



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II

Hurtado, Larry. “Un nuevo tipo de fe”. En *Destructor de los dioses: el cristianismo en el mundo antiguo*, 61-114. Salamanca: Sígueme, 2017.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

UN NUEVO TIPO DE FE

Si hoy en día se saliera a la calle de cualquier ciudad, al menos en la mayoría de las naciones occidentales, y se preguntara a la gente: «¿Cree en Dios?», probablemente se obtendría una de estas tres respuestas: «Sí», «No» o «No lo sé». Seguramente nadie preguntaría qué se entiende por «Dios» o en qué dios está pensando. Incluso los ateos modernos asumen que solo hay un Dios del que dudar. Sin embargo, en el contexto más amplio y general de la historia humana, se trata de una suposición extraña. Su predominio en amplias partes del mundo actual se debe en buena medida al impacto cultural del cristianismo¹.

En el rico y variopinto ambiente religioso del mundo romano, el cristianismo primitivo se distinguía por el patrón de sus creencias y de sus prácticas religiosas. Entre los rasgos peculiares que lo distinguían de la praxis religiosa «pagana» tradicional y de los otros muchos movimientos religiosos de aquella época se hallaba la insistencia firme en que hay un solo «Dios vivo y verdadero», y la exigencia de que sus seguidores abandonaran el culto de cualquier otra deidad. Se podría mantener que el cristianismo primitivo no representaba simplemente una fe más en un dios entre otros muchos, sino que, de hecho, en algunos aspectos era un tipo de reli-

1. Por supuesto, en algunas partes del mundo el islam también ha contribuido a la idea de la «unicidad de Dios». Pero para cuando quiso ejercer su influjo, después del siglo VII d.C., el impacto del cristianismo ya era generalizado.

gión distinto. Como veremos en este capítulo, el cristianismo primitivo era tan distinto que muchas personas sentían repugnancia ante la fe y la praxis cristiana, acusando a los cristianos de impiedad manifiesta e incluso de ateísmo².

1. «RELIGIÓN»

Antes de considerar el contexto religioso del cristianismo primitivo, hemos de ocuparnos de una cuestión terminológica en torno a la palabra «religión». No se trata de pedantería, sino que nos permite ver más claramente algunas diferencias entre nuestros días y la época romana.

El uso moderno del término «religión» puede, de hecho, causarnos algunos problemas a la hora de comprender el entorno romano. En el sentido moderno, al menos en muchos países «occidentales», la «religión» y sus equivalentes en otros idiomas se percibe como un tipo de actividad que puede distinguirse de las demás áreas de la vida, como la política, la economía o la ciencia. Además, al menos en muchos países occidentales, la afirmación de una determinada fe religiosa y la participación en prácticas y en grupos de carácter religioso se consideran, por lo general, como voluntarias, personales y opcionales. Una persona escoge ser «religioso» o no serlo y, tras optar por lo primero, decide qué le va a suponer y qué religión adoptar y seguir. De hecho, es posible incluso construir una religión personal «a la carta», combinando los aspectos que se prefieran de una o más tradiciones religiosas³.

Así pues, nos referimos a diversas «religiones» –como el judaísmo, el cristianismo y el islam–, que habitualmente

2. Aunque ahora existen numerosas y valiosas aportaciones, creo que sigue siendo esencial leer un libro que se ha convertido en un clásico: A. D. Nock, *Conversion*, 193-311 («The Spread of Christianity as a Social Phenomenon») y 212-253 («The Teachings of Christianity as Viewed by a Pagan»).

3. Tomo prestada la noción de religión «a la carta» del sociólogo canadiense Reginald Bibby, quien en distintas obras ha descrito la naturaleza ecléctica de la religión adoptada por muchos en el Canadá de hoy en día.

consideramos versiones de algo común que denominamos «religión», las cuales pueden distinguirse entre sí. Cuando lo empleamos de esta manera, parece que el término «religión» designa una clase o especie de actividad humana, quizá como la guerra o la música. Suponemos que la religión presupone distintas expresiones o formas en particular, si bien en esencia es supuestamente similar y se puede reconocer sin problemas a lo largo del tiempo y en las diversas culturas. De ese modo, por ejemplo, en este sentido genérico, la «religión» se define a menudo en referencia a las creencias y prácticas que incluye, las cuales se dirigen a los dioses o se interesan por ellos y sirven para conectar a las personas y al mundo material con la trascendencia y para dotar a la vida de un sentido definitivo⁴.

No obstante, este concepto genérico de «religión» como un elemento básicamente similar de las culturas a lo largo del tiempo, de hecho, surgió en la reflexión europea solo en siglos recientes y en conexión con la exploración y la expansión colonial europea. En este desarrollo histórico, la «religión» parece haber funcionado, al menos en parte, como una categoría por medio de la cual captar y clasificar los rasgos de los pueblos y de las culturas con los que se encontraba en dicha expansión colonizadora⁵. Además, los detalles del concepto de «religión» en este sentido se vieron muy influidos por el cristianismo, y a menudo los europeos trataron de comprender y de describir las prácticas rituales de otras culturas a través de la lente de las categorías cristianas. Lo que los colonizadores europeos y sus herederos culturales posteriores imaginaron erróneamente era que se podía utilizar el cristia-

4. Por ejemplo, consideremos las dos primeras definiciones en la voz «religión» del *Collins English Dictionary*, Glasgow ³1992, 1309: «1. Fe en, culto de u obediencia a un poder o poderes sobrenaturales que se creen divinos o que tienen control del destino humano. 2. Cualquier expresión formal o institucionalizada de dicha fe: *la religión cristiana*» (cursivas del original).

5. Por ejemplo, cf. B. Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven 2013.

nismo europeo como una especie de plantilla o modelo de lo que era la «religión», siendo capaces después de caracterizar y categorizar las distintas creencias y prácticas rituales de los pueblos colonizados a partir de ese modelo.

Sin embargo, al menos en algunos casos, eso suponía más una distorsión que una percepción certera. Por ejemplo, en algunas expresiones del budismo *theravada* clásico, no hay un dios singular, y el «culto», tal como se entiende en la tradición cristiana, la adoración de Dios, no es un elemento típico. Por poner otro ejemplo, en el caso de lo que terminó por ser llamado «hinduismo», en realidad nos encontramos con un conjunto de creencias y prácticas tradicionales de la India con distintos orígenes históricos, no una única «religión» con un comienzo histórico en particular y una serie de doctrinas determinadas⁶. Igualmente, las prácticas rituales de al menos algunos tipos de «religiones tradicionales» de distintos pueblos tienen que ver con mantener los potenciales espíritus peligrosos a raya y con evitar ofenderlos más que con «rendir culto» y adorar a un dios, estableciendo una relación positiva con él, tal como lo conciben, por ejemplo, los cristianos. Es decir, en muchos casos, la praxis ritual «religiosa» puede procurar aplacar a los dioses o incluso evitar su atención. Además, las prácticas rituales de los distintos pueblos tradicionales obviamente tenían sentido para ellos, pero decir que quienes las llevaron a cabo trataban de expresar o de alcanzar algún tipo de «sentido último» sería erróneo, tal vez un signo de imperialismo cultural. Lo que quiero decir es que ningún tipo de religión es evidentemente superior; se trata sin más de que la diversidad de prácticas y creencias religiosas es considerable y se extiende más allá de lo que podemos suponer.

6. En el siglo XIX, como parte de un renacimiento hindú en India (en respuesta al dominio colonial británico), las diversas tradiciones terminaron por ser reinterpretadas como si constituyeran una religión nacional semi-unificada, junto al islam y al cristianismo.

Sin duda, en época romana, las cosas eran muy distintas de lo que la «religión» ha terminado por significar para la mayor parte de los occidentales⁷. De hecho, ni siquiera está claro que el latín o el griego u otros idiomas antiguos tuvieran un término que se corresponda directamente con el concepto y los usos modernos de la palabra «religión». Por ejemplo, el vocablo griego *eusebeia* tendía a designar la «reverencia» o el «respeto» que, a decir verdad, podría mostrarse para con los dioses, de modo que podría connotar lo que llamaríamos «piedad». En todo caso, también se podría mostrar *eusebeia* con los padres y con otros receptores legítimos⁸. Es decir, *eusebeia* era más bien lo que podríamos llamar una actitud o una «virtud», que suponía respetar a las personas pertinentes, y sin duda no designaba concretamente lo que el término actual «religión» connota en general. La palabra *theosebeia* es más concreta y se aproxima más al concepto de «religión», dando a entender básicamente el servicio o la reverencia a un dios, «religiosidad» en ese sentido. Un texto cristiano primitivo dirigido a un «excelentísimo Diogneto» pretende responder a su interés por aprender sobre «la religión [*theosebeian*] de los cristianos», y pasa a explicar y a defender los dogmas cristianos fundamentales, las prácticas de culto y la conducta⁹. Además, otro término griego, *thrēskeia*, designaba normalmente las acciones rituales particulares que se hallaban implicadas en el culto a un dios, como la ofrenda de sacrificios.

7. Para un buen repaso de los fenómenos que caracterizaban la religión de época romana, cf. D. Frankfurter, *Traditional Cult*, en D. S. Potter (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, London 2006, 543-564.

8. Por ejemplo, cf. las entradas del término griego *eusebeia* en diccionarios convencionales como H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940, 731. Sin embargo, cabe señalar que en el Antiguo Testamento en griego y en los textos cristianos primitivos, el término se emplea con mayor nitidez para referirse a la reverencia o piedad para con la divinidad.

9. *Diogn.* 1 (fechada entre el 150 y el 225 d.C.). Para el texto, cf. M. W. Holmes (ed.), *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids 32007, 686-719 (versión cast.: D. Ruiz Bueno [ed.], *Padres apostólicos*, Madrid 1967, 811-860).

No obstante, lo que debemos subrayar respecto a la diferencia entre la «religión» en el mundo antiguo y en el Occidente moderno es esto: tendemos a pensar en la «religión» como en un ámbito de la vida claramente definido. Imaginamos que la «religión» en un cierto sentido compartido y genérico (derivado sobre todo de los rasgos característicos del cristianismo) constituye un aspecto esencial y omnipresente del ser humano en todo tiempo y lugar. Sin embargo, se trata de una premisa discutible, «un barniz sorprendentemente delgado que desaparece bajo un escrutinio histórico más detenido»¹⁰.

Por tomar un ejemplo concreto de una expresión de religiosidad en el mundo romano antiguo, consideremos el término griego *ioudaïsmos*, que con frecuencia se traduce por «judaísmo». Sin embargo, esta traducción puede resultar confusa, pues para la gente de hoy en día el «judaísmo» tiende a designar una «religión» en particular, un sistema o una tradición concreta de creencias y prácticas religiosas que pueden diferenciarse de otras «religiones» como el cristianismo. Así pues, por ejemplo, cuando leemos traducciones de la frase del apóstol Pablo en la Carta a los gálatas del Nuevo Testamento (1, 13) sobre su «vida anterior en el judaísmo», fácilmente podemos malinterpretar lo que escribió. De este modo, los lectores pueden inferir que el Pablo que escribió Gálatas pensaba que en aquel momento ya no era un judío, sino un «cristiano»¹¹.

En tiempos de Pablo, sin embargo, el término griego *ioudaïsmos* parece haber designado más bien la acción de promover un *estilo de vida judío*, que se manifestaba sobre todo

10. B. Nongbri, *Before Religion*, 7.

11. A partir de textos como Rom 9, 1-11; 2 Cor 11, 22-24 y Flp 3, 4-6, queda claro que Pablo pensaba que seguía siendo miembro del pueblo judío y que se mantenía fiel al Dios de su pueblo. Ciertamente, dice haber experimentado una «revelación» divina acerca del verdadero significado de Jesús como «Hijo» de Dios y que se sintió «llamado» por Dios para convertirse en promotor del evangelio (Gal 1, 13-15). Sin embargo, no se describe como un «converso» que hubiera renunciado a su pasado judío por una nueva religión llamada «cristianismo».

en la observancia de los mandamientos de la ley judía¹². El verbo cognado *ioudaizō* («judaizar») se empleaba por lo tanto para hablar de la adopción de la praxis religiosa judía –es decir, el *ioudaïsmos*– y/o promover su cumplimiento por parte de otros. Por consiguiente, al referirse a su «vida anterior en el *ioudaïsmos*» en Gal 1, 13, Pablo se refería, de hecho, a su actividad previa como fariseo, promoviendo entre sus correligionarios judíos un compromiso firme con lo que podríamos denominar «judeidad», el cumplimiento de las prácticas judías definitivas. Contrasta su actividad anterior con la llamada que ha recibido posteriormente para predicar el evangelio a las naciones («gentiles»). Sin embargo, no indica que ha dejado una «religión» por otra. No ha abandonado lo que entendemos por «judaísmo» y adoptado aquello a lo que nos referimos como «cristianismo». No tenía a su disposición ninguna de dichas categorías, en el sentido en que hoy en día empleamos esos términos. Insisto en que Pablo simplemente quería decir que, en contraste con sus previos esfuerzos por promover entre sus correligionarios judíos un cumplimiento más escrupuloso de la praxis judía, ahora actúa como un emisario nombrado por el Dios de Israel y su Hijo, llamado en concreto a obtener la obediencia a su evangelio entre todas las naciones.

