis de las fuentes disponibles.

Como una muestra reseñamos aquí los planteamientos de tres reconocidos especialistas en la palestra del cultivado campo de los estudios neotestamentarios. Ellos son, español Santiago Guijarro Oporto, «*Las “Confesiones de fe” en el Nuevo Testamento*»; L. Hurtado, profesor emérito de Nuevo Testamento en la Universidad de Edimburgo (Escocia), con dos de sus obras, *Los primitivos papiros cristianos. El estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (2010), *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús* (2013); y James D. G. Dunn, profesor emérito del Departamento de Teología de la Universidad de Durham (Inglaterra), *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (2011).

Palabras clave: orígenes del cristianismo, culto, cristología, *nomina sacra*.

Abstract: *Why were Jesus followers wanted to talk about him in terms that applies to God? Did they really worshiped Jesus as God? What made them do it? Definitely, how come their devotion to Jesus arrives to different Christological confessions?*

* Mi total agradecimiento a Gilbert de Vera G. por su motivación y por tomarse el tiempo de leer estas páginas y ayudarme a afinar la comprensión del texto.

There are numerous studies that tried to provide answer to this question. To cite an example, we review some studies made by three particular authors. Namely, a spanish bible scholar, Santiago Guijarro Oporto who wrote *"The Confessions of faith, in the New Testament"*; L. Hurtado, with his two works, *The Earliest Christian Artifacts and the Origin of Christian manuscripts* (2010), and *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (2005); James D. G. Dunn s, *Did the First Christians Worship Jesus?: The New Testament Evidence* (2010).

Key words: Origins of Christianity, worship, Christology, *nomina sacra*.

0. INTRODUCCIÓN

La pregunta por la divinidad de Jesús así como la indagación sobre el culto tributado a su persona conocen una amplia discusión en el seno del alborozado auge de los estudios sobre los orígenes del cristianismo. El lugar que ocupa Jesús y la confesión de su condición divina en la doctrina cristiana es sello característico y único en la historia de las religiones. Su máxima cristalización doctrinal tiene lugar en el caldeado siglo IV. El trocho de historia que va del primer concilio de Nicea (325) al concilio de Calcedonia (451) no es el más laudable, ni mucho menos; amargos y enconados conflictos entre cristianos, argumentos, exégesis distorsionadas, fórmulas de compromiso, intolerancia, anatemas y exilio de líderes eclesiásticos honrados y sinceros, acompañaron las horas de aquella época, las horas inesperadas de la apoteosis cristológica: Jesucristo, verdadero Dios, consubstancial al Padre; perfecto en divinidad y perfecto en humanidad. Sin embargo, el camino de Galilea a Calcedonia fue largo y difícil.

La indagación histórica siempre es válida. *¿Por qué razón los seguidores de aquel galileo, Jesús, quisieron hablar de él con términos que se aplicaban a Dios? ¿Le dieron culto verdaderamente como a Dios? ¿Qué les condujo a ello?* En definitiva, *¿cómo se llega a las grandes confesiones cristológicas?* Son estas las preguntas que pilotan el presente trabajo. Numerosos son los estudios que en la tentativa de barruntar una respuesta han esgrimido las más variadas hipótesis a partir de un atento y sesudo análisis de las fuentes disponibles.

Como una muestra, reseñamos aquí los planteamientos de tres especialistas en la palestra del cultivado campo de los estudios neotestamentarios. Se trata de una comunicación del profesor español Santiago Guijarro Oporto, *«Las "Confesiones de fe" en el Nuevo Testamento»*, dos obras de L. Hurtado, profesor emérito de Nuevo Testamento en la Uni-

versidad de Edimburgo (Escocia), *Los primitivos papiros cristianos. El estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (2010), *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús* (2013), y una obra de James D. G. Dunn, profesor emérito del Departamento de Teología de la Universidad de Durham (Inglaterra), *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento* (2011).

La obra de J. Dunn es una contestación al abultado estudio de L. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (2008), del cual, una presentación condensada es el segundo estudio de Hurtado que aquí describimos. Dada la conexión con nuestra temática, de la primera obra referida de Hurtado, estudio de los manuscritos cristianos más primitivos, nos interesa el apartado que dedica al enigmático fenómeno de los *nomina sacra*, ya que allí el autor esboza un argumento sumamente interesante.

Para un mayor requerimiento que posibilite el pertinente cotejo lo saludable siempre será el contacto directo con las obras. Por este lado el lector no se encontrará más que con un intento descriptivo de las mismas. Antes, reparemos en algunos aspectos previos que ambientan nuestra exposición.

I. RAÍCES Y PUNTO DE PARTIDA

1. JESÚS DE NAZARET EN CONTEXTO

De aquellos años en que la exégesis se encontraba dominada por la *Escuela de la Historia de la Formas* a nuestros días, la perspectiva ha cambiado y la investigación histórica sobre Jesús lejos de fenecer se augura prometedora y fecunda¹. El siglo XX, polifacético en su acontecer, con el nuevo sistema de configuración tras la Primera Guerra Mundial y el sucederse de la Segunda como telón de fondo, constituye un punto de inflexión en la historia de la investigación. Desde los años ochenta, aproximadamente, se ha abierto paso una nueva forma de estudiar el “caso Jesús”;

¹ Para una presentación groso modo del desarrollo de la investigación histórica de Jesús puede verse el artículo de RAFAEL AGUIRRE, *Aproximación actual al Jesús de la historia*, en, CUADERNOS DE TEOLOGÍA DE DEUSTO (Nº 5), Universidad de Deusto (1996): 1-6. También está disponible la versión telemática en caso de no acceder directamente a la fuente impresa.

ciertamente nueva en el espíritu, nueva en su método, y nueva en los presupuestos e instrumentos de su crítica. De allí que se hable de una nueva etapa o *Tercera Búsqueda*², *Third Quest*, como la denominaron por vez primera Stephen Neil y T. Wright, cuyos planteamientos propasaban los márgenes punteados por la teología del momento, más exactamente, por la *Apologética clásica*.

Téngase en cuenta, además, que es en el siglo XX cuando sobrevienen los hallazgos de material tan importante como la colección de textos de Nag Hammadi (1945) o los textos del Mar Muerto (1946-1947)³. A instancias de tales hechos, la arqueología bíblica se verá sumamente favorecida con mayores impulsos, aumentando para ello las sucesivas prospecciones en diversos terrenos con la devolución y subsiguiente recepción de un considerable cúmulo de resultados, ofreciendo así a la investigación posterior un suelo más sólido y menos movedizo sobre el cual desplazarse.

La *Tercera Búsqueda* no sólo desafiará el reparo y la reticencia de la teología a la investigación histórica, sino que además, defenderá y reivindicará la licitud de la investigación histórica sobre la figura de Jesús. El horizonte metodológico se verá enormemente ampliado; junto a la apertura y permeabilidad científica adquirirá entrada y estatus el enfoque interdisciplinar, dando cabida a numerosos estudios (antropológicos, sociológicos, arqueológicos, psicológico, etc.)⁴ en los que el *horizonte histórico*

² Entre los exponentes más representativos de esta *tercera búsqueda* encontramos a GEZA VERMES, SEAN FREYNE, MARCUS BORG, E. P. SANDERS, G. THEIBEN, S. BRANDON, J. D. CROSSAN, J. P. MEIER, R. A. HORSLEY, P. STUHLMACHER, J. A. FITZMYER, B. J. MALINA, y J. D. G. DUNN. Sin olvidar al que ha sido el pionero en el ámbito hispano, el profesor RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO (Universidad de Deusto), junto a su grupo de cualificados colegas conformado por SANTIAGO GUIJARRO, CARMEN BERNABÉ U., ESTHER MIQUEL, ELISA ESTÉVEZ, FERNANDO RIVAS y DAVID ÁLVAREZ C.

³ Dichosamente contamos traducciones y ediciones al castellano de estos textos. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO, *Textos de Qumrán*. Editorial Trotta, Madrid (1992). Afortunadamente contamos, también, con estudios sobre los textos. cf. VANDERKAM, J. – FLINT, P. *El significado de los Rollos del Mar Muerto. Su importancia para entender la biblia, el judaísmo y el cristianismo* (traducción de Andrés Piquer y Pablo Torijano), Editorial Trotta, Madrid (2010), 477pp. DAVIES, PH. R. – BROOKE, G. J. – CALLAWAY, PH. R., *Los Rollos del Mar Muerto y su mundo*, Alianza Editorial, Madrid (2002), 215pp. Ambos estudios son interesantes, aparte de recientes, dado que nos ayudan a entender los textos. De elegir, me decanto por el primero; es un estudio pormenorizado de los manuscritos que va desde una semblanza histórica de los hallazgos hasta la aplicación de las nuevas herramientas tecnológicas para su estudio.