La palabra moderna «religión» deriva a nivel etimológico del término latino *religio*, pero, tal como sin duda sucede aquí, la etimología no siempre es útil a la hora de establecer el sentido subsiguiente y el uso de las palabras. En realidad, al menos en la época del cristianismo primitivo, el término latino *religio* tenía distintas connotaciones, designando a menudo ritos sagrados y prácticas sacrificiales –es decir,

12. Al parecer, el término *ioudaïsmos* se acuñó para designar el cumplimiento fiel de las costumbres y la ley judía, contrastando con la palabra *hellēnismos*, que designa la práctica de la cultura griega (en sus costumbres, lengua, etc.). Las primeras apariciones de *ioudaïsmos* se encuentran en 2 Mac 2, 21; 8, 1; 14, 38; 4 Mac 4, 26, y en todos estos lugares connota la praxis cultural/religiosa judía.

acciones que pueden implicar la reverencia o el culto que se tributa a una u otra deidad—. En cualquier caso, de forma parecida a lo que sucede con el término griego *eusebeia*, la palabra latina *religio* no siempre designaba acciones relacionadas con los dioses. Al menos en algunos de los primeros casos, podía connotar la conciencia o la escrupulosidad respecto a los distintos deberes y responsabilidades.

No resulta posible ni necesario seguir insistiendo en que el término «religión» —tal como es utilizado en la actualidad—, así como el concepto moderno de «religión», suponen transformaciones que de hecho nos distancian del contexto antiguo y, por lo tanto, nos dificultan la comprensión de ese ambiente. Es cierto que, actualmente, los estudiosos emplean a menudo el término «religión» a la hora de describir las creencias y las prácticas asociadas con los distintos dioses de época romana, pero esto refleja nuestro uso del término y nuestra manera de organizar las cosas¹³. No se trata necesariamente de un problema, en la medida en que comprendamos que estamos utilizando un término moderno que deriva de la manera en que vemos y definimos fenómenos de otra época y de otro ambiente y que nos ayuda en nuestra reflexión.

Un estudio reciente de la noción moderna de «religión» remite a la tarea de «redescripción» en relación con el pasado remoto —es decir, el análisis y la descripción de fenómenos del mundo antiguo en términos que nos resulten más significativos¹⁴—. En tanto en cuanto seamos críticos en esta tarea, acepto que se trata de algo legítimo. Por lo tanto, en las páginas siguientes, hablaré de creencias y prácticas «religiosas», entendiéndolas con ese adjetivo sencillamente creencias y prácticas que normalmente estaban relacionadas con los distintos tipos de dioses y seres divinos de época romana.

13. Por ejemplo, la excelente obra de M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome I-II*, Cambridge 1998.

14. B. Nongbri, *Before Religion*, 156.

Asimismo, debemos reconocer que, en general, para la gente de época romana lo que denominamos *prácticas* «religiosas» –o sea, rituales en buena medida sagrados o tradicionales– ocupaban un lugar más central y definitorio, más obvio y explícito, que las creencias «religiosas»¹⁵. Aun así, las creencias sobre los dioses formaban parte integral de esas prácticas, aun cuando fueran normalmente implícitas y no llamaran mucho la atención¹⁶. Por ejemplo, la gente daba por supuesto que existía un cierto dios, y esto era la premisa necesaria para ofrecerle sacrificios. También suponían que, en circunstancias favorables, una deidad respondería a las peticiones, idea que serviría de premisa lógica para pedirle ayuda. La gente del mundo antiguo no empleaba nuestras categorías de «creencias religiosas» y «prácticas religiosas», pero, como acabamos de señalar, probablemente sea útil y legítimo hacerlo, a fin de comprender los fenómenos pertinentes.

Así pues, en las páginas que siguen consideraremos en primer lugar el entorno religioso en el que apareció el cristianismo, y después pasaremos a señalar que era un tipo de religión diferente, tanto en sus creencias como en sus prácticas. Al hablar del cristianismo primitivo como de un tipo de religión singular o diferente, hago una opción terminológica que contrasta con la audaz actitud del respetado historiador de la Antigüedad y amigo mío Edwin Judge. Este subraya que «no resulta fácil relacionar el fenómeno del cristianismo con la práctica de la religión en el sentido que tenía en el siglo I»¹⁷.

15. L. Alexander, *Paul and the Hellenistic Schools: The Evidence of Galen*, en T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul in His Hellenistic Context*, Minneapolis 1995, 61: «Para el habitante normal de las ciudades del Imperio, tanto en oriente como en occidente, 'religión' hacía referencia a algo público, a sacrificios, procesiones y festivos, y se hallaba sancionado por la larga práctica en una determinada localidad. No se trataba de una cuestión privada, ni solía exigir una lealtad absoluta».

16. Ch. King, *The Organization of Roman Religious Beliefs: Classical Antiquity* 22 (2003) 275-312.

17. D. M. Scholer (ed.), *Social Distinctives of Christians in the First Century: Pivotal Essays by E. A. Judge*, Peabody 2003, 130 (este trabajo también se ha publicado en E. A. Judge, *The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays*, ed. J. R. Harrison, Tübingen 2008, 404-409).

Tiene algo de razón. Es verdad que, en cierto modo, el cristianismo primitivo carecía de elementos que formaban parte de la «religión» para la mayor parte de los contemporáneos: no tenían altar, ni imagen de culto, ni sacerdocio, ni sacrificios ni templos. Por otro lado, la cuestión neurálgica entre los cristianos y sus críticos y enemigos en aquellos primeros siglos era el culto, lo que parece «religioso». Sin duda, los enemigos paganos del cristianismo tomaron nota de sus rituales, como se refleja en la referencia de Tácito al cristianismo como una *superstitio*, y en la alusión de Plinio a la praxis cristiana de cantar «un himno en honor de Cristo, como si fuera un dios»¹⁸. Además, los paganos exigían en concreto que los cristianos rindieran culto a los dioses tradicionales. Recordemos que los paganos como Celso estaban dispuestos a tolerar a los cristianos y sus rasgos reprochables con tal de que adoraran a los dioses tradicionales. Sin embargo, los cristianos eran conocidos por negarse a hacerlo, declarando que solo rendían culto al Dios de la Biblia y, lo que todavía resultaba más ofensivo, que todos debían hacer lo mismo. Es cierto que los cristianos recurrieron a argumentos diversos, entre ellos filosóficos, para justificar su actitud y mitigar las reacciones negativas que suscitaba. Además, a decir verdad, la exigencia pagana de adorar a los dioses pretendía garantizar y promover tanto la unidad social y política como lo que podríamos llamar conformidad «religiosa».

En cualquier caso, insisto en que, al menos en la manera en que empleamos el término, para los no cristianos era fundamentalmente una cuestión *religiosa*. Las prácticas y las creencias religiosas cristianas, de las que volveremos a hablar, contrastaban con las del antiguo mundo «pagano» en general. Más aún, también para los cristianos se trataba de una cuestión «religiosa»: su preocupación por ser fieles al único Dios contrastaba con la multitud de dioses falsos e indignos

18. Me inspiro en L. Alexander, *Paul and the Hellenistic Schools*, 62.

de su entorno. Ciertamente, por las razones terminológicas que he mencionado, ni paganos ni cristianos lo considerarían un asunto «religioso», pero repito que para nosotros resulta útil esta categoría.

2. «UN MUNDO LLENO DE DIOSSES»

En un breve repaso de la naturaleza religiosa del alto Imperio romano como el contexto en el que contemplar al cristianismo primitivo, lo primero que ha de advertirse es la enorme pluralidad de seres divinos a los que la gente veneraba de diversa manera¹⁹. Se trataba de «un mundo lleno de dioses»²⁰. De hecho, había deidades de distintos tipos y en diversas esferas. Por ejemplo, tenemos el panteón romano tradicional presidido por Júpiter, al que con frecuencia se identificaba con Zeus, el dios supremo del panteón griego tradicional. Pero en la época del cristianismo primitivo, además de esos dioses, los romanos habían adoptado o aceptado también otras deidades que tuvieron su origen en distintas partes del Imperio. En época romana había prácticamente una «cafetería» de dioses de muchos países. Y, al igual que en una cafetería, no era necesario limitarse a un dios o a una serie de ellos. De hecho, el exclusivismo se consideraba sumamente extraño.

A modo de ejemplo, consideremos la pequeña localidad de Val di Non, situada en el norte de Italia, a los pies de los Alpes, donde los arqueólogos encontraron inscripciones dedicadas a Júpiter, Minerva, Apolo, Saturno, Mercurio, Marte, Venus, Diana, Luna, Hércules, Mitra, Isis y (el único dios autóctono de esa zona) Ducavavius. No era una gran metrópoli, sino una pequeña ciudad de provincias y, sin embargo, resulta llamativa la diversidad de dioses. Conocemos también

19. En mi libro *At the Origins of Christian Worship*, Grand Rapids 1999, 7-38, bosquejé la naturaleza del «contexto religioso» del cristianismo primitivo.

20. K. Hopkins, *A World Full of Gods: Pagans, Jews, and Christians in the Roman Empire*, London 1999.

inscripciones procedentes de Filipos (Macedonia) que reflejan una mezcla greco-romana de dioses y de las asociaciones entre ellos: Júpiter/Zeus, Juno/Hera, Minerva/Atenea, así como Vertumno (una deidad romana) y otros, un total de más de dos docenas. Asimismo, en testimonios de otros yacimientos orientales como Nicomedia (en la Turquía actual), se mencionan más de cuarenta dioses²¹.

Las divinidades más conocidas están asociadas con pueblos particulares, áreas geográficas concretas, determinados ámbitos de la vida, fuerzas de la naturaleza y algunas ciudades. Cada uno de los muchos pueblos del Imperio romano tenía sus dioses tradicionales, numerosos, y en esa época la tendencia fue la de reconocerlos y aceptarlos todos. En general, la actitud para con esta gran diversidad de deidades era la de «tolerancia absoluta, tanto en el cielo como en la tierra»²². Como pone de relieve el testimonio de Filipos que acabamos de citar, a menudo la gente estaba dispuesta, incluso ansiosa, por relacionar determinados dioses de distintos lugares que tenían características parecidas, considerándolos como un alter ego del mismo dios conocido por otros nombres en otros pueblos. En un estudio reciente del mundo antiguo se ha hablado de la «traducción» de divinidades de un pueblo a otro²³.

En otros casos, dioses que habían tenido su origen en un determinado lugar fueron adoptados en otras partes y venerados bajo sus nombres tradicionales, de modo que esas divinidades conseguían así un número de seguidores mucho mayor. Esto podía suponer una transformación o remodelación importante de la deidad. Quizá los más conocidos y exitosos fueron Mitra e Isis, que tuvieron su origen en una divinidad de carácter local y se transformaron llegando a ser enorme-

21. R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981, 1.

22. *Ibid.*, 2.

23. M. S. Smith, *God in Translation: Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World*, Grand Rapids 2010.

mente populares²⁴. Por ejemplo, el culto de Mitra parece haberse desarrollado y extendido por medio de los soldados del ejército romano, por lo que la mayoría de sus santuarios se han encontrado en aquellos lugares donde estaba apostado el ejército, incluida Britannia. También en el caso de Isis nos encontramos con una diosa cuyos orígenes fueron relativamente modestos en su Egipto nativo y que terminó por ser proclamada por buena parte del pueblo como la diosa de todo el Imperio (*oikoumenē*). Sabemos asimismo que fue venerada por distintos pueblos bajo nombres diferentes²⁵.

Además de estos dioses «excelsos», había seres divinos inferiores o de otro tipo que, en cualquier caso, aparecen con regularidad en la praxis religiosa. Por ejemplo, en Roma tenemos los seres llamados *Lares*, que tenían un papel protector en diversos contextos. Los más habituales eran los *Lares* domésticos de cada familia (en latín, *Lares domestici*), los cuales representaban los espíritus de los difuntos de la familia que habían sido elevados a un tipo especial de existencia espiritual debido a su importancia o su bondad. Esos espíritus protegían a la familia, y se esperaba que todos sus miembros los honrasen a diario con ofrendas y oraciones en el *Lararium*, un pequeño altar dispuesto en la casa romana. Sin embargo, también había *Lares* de puentes, encrucijadas y de otros lugares, e incluso *Lares Augusti*, concebidos como protectores del estado romano. En comparación con los dioses más conocidos, los *Lares* tenían un ámbito de influencia más restringido, pero es probable que apareciesen con mucha mayor frecuencia en la vida ritual cotidiana del pueblo.

24. R. Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid 2001, se centra en las distintas divinidades importadas o remodeladas en el Imperio romano, como Isis (p. 79-128) y Mitra (p. 187-231); y ahora en particular J. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin 2014, 110-141.

25. Por ejemplo, en la conocida historia del siglo II de las *Metamorfosis* de Apuleyo (también conocida como *El asno de oro*), hay una oración a Isis que la identifica con otras diosas, entre ellas Ceres, Venus y Proserpina; cf. Lucio Apuleyo, *El asno de oro*, VI, 1, 2, ed. D. López de Cortegana, Madrid 2010.

Además de esta diversidad de seres divinos, hemos de señalar también que los actos de veneración hacia ellos eran muy ubicuos. Aquí tenemos un caso particular en el que la noción moderna de «religión» como un ámbito independiente, que puede distinguirse de la política o de la vida social, no resulta válida. Podemos pensar en la «religión» como algo que se hace, por ejemplo, los domingos o, en caso de ser judío, los sábados. Sin embargo, en el Imperio romano lo que los modernos denominan «religión» era algo ubicuo, siendo parte habitual e integral del tejido de la vida. Según hemos señalado, los miembros de la casa romana, tanto la familia como sus esclavos, se reunían todos los días para venerar a los *Lares* domésticos. Podría esperarse que los residentes de una determinada ciudad participasen en expresiones periódicas de veneración, como procesiones y ofrendas de sacrificios para el dios o la diosa protectores de la ciudad. Incluso, en actividades ordinarias como dar a luz, comer o viajar, en las reuniones de los gremios y otros grupos sociales, o en las asambleas formales del consejo de la ciudad, se ofrecía por lo general una expresión de respeto a las divinidades pertinentes. Por ejemplo, en muchas de esas ocasiones podía llevarse a cabo una «libación» de vino, es decir, se derramaría cierta cantidad en honor de la deidad protectora de dicha ocasión. En el nivel más alto y general, había también dioses a los que se identificaba como protectores y fundamentos del mismo Imperio. Resumiendo, desde las más bajas a las más altas esferas de la sociedad, se suponía que todos los aspectos de la vida estaban conectados con diversos tipos de divinidades. En realidad, no había nada semejante a la noción actual de un ámbito vital independiente, «secular», libre de los dioses y de los ritos pertinentes.

Cabe subrayar también que todos los dioses eran considerados dignos de culto. Negar el culto a una divinidad —lo cual normalmente conllevaba hacer un sacrificio— suponía, en efecto, negar la realidad del dios. Ningún pagano de aquella

época consideraba obligatorio rendir culto a todos los dioses, pero, en principio, todos tenían derecho a ser honrados. Así pues, en general, la gente de época romana no tenía problemas a la hora de participar en el culto de diferentes y numerosos dioses.

No se elegía una u otra deidad como dios personal en detrimento de otros. Antes bien, normalmente la persona se acercaba, invocaba o recurría a distintos dioses, según conviniere a la ocasión. Es decir, había distintos dioses conectados con diversos lugares, ocasiones, campos y ámbitos vitales. Por lo general, los dioses tenían carteras individuales. Así pues, por ejemplo, si se emprendía un viaje por mar, se podía pedir una travesía segura a un dios marino, como Poseidón. O si un miembro de la familia necesitaba ser sanado de una lesión o de una enfermedad, se podría recurrir al dios pertinente, en este caso Asclepio. Por otro lado, si se precisaba ayuda en cuestiones de amor, se acudiría a Afrodita o a algún *daimon* poderoso (un tipo de seres espirituales) empleando encantamientos. Si se participaba en un gremio determinado, como el de los panaderos, habría que unirse a otros miembros para honrar al dios patrono del gremio. Había también divinidades conectadas con las distintas legiones del ejército. Las reuniones de las autoridades locales normalmente incluirían el reconocimiento de la deidad asociada con la ciudad.

No era preciso preocuparse de que un dios se ofendiera si también se rendía culto a los demás. Por supuesto, era especialmente importante honrar a los dioses del propio pueblo, de la tierra y de la ciudad, una cuestión sobre la que reflexionaré más detenidamente en el capítulo siguiente. En todo caso, no era necesario evitar venerar a otras deidades. En general, para la gente de época romana, la «piedad» suponía la disposición a mostrar la debida reverencia a los dioses, a todos y cada uno de ellos. Eso significaba, dependiendo de la ocasión, venerar a cualquiera de los que eran reconocidos como dioses por los pueblos que integraban el Imperio. De este modo, por ejem-

plo, al visitar otra ciudad u otra tierra, se podría ser invitado a participar en ritos asociados con las deidades del lugar, y normalmente se aceptaría la invitación sin dudar. El rechazo absoluto a honrar a un dios sería considerado extraño, incluso antisocial o, todavía peor, impío e irreligioso.

La importancia y presencia de la actividad «religiosa» en época romana se refleja en los abundantes templos y santuarios. A menudo se levantaban cerca del centro de la ciudad, y los distintos templos podían ocupar buena parte de ese centro²⁶. Había altares para los sacrificios, así como otras oportunidades para hacer donaciones a un dios y su templo. Como ya hemos señalado, había personal dedicado a la cría de animales para los sacrificios rituales en los templos. Había artesanos que elaboraban pequeñas imágenes de los dioses para el uso personal y como recuerdos de la visita al templo. Había exvotos que se podían comprar y dejar en el templo como agradecimiento por la respuesta del dios a una oración de petición, como un pequeño pie tallado que simbolizaría la curación del pie. La gente quería cosas de sus dioses, y a estos les gustaban los regalos. Así pues, se trataba de una relación conveniente para ambas partes, y el culto a los dioses englobaba una parte importante de la vida.

3. DIOSES E «ÍDOLOS»

Aquí es sobre todo donde las creencias religiosas y la actitud del cristianismo primitivo destacan por ser diferentes. Se esperaba que los cristianos evitaran tomar parte en el culto de cualquier dios que no fuese el Dios uno de la tradición bíblica. (Más adelante en este capítulo trato de la inclusión de Jesús como receptor efectivo de la devoción cristiana primitiva). Sin embargo, dada la ubicuidad de los dioses y

26. Así aparece en estudios de distintas ciudades de época romana: por ejemplo, J. E. Stambaugh, *The Ancient Roman City*, Baltimore 1988.

sus rituales en la vida de época romana, a los cristianos les habría resultado difícil *evitar* sin más tales rituales y no llamar la atención. Es probable que los cristianos tuviesen que negarse a unirse al culto de los distintos dioses, por lo que tendrían que ser cuidadosos en sus relaciones, en particular, sin duda, las que tenían que ver con la familia y los conocidos más cercanos.

Esta negativa a venerar a los numerosos dioses que se pedía a los primeros cristianos habría incluido el rechazo a rendir culto a las divinidades domésticas, a las deidades protectoras de la ciudad, a los dioses tradicionales de las distintas ciudades y pueblos del mundo romano e incluso a las deidades que representaban al mismo Imperio, como la diosa Roma, y que conferían legitimidad al gobierno romano. De hecho, se esperaba que los cristianos trataran a todos los dioses del mundo romano como «ídolos», término derivado del griego *eidōlon*, que significa «imagen» o «fantasma». Es decir, los cristianos debían tratar a los muchos dioses tradicionales como seres indignos de culto, como entidades falsas y engañosas o, todavía peor, como seres demoníacos disfrazados de deidades. Resumiendo, precisamente lo que normalmente era considerado como piedad (*religio* o *eusebeia*), es decir, venerar a los muchos dioses, era, para los primeros cristianos, idolatría, el tipo más grave de impiedad.

Podemos vislumbrar esta actitud exigente y exclusivista en lo que tal vez sea el texto cristiano más antiguo conservado, la carta del apóstol Pablo conocida como 1 Tesalonicenses (escrita en torno al 50 d.C.). En una visita misionera que había realizado algo antes, había fundado una iglesia (en griego, *ekklēsia*) en Tesalónica, compuesta de paganos a los que había convertido. Les escribe esta epístola para darles aliento, para impartirles cierta doctrina sobre algunos temas que, según había sabido, eran objeto de discusión en aquella iglesia, y para explicarles por qué no los había visitado personalmente desde hacía tiempo. Al principio, Pablo elogia a

los tesalonicenses por su entusiasta acogida del evangelio, afirmando que se habían convertido en un modelo para los creyentes de toda Macedonia y de Acaya. De hecho, señala que allí donde iba y había otros grupos de cristianos, estos conocían y aplaudían la conversión vehemente y el compromiso firme de los tesalonicenses (1 Tes 1, 2-7).

Después, en un pasaje mucho más pertinente para nuestros intereses, Pablo describe la respuesta al evangelio de los creyentes de Tesalónica como una renuncia a los ídolos, «para servir al Dios vivo y verdadero, y para vivir con la esperanza de que su Hijo Jesús, a quien resucitó de entre los muertos, se manifieste desde el cielo y nos libere de la ira que se acerca» (1 Tes 1, 9-10). Adviértase la polaridad tajante y decidida que se establece entre la divinidad verdadera y los «ídolos», siendo este término una descripción obviamente burlesca de toda la panoplia de dioses del mundo romano. Como señalamos antes, nuestra palabra «ídolo» procede del término griego *eidōlon*, que ordinariamente puede connotar algo que es un mero fantasma. Obviamente, no se trataba del término que emplearían para hablar de los dioses aquellos que les rendían culto. No obstante, el empleo que aquí hace Pablo del término «ídolos», como en la mayor parte de los textos cristianos primitivos, refleja el peculiar empleo del vocablo por parte del judaísmo primitivo para designar a las muchas deidades de los otros pueblos del mundo antiguo, de las cuales se dice que solo y de forma falsa *parecen* seres dignos de culto. Insisto en que este uso peyorativo de la palabra griega *eidōlon* («ídolo») para designar a las divinidades no se encuentra en el uso pagano primitivo, pero aparece comúnmente en textos judíos y cristianos²⁷. Sin duda, refleja un desdén manifiesto e incluso una burla a todos los dioses paganos.

27. T. M. Griffith, *EΙΔΩΛΟΝ as «Idol» in Non-Jewish and Non-Christian Greek*: Journal of Theological Studies 53 (2002) 95-101, plantea que el término fue usado de forma ocasional por los paganos para hablar de las *imágenes* de culto, no de las deidades en sí, y sin connotaciones peyorativas. Sin embargo, cf. las

De hecho, en los escritos judíos y cristianos primitivos, hay todo un léxico peculiar que expresa este desprecio por los dioses. Por ejemplo, y limitándonos a los textos paulinos, además de las referencias a los «ídolos», se remite al templo de una divinidad pagana como al «templo de un ídolo» (*eidōleion*: 1 Cor 8–10), a los alimentos sacrificados a los ídolos (en griego, *eidōlothuton*: 1 Cor 8, 1.4.7.10; 10, 19), a la idolatría (en griego, *eidōlolatrea*: 1 Cor 10, 14; Gal 5, 20) y al ídolatra (en griego, *eidōlōlatrēs*: 1 Cor 5, 10.11; 6, 9; 10, 7). De la misma manera que *eidōlon* no es empleado en obras clásicas/paganas para referirse a los dioses, *solamente* encontramos estas otras palabras en texto judíos o cristianos²⁸.

Analizando algunos otros textos, podremos obtener una noción más clara de la manera en que se trataba a los dioses paganos y su culto en el discurso cristiano primitivo. En 1 Corintios 8–10, Pablo se ocupa detenidamente de algunas cuestiones relacionadas con la manera en que sus conversos paganos debían comportarse en relación con las deidades paganas. Dichos creyentes seguían formando parte de sus familias y así, aunque su casa se hubiera convertido a la fe cristiana, probablemente tenían familiares paganos más lejanos que esperarían que se unieran a ellos a la hora de rendir culto a los dioses. Asimismo, los conversos de Pablo todavía tenían que vivir en la sociedad y cumplir con sus respectivos oficios o negocios, por lo que debían juzgar en qué actividades sociales podían participar sin faltar a su nuevo compromiso de fe. Y hemos de recordar una vez más que gran parte de la vida social implicaba gestos de veneración de algún tipo para con los diversos dioses.

conclusiones a las que llega J. Bremmer, *God against the Gods: Early Christians and the Worship of Statues*, en D. Boschung - A. Schaefer (eds.), *Götterbilder der mittleren und späten Kaiserzeit*, München 2015, 139-158. Fuere lo que fuere, el término sin duda terminó por ser empleado mucho más comúnmente por judíos y cristianos, y de forma sistemática en un sentido muy peyorativo.

28. H. Hübner, *ειδωλειον, et al.*, en H. Balz - G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, Salamanca 2005, 1172-1179.

Pablo comienza su enseñanza en 1 Corintios 8–10 refiriéndose a los sacrificios a los dioses como «carnes sacrificadas a los ídolos» (*eidōlothuta*: 1 Cor 8, 1) y luego habla de «comer carnes sacrificadas a los ídolos» (v. 4). Por un lado, afirma que «el ídolo no es nada en el mundo», pues no hay más que un Dios (v. 4). De hecho, de forma bastante sistemática en su reflexión, Pablo habla con desprecio de «ídolos», «idolatría» y «ofrendas a los ídolos»²⁹. Por otro lado, en una frase todavía más negativa (1 Cor 10, 20), Pablo dice que los sacrificios paganos «se sacrifican a los demonios y no a Dios» y les insta: «No quiero que entréis en comunión con los demonios». Sin duda, este tipo de lenguaje define una actitud bastante firme y singular en el entorno religioso de la época.