⁴ Contamos con obras verdaderamente señeras. Cf. THEISSEN, GERD, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander (1979).

será imprescindible. Aun cuando la insuficiencia para un consenso total persista –más por cuestiones de *comprensión* que por deliberaciones de matizaciones técnicas– uno de los grandes logros de la *tercera búsqueda* ha sido poner a Jesús en su mundo y en su contexto religioso y cultural, sin lo cual no se puede entender, ni él, ni el movimiento al que dio origen, que dicho sea de paso, nació como un grupo más entre los muchos que existían en la plural extensión religiosa del judaísmo del siglo I⁵.

2. JESÚS Y EL CRISTIANISMO

Para afectos de lo que aquí nos interesa, basta con afirmar que aquel movimiento que será conocido como «cristianismo» no cayó del cielo, por decirlo de forma coloquial; tampoco tiene su origen en unos decretos inaugurales de Jesús como se podría esperar de una deducción habitual. Remitirse a la génesis del cristianismo o a sus orígenes, implica aludir a un *proceso complejo y conflictivo* que dura, digamos, desde el año treinta de nuestra era hasta la segunda parte del siglo segundo, hasta lograr configurarse en lo que hoy conocemos como cristianismo⁶. Naturalmente, Jesús

MEEKS, W., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca (1988). MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas. Estudio histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca (1994). MALINA, B., *El mundo del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (1995). MIQUEL, ESTHER, *El Nuevo Testamento y las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella (2011). Desde el campo de la psicología cognitiva se ofrecen resultados de interés, así como desde las investigaciones neurocientíficas con el campo abierto de la «neuro-religión». Cf. OVIEDO, T. LLUÍS, *Fe intuitiva y fe reflexiva: desarrollos cognitivos y aplicaciones teológicas*, SCRIPTA THEOLOGICA N°43-44 (2009): pp. 95-103. LANA T., DAVID, *La neuroreligión y los límites del método científico natural*, SCRIPTA THEOLOGICA N°43-44 (2009): pp. 105-119.

⁵ Proliferan los estudios que se esfuerzan por mostrar el plural y dilatado horizonte de la formación y desarrollo del judaísmo del Segundo Templo, deponiendo la caracterización monótona y legalista desde la que se ha solido identificar y definir al judaísmo. Un estudio reciente es el de, SACCHI, PAOLO, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo* (traducción de Carlos Castillo Mattasoglio y Adela Sánchez Rojas) Editorial Trotta, Madrid (2004), 606pp. Es una muestra de los trabajos más recientes que nos ofrecen una amplia visión del judaísmo del Segundo Templo. Basta con echar un vistazo al índice para comprobar que los temas son numerosos. Pero la particularidad que ofrece este estudio, es que su autor ha llevado a cabo la selección de los temas de acuerdo a la importancia que estos han tenido en la formación de lo que él denomina el «primer pensamiento cristiano».

⁶ Para una visión global del proceso de formación de lo que será el cristianismo considero tres obras que desde una lectura personal me parecen apropiadas, dos de ellas muy recientes. MEEKS, WAYNE, *op. cit.*, 384. AGUIRRE, RAFAEL, *Del movimiento de Jesús a la igle-*

jugó un papel importante. El *impacto* provocado por él en sus seguidores fue decisivo, hasta tal punto de que puso en marcha una serie de grupos, diversos, que sin embargo, se vinculaban a su persona desde diferentes maneras. Las cosas fueron evolucionando. En un determinado momento asistimos a la salida de Palestina con los *judeo helenistas* o judíos de la diáspora (cf. Hch 8, 1. 4; 11, 19-30), hasta empezar aquí el *gran paso* de lo que inicialmente había sido un *movimiento intrajudío* de renovación, que es lo que Jesús realmente había promovido, a un *movimiento universal* en el que llega a destacar la obra de Pablo, junto a otras trayectorias y tradiciones. Es entonces como va surgiendo con todos los avatares y en un proceso complejo el cristianismo una vez que el movimiento inicial se separa de su matriz judía, así hasta desembocar en el movimiento de «uniformización» que se suele dominar como la *Gran Iglesia*, movimiento al que no confluyeron todos los grupos del movimiento jesuano, razón por la cual acabaron siendo proscritos⁷.

Ahora bien, de todo este proceso, y al margen de otras cuestiones no menos importantes, sólo nos interesa un aspecto: la *comprensión* que se llega a *adquirir* de Jesús y la veneración que empezó a conferírsele. Los evangelios nos hablan claramente de que el motivo de la predicación de Jesús era el reino de Dios ([*malkuta di elahā*, probable expresión aramea jesuana] cf. Mc 1, 14-15); nos hablan de su trágico final (cf. Mc 14-15 y par), y de la dispersión de sus discípulos ante hecho tan escandaloso como la muerte del maestro en la cruz (cf. Mc 14, 66-72 par; Mt 26, 56b). Junto a estos datos las fuentes también nos muestran a los discípulos que se vuelven a congregarse, y además, aducen que Jesús está vivo, que ha resucitado (cf. Mt 28, 6-7 par; Lc 24, 33-35; Jn 20, 18; Hch 1, 12-14; 2, 23-24; 3, 13-15; 4, 10. 33; 5, 30-31; 1Cor 15, 3-4) ¿Cómo se explica esto? ¿Qué sucedió después de la cruz para que los seguidores de Jesús se congregaran de nuevo y llegaran a una comprensión tan profunda de él?

sia cristiana, Bilbao, Editorial Descleé de Brouwier, (1989). WHITE, L. MICHAEL, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella (2007). STARK RODNEY, *La expansión del cristianismo* (traducción de A. Piñero), Editorial Trotta, Madrid, (2009). CROSSAN, J. D.,- REED, J. L., *Jesús desenterrado*, Barcelona, Editorial Crítica (2003).

⁷ Para este tema la obra del experto en paleocristianismo EHMAAN BART, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Crítica, Barcelona (2003), y una obra más reciente del español Piñero, Antonio, *Los cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Editorial EDAF, Madrid (2007).

Alguna explicación habrá a la pregunta de cómo después del aparatoso final de la cruz se llega a las grandes *confesiones* del Nuevo Testamento, hasta conferir a Jesús una *condición divina*. Las respuestas para esclarecer lo que hay detrás de la «experiencia pascual» son de sobra variadas⁸. Como presupuesto a lo que sigue nos quedamos con que los discípulos llegan a la certeza –sin saber con exactitud los medios– de que la cruz no había tenido la última palabra. Aunque la muerte de Jesús había provocado una crisis, o «disonancia cognitiva» como la llaman los psicólogos sociales, llegan a la certeza que les abre nuevos horizontes: *Jesús está vivo, Dios lo ha exaltado*. Pero, ¿cómo se justifica?

Veamos la respuesta que encontramos en los estudios que nos disponemos a presentar.

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN: PRESENTACIÓN DE TRES ESTUDIOS

1. SANTIAGO GUIJARRO: ORIGEN Y FORMACIÓN DE LA *CRISTOLOGÍA*⁹

El interés del profesor Guijarro en esta comunicación es, tratar de desvelar el proceso por el cual se fue gestando el descubrimiento de la

⁸ Cf. Me remito a dos obras que abordan la cuestión. RÄISÄNEN HEIKI, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca, (2011), pp.85-88; 298-310. LOHFINK GERHARD, *Jesús de Nazaret. Quién quiso, quién fue*, Biblioteca Herder, (2013), 487-489. Después de rechazar dos hipótesis Lohfink esgrime el argumento casi de tipo psicológico. Parte de que en el ser humano ya existe una estructura que le capacita a producir visiones y de la cual Dios se sirve para dirigirse a los hombres. De allí que toda visión sea total y enteramente obra del hombre, e igualmente, total y enteramente obra de Dios. Del mismo modo las experiencias pascuales de los discípulos pueden ser entendidas real y verdaderamente en un plano teológico como apariciones del Resucitado en las que Dios revela a su Hijo con poder y gloria, y a la vez, en el plano psicológico como visiones en las que ha sido la capacidad imaginativa de los discípulos las que ha creado la imagen del resucitado. GERD LÜDEMANN, A. Ö., *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, Trotta, Madrid (1995). Su tesis es contundente: el cuerpo de Jesús no sólo se descompuso como cualquier otro cuerpo en estado cadavérico, sino que además, afirma, detrás de los relatos de las apariciones lo que se encuentra es un estado de psicosis colectiva que les produciría ver visiones. Pero curiosamente un estado generalizado.

⁹ En la introducción se ha presentado el título del artículo. No hemos accedido a la fuente impresa en donde se publicó, sino que contamos para el presente con la versión digital, extraída del sitio web que el autor dirige con su grupo de investigación: www.origenes-delcristinismo.com. Consultado el 16-11-2013. Además, artículos que abundan extensamente en el tema que aquí nos ocupa. Aunque contamos sólo con su versión digital, tres de ellos incluyen los datos de la fuente impresa en que ha sido publicado: «La “religiosidad popu-

identidad de Jesús. Para ello se centra en las «primeras confesiones de fe», pues a su parecer, estas proporcionan las claves que tuvieron los primeros cristianos sobre los recuerdos de la vida de Jesús. Ellas ofrecen el testimonio de por qué aquellos sucesos que fácilmente pudieron pasar al olvido, se mantuvieron frescos y fueron recordados como acontecimientos importantes, profundizando en lo que Jesús había hecho y dicho.

Una «fe discipular»

Contrariamente a la enseña enarbolada por la *Escuela de Historia de las Formas*, la fe en Jesús no tuvo sus inicios después de la resurrección, como aquella creía. Antes de la resurrección, sostiene el profesor Guijarro, nos encontramos con ciertas manifestaciones de fe en Jesús. Reafirma que ciertamente la resurrección supuso un momento decisivo más no el absoluto en tanto origen de la fe en Jesús, ya que aquellas manifestaciones de fe, si bien, no pascuales, balbucean ya el reconocimiento de «algo» especial en Jesús. Así, las reacciones de admiración y preguntas que identifican los evangelios (cf. Mc 1, 27; 4, 35; 6, 1-3; 7, 35; 8, 27-30) estarían trasluciendo el reconocimiento de los espectadores de Jesús al sopesar con «algo» nuevo y distinto en él.

El caso ejemplar lo encuentra Guijarro en un aspecto conocido de la actividad histórica de Jesús y muy bien plasmado en los evangelios: el discipulado. El hecho de que los discípulos después de escuchar a Jesús decidieran dejar absolutamente todo para seguirlo es indicador de una actitud que llevaba consigo un reconocimiento de la *identidad* de Jesús. Si aquellos discípulos se avinieron determinadamente a dejar, incluso, lo que les daba identidad, seguridad y arraigo (casa y trabajo) es porque descubrieron en la persona de Jesús a alguien más que un predicador. Guijarro llama a esta actitud «fe discipular»¹⁰. He allí el inicio de su argumento. Es en esa actitud primera de adhesión donde deben buscarse las raíces de los posteriores credos o «confesiones de fe» que se tematizarán a partir de la «experiencia pascual». El encuentro de aquellos individuos con Jesús de Nazaret les cambió la vida, hasta el punto de implicarse de lleno en la misión de Jesús.

lar” en los comienzos del cristianismo»; «La tradición sobre Jesús y los comienzos del cristianismo en Galilea» [publicado en Estudios Bíblicos 63 (2005): pp. 451-479] «La tradición sobre Jesús y la formación de la cristología» [publicado en *RCat* 38/1 (20013): pp. 49-73]; «La orientación cristológica de la tradición sobre Jesús» [publicado en ESTUDIOS ECLÉSIASTICOS vol. 85 (2010/333): pp-287-308]

¹⁰ *Ibíd.*, 2.

La «fe pascual»

Pero la muerte de Jesús puso en crisis la «fe discipular». Aquello que los discípulos vieron en Jesús entraba en shock –técnicamente una desproporción cognitiva– con el dramático y desgarrador final del Gólgota. La salida a la penosa crisis fueron las experiencias que han quedado descritas en los relatos pascales y que hablan de que Jesús estaba vivo. Según muestra Guijarro, alcanzar aquella certeza no debió ser cosa de un momento; una vez que llegaron a ella, tuvieron que buscar la explicación a la muerte de Jesús cuyo núcleo era que Jesús no estaba muerto, sino vivo. La explicación, no obstante, conoció varias versiones, todas ellas presentes en el Nuevo Testamento. Unas hablarían de un *ascenso* de Jesús a los cielos esperando que volviera de nuevo como Elías; y otras, en cambio, hablarían de que Dios lo había *resucitado*. En opinión de Guijarro esto dio lugar a dos modos de interpretación, o a dos cristologías: la *cristología de la segunda venida* y la *cristología de la resurrección*.

De las dos, la *cristología de la segunda venida* sería la antigua y la más judía, por lo que es probable que se desarrollara en un contexto palestinese, pero con muy pocas huellas en los textos actuales (cf. 1Cor 16, 22; Hch 3, 29-21). En el fondo afirmaba que la muerte en la cruz no había sido el final definitivo de Jesús, sino que Dios lo elevó al cielo, desde donde se esperaba que volviera. Comenta Guijarro que no se trataba de una confesión de fe propiamente dicha, sino de una convicción resolutive de algunos grupos frente a la avenida crisis que supuso la muerte de Jesús. La certeza es que «Jesús había ascendido junto a Dios y volvería para restaurarlo todo implantando el reino mesiánico»¹¹. Mientras tanto, la *Cristología de la resurrección* a diferencia de la primera cuenta mayores rastros en los textos neotestamentarios y en los más antiguos escritos como son las cartas de Pablo. Ambas reflexiones fueron expresadas a través de una variedad de formas como, *himnos, credos y relatos*.

El paso a la cristología

¿En qué consistió este cambio y cómo se dio el paso a la cristología?
¿Cómo se llega a las grandes afirmaciones sobre Jesús?

La respuesta de Guijarro es hasta cierto punto deudora de los planteamientos de L. Hurtado, que próximamente abordaremos, y de M. Hen-

¹¹ *Ibíd.*, 4.

gel. Las deducciones se presentan razonables. Si las confesiones primitivas que recogen la convicción de aquellos primeros cristianos sobre la resurrección están presentes en las cartas de Pablo, qué otra cosa puede significar sino su anterioridad al mismo Pablo. Aquellas confesiones estaban en circulación cuando Pablo se incorporó al movimiento de Jesús. A partir de este dato Guijarro empieza a forjar la prueba de su argumento. Si tales confesiones contienen una fe elaborada y son anteriores a Pablo, los inicios de la cristología, concluye el autor, se gestan en una época sorprendentemente temprana, hacia los años 20 aproximadamente, siguiendo los cálculos de Hurtado y Hengel.

En efecto, hubo una evolución, mas no como un desarrollo espacioso y dilatado como habitualmente se considera¹². La comunidad artífice fue nada menos que la de Antioquía, cuyo origen, siguiendo la información de Hechos de los Apóstoles, se remonta a la persecución acaecida a raíz de la muerte de Esteban (cf. Hch 8, 1), cuando algunos creyentes en Jesús tras huir de la asechanza empezaron a recabar en ciudades como Samaría (cf. Hch 8, 4), hasta alcanzar la costa levantina y afincarse, después, en Antioquía (cf. Hch 11, 19). Es un hecho que las tradiciones que portaban continuaron siendo objeto de ulteriores interpretaciones, además de incorporar nuevas tradiciones¹³. Es este el contexto en que Pablo oirá hablar de Jesús de Nazaret y de su movimiento, primero como perseguidor acérrimo, después, como seguidor ferviente.

Para mostrar el anterior proceso, Guijarro recurre al análisis de varias tradiciones presentes en las cartas de Pablo, transmitidas en forma de *cre-*

¹² Es lo que defiende por ejemplo MOINGT JOSEPH, en *La cristología de la Iglesia primitiva: el precio de una mediación cultural*, Concilium N° 261, (1997): 75-87. El título define la temática a desarrollar. La gran profundización cristológica del Nuevo Testamento se debe a la enorme influencia helenista, según plantea el autor.

¹³ CARLOS GIL ARBIOL opina que la razón por la que los seguidores de Jesús recibieran la denominación de «cristianos» en Antioquía se debe a que ya no resultaban homologables al resto de grupos judíos. Es de suponer que la denominación es algo tardía y externa, ya que no la encontramos en las cartas de Pablo. Sin embargo, lo que interesa señalar es el motivo por el que surge dicha denominación. El profesor Gil piensa que en la base existen dos circunstancias conexas entre sí, por un lado, el desarrollo de unas experiencias extáticas, y, por otro, una reflexión teológica basada en la muerte de Jesús, detrás de la cual se encuentra la pregunta por su valor, y que luego encontraremos en Pablo. Asegura que las tradiciones de extracción antioquena que pueden identificarse en las cartas de Pablo se centran en la interpretación del valor de la muerte de Jesús. Cf. «*La primera generación fuera de Palestina*» en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino (2011), 146-148.

dos. Se trata específicamente de los pasajes de **1)** 2Cor 1-9 –Rom 4, 17; **2)** 1Cor 15, 3-5; **3)** Rom 1, 3-4; **4)** Flp 2, 9-11 - Rom 10, 9¹⁴. En un primer momento, puntualiza Guijarro, las formulaciones estarían modeladas en forma de *beraká* (bendición) dirigida a Dios como autor de la resurrección de Jesús. Según se ve, el sujeto sobre el que recaía la atención no era Jesús, ni siquiera su resurrección, sino Dios mismo. Lo que hace la *beraká* es bendecir la soberanía y el poder de Dios manifestados en el hecho concreto de la resurrección de Jesús (cf. 2Cor 1-9 –Rom 4, 17). En un segundo momento se pasará de la *bendición pascual* (*bekará*), donde el referente es Dios, a una confesión donde el sujeto de atención es Jesús (cf. 1Cor 15, 3-5). La reflexión incorporará nuevos elementos: se refieren sucesos históricos y su conformidad con las Escrituras, y se afirma por vez primera el *beneficio* redentor de la muerte de Jesús. En Rom 1, 3-4 la reflexión parece haber dado mayores avances. Sería el cuarto momento. Dado el contexto del escrito y la naturaleza mixta de la comunidad a la que se dirige (judíos y paganos), la afirmación que allí hace Pablo era representativa de la fe de una amplia mayoría. No solo se afirma la procedencia davídica de Jesús, sino que teniendo como trasfondo la interpretación de textos escriturísticos (v.g. 2Sam 7 y Sal 2, 7) se le confiesa como *Hijo de Dios*: «*Constituido Hijo de Dios según el Espíritu santificador a partir de la resurrección de entre los muertos*».