En cualquier caso, como ya hemos advertido, está claro que este vocabulario y la actitud exclusivista que refleja no los inventó Pablo o los primeros cristianos, sino que se desarrollaron primero en los círculos judíos primitivos para expresar desdén por los dioses de los otros pueblos. Se trata de un indicio del interés judío por distinguir al Dios de la Biblia de los demás, especialmente en el culto. Dada la matriz religiosa judía en la que surgió el joven movimiento cristiano, no es de extrañar que también se insistiera en esta cuestión en las primeras iglesias de los seguidores de Jesús y en sus continuadoras, al menos en las formas de cristianismo primitivo que terminaron por ser consideradas normativas³⁰. Con todo, podríamos preguntarnos: si esta actitud negativa hacia los dioses ya la expresaron los judíos, ¿hasta qué punto fue llamativo y digno de atención el que los cristianos se hicieran eco de ella?

29. Siete de las once veces que se usa *eidolon* en el Nuevo Testamento están en las cartas paulinas: 1 Tes 1, 9; 1 Cor 8, 4.7; 10, 19; 12, 2; 2 Cor 6, 16; Rom 2, 22. Cf. más referencias y discusión en H. Hübner, *ειδωλειον*, *et al.*, 1172-1179.

30. Las duras condenas de la enseñanza de los nicolaítas y de «esa mujer Jezabel» en Ap 2, 14-15.20-23, que son acusados de aprobar la «fornicación» y de comer «alimentos sacrificados a los ídolos», sugieren que, en algunos grupos cristianos primitivos, hubo gente que adoptó una actitud menos antitética que Pablo y el autor del Apocalipsis. Pero esta actitud más laxa no tuvo éxito.

4. LA SINGULAR OFENSA CRISTIANA

La diferencia y el rasgo distintivo de la actitud del cristianismo primitivo para con la «idolatría» es la siguiente: a los ojos de los antiguos paganos, el rechazo de los judíos de rendir culto a otros dioses, aunque a menudo se veía como algo extraño y reprochable, era considerado un caso, bastante peculiar, de singularidad nacional. Ya residieran en la Judea romana o en las muchas localidades de la diáspora, se pensaba (y ellos lo pensaban también) que los judíos eran un pueblo distinto, un *ethnos*, una «nación» en ese sentido. En general, la gente era perfectamente consciente de la diversidad étnica de la que estaba compuesto el Imperio y normalmente la asumía. Sin embargo, los que no eran judíos, los «paganos», parecen haber considerado que la negativa judía a honrar a sus dioses constituía una ofensa, o al menos una molestia, y esto debe haber contribuido a los sentimientos antisemitas que vemos reflejados en diversos textos contemporáneos³¹. De todos modos, en general, pese a lo extraños que pareciesen, se tomaban con calma las peculiaridades de los distintos pueblos, entre ellas las del pueblo judío. Todo pueblo tiene sus particularidades, y, en el tema del culto a los dioses, también los judíos, si bien más que los demás.

Sin embargo –insistimos–, los primeros círculos cristianos, como esos a los que se dirige Pablo y que aparecen reflejados en los textos posteriores, estaban formados a menudo, incluso de forma predominante, por los que los judíos llamaban «gentiles», es decir, no judíos, personas que antes habían sido paganos. Estos no podían reclamar ningún privilegio étnico tradicional para justificar su rechazo a rendir culto a los dioses³², pues antes de su conversión al cristianismo habían

31. Por ejemplo, cf. J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (NTS 41), Leiden 1975; L. H. Feldman, *Anti-Semitism in the Ancient World*, en D. Berger (ed.), *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia 1986, 15-42.

32. Tal como se advierte, por ejemplo, en A. Nock, *Conversion*, 227-228.

participado, sin duda, en el culto a las deidades tradicionales, probablemente con la misma disposición favorable que los demás paganos de aquel entonces, junto a sus familias, amigos y conocidos en general. Un mes o quizá una semana antes podrían haberse unido a la familia y a los amigos en los sacrificios rituales a los diversos dioses, pero después, tras abrazar el tipo de mensaje que predicaba Pablo, tras ser bautizados como seguidores de la iglesia cristiana local, tenían que abandonar tales actividades... por completo.

Una vez adoptada la nueva actitud que exigía su conversión a la fe cristiana, tenían que apartarse en particular de la ofrenda de sacrificios a los dioses de su casa, de su ciudad y del Imperio, debiendo practicar ahora el culto exclusivo que se esperaba de los miembros de la *ekklēsia*. A los demás paganos les habría parecido que estos cristianos gentiles recién convertidos cambiaban de forma abrupta, arbitraria, extraña e injustificada en su conducta religiosa. El abandono del culto de las numerosas deidades suponía un cambio sin precedentes, y buena parte del pueblo lo consideraría inexplicable y no poco inquietante. A su juicio, quienes no eran judíos no tenían derecho de hacer tal cosa y, sin duda, habría provocado numerosos reproches e incluso dado pie a acoso, tal vez sobre todo por parte de las familias y de los conocidos más allegados de los conversos al cristianismo. A los demás les habría parecido una especie de apostasía religiosa y social, una actitud antisocial. Además, renunciar al culto de los dioses podía conducir a ser denunciado ante las autoridades locales, aunque en un principio esto parece haber sido algo esporádico. Ya he estudiado las repercusiones sociales y políticas para los paganos conversos al cristianismo con mayor detalle en publicaciones previas, por lo que aquí seré breve³³.

33. L. W. Hurtado, *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?*, 101-147 («Vivir y morir por Jesús. Consecuencias sociales y políticas de la devoción a Jesús en el cristianismo primitivo»); L. W. Hurtado, *Why on Earth Did Anyone Become a Christian in the First Three Centuries?*, Milwaukee 2016.

Recordemos, por ejemplo, que se esperaba que todos los miembros de la casa romana participasen en la veneración de los dioses del hogar (los *Lares domestici*). Era considerado como una expresión destacada de la solidaridad con el resto de miembros de la casa a la hora de garantizar su seguridad y bienestar permanente. Asimismo, la participación en el culto de las deidades titulares de la ciudad por medio de sacrificios, procesiones y otros ritos era un signo de solidaridad a ese nivel. Al menos para muchas personas del pueblo en general, los dioses de la ciudad la protegían de peligros como plagas, incendios y otros desastres. Por este motivo, el rechazo a la participación en el culto debido a esas deidades podría considerarse deslealtad para con la ciudad e indiferencia para con el bienestar de sus habitantes. Más aún, había dioses que se creía que sostenían y legitimaban el orden imperial romano en su conjunto; de hecho, en el caso de la diosa Roma, se trataba de una deidad que encarnaba el orden romano. Por ello, negarse a honrarlos podía considerarse una acción profundamente subversiva o, al menos, una falta de interés por el orden político³⁴. Es decir, cuando los conversos paganos se apartaban del culto de los dioses a los que previamente habían venerado, se enfrentaban a una cuestión peliaguda, mucho más reprochable que el rechazo por parte de los judíos de rendir culto a otro dios que no fuera el suyo. Esto último era una curiosidad étnica, que no justificaba a los no judíos para eludir las responsabilidades heredadas para con sus propios dioses.

34. E. A. Castelli, *Imperial Reimaginings of Christian Origins: Epic in Prudentius' Poem for the Martyr Eulalia*, en E. A. Castelli-H. Taussig (eds.), *Reimagining Christian Origins: A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Valley Forge 1996, 179: «El sacrificio mantiene intacto el equilibrio precario entre el mundo humano y el ámbito divino, [y] asegura que los dramáticos caprichos de la insatisfacción divina serán controlados. En el contexto romano, donde el sacrificio sirve como la primera línea de defensa en la conservación de la estabilidad política, la negativa a hacer sacrificios o la perversión de las relaciones cuidadosamente equilibradas provoca fisuras potencialmente sísmicas que recorren los cimientos de la sociedad».

Por supuesto, un pagano podría optar por convertirse al judaísmo haciéndose prosélito, lo que significaba convertirse en judío y dejar de ser miembro del pueblo de sus antepasados. En virtud de esa acción drástica, los prosélitos cambiaban su condición étnica, por lo que a partir de entonces podían intentar justificar su rechazo a la participación en el culto de los dioses paganos como un signo de su pertenencia a esta raza y de su nueva identidad religiosa³⁵. Sin embargo, este no era el paso que daban los conversos paganos de Pablo.

Los que habían sido paganos y se unían a las iglesias del apóstol, por ejemplo, *no* se convertían en judíos. De hecho, Pablo se esforzó por subrayar que sus conversos paganos *no* debían hacerse prosélitos judíos. En efecto, Pablo veía su misión a los «gentiles» como el cumplimiento de las profecías bíblicas de que las naciones del mundo abandonarían los ídolos y, *en tanto que gentiles*, renunciarían a la idolatría y aceptarían al Dios único y verdadero³⁶. Es decir, a diferencia de los prosélitos judíos, los conversos paganos de Pablo no cambiaban su identidad étnica. No dejaban de ser lo que eran en cuanto a su identidad y responsabilidades familiares, civiles y étnicas, excepto en lo tocante a sus compromisos religiosos. Una vez más, esto significaba que, a los ojos de los demás gentiles/paganos, esos conversos al movimiento de Jesús no tenían derecho a excusarse del culto a los dioses.

Pablo escribió: «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos

35. S. J. D. Cohen, *Crossing the Boundary and Becoming a Jew*: Harvard Theological Review 82 (1989) 13-33; J. E. Burns, *Conversion and Proselytism*, en J. J. Collins-D. C. Harlow (eds.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, 484-486. En contraste con un número algo mayor de gentiles que mostraban de manera más informal distintos grados de interés y respeto por las creencias y la práctica de los judíos, las conversiones plenas de prosélitos no parecen haber sido muy frecuentes en época romana.

36. Entre los pasajes bíblicos que Pablo probablemente entendió que se cumplían en su vida se encuentra Is 60, 1-17; y adviértase que la referencia de Pablo a su «llamada» por parte de Dios (Gal 1, 15-16) parece inspirarse en la formulación de Is 49, 1-6, que presenta una figura a la que Dios llama «luz de las naciones» (49, 6).

vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 28), pero quien lea con atención sus cartas verá enseguida que, de hecho, seguía habiendo todos esos tipos de creyentes, a los que Pablo identificaba y se dirigía como tales. Así pues, por lo visto, lo que Pablo quería dar a entender más precisamente es que las diversas categorías étnicas, sociales y biológicas no debían tener una función negativa, por ejemplo, como marcas de estatus o como base de una discriminación odiosa entre los miembros de las iglesias que había fundado. O sea, ya se fuera judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, esto ahora tenía que ser secundario respecto de su condición «en Cristo» de miembro de una nueva entidad social y religiosa, la *ekklēsia* (iglesia). Así pues, con independencia de las categorías étnicas, sociales o biológicas particulares, todos los creyentes debían adoptar la identidad nueva que les había sobrevenido en Cristo y, por tanto, tenían que tratarse como miembros de un cuerpo definido ahora por la fe en Cristo. Retomaré este tema de la «identidad religiosa» en el capítulo siguiente. Por ahora, basta con advertir que esta nueva sensación de ser «en Cristo» no implicaba ningún cambio oficial o exterior en la condición étnica, social o sexual de los conversos de Pablo³⁷.

Por consiguiente, volviendo al objeto de nuestro interés, los conversos gentiles al evangelio siguieron siendo gentiles; no se transformaron en judíos ni física ni étnicamente, ni tampoco en ningún sentido «espiritual». A decir verdad, su iniciación en la iglesia los hizo seguidores de Cristo y miembros de la familia de Abrahán, que englobaba muchas naciones, recurriendo a uno de los tópicos teológicos de Pablo. Sin embargo, seguían siendo lo que eran a nivel étnico y biológico: gentiles o judíos, libres o esclavos, varones o mujeres³⁸.

37. Por ejemplo, considérense las exhortaciones de Pablo en 1 Cor 7, 17-21 para que los creyentes corintios «permanezcáis en la condición en la que fuisteis llamados» (7, 20), circuncidados (judíos) o incircuncisos (paganos), casados o solteros, esclavos o libres.

38. Para referencias de que los conversos gentiles eran adoptados en la familia de Abrahán, cf. por ejemplo Gal 3, 23-29; Rom 4, 1-12. Para una reflexión

Repito de nuevo que los paganos conversos no tenían precedentes ni justificación probada para abandonar el culto de los dioses de sus familias, ciudades y pueblos. Además, cuando tenemos en cuenta el tipo de retórica que aparece reflejada en textos como las cartas paulinas, en la que los diversos dioses se hallan englobados bajo la categoría de «ídolos» (es decir, seres ilusorios y falaces) y su culto se denomina «idolatría» (es decir, lo que es absurdo e incluso pecaminoso), podemos imaginar fácilmente las tensiones, ofensas e indignación que con frecuencia parecen haber provocado³⁹.