Hasta aquí la secuencia de los textos refleja en progresión creciente la interpretación sobre la persona de Jesús. El gradual desarrollo de la primitiva cristología avanza a su cuarto momento, a su desenlace cumbre. Después de aquel impacto que produjo el primer encuentro con el galileo y ser testigos de su catastrófico final, y experimentarle ahora vivo y presente en medio ellos, los discípulos confiesan a Jesús de Nazaret como el *Señor* para gloria de Dios (cf. Flp 2, 9-11 - Rom 10, 9). Las Escrituras de Israel ofrecen la tónica; la certeza es definitiva: en el nazareno se ha cumplido lo que hablaban los profetas.

La reflexión cristológica y el monoteísmo judío

Descrito el proceso que desemboca en las grandes confesiones de la condición divina de Jesús, sale al paso la pregunta decisiva de cómo se justifican dichas confesiones en el judaísmo del siglo I, cuna del movimiento

¹⁴ Lo que aquí exponemos muy escuetamente está desarrollado en el mismo autor. Cf. *Ibid.*, 4-9.

jesuano. Nuestro autor dirá claramente que, la reflexión sobre Jesús, la cristología, llevada a cabo por sus seguidores constituyó una matización del estricto monoteísmo judío¹⁵. Arguye, como lo hará Hurtado, que el mismo judaísmo ofrecía unos presupuestos religiosos que predisponían a un tipo de reflexión como la articulada por los seguidores de Jesús. Uno de esos presupuestos era la existencia de ciertas «figuras celestes», de algunas de ellas se decía que habían experimentado prodigiosamente un raptó al cielo, tal es el caso del patriarca Enoc y del profeta Elías. También se habla de otras figuras, «no personales», como los ángeles, el espíritu de *Ywhw*, o la Sabiduría personificada, cuya función no era otra que la de mediar entre Dios y los hombres, buscando poner a salvo la trascendencia absoluta de Dios al mismo tiempo que se reconocía su cercanía a la creación; pero en ningún momento se percibe una equiparación entre tales figuras y Dios mismo.

El caso de Jesús sobrepasa los límites. Guijarro asevera que en los textos neotestamentarios, concretamente en las cartas de Pablo, se llega a percibir un intento incipiente de integrar dentro del estricto monoteísmo judío el descubrimiento de la condición divina de Jesús; la prueba está en la síntesis apreciable en los mismos textos que alcanza su clímax en la más solemne de las afirmaciones: *Jesús el Señor*. De aquí que las primeras y más antiguas formulaciones aparezcan en forma de himno, es decir, en un contexto litúrgico. En tal caso, aclara Guijarro, aunque no se confunde a Jesús con Dios Padre, «el descubrimiento de la identidad de Jesús conduce a una modificación de la idea de Dios haciendo surgir la imagen del Dios cristiano»¹⁶. Según esta opinión, nos encontramos en la obertura de la formulación de la fe trinitaria que culminará en los credos del memorable siglo IV.

Conclusión

No existe un quiebre total y rotundo entre la «fe discipular» y la «fe post-pascual». Es lo mismo a decir que no existe el susodicho abismo entre el «Jesús terreno» o «Jesús Histórico» y el «Jesús Pascual», en otra mantra de Bultmann y sus adláteres. En resumidas cuentas, lo que se quiere poner de manifiesto es que la reflexión (cristología) que se formará tras la pascua tiene sus precedentes inmediatos en la misión histórica

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 13.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 13.

de Jesús, a partir del impacto que produjo en sus discípulos. Esta conclusión nos lleva a otra. La cristología no es cuestión intelectual o una elaboración advenediza, sino que hunde sus raíces en la adhesión («fe discipular») de aquellos discípulos que antes de la pascua ya percibían en Jesús algo más que un predicador, hasta alcanzar la mayor rotundidad con la definitiva confesión de que Jesús es el *Señor* junto al *único* Dios. La cristología, por tanto, no fue en sus orígenes un proceso in extenso que tardaría tiempo en compactarse. Los testimonios hacen pensar todo lo contrario; se trató efectivamente de una temprana formulación.

1. L. HURTADO. 1ª. HIPÓTESIS: LOS PRIMITIVOS MANUSCRITOS CRISTIANOS. EL CASO DE LOS «*NOMINA SACRA*»¹⁷

Tras ofrecer una presentación inventariada del material siguiendo diferentes parámetros de clasificación, y después de brindar de forma lacónica pero brillante algunos rasgos de los manuscritos, sobresalen dos curiosas consideraciones estudiadas de manera detallada en ulteriores capítulos. La primera tiene que ver con la interpretación que se da a la preferencia cristiana por el *códice* frente al *rollo*, evidente desde los más antiguos testimonios, especialmente para aquellos textos que los cristianos tenían en alta estima como las copias de los escritos del Antiguo Testamento y aquellos textos cristianos que estaban convirtiéndose en Escritura y que conformarán el canon neotestamentario¹⁸. Pero no es esto lo que ahora interesa. Nuestra atención se focaliza en la segunda cuestión, tan curiosa e importante como la primera; tiene que ver con el trato que en los manuscritos aparece dado a ciertas palabras, escritas de forma *abreviada*, colocando normalmente un trazo horizontal sobre ellas. A estas peculiares abreviaturas los estudios las denominan *nomina sacra* («nombres sagrados»). Para emitir una respuesta al respecto, Hurtado repara en dos puntos ineludibles: el *origen* y el *significado* de esta práctica. ¿Se trató

¹⁷ HURTADO, L., *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca (2010), 105-146.

¹⁸ Ambos cambios (del uso del papiro al pergamino y del formato rollo al códice), son objeto de estudio del interesante artículo de CARBONELL S., JORDINA, *Fabricando pergamino durante la Antigüedad Tardía. Unas notas arqueológicas para los monasterios de Hispania*, Augustinianum, II (LIII) 2013, 469-499. Si bien la época estudiada avanza unos siglos más, sin embargo, la coincidencia en la novedad resaltada es la misma, cuyo artífice en el impulso de dicho cambio parece ser también el cristianismo.

de un modo convencional de escribir algunos términos claves o, por el contrario, dicha práctica tenía algún significado religioso?

La pregunta por el origen

Del estudio de los manuscritos, advierte Hurtado, se desprende que en la más antigua etapa de la tradición gráfica cristiana, cuatro son particularmente las palabras que con mayor regularidad se escriben como *nomina sacra*, todas ellas con referencia a Dios y a Jesús: ΘEOC (ΘC, ΘY, etc.) KYPIOC (KC, KY, etc.) XPYCTOC (XC, XY, etc.) IHCOYC (IC, IY, y también, IHC o IH)¹⁹. El modo más general de esta peculiar forma de abreviatura comprendía la primera y la última letra de la palabra –en algunos manuscritos una que otra letra intermedia–. A esta forma se le denomina *contracción* (ΘC = ΘEOC). Sin embargo, hay manuscritos que presentan otra forma de abreviar, denominada *suspensión*, la palabra se reduce a las dos primeras letras. Es el caso, por ejemplo, del nombre de Jesús: IH = IHCOYC.

Parece ser que el empleo de los *nomina sacra* es una práctica extendida rápidamente remontándose a épocas muy tempranas, como mucho se piensa que en el siglo II era una convención ampliamente utilizada, aunque para muchos su datación y su origen continúa siendo cuestión disputada.

Hurtado llega a barajar una serie de posibilidades que puedan aproximarse al origen de esta práctica; busca la relación con otras prácticas gráficas similares de la época²⁰. Abreviaturas, para entonces, se empleaban en la acuñación de monedas de la época romana, sin embargo, el modo de abreviar –no siempre el mismo– obedecía a la cuestión de espacio. Así mismo, las abreviaturas eran usadas en documentos literarios, y en algunas ocasiones se empleaba un trazo superpuesto a las mismas. Pero tampoco es el caso que sirva para justificar los *nomina sacra*, aunque se use la abreviatura por contracción ya que este uso es frecuente en las palabras con la que termina una línea, razón por la cual se colocaba el trazo horizontal, pero sobre la letra de la palabra que se acortaba; este trazo indicaba al lector que se habían omitido uno o más caracteres. Pese

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 105-106. El uso de la *sigma* abierta () parece ser característico de los papiros griegos.

²⁰ Cf. *Ibid.*, 108.

a la semejanza fenomenológica que pueda existir con las prácticas gráficas de la época, la práctica de los *nomina sacra* no tenía por finalidad ahorrar espacio; se trataba de una práctica mucho más normalizada, resultando significativa a partir de los nombres a los que precisamente se reserva dicha práctica, en modo alguno coincidentes con el resto de abreviaturas de documentos literarios, ya que en el caso de los *nomina sacra* remiten a vocablos fundamentales del vocabulario religioso de la fe cristiana.

Después de analizar una serie de teorías explicativas de las cuales Hurtado se distancia²¹, acepta de estas el planteamiento de una relación que existe entre los *nomina sacra* y el tratamiento que los escribas judíos daban al *tetragrámaton* (nombre de Dios). No obstante, tras efectuar una tarea de verificación entre los manuscritos bíblicos incuestionablemente judíos, especialmente aquellos fechados lo suficientemente pronto como para reflejar la praxis judío precristiana, ya estén escritos en hebreo o en griego, sopesa con que no se encuentra en ellos ninguna de las formas identificables con los *nomina sacra*. Aunque los judíos trataron de forma especial los principales nombres divinos no hay ningún precedente directo para el caso de *nomina sacra*. «Los testimonios manuscritos indudablemente precristianos no ofrecen base suficiente para suponer que alguno de los *nomina sacra* se originara en la más antigua praxis gráfica judía, que más tarde serían asimilados por los cristianos, quienes, a su vez, añadieron otros nuevos»²².

En otras palabras, los *nomina sacra* representan para Hurtado una innovación propia y temprana de los seguidores de Jesús, sin negar la base *fenomenológico-religiosa* del trato otorgado en el judaísmo al *nombre divino*. Por mucho que se insista en rebajar la práctica a la categoría de tendencia en cuanto variación específica, una pregunta permanecerá latente: ¿Por qué el trato especial al nombre de Jesús? ¿Por qué el nombre del galileo Jesús aparece tratado de forma equiparable al nombre de יהוה? ¿Cómo se justifica en el estricto monoteísmo del judaísmo del Segundo Templo, matriz del movimiento jesuano?

²¹ Cf. Entre los trabajos citados se encuentra el pionero estudio de TRAUBE, L. *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung* (1907), junto a los estudios de PAAP, A. H., *Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Five Centuries* (1959); TREU, KURT, *Die Bedeutung des Griechischen für die Juden im römischen Reich* (1973); KRAFT, R. A., *The «Textual Mechanics» of Early Jewish LXX/OG Papyri and Fragments*, 2003, y TUCKETT, Christopher, *Nomina Sacra: Yes or not?* (2003).

²² Cf. *Ibid.*, 120.

La pregunta por el significado

Una vez acotada la cuestión técnica del origen, Hurtado inspecciona en el significado.

Algunas explicaciones han visto en el origen más inmediato de los *nomina sacra* el simple requerimiento por ahorrar espacio. Otras explicaciones en la misma estela de la exigencia práctica, pero con vistas a justificar el significado, consideran los *nomina sacra* como un recurso ingenioso de la praxis gráfica. La hipótesis de Tuckett representativa de este gremio de explicaciones afirma que los *nomina sacra* no serían más que formas abreviadas para facilitar la lectura. Su significado, en consecuencia, estribaría únicamente en su objeto, servir de orientación a los lectores de los textos.

Para Hurtado no se trata de una simple tendencia específica creada por el movimiento jesuano con unos determinados precedentes. Considera que los planteamientos que así suscriben parten de una visión demasiado sesgada; al igual que aquellos planteamientos que se acogen a las variaciones e incoherencias en el comportamiento de los escribas, a fin de refutar que los *nomina sacra* poseían un sentido religioso²³. El criterio metodológico desde el que responde Hurtado es más que válido. Las variaciones tienen que existir. La cuestión no es si existe o no coherencia absoluta, sino, si es posible detectar pautas claras y una praxis gráfica más característica. En todo caso las variaciones patentizan de que no existía un sistema completo, efectivamente, pero ello no niega la praxis fundamental y regular de los *nomina sacra* frente a un relativamente pequeño número de textos en los que los escribas parecen no haber sido fieles a la práctica²⁴. En resumidas cuentas lo que nos dice Hurtado es que, sobre los casos excepcionales se detecta una serie de pautas claramente predominantes en la praxis gráfica de los *nomina sacra*, cuyo significado era eminente-

²³ Cf. TUCKETT *supra* (436, 437, 442-443), basado en un estudio de C.H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christianity Egypt* (1953), es quien señala algunos casos excepcionales en los que las palabras considerados *nomina sacra* están escritas íntegramente: P.Oxy. 407; fragmentos del *Evangelio de María* (P. Oxy. 3525), Pastor de Hermas (P. Mich. 130), P72 (P. Bodmer VIII), P52 (P. Ryl 457), P.Oxy. 656, y algunos casos en P45 (P. Chester Beatty I) y P46 (P. Chester BeattyII). Según Hurtado, la observación de Tuckett aunque correcta está mal orientada, dado que lo que Roberts pretendía mostrar es que los *nomina sacra* son característicos de la abrumadora mayoría de los manuscritos cristianos, sean estos literarios o documentales. (cf. *Ibíd.*, *supra*. 135-137).

²⁴ Cf. 134, 138, 139, 142.

mente religioso. La inclusión del nombre de Jesús así como el de Cristo dentro de los términos a los que se daba un trato especial es una novedad de los cristianos, la cual estaría reflejando que desde tiempos muy antiguos existía ya una *identificación divina* de Jesús.

¿Cómo surgió y en qué consistía la *identificación*? Hurtado construye una hipótesis explicativa muy llamativa que desembocará en que los *nomina sacra* son una expresión visual del culto a Jesús y el reconocimiento de su *estatus* divino. Esta praxis (también cultural), sostiene, surgió en círculos judíos creyentes en Jesús. Postula además, que el primero de los *nomina sacra* que se escribió abreviado y con la línea horizontal era el relativo al nombre de Jesús; aunque curiosamente el trato se desarrolló en las dos formas (contracción y suspensión), textos datados hacia el siglo II muestran el nombre de Jesús contraído por suspensión (IH). IH parece haber sido una forma de representar el nombre de Jesús, acaso la más antigua, surgida en grupos judíos familiarizados con las técnicas exegéticas hebreas. El caso estaría relacionado a una antigua técnica de la *gematría*, que suponía otorgar un significado religioso al valor numérico de los caracteres alfabéticos²⁵. Así, el valor numérico de IH es 18 y ello podría suponer una alusión al valor numérico de la palabra hebrea que significa “vida” (חַיִּים)²⁶. Según esta hipótesis, para subrayar la lectura simbólica a par-

²⁵ No deja de ser llamativo que este caso aparezca en dos documentos que aunque no entraron a formar parte del canon neotestamentario nos consta de que gozaron de un gran aprecio y estima en algunas comunidades. Se trata de *Carta de Bernabé* y fragmentos de los *Stromata* de Clemente de Alejandría. « [Ambos] remiten a esa forma [IH], señalando específicamente su valor numérico (IH=18), al hablar de los trescientos dieciocho siervos de Abrahán en Gn 14, 14. Ambos estaban familiarizados con las copias griegas del Génesis en las que el número estaba escrito TIH, y ambos vieron en esta abreviatura un anuncio de Jesús y de la cruz: T (=330): su cruz, y IH (=18)= el nombre de Jesús» (*ibíd.*, 124). Sin embargo, Hurtado aplica una matización de acuerdo a su teoría: «...Es poco probable que la escritura del nombre de Jesús como IH se derive de la curiosa exégesis del número en Gn 14, 14. Por el contrario, escribir 318 en ese pasaje con los caracteres griegos TIH presupone y se deriva casi con toda seguridad del previo uso por parte de los cristianos de IH para el nombre de Jesús» (cf. *ibíd.*, 125). El uso de la T (*tau*) vendría dado por la previa identificación con la cruz (cf. *ibíd.*, 146-166).

²⁶ La técnica de la gematría es clara también en el conocido 666 (C), el número de la bestia (cf. Ap 13, 18; 15, 2), considerado comúnmente como una alusión al nombre de Nerón. También hay otra cifra a la que se aplica la gematría, el mentado 144,000 de Ap 14, 1 (PΥΔ). No obstante, me encontrado con que R. E. Brown, sostiene que el número 14, destacado en la genealogía de Jesús (cf. Mt 1, 17), está aludiendo al valor número del nombre «David» (דָּוִד) en hebreo, implicando un plus a su sentido teológico respecto al personaje de quien habla.

tir del valor numérico de la abreviatura IH de Jesús como equivalente a “vida”, se puso el trazo horizontal arriba, como se hacía con las letras que expresaban un número. Luego la práctica del trazo horizontal se extendería a otras *nomina sacra*, perdiendo toda alusión a un significado numérico. La forma IH se vio eclipsada cuando el conocimiento directo de la tradición judía y de sus artificios decayó. Este hecho explica que prevaleciera la forma por contracción.

Concluyendo

Al hilo de lo expuesto, la reverente actitud judía hacia el tetragrámaton y los principales nombres de Dios encuentran su correlato en los *nomina sacra*. Pero, los cuatro primeros *nomina sacra* [ΘΕΟC,ΚΥΡΙΟC, ΧΡΥCΤΟC, ΙΗCΟΥC] constituyen una expresión particularmente llamativa de la «configuración binaria» de la primitiva devoción cristiana, de modo que, la veneración a Jesús estuvo modelada por la devoción a Dios y radicalmente vinculada a ella²⁷.