De hecho, la actitud exclusivista del cristianismo primitivo resultaba tan extraña, injustificada e incluso impía a los ojos de los espectadores y críticos paganos de la Antigüedad que a menudo acusaban a los cristianos de ser ateos, como había ocurrido antes con los judíos⁴⁰. Por ejemplo, en el relato del martirio de Policarpo, un anciano dirigente cristiano del siglo II, se dice que la multitud hostil que exige su ejecución gritaba: «¡Mueran los ateos!»⁴¹. La acusación de «ateís-

convinciente sobre la manera en que Pablo veía a sus conversos gentiles en el plan redentor de Dios, cf. M. V. Novenson, *The Jewish Messiah, the Pauline Christ, and the Gentile Question*: Journal of Biblical Literature 128 (2009) 357-373.

39. P. Fredriksen, *How Later Contexts Affect Pauline Content*, 45: «Al no requerir la completa afiliación al judaísmo por medio de la circuncisión, insistiendo en que se renuncie por completo a los cultos familiares y cívicos, los primeros apóstoles llevaron a esos paganos temerosos de Dios a un vacío social y religioso». Cf. también Id., *Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE*, en D. S. Potter (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, London 2006, 596-597. Ciertamente, como mostró S. Cohen, *Crossing the Boundary*, había distintas vías por las cuales los gentiles podían entrar en relación con los judíos y con la religión judía, entre ellas la abstención de la idolatría, sin llegar a ser un converso prosélito del judaísmo. Ahora bien, lo importante es que quienes lo hicieron no tenían la posibilidad de recurrir a un fundamento étnico, pudiendo así ser acosados por otros gentiles.

40. A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* (Texte und Untersuchungen 13/1), Leipzig 1905. A. B. Drachman, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922, repasa las distintas expresiones de ateísmo filosófico y religioso de la Antigüedad. Cf. ya J. N. Bremmer, *Atheism in Antiquity*, en M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge 2007, 11-26.

41. *MartPol* 9, 2; 3, 2. Independientemente del momento en el que el texto adoptara su forma actual (que bien pudo ser mucho después que los acontecimientos que relata), la acusación de que los cristianos eran ateos es auténtica. La misma acusación se repite en Justino Mártir, *I Apol.* 6, 1-2; 13, 1.

mo» refleja las ideas de muchas personas de época romana, para quienes los cristianos eran claramente impíos e irreverentes, y no mostraban la actitud religiosa apropiada para con los dioses. Recordemos la noción pagana general de que todas las deidades merecían ser honradas, lo que hacía que la actitud cristiana que se negaba a rendir culto a otro dios que no fuera el Dios de la tradición bíblica se considerara una postura del todo extravagante e injustificable. Resumiendo, el carácter radicalmente selectivo y exclusivo del culto cristiano primitivo ni era aceptable ni resultaba fácil de entender por parte de los no cristianos.

Por consiguiente, dadas las presiones sociales contra su actitud, podemos preguntarnos hasta qué punto fue sistemática y absoluta por parte de los cristianos gentiles esa renuncia a los «ídolos» que exigían maestros como Pablo⁴². Es posible que algunos creyentes gentiles no rompieran por completo con la panoplia de dioses, a causa de las presiones de la familia y de círculos sociales más amplios. Sería una reacción perfectamente natural ante las presiones sociales. Sin embargo, encuentro pocas razones para sostener la idea de que Pablo y otros autores de los primeros escritos cristianos aceptasen que los conversos paganos continuaran participando en celebraciones que incluyesen el culto a sus dioses —es decir, sacrificios y banquetes en su honor—. Independientemente de la coherencia de la praxis real de los conversos

42. De hecho, un estudioso ha expresado dudas al respecto diciendo: «Podemos vernos obligados a aceptar la idea de que no todos los no judíos que tuvieron contacto con el movimiento de Jesús se comprometieron a adorar solo al Dios de Israel por medio de Cristo. De hecho, la reflexión de Pablo sobre la «idolatría» en 1 Cor 8–10 podría ser tomada como un indicio de que conocía y hasta cierto punto aceptaba que hubiera personas de la comunidad que participasen en actos sociales donde se celebrasen cultos grecorromanos». Cf. M. Zetterholm, *Jews, Christians, and Gentiles: Rethinking the Categorization within the Early Jesus Movement*, en K. Ehrensberger-J. B. Tucker (eds.), *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation*. London 2010, 252. Creo que malinterpreta el texto paulino. Los comentarios de Pablo parecen reflejar cierta diversidad en la praxis entre los creyentes de Corinto, pero no encuentro indicación alguna de que Pablo acepte que sus conversos participen en lo que consideraba «idolatría».

gentiles a la fe cristiana, hay, por ejemplo, poca ambigüedad en la doctrina de Pablo en 1 Cor 8–10 respecto a lo que *se supone* que deben hacer. Tenían que dedicarse en exclusiva al Dios uno de las Escrituras judías, «el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo». No veo otra manera de entender lo que Pablo dice en textos como 1 Cor 8, 5-6:

Existen, en verdad, quienes reciben el nombre de dioses, tanto en el cielo como en la tierra –y ciertamente son muchos esos dioses y señores–; pero para nosotros no hay más que un Dios: el Padre de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos.

En un estudio reciente de las religiones del mundo romano, sin embargo, los autores opinan que las exhortaciones cristianas primitivas a la exclusividad religiosa probablemente reflejen que muchos, o incluso la mayoría de los cristianos de aquel entonces, adoptaban una actitud más relajada en relación con los sacrificios a los dioses paganos⁴³. Es posible. No obstante, de nuevo, me parece sorprendente este tipo de afirmación tan confiada, pues considero que hay pocas pruebas para sostener que la *mayoría* de los cristianos fuesen tan indiferentes a las exigencias de su fe. De otro modo, ¿cómo explicaríamos que fuese la visión «ortodoxa» sobre la exclusividad cristiana la que resultara ser numéricamente más exitosa frente a las otras versiones del cristianismo que pudieron tolerar una actitud menos exclusivista?

Ciertamente, las severas palabras del autor del Apocalipsis contra quienes comían «carne sacrificada a los ídolos y se entregaban a la lujuria» (Ap 2, 14.20) sugiere que había algunos cristianos que no cumplían con la exclusividad religiosa por la que se aboga más generalmente en los textos cristianos primitivos. Pero me parece sospechoso atribuir esa actitud acomodaticia a la *mayoría* de los cristianos de los

43. M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome* I, 311.

primeros siglos. Sin duda, la actitud más exclusivista es la más conocida y afirmada en los textos cristianos, así como la que por lo general advertían y rechazaban los que no eran cristianos. En el ambiente de época romana, era la exigencia y la práctica del exclusivismo en el culto lo que distinguía al cristianismo de la mayor parte de grupos religiosos⁴⁴.

Hemos señalado que había algunos ingredientes destacados de lo que llamaríamos «religión» en el mundo antiguo que estaban ausentes en los primeros grupos cristianos, lo que también hacía del cristianismo un tipo de religión muy diferente. No había imágenes de la deidad, ni altares ni sacrificios, elementos que estaban por todas partes y eran esenciales en la vida religiosa de todo el mundo romano. Tampoco había un sacerdocio cristiano, al menos aproximadamente durante los dos primeros siglos, y no había templos ni santuarios⁴⁵. La ausencia de tales elementos sin duda convertía al cristianismo en un movimiento religioso extraño en aquel tiempo.

Ciertamente, se trataba de un movimiento religioso extraño, si bien, de todos modos, era un movimiento «religioso», pues, aunque los primeros cristianos no tuvieran cosas como imágenes, altares o santuarios, contaban con rituales que expresaban su fe y que servían como acciones/acontecimientos a través de los cuales se relacionaban con su Dios⁴⁶. Entre ellos

44. También K. Hopkins, *Christian Number and Its Implications*: Journal of Early Christian Studies 6 (1998) 187. Al decir la «mayor parte» de los demás grupos religiosos, permito una exclusividad parecida en el judaísmo de la época, pero no conozco ningún otro ejemplo.

45. El libro de los Hechos plantea (lo que me parece plausible) que los primeros creyentes judíos de Jerusalén acudían al templo para la oración diaria (Hch 3, 1; 22, 17) y hacían ofrendas y sacrificios (Hch 21, 20-26). Esto refleja su conciencia de seguir formando parte del pueblo judío y continuar dando culto al Dios de sus antepasados según las costumbres tradicionales. Nada indica que se levantarán nuevos santuarios específicamente para los grupos de los primeros cristianos.

46. Por ejemplo, cf. W. A. Meeks, *Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians*, en M. M. Mitchell-F. M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I*, Cambridge 2006, 145-173 (esp. p. 160-165), así como el extenso repaso del ritual y de las prácticas de culto del cristianismo primitivo de A. B. McGowan, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids 2014.

destacaba un rito de iniciación, el «bautismo», que parecen haber compartido los diversos grupos cristianos⁴⁷. En las referencias más antiguas al rito, se invocaba el nombre de Jesús sobre la persona que era bautizada. Es también posible que el bautizando invocara el nombre de Jesús. Este uso del nombre de Jesús es probablemente lo que está detrás del bautismo «en el nombre de Jesús» (por ejemplo, Hch 2, 38; 19, 5)⁴⁸. El análisis de fórmulas griegas parecidas que aparecen en documentos que registran la adquisición o la disposición de bienes o propiedades sugiere que la expresión «en el nombre de Jesús» expresaba la idea de que el bautizado entraba en una relación especial con Jesús, tal vez dando a entender que pasaba a ser de su propiedad⁴⁹. En cualquier caso, el bautismo cristiano primitivo funcionaba como un rito religioso.

Además, este rito bautismal tenía una función distinta a la de muchas abluciones rituales que practicaban otros grupos religiosos, cuyo objetivo era purificar a una persona para entrar en el templo y para participar en el sacrificio o en otras actividades de «culto». Sin embargo, el bautismo cristiano primitivo era el rito por medio del cual una persona pasaba a ser miembro de la *ekklēsia*, el círculo singular de personas que conformaban el grupo cristiano. Los demás ritos con agua o lavados servían para preparar a alguien para adentrarse en un espacio ritualmente limpio y, por ello, se practicaban repetidamente, por ejemplo, como preparación en cada visita al templo o a otro espacio sagrado. Por el contrario, el bautismo

47. Por ejemplo, también cf. A. B. McGowan, *Ancient Christian Worship*, 135 («casi universal en el cristianismo primitivo»).

48. La preposición griega utilizada es a veces «en» (*en* griego) y a veces «a» (*eis* en griego), sin que haya una gran diferencia de sentido. Para un análisis más completo, cf. L. Hartman, «*Into the Name of the Lord Jesus*»: *Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997.

49. L. Hartman, «*Into the Name of the Lord Jesus*», 37-50. E. Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009, es hoy en día el principal estudio del rito en general. R. M. Jensen, *Baptismal Imagery in Early Christianity*, Grand Rapids 2012, destaca las referencias visuales del rito.

cristiano era un rito que tenía lugar una sola vez y servía para marcar la separación del iniciado de su pasado precristiano y para poner de manifiesto el paso que le llevaba a ser miembro de la nueva comunidad de fe, de la *ekklēsia* (iglesia)⁵⁰.

Asimismo, parece haber existido un rito habitual que consistía en invocar o aclamar a Jesús, rito fundamental en la asamblea de culto comunitario. Al parecer, Pablo alude a esta práctica en Rom 10, 9-13. Aquí el apóstol dice que «si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (v. 9). Llama la atención que luego adopte una fórmula veterotestamentaria para resumir lo que quiere decir: «Todo el que invoque el nombre del Señor se salvará» (v. 13). Lo que resulta llamativo es el hecho de que la expresión bíblica que Pablo utiliza aquí, «invocar el nombre del Señor», normalmente remite al culto de Dios en textos del Antiguo Testamento como Jl 2, 32⁵¹. Sin embargo, Pablo emplea aquí la expresión para referirse a la práctica de una invocación reverente al «Señor Jesús». De hecho, en otro texto designará a los miembros del primitivo movimiento de Jesús sencillamente como «todos los que invocan en cualquier lugar el nombre de Jesucristo, que es Señor suyo y nuestro» (1 Cor 1, 2), sirviendo este acto ritual como expresión suficiente de su actitud de fe.

Otra práctica muy generalizada en el cristianismo primitivo era una comida compartida, con un profundo sentido religioso⁵². Por supuesto, los banquetes eran un rasgo caracte-

50. W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven 1993, 33: «En las iniciaciones de los misterios [paganos]... lo que se protege como 'puro' es el espacio sagrado o los ritos sagrados mismos. Por ello, por ejemplo, las abluciones *preceden* a la iniciación. En la iniciación cristiana [el bautismo], lo que debe preservarse puro es la *comunidad*. Más aún, esa pureza se define en términos tanto morales como teológicos —es decir, mono-teístas—» (el subrayado es original).