2. LARRY HURTADO. 2ª. HIPÓTESIS: UNA MUY TEMPRANA «MUTACIÓN BINARIA» DEL MONOTEÍSMO²⁸

Hurtado enfrenta en esta obra la aclaración de una cuestión: el motivo de la devoción a Jesús y su antigüedad. En un primer momento, Hurtado pasa revista a varios autores que han abordado la cuestión, aglutinando de forma clasificada sus opiniones en tres grupos: 1) los que piensan como Wilhem Bousset (cf. *Kyrios Christos*, 1933) que el reconocimiento de la condición divina de Jesús responde a una influencia neta de la religión pagana caracterizada por un asentado politeísmo, y en la que además existía un esquema de deificación que otorgaba el rango de divinidad a figuras destacables²⁹; 2) los que como W. Horbury (cf. *Jewish Messianism and the Cult of Christ*, 1998) sostienen que el culto a Jesús como ser divino fue una variante dentro de las praxis cúllicas que ya se daban en el judaísmo en honor a figuras regias y mesiánicas;³⁰ 3) y, final-

²⁷ *Ibid.*, 114-115, 132. El entrecorillado dentro de la cita textual es mío.

²⁸ Aquí se aborda la otra obra del mismo autor, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios? Cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*, Sígueme, Salamanca (2013).

²⁹ Cf. *Ibid.*, 38.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 38-40.

mente, un tercer enfoque representado por la opinión de Timo Eskola (cf. *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, 2001) y Richard Baukham (cf. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, 1998) cuya propuesta concluye en que la devoción a Jesús no es más que una consecuencia de la convicción teológica a la que llegan los discípulos de Jesús: de la certeza de que Jesús ha sido exaltado por Dios se llega a la convicción de que comparte el trono divino³¹.

Hurtado reconoce la plausibilidad de los planteamientos anteriores, pero desde allí critica su insuficiencia al dejar pendiente una cuestión sumamente crucial: ¿Por qué en el desarrollo del judaísmo del Segundo Templo no poseemos indicios de algo semejante a lo ocurrido con Jesús, como el culto a la sabiduría, por ejemplo, en términos personificados y de reconocimiento de estatus divino? La solución que ofrece Hurtado, y que recorre toda su obra, es que el culto a Jesús apareció en épocas bien tempranas del movimiento jesuano y careció de auténtica analogía en el mundo judío, constituyendo un fenómeno sin precedentes. De manera que cualquier planteamiento que busque articular su justificación desde el modelo gradual-evolutivo o desde de los esquemas de exaltación al héroe existentes en la religiosidad pagana, simplemente se ofrecen inadecuados.

Para Hurtado, los argumentos a favor de que el culto a Jesús careció de auténtica analogía en el mundo judío, y antiguo en general, y de que fuera un fenómeno rápido –descrito por él como una «erupción volcánica»– están respaldados por textos tan tempranos como las cartas de Pablo. El argumento que desprende es más o menos el siguiente: entre los motivos que alimentaron en un primer momento la vehemente oposición de Pablo, y, en un segundo momento su posterior «reorientación religiosa», se encuentran las afirmaciones que aquellos grupos hacían de Jesús y la veneración que le tributaban. A este hecho, según Hurtado, estaría aludiendo Pablo cuando habla de su «reorientación religiosa» (cf. Gal 1, 15), o cuando establece la relación positiva entre el «crucificado» y el pasaje de Dt 21, 2-3, o en la consideración de 2Cor 3, 7-4, 6. Sumando a ello la existencia de un material tradicional en las cartas de Pablo cuyo origen es anterior a él, y que presupone un elevado concepto de Jesús (cf. 1Cor, 16-22;

³¹ Cf. *Ibid.*, 40-42. En T. ESKOLA, es firme la opinión acerca de un paralelismo con el esquema místico judío de exaltación, la *merkabá*. Este término significa literalmente «carro» y en algunos textos místicos judíos se usa para designar el trono de Dios, seguro que en referencia a la visión de Ez 1.

Rom 8, 15; Gal 4, 6). En consecuencia, Hurtado concluye que de las cartas de Pablo, en cuantos testimonios tempranos, se deduce que la veneración a Jesús de Nazaret en virtud del reconocimiento de su estatus divino aconteció muy temprano y estaban expresados en sus componentes fundamentales ya en las dos primeras décadas tras la muerte del galileo.

Así el argumento y la conclusión, para el profesor de Edimburgo resulta del todo imponderable concebir la «deificación» de Jesús como un proceso evolutivo, y menos, como influencia de la religiosidad pagana, ni siquiera por vía filtración a través de los judíos de la diáspora. Si bien es verdad que estos, los judíos de la diáspora, supieron adaptarse, y más de alguno granjearse ciertas ventajas, no consta que esa adaptación les llevara a asumir la religiosidad pagana. En cualquier caso, el vínculo a la religión ancestral se mantuvo firme, aun desde los diversos condicionamientos y pese a las influencias a las que estaban expuestos.

Si para el monoteísmo excluyente del Segundo Templo incorporar otra figura de forma particular junto a Dios como objeto de veneración era algo inaudito, entonces, cómo se explica el culto a Jesús y su vinculación con Dios de una forma tan asombrosa tal y como se refleja en textos tempranos como las mismas cartas de Pablo. Para responder, Hurtado desarrolla un modelo conceptual desde los estudios más actuales de la historia de las religiones³²; aduce que en las tradiciones religiosas pueden aparecer importantes innovaciones vinculadas por lo general a intensas experiencias que a sus receptores les causan la impresión de ser nuevas revelaciones. Esto permite hablar de «mutaciones extraordinarias». Sin embargo, en el caso de Jesús no deja de ser paradójico frente a la escrupulosidad del judaísmo. Entonces, ¿cómo explicarlo?

Hurtado llega a la conclusión definitiva de su teoría: el culto a Jesús es la respuesta a la firme convicción dentro de los primeros grupos jesuanos de que el Dios uno de la tradición bíblica deseaba que Jesús fuese venerado de esa manera³³. En otras palabras, el culto a Jesús era querido por Dios. Pero, ¿cómo se produjo tal convencimiento? La respuesta de Hurtado no deja de ser peculiar; asegura que los seguidores de Jesús fueron objeto de intensas experiencias reveladoras poco después de su ejecución³⁴, las cuales, les otorgaban la certeza de que Dios había concedido a Jesús un honor y una gloria en el cielo.

³² Cf. *Ibid.*, 52-53

³³ Cf. *Ibid.*, 54.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 55.

Concluyendo

Al sustentar que Jesús era divino y, en consecuencia, rendirle culto, Hurtado afirma que los primeros cristianos transitaron por la senda del «binitarismo», pero no por las del «diteísmo». El autor distingue claramente entre ambas. El *Binitarismo* indica la creencia que postula estrictamente la existencia de un Dios único que desea conservar su trascendencia en sus relaciones con el mundo; para ello se apoya en un *agente* que se halla «a su lado» y le está subordinado. El *agente* es una figura divina relacionada con la primera y distinguible de ella en importancia: la primera es plenamente Dios, la segunda participa de esa divinidad. Según esta «mutación binitarista», Jesús es divino, pero en «segundo grado». El *diteísmo*, por el contrario, se refiere a la existencia de dos dioses iguales; entre uno y otro no se distingue debidamente un orden de precedencia, puesto que ambos tienen las mismas características, propiedades y poderes, sin ninguna distinción. El *monoteísmo binitario* tiene cabida, según Hurtado, en el pensamiento judío de esta época, porque no rompe estrictamente con el Dios único exigido radicalmente por la fe israelita.

Por último, Hurtado sostiene que estrictamente hablando, no hay propiamente divinización, es decir, que la condición divina de Jesús no constituía un ejemplo claro de apoteosis tal cual sucedía en la religión pagana. Así lo afirma expresamente: «*Jesús no se convirtió en un Dios. Antes bien, le tributaron una devoción que expresaba el reconocimiento típicamente de sus seguidores de que él era el emisario exclusivo de Dios, y en quien se reflejaba de forma singular la gloria del Dios uno y para quien Dios Padre exigía entonces una veneración total como para un Dios*»³⁵.

3. JAMES D.G. DUNN: ENTRE UN CONTINUO «SÍ Y NO»

La propuesta de Hurtado es bastante razonable, y diría que con buena recepción dentro de una sensata especulación teológica. Sin embargo, deben tenerse muy en cuenta las matizaciones de Dunn, cuya teoría presentamos a continuación³⁶.

La obra de J. Dunn se presenta estructurada en cuatro capítulos y se propone ofrecer una visión amplia del asunto, abordando en el primer

³⁵ Cf. *Ibid.*, 55-56.

³⁶ Cf. DUNN, D. G., JAMES, *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Testimonios del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella (2011).

capítulo el esclarecimiento de cuestiones elementales como la naturaleza y significado que tenía el vocabulario cultual empleado por los primeros seguidores de Jesús según el Nuevo Testamento, así como el esclarecimiento de vocablos como «adorar», «invocar», «venerar, etc. Dunn concluye que la figura de Jesús toma parte dentro del culto, más no es el «sujeto» a quien se dirigen.

En el segundo capítulo, Dunn articula una respuesta a la pregunta de cómo era la práctica de tal culto; es decir, cómo se llevaba a cabo la oración, himnos, salmos banquetes en honor de Cristo. De su análisis deduce que el vocabulario que más explícitamente se usa para la oración se aplica exclusivamente a Dios; Jesús era incluido como aquel que estaba a la derecha de Dios³⁷. En las composiciones hímnicas sucede lo mismo; los únicos himnos que son dirigidos directamente a Cristo se encuentran en el libro del Apocalipsis (cf.4, 11; 5, 12 y 5, 9-10), fuera de estos, los demás himnos son en verdad himnos *sobre* Cristo, mas no *dirigidos a* Cristo”: se dirigen a Dios por Cristo³⁸.

En el tercer capítulo, imprescindible, reflexiona acerca del monoteísmo judío de la época y la relación que con él guardan los mediadores celestiales y los agentes divinos. Dunn entra a especificar quiénes eran éstos: figuras como el *Espíritu*, la *Palabra divina*, la *Sabiduría*; *ángeles* que intervienen entre la divinidad y los hombres, pero también individuos que son exaltados al ámbito divino entre los que destaca la figura de Enoc, Moisés, Elías o Melquisedec.

Es ya en el cuarto capítulo, donde aparece el tema fundamental que nos atañe y que da título a la obra de Dunn: ¿dieron culto a Jesús los primeros cristianos?, ¿lo consideraron divino?

Es inevitable la perplejidad para quien accede a la obra de Dunn ante ese traqueteo continuo y casi irresoluto de un «sí pero no». La cuestión es más compleja de lo que parece, o más que un simple *sí* o un *no*. Para ofrecer una respuesta matizada como el «sí pero no», Dunn explora una variedad notable de temas conexos entre sí: la misión histórica del judío Jesús y la función que el Dios de Israel desempeñaba en su vida religiosa. En este marco, Dunn agita la reflexión con una pregunta: « ¿fue Jesús monoteísta? »³⁹. El interrogante se acusa absurdo, pero no lo es, sostiene Dunn, ya que es necesario tener claro este aspecto. Las pruebas a favor de una

³⁷ Cf. *Ibid.*, 52.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 57-59.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 117-120.

respuesta positiva son fehacientes: 1) la educación familiar de Jesús; 2) la mención explícita de Dios en su enseñanza: referencia a la *Shemá* y a Lev 19, 18, la enseñanza del reino y la oración misma de Jesús al Padre.

Del mismo modo, Dunn se da a la tarea de analizar también los títulos aplicados a Jesús, sobre todo el título de «Señor» (cf. Flp 2, 5-11; 1Cor 8, 6; 15, 24-28)⁴⁰—en aparente competencia con el mismo título aplicado a *Yhwh* en el Antiguo Testamento—, junto a otros temas como la consideración de los primeros cristianos sobre Jesús y su relación con los principales mediadores divinos: *Espíritu, Palabra, Sabiduría*⁴¹; Jesús como último *Adán*⁴²; los textos del Nuevo Testamento que llaman estrictamente «Dios» a Jesús en especial el prólogo del Evangelio de Juan (cf. Jn 1, 1-18) y el Apocalipsis (cf. Ap 1, 12-16; 5, 13-14; 7, 17; 14, 4)⁴³.

El caso más paradigmático y sobremanera emblemático es Flp 2, 5-11. Un himno que evidentemente tiene evocaciones de Isaías 45, 23, pasaje éste, por otra parte, central y fundamental en la historia religiosa de Israel. Dunn se plantea al respecto varias preguntas: «¿Exige el himno dar Cristo la reverencia otorgada únicamente a YHWH? ¿Se debe presentar el juramento de lealtad que se prestaba al único Dios?»⁴⁴. Antes de aventurar cualquier respuesta repara en el último versículo del texto himnico, «... para gloria de Dios Padre»; según él, aquí yace la clave. El himno está indicando que «el culto al único Dios debe expresarse ahora mediante la confesión de Jesús como Señor»⁴⁵. Recogiendo la opinión de Larry Kreitzer afirma que el «*eis doxan teheou patrós*» revela un aspecto del modo como se expresaba el monoteísmo judío a la luz de la exaltación de Cristo»⁴⁶. Entonces, «la confesión de Jesús como Señor es el modo en que se expresa la veneración al único Dios. El señorío de Cristo constituye tal categórica manifestación del poder salvífico de Dios que la confesión de Jesús como el Señor es una confesión del único Dios. Al confesar la fe en el único Dios se revela también su unicidad en Jesús como Señor»⁴⁷.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 129-147

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 147-164

⁴² Cf. *Ibid.*, 171-176

⁴³ Cf. *Ibid.*, 148-155; 162-170.

⁴⁴ *Ibid.*, 134-135.

⁴⁵ *Ibid.*, 135.

⁴⁶ KREITZER, L. J., *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNTS 19, JSOT, Sheffield 1987, 161. *op. cit.*, 135.

⁴⁷ DUNN, D. G., JAMES, *op. cit.*, 135.

Al igual que Hurtado, Dunn concluye que el monoteísmo de Israel era mucho más amplio de lo que habitualmente suponemos. Como Hurtado, también sostiene que el judaísmo del Segundo Templo había ido abonando favorablemente el terreno religioso para la posible consideración de un individuo como un ser divino. No obstante, la cuestión radical no es más difícil de responder. Si bien la religión de Israel, marco cognitivo, social, cultural y religioso de Jesús y sus seguidores, dejaba sin aclarar la presunta existencia de otros dioses, en ningún caso se concebía la idea de dar culto a otro ser que no fuera *Yhwh*, el Dios de Israel. Aunque el judaísmo del Segundo Templo habría creado una atmósfera en la que podía plantearse la cuestión del culto a Jesús como un corolario lógico del estatus que se le atribuía, no había precedente alguno al que los cristianos pudieran recurrir para justificarlo.

Constataciones como la invocación del nombre Jesús (cf. Flp 2, 10), llamar «Señor» a Jesús (cf. 10, 9) al igual que a *Yahwh* o considerarlo *Logos* de Dios (cf. Jn 1,1. 9.14), su *Palabra* encarnada —ya no *personificada* sino *personalizada* como mantiene Dunn— o *Espíritu* vivificador, ¿suponen realmente una divinización de Jesús y, en consecuencia, un auténtico culto? A simple vista la respuesta se antojaría positiva, y como prueba la referencia inmediata sería el Cuarto Evangelio, en el que se defiende la preexistencia de la Palabra divina que se encarna luego en Jesús: «*Y el Verbo se hizo carne*» (Jn 1, 14); la referencia al libro del Apocalipsis sería todavía más clara, ya que en él se ve con toda transparencia que Jesús, identificado como el Cordero, es exactamente *igual* a Dios y equiparable en todo a él. Aún con las diáfanos y escasas referencias (cf. Jn1, 1; 1,14; 20, 28; Ti 2, 13; Hb 1,8; 2P 1, 1), Dunn detecta que existen reservas, o un cierto pudor, en declarar claramente que Jesús *es* Dios.

El culto cristiano primitivo estaba destinado sólo al Dios de Israel, pero con la convicción de que Jesús estaba completa e íntimamente unido a ese Dios se le incluía en dicho culto. Según Dunn, esta misma convicción es la que se encuentra en los llamados «himnos prepaulinos». Los primeros cristianos *no* dieron a Jesús un culto estricto, sino al Dios único *mediante* Jesús. Ahora bien, ¿qué decir de esos casos de clara «divinización» en donde se considera de algún modo que Jesús es Dios? Dunn responde al respecto que Jesús era entendido como la encarnación de la *cercanía* del Dios trascendente; que él era en un sentido real Dios mismo acercándose a la humanidad. Ciertamente existía la firme certeza en aquellos creyentes de que Jesús participaba de la sabiduría y del designio divino, y que invocarlo era el medio y el camino por el que debían de llegar a

dar un culto verdadero al Dios trascendente⁴⁸. La mediación de Jesús era superior a la de las otras figuras que conocía el judaísmo, más todo ello distaba mucho de considerarlo *esencialmente* «Dios».

La argumentación de Bauckham, seguida por Hurtado, como también la del mismo Hurtado adolecen para Dunn de asidero convincente. Bauckham defendía un «monoteísmo cristológico»⁴⁹, Hurtado argüía a favor de la temprana irrupción del culto a Jesús, presentando el rechazo y la actividad persecutoria de Pablo como efecto de dicho culto. Conforme a su análisis, Dunn juzga ambas propuestas carentes de plausibilidad. Bien es verdad que reconoce el impacto que produjo Jesús en sus seguidores. Es posible que en el modo en que los discípulos recordaban a Jesús encontraban toda la fuerza necesaria no sólo para acercarse a Dios mediante él, sino también para reconocer que Dios había llegado a ellos por medio de Jesús y de su misión; sin embargo, Dunn, llevado por el planteamiento de Cullmann y de Fee estima oportuna la distinción entre lo *ontológico* y lo *funcional*, válida a tener cuenta en el análisis de textos como 1Cor 8, 5-6; 15, 24-28, recurrentes en la argumentación⁵⁰.