51. Entre otros ejemplos veterotestamentarios de la expresión tenemos Gn 12, 8; 21, 33; 26, 25; 2 Re 18, 24, más varias referencias al hecho de «invocar su nombre o el nombre de Dios», designando la apelación que se hace a Dios.

52. Por ejemplo, cf. J. Kodell, *The Eucharist in the New Testament*, Wilmington 1988.

rístico de numerosos grupos y de muchas celebraciones en el mundo romano⁵³. Se celebraban a menudo comidas después del sacrificio de un animal a un dios: una parte del animal se quemaba en ofrenda al dios, otra se dedicaba al templo y a sus sacerdotes, y una última a quienes habían hecho la ofrenda, para celebrar un banquete. Además, había comidas de este tipo y de otros –a veces celebrados en casas privadas y a veces en un salón comedor que formaba parte del recinto del templo– que se celebraban en honor de un dios. En ocasiones las invitaciones a participar en ellos se escribían como si procedieran del dios mismo⁵⁴. Esos banquetes en honor de las deidades paganas pueden ser particularmente relevantes a la hora de compararlos con aquellos que eran habituales en las primeras asambleas cristianas.

De hecho, en sus exhortaciones a la iglesia de Corinto contra la idolatría, Pablo establece un contraste directo entre la participación en un banquete en honor de un dios pagano y la participación en la comida cristiana: «No podéis beber el cáliz del Señor y el de los demonios; no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios» (1 Cor 10, 21). Sin embargo, claro está, el contraste también conlleva una comparación implícita. Al menos en las iglesias paulinas, la comida que también llama «la cena o el banquete del Señor» (1 Cor 11, 20) es mucho más que una mera ocasión para que los cristianos compartan los alimentos y se lo pasen bien. Pablo vincula esta comida con la muerte redentora de Jesús, advirtiendo de que participar en ella con una actitud equivocada, sobre todo despreciando a otros creyentes, pue-

53. Hay un valioso repaso de los banquetes de distintos grupos de época romana en D. E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003, 13-172. No obstante, su manejo de los testimonios del cristianismo primitivo es algo menos adecuada. Cf. mi reseña en http://www.bookreviews.org/pdf/3112_3417.pdf.

54. Se nos han conservado algunas de estas invitaciones, y hay una interesante reflexión sobre ellas en G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity*, North Ryde 1981, 5-9.

de hacer a alguien merecedor del juicio divino (1 Cor 11, 23-32)⁵⁵. En efecto, Pablo presenta el banquete cristiano como una ocasión en la que el *Kyrios* Jesús está presente espiritualmente y lo preside con su poder.

También sabemos que –al menos desde algún momento del siglo II d.C. y muy posiblemente desde antes– los cristianos estaban desarrollando sus propias pautas y prácticas de oración⁵⁶. Parece, por ejemplo, que la recitación del «padre-nuestro», con algunas variantes en su formulación, era una práctica temprana que aparece reflejada y alentada en distintos textos de procedencia diversa⁵⁷. Asimismo, tenemos referencias a oraciones dirigidas a Jesús (por ejemplo, 2 Cor 12, 8) y a Dios y a Jesús conjuntamente (por ejemplo, 1 Tes 3, 11-13), así como referencias a Jesús como intercesor celestial ante Dios en favor de los creyentes (por ejemplo, Rom 8, 34; 1 Jn 2, 1). Esas prácticas de oración, de las que Jesús formaba parte integral, constituían otro rasgo que identificaba y distinguía el *ethos* religioso del cristianismo primitivo. En algún momento del siglo II d.C., aproximadamente, la práctica de la oración cristiana también incluía una postura favorita: de pie, con las manos extendidas y mirando al este⁵⁸.

Incluso la costumbre de reunirse semanalmente para el culto comunitario, que parece remontarse a grupos tempranos del siglo I, era inusual entre otros grupos religiosos del

55. Las referencias de Pablo a comer o beber «indignamente» (1 Cor 11, 27) y «sin discernir el cuerpo» parecen reflejar las divisiones sociales y la actitud desdenosa de las que se lamenta en 11, 17-22. El «cuerpo» que ha de discernirse debe ser, por lo tanto, la iglesia como «cuerpo» de Cristo.

56. A. B. McGowan, *Ancient Christian Worship*, 183-215, repasa los testimonios de la praxis cristiana de los primeros siglos.

57. Esto parece quedar reflejado en Mt 6, 5-15 y Lc 11, 1-4 (aunque tenemos dos formas distintas de oración en esos textos) y se afirma de manera más explícita en el temprano texto (¿del siglo II?) que conocemos como la *Didajé* (8, 2-3), donde se prescribe que se recite la oración tres veces al día.

58. E. Peterson, *Das Kreuz und das Gebet nach Osten*, en *Frühkirche, Judentum und Gnosis: Studien und Untersuchungen*, Rome 1959, 15-35; D. Plooi, *The Attitude of the Outspread Hands («Orante») in Early Christian Literature and Art*: *Expository Times* 23 (1912) 199-203.265-269. Arrodillarse quedaba reservado para las oraciones de contrición.

momento. Por ejemplo, en la praxis pagana lo habitual era que el individuo se acercase a uno u otro dios para pedirle un favor cuando lo necesitara. El culto grupal se asociaba más bien con días concretos del año o del mes relacionados con las deidades particulares. La única analogía y el único precedente de las reuniones semanales de los grupos cristianos era la práctica sinagoga judía, lo que claramente refleja una vez más la matriz judía en la que surgió el movimiento de Jesús. Subrayo, en todo caso, que, en comparación con el contexto religioso pagano de época romana, el énfasis del cristianismo primitivo en el culto *comunitario* por parte de los miembros de una determinada *ekklēsia* y en las *reuniones regulares* constituía una pauta peculiar en la praxis religiosa.

Resumiendo, es incuestionable que los conversos paganos de los primeros grupos cristianos, que cumplían con las exigencias de su nueva fe de abstenerse por completo del culto de los muchos dioses del mundo romano, mostraban una actitud religiosa singular, e incluso novedosa, tanto en las creencias como en la praxis. En el capítulo anterior hemos examinado las actitudes críticas de eruditos paganos como Celso, así como la firme postura a nivel jurídico adoptada contra los cristianos por parte de Plinio. Además, la actitud religiosa de los primeros cristianos a menudo provocaba acoso y a veces conflictos sociales, como encontramos, por ejemplo, en los Hechos de los apóstoles. Sin duda, los paganos de la Antigüedad pensaban que el cristianismo primitivo era diferente, y se hacía merecedor de reproche.

5. EL DIOS CRISTIANO

Las diferencias entre el cristianismo primitivo y su entorno religioso iban más allá del mero rechazo a adorar a los dioses y de las prácticas rituales cristianas características que acabamos de indicar. Para cualquier persona que viviera en aquel entonces la praxis cultural era algo crucial, tal vez la

expresión más clara de la religiosidad personal. Sin embargo, también caben destacar las *creencias* del cristianismo primitivo acerca de su Dios. Encontramos expresiones fascinantes de esas creencias en los primeros textos cristianos⁵⁹. Espero subrayar lo suficiente algunos aspectos como para que quede de manifiesto.

En primer lugar, la ausencia de imágenes de la deidad reflejaba la creencia cristiana de que su Dios era, en nuestros términos, absolutamente trascendente, de tal manera que ninguna imagen era capaz de representarlo de forma adecuada, pues no se puede conocer del modo en que percibimos, captamos y comprendemos las realidades de nuestro mundo. Tal vez la expresión más explícita de este tema en el cristianismo primitivo se halla en 1 Tim 6, 15-16, donde el autor describe a Dios en majestad:

... el bienaventurado y único Soberano, el Rey de reyes, el Señor de señores, el único que posee la inmortalidad y habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver. A él, honor y poder eterno. Amén.

Por supuesto, esto encuentra de nuevo inspiración y reflejo en la avanzada visión judía del Dios de la Biblia, que hunde sus raíces en las prohibiciones de hacer imágenes (cf. Dt 4, 15-20), y en el relato dramático de Ex 33, 12-23, donde Dios rehúsa la petición de Moisés de ver su gloria: «No podrás ver mi cara, porque quien la ve no sigue vivo» (v. 20). Encontramos igualmente este énfasis en la absoluta trascendencia de Dios y en su naturaleza inefable en autores judíos de comienzos de la época romana, como Filón de Alejandría⁶⁰. Asimismo, en la tradición filosófica griega había voces que postulaban una deidad última que trascendía todas las cosas, incluidos los dioses conocidos a los que se ofrecían

59. L. W. Hurtado, *God in New Testament Theology*, Nashville 2010.

60. Por ejemplo, cf. D. T. Runia, *God and Man in Philo of Alexandria: Journal of Theological Studies* 39 (1988) 48-75.

sacrificios. Sin embargo, también aquí hay curiosas diferencias que distinguen las creencias del cristianismo primitivo en torno a su Dios, sobre todo en comparación con las tradiciones paganas más amplias de su época.

En las tradiciones filosóficas se postulaba a menudo la existencia de una deidad última y radicalmente trascendente, pero por lo general una persona no podía relacionarse directamente con ella. Por ejemplo, no se hacían sacrificios en honor de ese dios, ni se le imploraba directamente. Por el contrario, los mismos filósofos que postulaban esas ideas excelsas de una divinidad trascendente estaban satisfechos de que continuase el culto de los dioses menores y tradicionales, y, de hecho, normalmente participaban de él⁶¹. Por otro lado, la actitud cristiana primitiva era que el Dios único, verdadero y radicalmente trascendente, estaba dispuesto a mantener una relación directa con la gente. Los cristianos creían que era posible dirigirse directamente a él y esperaban ser escuchados. Era posible adorarlo y saber que acogía a quien lo hacía. De hecho, se instaba a orar y adorar a ese Dios uno como el único culto propio y legítimo de los grupos cristianos. En contraste con la praxis y las ideas del mundo pagano, entre ellas también las tradiciones filosóficas, los cristianos consideraban a los otros muchos dioses de la época como seres indignos y pensaban que su culto era idolatría.

Sin embargo, había una idea cristiana más inusual y, a los ojos de los eruditos paganos, más extravagante: el Dios uno, verdadero y excelso que transcendía todas las cosas y no necesitaba nada se había dignado crear este mundo y, lo que todavía era más llamativo, ahora buscaba de forma decidida la redención y la reconciliación de las personas. Y ¿cuál era la razón que se daba para este llamativo propósito redentor? ¡Dios ama al mundo y a la humanidad! Por supuesto, en la

61. Para una breve cita y reflexión sobre los textos filosóficos pertinentes, cf. R. M. Grant, *Gods and the One God*, Philadelphia 1986, 75-83; así como el análisis clásico de A. Nock, *Conversion*, 212-253.

enseñanza cristiana, el amor de Dios quedó particularmente de manifiesto en la provisión de Jesús, el «Hijo» de Dios, para la redención del mundo. Entre las expresiones más antiguas y líricas de esta fe se hallan las afirmaciones de Pablo en Rom 5, 1-11, así como las solemnes líneas de Rom 8, 31-39. Este último texto concluye con estas audaces palabras⁶²:

Y estoy seguro de que ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni otras fuerzas sobrenaturales, ni lo presente, ni lo futuro, ni poderes de cualquier clase, ni lo de arriba, ni lo de abajo, ni cualquier otra criatura podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro.

La idea de que hay un Dios verdadero y trascendente, y de que ese Dios ama al mundo y a la humanidad, puede haberse convertido con el paso del tiempo en una noción tan conocida –aceptada o no–, que no advertimos fácilmente cuán tremendamente extraña, o incluso ridícula, era en época romana. Cuando los antiguos pensadores paganos hablaban de «amor» humano en relación con un dios o con los dioses, se referían a un *eros*: no se trataba de un amor erótico como nosotros lo entendemos, sino de un deseo de asociarse con las cualidades divinas o sublimemente hermosas que el dios representaba. Cuando hablaban de la actitud de los dioses para con los humanos, a veces postulaban que los dioses de determinadas ciudades o pueblos estaban favorablemente dispuestos para con ellos, utilizando en tales casos el término griego *philia*, que remite a la amabilidad y la amistad⁶³. Sin embargo, el término griego favorito de los cristianos para describir el amor de su Dios, y el amor que ellos mismos debían mostrar por los demás y por Dios, era *agapē*, y el verbo cognado *agapaō*. Estas palabras aparecen muy pocas veces

62. Entre otras expresiones primitivas, tenemos Jn 3, 16 y Ef 2, 4-7. De hecho, las referencias al amor de Dios son tan frecuentes en los textos y el discurso cristiano que rápidamente se convirtió en un tópico.