Concluyendo

En cuanto contestataria la obra de Duun al estudio de Hurtado, la respuesta se condensaría en los siguientes términos:

«La tesis de que el rechazo de Pablo precristiano a las reivindicaciones que los primeros cristianos hacían en favor de Jesús puede y debe entenderse como fruto de su indignación por la *devoción cultural* que aquellos daban, va más allá de las pruebas y corre el grave peligro del error clásico de la *petitio principii*, es decir, de la petición de principio, una falacia que ocurre cuando la proposición a ser probada se incluye implícita o explícitamente entre las premisas [...] En suma, el argumento a favor de la existencia de una devoción muy primitiva a Jesús entre los primeros cristianos no se ve ayudado ni fortalecido recurriendo a las razones por las que el Pablo precristiano los persiguió. En todo caso, el llamativo silencio de Pablo con respecto al carácter controvertido de su cristología, implica que no era tan con-

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 180-182.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 180-182

⁴⁹ BAUCKHAM, R. J., *Jesus and the God of Israel*, Paternoster, Milton Keynes (2088), 224. *Op. cit.*, 137.

⁵⁰ Cf. DUNN, D. G., JAMES, *op.cit.* 142.

trovertida, ni para los primeros cristianos ni para la mayoría de los judíos de su tiempo”»⁵¹.

De todo este entramado, lo importante, opina Dunn, es la convicción de que los primeros cristianos con esa manifestación más o menos diáfana de la divinidad en Jesús, y con frases tan fuertes como la de Filipenses 2, 11, «*Para que al nombre de Jesús se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos*», expresión máxima del monoteísmo de Israel en Isaías 45, 23 –en su versión de los LXX–, no se rompía el estricto credo monoteísta que prohibía rendir culto a nadie que no fuera Dios. A pesar de venerar la figura de Jesús de Nazaret como el «Hijo» exaltado por Dios, se afirmaba que la divinidad era única, y que Dios, el Padre, era siempre mayor y más importante que el Hijo. Por eso, salvo en el caso del Apocalipsis, y con algunas notas en el caso del evangelio de Juan, a la pregunta de si los primeros cristianos dieron verdadero culto a Jesús y si lo consideraron Dios, la respuesta, concluye Dunn, ha de ser negativa. El Jesús exaltado no era el destinatario del culto como si fuera totalmente Dios o se identificara plenamente con él. La veneración que se le tributaba se entendía como culto dado a Dios *en él y mediante él*. Así dice: «*el culto de Jesús en Dios*» y «*de Dios en Jesús*». «*En consecuencia el monoteísmo cristiano si debe ser monoteísmo verdadero, tiene que seguir afirmando que sólo Dios, sólo el único Dios, debe ser destinatario del culto. La especificidad cristiana en el conjunto de las religiones monoteístas se encuentra en su afirmación de que a Dios se le da el culto más efectivo en Jesús y mediante él...*»⁵².

Finalmente, Dunn cierra su obra con unas declaraciones teológicas muy sugerentes en las que afirma que, frente a judíos y musulmanes, el cristianismo ofreció una fórmula, esta es: la «divinización de Jesús», como un modo de cruzar el abismo entre la divinidad trascendente y la humanidad⁵³. De manera que, en contra de la opinión de judíos e islámicos, el cristianismo no es una religión triteísta sino monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es el Dios único.

III. CONCLUSIÓN

Desde la investigación histórica, siempre legítima, hemos tratado de presentar algunas explicaciones a la llamativa y asombrosa confesión de

⁵¹ *Ibid.*, 143-147.

⁵² Cf. *Ibid.* 182.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 182.

la condición divina de Jesús y su culto en la amplitud de la praxis cultural monoteísta judía del movimiento jesuano, a sabiendas por adelantado de que en ninguno de los textos de la tradición Jesús se denomina a sí mismo Dios. Es una cuestión sumamente crucial.

Jesús debe de haberse sentido en una relación personal, e incluso de comunión filial con Dios, a quien llamaba *Abbá*. Es más que acertado pensar que la convicción de Jesús de haber sido *llamado* o *enviado* de una manera especial (cf. Mt 10, 40) a la vista de la llegada del Reino de Dios está relacionada con su evangelio y con sus obras. Pero de aquí, a la pregunta de cómo se consideraba Jesús el terreno se vuelve más movedido pueden con pocas respuestas seguras. Lo que es claro es que Jesús debió causar un tremendo impacto en sus primeros seguidores, tal como lo sostiene el profesor Guijarro desde el inicio de su exposición. Es probable que buena parte de la especulación cristológica durante el primer siglo pudiera proceder de la memoria de su persona apasionante, actualizada y mejorada en el culto de los primeros cristianos⁵⁴.

La consideración de los textos transmitidos en los primitivos manuscritos proporciona un inventario asombroso. Estos constituyen una clara prueba de la riqueza y diversidad de los textos compuestos, leídos, copiados y distribuidos entre los primeros cristianos. Estos «artefactos», no sólo ofrecen testimonios considerablemente tempranos y muy valiosos para comprender la historia textual de los primitivos escritos cristianos, junto a esto, permiten presentar un panorama más amplio de la historia y de la cultura material, expresión genuina de aquel movimiento conocido como «cristianismo».

En la articulación de un discurso teológico las propuestas que se han expuesto deben ser examinadas con más profundidad. De cualquier modo, estoy de acuerdo con Dunn en sus planteamientos sobre el culto cristiano dado exclusivamente a Dios *a través* de Jesús y por la *intermediación* de éste. Igualmente pienso que es correcta la idea de que los primeros cristianos concibieron la comprensión divina de Jesús o el «Cristo de la fe» –terminología que a mi juicio no hace justicia a una comprensión global– sobre la base de la misión terrena de Jesús como la representación de Dios más cercana a los hombres, y el ser humano más cercano posible a Dios. También estoy de acuerdo en que la consideración del Jesús exaltado como *Logos*, *Sabiduría* y *Espíritu*, *terminus a quo*, diseñará la base del «proceso de divinización» cuya síntesis se materializará plenamente

⁵⁴ Cf. RÄISÄNEN, HEIKI, *El nacimiento*, 298.

en los primeros concilios ecuménicos, *terminus ad quem*, una vez que el cristianismo se encuentre extendido y asentado en un suelo que no es el de su cuna de origen.

No obstante, se sigue discutiendo si el monoteísmo discurre intacto en este culto. El monoteísmo es una categoría flexible. Con todo, cuanto más se acentúa la devoción a Jesús –y no sólo con palabras honoríficas dirigidas a él–, más posible es –contra las intenciones de estudiosos como Hurtado– ver en ello una tendencia latente hacia el *diteísmo*. Por eso alguien como Celso llega a acusar a los cristianos de incoherencia cuando rechazan el culto a los dioses, afirmando que adoran a un solo Dios, y sin embargo adoran hasta la extravagancia al hombre Jesús⁵⁵. Sin embargo, las «dos deidades» no son iguales. Jesús aparece como una especie de héroe deificado por debajo del Dios supremo, pero con carácter divino. Una crítica igual de animosa aduciría hoy que el entusiasmo cultural, que llegó algunas veces a la extravagancia, hizo por Jesús lo que la devoción popular hizo luego con su madre.

La oscilación entre el continuo «*sí pero no*» de la propuesta de Dunn insinúa que antes de emitir un juicio a cualquier nivel, sobre todo al tratarse, como es el caso, de tradiciones y textos muy antiguos cuyo suelo primero y religioso no fue otro que el judaísmo, deben tomarse *cum grano salis*, y acogiendo el «principio» metodológico de la humildad. No sea que por mostrar la apoteosis del cristianismo y su novedad –en ningún momento puesta en duda– se subestime la rica historia escondida en las fuentes. Ni siquiera la más crítica exégesis debe ser tan optimista, por lo menos no en exceso. Tiene razón Hurtado cuando al abordar uno de los textos neotestamentarios concluye que ciertamente no podemos saber del todo lo que aquellos primeros cristianos querían expresar. En modo alguno se favorece un pesimismo arduo. La opinión de Hurtado pone en guardia a cualquier interesado que se sienta atraído por el tema y que necesariamente debe pasar por un análisis de los testimonios neotestamentarios, que evidentemente resguardan en sus líneas la confesión en aquel judío de la Galilea que pasó por este mundo haciendo el bien, que llamaba a Dios *Abbá*, y que hablaba con autoridad: el *Señor Jesús*.

⁵⁵ Cf. ORÍGENES, *Contr. Cels*, B AC. Madrid (2001), 8, 12. CELSO, *Discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza Editorial, Madrid (1989), 29, 38.