63. W. Beierwaltes, *The Love of Beauty and the Love of God*, en A. H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*, New York 1986, 293-313.

en los textos paganos de la época, pero son muy abundantes en los escritos del cristianismo primitivo. Por ejemplo, en el Nuevo Testamento, *agapē* aparece aproximadamente 143 veces y el verbo *agapaō* otras 116. Esas palabras también aparecen de forma destacada en algunos textos judeo-griegos. Así pues, la preferencia del cristianismo primitivo por *agapē* y *agapaō* puede ser otro ejemplo de la influencia de la matriz judía en el movimiento cristiano primitivo. Quizá los judíos y luego los primeros cristianos optaron por esos términos porque parecían connotar un amor más sobrio, subrayando el compromiso moral con el amado. Esas palabras también servían para distinguir el discurso cristiano sobre su Dios del discurso pagano sobre las demás deidades de la época⁶⁴.

Sin duda deberíamos reconocer que la gente de la Antigüedad podría tener una sensación auténtica de asombro, gratitud y devoción religiosa para con los distintos dioses, y que los individuos podrían sentir un afecto especial por su deidad favorita. Tenemos referencias acerca de la misericordia o la generosidad de alguna deidad pagana. Pero la noción de que los dioses aman a la humanidad con algo que se aproxime a una relación intensa tal como se atribuye a Dios en muchos textos cristianos primitivos es, por decirlo delicadamente, difícil de encontrar en textos paganos de época helenística o romana⁶⁵.

64. Sigue siendo importante la reflexión de los usos conocidos de *agapē* y *agapaō* de J. H. Moulton - G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-literary Sources*, Grand Rapids 1972, 1-2 (original: London 1930). También es útil, sobre todo para el empleo en el Nuevo Testamento, el texto de G. Schneider, ἀγάπη, en H. Balz - G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I, 24-36.

65. C. Bonner, *Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism*: Harvard Theological Review 30 (1937) 119-140, trató de «la respuesta emotiva a la participación en el culto» en la religión griega antigua y de la «contemplación o experiencia de lo divino» (p. 120 n. 2), llamando la atención sobre el «amor sentido hacia un dios, o concebido para ser sentido por un dios para con sus adoradores» (p. 121). A pesar de citar a Esquilo (siglo V a.C.), que ve a los atenienses como «amados [o amigos] de la Doncella Amada» (*parthenou philas philoi*) en *Euménides* 998-1000, y percibir un sentimiento «auténtico y sincero» en el pasaje, conviene recordar que en obras como *Agamenón* y *Las coéforas*, Esquilo presenta

Una vez más, las mayores semejanzas se dan con la tradición judía, pues aquí también tenemos una deidad trascendente a la que es posible acercarse de forma directa, e incluso la noción de que el Dios uno escogió al pueblo de Israel y mantiene con él una profunda relación de amor y fidelidad basada en la alianza⁶⁶. Ahora bien, aunque los judíos de época romana pensaban que su deidad era el creador y gobernante legítimo de todos los pueblos, el tema del amor de Dios al mundo y la humanidad no tiene la relevancia que hallamos en los primeros textos cristianos. De hecho, el énfasis en el amor de Dios y la correspondiente apelación a la «ética del amor» propios de la conducta cristiana constituyen algo peculiar. En efecto, no conocemos otro grupo religioso de época romana en el que el amor cumpliera una función tan importante en el discurso o en la doctrina sobre su conducta⁶⁷.

a los dioses en su carácter más típicamente inmoral. Así pues, me parece difícil juzgar en qué medida su tratamiento de ellos en *Euménides* refleja un avance religioso genuino y/o, en cualquier caso, un sentimiento religioso compartido por una mayoría. Con todo, Bonner (p. 138-139) insistía en que «la actitud de los cristianos hacia Dios y hacia Cristo» también se halla en «la religión antigua» dirigida hacia Esculapio, Serapis, Isis y otros, incluyendo «el sentido de comunión amorosa». Por consiguiente, planteaba que «la victoria de la iglesia cristiana fue intelectual y fue moral» y admitía –no sin relucencia– que el cristianismo «merecía la victoria obtenida» (p. 139). Sin embargo, sentía que en la «religión helénica» se revelaba «una belleza tan inspiradora» que se produjo «un suspiro de tristeza cuando desapareció» (p. 140). Compárese, en cualquier caso, con L. Roig Lanzilotta, *Christian Apologists and the Greek Gods*, en J. Bremmer - A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, 442-464, quien cita la crítica cristiana del siglo II de las nociones paganas de los dioses. Los apologistas del siglo II eran hasta cierto punto parciales, pero también las afirmaciones de Bonner son exageradas. Debemos tener cuidado a la hora de considerar los textos poéticos de algún miembro de la elite como indicativos de las actitudes de muchas o de la mayoría de personas ordinarias.

66. Según algunos cálculos, las referencias veterotestamentarias al amor de Dios por los individuos o por el pueblo de Israel son menos de veinticinco. Sin embargo, el amor de Dios es «un aspecto importante» de esos textos (por ejemplo, Sal 47, 4; Mal 1, 2; Is 43, 4; 48, 14; Jr 31, 3). De hecho, en el libro de Oseas, el amor de Dios por Israel se describe de forma memorable en términos del amor apasionado de un esposo por su esposa (por ejemplo, 3, 1) y de un padre por su hijo (11, 1). Para una reflexión al respecto, cf. K. Doob Sakenfeld, *Love (OT)*, en D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* IV, Garden City 1993, 375-381.

67. Para un juicio parecido, cf. W. Klassen, *Love (NT and Early Jewish)*, en D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary* IV, 395.

Así pues, las diferencias entre el cristianismo primitivo y el contexto religioso general iban más allá de una mera preferencia de un dios en particular entre otros, y más allá de una praxis cultural exclusivista. Existían también nociones distintas en torno al concepto «Dios» o, al menos para los cristianos, había una distinción entre los «dioses» y el Dios uno (*ho theos*, literalmente, «el Dios»). Los cristianos postulaban una deidad totalmente trascendente que en absoluto podía compararse con los muchos dioses tradicionales y que no podía comprenderse por completo, por lo inmenso que era este Dios. Sin embargo, y con idéntico énfasis, los cristianos mantenían que esta deidad, y no un ser subordinado, era el único creador de todo y que quería relacionarse con el mundo y con la humanidad en su amor redentor, de tal modo que hasta la persona más humilde podía ser objeto de ese amor y ser adoptada en una relación filial con este Dios.

Para un gran número de críticos paganos, todo esto resultaba, sencillamente, absurdo, como por ejemplo puede verse en la crítica que plantea Celso. En todo caso, a juzgar por el crecimiento continuo del cristianismo primitivo, no obstante las hostilidades sociales y las persecuciones periódicas, este conjunto de creencias, aunque absurdo a los ojos de algunos críticos paganos, parece haber resultado atractivo para muchas otras personas. De hecho, esas creencias parecen haber estado entre los factores que explican ese desarrollo, formando parte del «capital social y religioso» que ofrecía el cristianismo primitivo⁶⁸.

68. Cf. una manera de ver las cosas hasta cierto punto similar en J. Bremmer, *The Social and Religious Capital of the Early Christians: Hephaisios* 24 (2006) 269-278; Id., *The Rise and Fall of the Afterlife*, London 2002, 103-108 («Appendix 1: Why Did Jesus' Followers Call Themselves Christians?»). En la amplia reseña de W. V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation*, Leiden 2005, John Barclay consideró que «la tesis más clara y sistemática que surge del libro es que los rasgos peculiares de la ideología cristiana [es decir, de la doctrina, de la fe] fueron de hecho decisivos para garantizar su profundo impacto sobre el mundo antiguo». Cf. *Journal of Roman Studies* 97 (2007) 372-373.

6. UN DIOS... Y UN SEÑOR (JESÚS)

La fe y la praxis del cristianismo primitivo no solo eran singulares, y en cierto sentido novedosas, en el contexto «pagano» de la Antigüedad, sino que también eran peculiares en el contexto de la tradición religiosa judía de época romana, aunque por una razón distinta. En comparación con lo más peculiar de la tradición judía antigua, el movimiento cristiano primitivo podía identificarse y distinguirse en particular por la veneración extraordinaria que, junto a Dios, se tributaba también a Jesús.

A fin de evitar anacronismos, también aquí debo subrayar en primer lugar que los primeros círculos «cristianos» estaban formados, al menos en su mayor parte, por creyentes judíos. De hecho, a lo largo de las primeras décadas, aunque aparecieron muchos grupos compuestos sobre todo de gentiles (conversos paganos) –como los que surgieron a partir de la misión paulina a los gentiles–, los creyentes judíos –como Pablo, Bernabé, Pedro y otros– siguieron ocupando una posición destacada. Más aún, hasta bien entrado el siglo II d.C. y posteriormente, siguió habiendo grupos de cristianos formados por judíos. Lo que a veces se llama «judeocristianismo» en ese sentido fue durante largo tiempo una parte importante del más amplio movimiento de Jesús⁶⁹.

Especialmente en los primeros años del joven movimiento que terminó por ser el «cristianismo», no deberíamos imaginar –repito– dos religiones perfectamente diferenciadas llamadas «judaísmo» y «cristianismo». Antes bien, en este primer periodo nos encontramos con un nuevo movimiento

69. «Judeocristianismo» y «judeocristianos» se han convertido en términos problemáticos en las últimas décadas, en parte porque en la actualidad muchos judíos consideran que lo «cristiano» y el «cristianismo» son incompatibles con ser judío. Uso el término para designar a los judíos que se identificaban de forma manifiesta como seguidores de Jesús. Ahora tenemos un excelente grupo de estudios: O. Skarsaune - R. Hvalvik (eds.), *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Peabody 2007; T. Nicklas, *Jews and Christians? Second Century «Christian» Perspectives on the «Parting of the Ways»*, Tübingen 2014.

religioso que surgió originalmente *en el seno de* la antigua tradición judía y como expresión singular de esa tradición. La tradición judía antigua asumió también muchos otros movimientos, entre ellos partidos religiosos como los fariseos y grupos mucho más radicales como la comunidad de Qumrán. Advierto una vez más que, por consiguiente, no deberíamos imaginar una actitud «cristiana» singular y evolucionada frente a un «judaísmo» monolítico, sobre todo en el siglo I d.C. El movimiento de Jesús fue inicialmente una más dentro de la serie de opciones religiosas judías de época romana.

Sin embargo, el movimiento de Jesús se convirtió rápidamente en una realidad transnacional y multiétnica. De hecho, Pablo estaba convencido de que había recibido la llamada divina para proclamar el evangelio sobre todo a los que no eran judíos, de modo que emprendió un proyecto enérgico y programático. Probablemente a fines del siglo I d.C., el movimiento de Jesús estaba compuesto de forma predominante por no judíos, los cuales a veces distinguían su propuesta religiosa de manera bastante tajante de aquella que sostenían la mayoría de los judíos de su tiempo. En Ignacio de Antioquía, un dirigente eclesial de comienzos del siglo II d.C., por ejemplo, encontramos referencias tempranas al «cristianismo» y al «judaísmo» como entidades perfectamente diferenciadas que contrastaban entre sí, a las que denomina con esos términos⁷⁰. Sin embargo, por subrayar de nuevo este aspecto, en las primeras décadas del siglo I la naciente actitud religiosa «cristiana» constituyó una trayectoria singular dentro de la diversa tradición judía de la época.

Así pues, consideremos más detenidamente el primitivo movimiento de Jesús en relación con la tradición judía y, en particular, su singularidad en el seno de esa tradición diversa.

70. Adviértase, por ejemplo, el uso de los términos «cristianismo» (en griego, *christianismos*) y «judaísmo» (en griego, *ioudaïsmos*) en Ignacio de Antioquía (*Magn.* 10, 1-3; *Fil.* 6, 1). Si bien se discuten aún las fechas de sus cartas, acepto aquí la que probablemente todavía sea la idea más extendida.

Ya hemos señalado que, desde el comienzo, los primeros cristianos, ya fueran judíos o gentiles, por lo general compartían la actitud exclusivista judía tradicional respecto a los dioses⁷¹. Se negaban a adorar a cualquier otra deidad que no fuera el Dios bíblico. Además, al menos la mayoría de los primeros grupos cristianos, ya estuviesen compuestos de discípulos de Jesús judíos o gentiles, consideraban Escritura aquellos textos que eran vistos como tales en la tradición judía de la época en conjunto⁷². En estos y otros aspectos, daba la impresión de que la mayor parte de los primeros «cristianos», incluyendo en particular los creyentes gentiles, profesaban en lo fundamental una versión singular de la «religión» judía. De hecho, parece que por lo menos algunos paganos de aquel entonces también vieron similitudes. Recordemos algunos de los comentarios de Galeno en el capítulo 1, donde dice que los judíos y los cristianos siguen o conforman una filosofía común o parecida.

Sin embargo, en una serie de obras que he publicado a lo largo de una década, haciendo uso de una metáfora tomada de la biología, he hablado del movimiento de Jesús como de una «mutación» nueva dentro de la tradición judía antigua. Al postular una «mutación», me he centrado sobre todo en la manera en que Jesús figura en la fe y en la praxis que caracterizaban las pautas de devoción de los primeros grupos

71. L. W. Hurtado, «Ancient Jewish Monotheism» in the *Hellenistic and Roman Periods: Journal of Ancient Judaism* 4 (2013) 379-400. De forma más concisa, cf. Id., *Monotheism*, en J. J. Collins-D. C. Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 961-964. Sin embargo, P. Fredriksen, *How Later Contexts Affect Pauline Content*, 17-51, ha subrayado de forma repetida que los judíos de la Diáspora de época romana a menudo estaban dispuestos a mostrar cierto *respeto* por los dioses y por quienes los veneraban, en un intento de evitar tensiones. Coincide, no obstante, en que los judíos por lo general evitaron unirse al verdadero *culto* de las divinidades paganas (cf. p. 21-23).

72. De todos modos, hubo versiones del cristianismo primitivo que no contemplaban los textos del Antiguo Testamento como Escritura, como los marcionitas y los llamados cristianos «gnósticos». Cf. T. H. Lim, *The Formation of the Jewish Canon*, New Haven 2013, que plantea que había cierta pluralidad en las nociones del judaísmo antiguo de lo que era «canónico» y que el canon fariseo terminó por convertirse en el que se adoptó de forma predominante en el judaísmo.

cristianos. Pues, aunque el primitivo movimiento de Jesús se hacía eco de la retórica judía y de la praxis de adorar solo al «Dios uno», los seguidores de Jesús, o «cristianos», tanto judíos como gentiles, en general otorgaban a Jesús un puesto en su fe y en sus prácticas de culto que no tenía precedente ni paralelo en la tradición judía general de aquella época. Me he referido a esto como si constituyese un peculiar patrón de devoción «diádico», en el cual Jesús quedaba vinculado de una manera singular con Dios, al que a veces en el discurso cristiano primitivo se llamaba «el Padre». Como ya he tratado de esto más pormenorizadamente en publicaciones anteriores, aquí resumiré las cuestiones claves⁷³.

Desde el principio –a saber, desde los primeros días de los que tenemos noticia después de la ejecución de Jesús–, este ocupó un lugar fundamental en la proclamación y en la fe primitiva de los grupos que constituían el movimiento de sus seguidores. El mensaje del evangelio se centró en buena medida en la importancia de Jesús como Mesías (en griego, *Christos*; por ejemplo, Hch 2, 36), como el «Hijo» de Dios, único y vindicado (por ejemplo, Rom 1, 3-4), y como el «Señor» (en griego, *Kyrios*) designado por Dios, el cual había sido resucitado de la muerte y situado a la «diestra» de Dios (por ejemplo, Flp 2, 9-11). Sobre todo, en los primeros días, la llamativa convicción de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos era obviamente un aspecto crucial y constituyó el punto de partida del nuevo nivel de entusiasmo que se dio entre los seguidores de Jesús y del énfasis que se puso en esas afirmaciones tan solemnes respecto a su persona. La respuesta adecuada a las tesis que defendían los discípulos de Jesús consistía en aceptarlas y vivir confiando plenamente en la condición y en la eficacia de Jesús como, por ejemplo, salvador e intercesor único ante Dios, de ma-

73. Por ejemplo, L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988; London ²1998; London ³2015; Id., *At the Origins of Christian Worship*, 63-97.

nera que proclamaban que Dios hizo que la muerte de Jesús fuese redentora «por nuestros pecados» (por ejemplo, Rom 4, 24-25). En los textos neotestamentarios, tanto los judíos como los gentiles están llamados a aceptar esas tesis sobre Jesús, tratándole ahora como el agente singular de los designios redentores de Dios (por ejemplo, Hch 4, 12), y tanto los judíos como los gentiles eran bautizados en el nombre de Jesús, siendo este el rito de iniciación característico para formar parte de su movimiento.

Consideremos de nuevo Rom 10, 9-13, un texto que ya hemos visto antes brevemente. En este pasaje Pablo declara que «si proclamas con tu boca que Jesús es el Señor y crees con tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, te salvarás» (v. 9). En los versículos previos de Rom 10, y varias veces en Rom 9-11, Pablo manifiesta una honda preocupación por el destino de su pueblo ancestral (judío), pues su mayor parte rechazaba el evangelio. En Rom 9, 1-5, Pablo pone de relieve su dolor y su angustia por el hecho de que los judíos no creyesen en el evangelio, indicando su disposición a sufrir la maldición de Dios si con ello pudieran recuperarse de su falta de fe. En Rom 10, 1-2, Pablo ora para que sus correligionarios judíos «se salven» y lamenta de nuevo su respuesta tan poco inteligente al mensaje evangélico sobre Jesús. Luego, en Rom 11, dice que su pueblo ha «tropezado» por su falta de fe en el evangelio, pero insiste en que esto no significa su caída definitiva y su alienación permanente de los planes de Dios. Por el contrario, Pablo manifiesta con audacia su confianza en que en el plan definitivo de Dios se supere la falta de fe de los judíos: «entonces todo Israel se salvará» (11, 26)⁷⁴.

74. «Todo Israel», tal como Pablo empleó la fórmula en este caso, probablemente no designa a todo judío que haya vivido, sino a una muchedumbre de judíos, tal vez un número designado por Dios que constituye la «plenitud» (en griego, *plērōma*) o la «cifra completa» del Israel redimido. Para una reflexión detenida de Rom 11, 25-26, cf. R. Jewett, *Romans: A Commentary*, Minneapolis 2007, 696-702.

Todo esto significa, por consiguiente, que, de acuerdo con Pablo, la necesidad de confesar a Jesús correspondía tanto a judíos como a gentiles⁷⁵. Hacia el final de Rom 10, 9-13, Pablo pone esto claramente de manifiesto al decir que «no hay distinción entre judío y no judío, pues uno mismo es el Señor [en el contexto, el Señor Jesús] de todos, rico para todos los que lo invocan» (v. 12). De hecho, en Flp 2, 9-11 Pablo escribe que no solo todos los pueblos, sino todos los ámbitos de la creación han de reconocer la supremacía de Jesús como «Señor», en respuesta a su designación por parte de Dios como aquel al que ahora todos deben obedecer. Así pues, para Pablo, al igual que para otros de los primeros seguidores judíos de Jesús, era necesario que tanto los judíos como los gentiles reconocieran la condición de Jesús como Mesías y Señor. Negarse a ello suponía, a su juicio, desobedecer ciegamente a Dios. Y esto significaba que lo que terminó por ser el «cristianismo primitivo» no era sencillamente un nuevo grupo religioso judío, como parecen haber sido los fariseos. El primitivo movimiento de Jesús era, recurriendo a la terminología actual, más «sectario», pues hacía una propuesta exclusivista que todos los demás deberían aceptar.

Los fariseos eran fundamentalmente rigoristas en lo tocante a la ley judía, en la que incluían un conjunto de interpretaciones tradicionales. Ciertamente, también parecen haber instado a sus correligionarios judíos a tener una dedicación parecida⁷⁶. Recientemente un estudioso ha descrito su meta

75. Así pues, no considero persuasiva la ocurrencia de Pamela Eisenbaum de que, para Pablo, «Jesús salva, pero solo salva a los gentiles». Cf. P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian*, New York 2009, 242. Esto parece contradecir el sentido general de la idea paulina de que hay un Dios, que ha designado a un Señor (Jesús) como redentor universal y Mesías de todos los pueblos, tanto judíos como gentiles.

76. La referencia directa más antigua a los fariseos es la de Pablo en Flp 3, 5, donde se refiere a su propia adhesión anterior a la observancia farisea. Las otras fuentes claves de la Antigüedad son los evangelios y Hechos, así como los escritos de Flavio Josefo, quien trata de distintas sectas religiosas judías, prestando especial atención a los fariseos. Para una breve introducción, cf. R. Deines, *Pharisees*, en J. J. Collins - D. C. Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 1061-1063.

como la «santificación» de toda la nación judía por medio del cumplimiento colectivo de la interpretación farisea de la ley⁷⁷. No obstante, quiero subrayar que los fariseos eran un «partido» religioso que se diferenciaba de los demás, pero no una «secta» cerrada y exclusivista⁷⁸. Es decir, aunque pueden haber deseado que los demás judíos cumplieran con mayor diligencia la ley de Dios y lo hicieran conforme a su interpretación, no hay indicios de que afirmaran ser los verdaderos elegidos o que consideraran que a quienes no eran fariseos Dios los fuese a juzgar por no vivir como tales. Esto contrasta, por ejemplo, con la actitud reflejada en los textos hallados en Qumrán, donde hay reglas estrictas respecto a la pertenencia al grupo electo, y donde otros judíos se hallan incluidos junto a otros no judíos (paganos) entre los «hijos del abismo» que sufrirán la ira divina en el juicio venidero⁷⁹.

Los fariseos también contrastan con lo que parece haber sido la actitud del primitivo movimiento de Jesús. Según hemos indicado, los creyentes judíos en Jesús, tales como Pablo, sin duda han sentido que el evangelio anunciaba una nueva acción decisiva de Dios que había convertido a Jesús en aquel al que todos, judíos y no judíos, tenían que «invocar» y reconocer como Señor⁸⁰. Es decir, los judíos que desearan ser fieles al Dios de sus antepasados debían reconocer ahora a Jesús; de lo contrario, desobedecerían a su propio Dios.

77. R. Deines, *Pharisees*, en J. J. Collins-D. C. Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 1062.

78. Sobre las categorías de «secta» y «sectarismo», cf. J. Jokiranta, *Sectarianism*, en J. J. Collins-D. C. Harlow, *Eerdmans Dictionary*, 1209-1211.

79. Para un análisis reciente de las teorías sobre la relación entre el yacimiento de Qumrán y los grupos judíos reflejados en los rollos encontrados allí, cf. J. J. Collins, *Sectarian Communities in the Dead Sea Scroll*, en T. H. Lim-J. J. Collins (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, 151-172.

80. Adviértase también 2 Cor 3, 12-4, 6, donde Pablo presenta a los demás judíos que no reconocen la condición gloriosa de Jesús como si sus mentes se hubieran «endurecido» (3, 14), como un «velo» puesto sobre su corazón (3, 15) que desaparece solo «en Cristo». Aquellos a los que, como a Pablo, se les ha retirado el velo de sus corazones ahora contemplan «la gloria del Señor [Jesús]» (3, 18) y «la luz del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (4, 4).

Esto supone una actitud singular y exclusivista dentro de la tradición judía antigua, así como en el ambiente del antiguo paganismo. A saber, aunque la participación en el movimiento de Jesús era voluntaria, para sus miembros también era obligatoria, tanto para los judíos como para los paganos, si querían obedecer a Dios. El primitivo movimiento de Jesús no fue la única secta judía exclusivista, pero sin duda no se presentó como una opción más dentro del judaísmo. Tenía creencias, tesis y prácticas singulares, centradas sobre todo en la figura de Jesús.

La peculiar naturaleza «diádica» de la fe cristiana primitiva, en la que Jesús es destacado de forma singular al lado de Dios, también se pone de manifiesto en 1 Cor 8, 4-6, un texto ya comentado en relación con el contexto religioso general de época romana. Frente a las innumerables deidades de la época, Pablo declara que en realidad «no hay más que un Dios: el Padre de quien proceden todas las cosas y para quien nosotros existimos; y un Señor, Jesucristo, por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos». Lo que quiero poner de relieve aquí es la manera en que esta afirmación combina la exclusividad de la tradición judía de Pablo con la dualidad que distinguía la fe cristiana primitiva: tanto a Dios («el Padre») como a Jesús se les dota de un carácter exclusivo por medio de la repetición del término «un» para cada uno de ellos. Asimismo, se atribuye universalidad a los dos, a la vez que hay una distinción entre ellos: *todas* las cosas son *de* Dios y *para* Dios; y todas las cosas son *por* Jesús. Dios es el autor, la fuente y la meta última de todo, y Jesús es el agente particular de la creación y de la redención de todas las cosas.

Resumiendo, aquí tenemos un ejemplo conciso y a la vez espléndido del modo en que la antigua confesión judía de la unicidad del Dios uno parece haberse adaptado y ampliado, por así decirlo, para acomodar a Jesús como una segunda figura que, de todos modos, está vinculada de forma singular al

Dios uno y tiene una función en el universo correspondiente. La confesión judía clásica, conocida como el *Shema* (enmarcado en las palabras de Dt 6, 4), puede traducirse: «Escucha, oh Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor»⁸¹. Podemos pensar que 1 Cor 8, 4-6 es una modificación del *Shema*, que simplemente alude a él o que ha sido configurado por este. En cualquier caso, cabe señalar que Jesús es vinculado con Dios de una forma particular y que esto distingue al movimiento de Jesús (el «cristianismo» primitivo) tanto de otras versiones de religión judía de la Antigüedad como del entorno religioso más amplio del alto Imperio.

Además de la posición clave que Jesús ocupaba en la fe y en la confesión cristiana primitiva, también se le otorgó un puesto singular y único en las prácticas de devoción de los primeros grupos de creyentes. A lo largo de los años he insistido en que esto es particularmente importante, sobre todo a la luz de la preocupación del judaísmo antiguo por proteger la unicidad de Dios, sobre todo en cuestiones de praxis cultural. Aquí deseo subrayar dos aspectos fundamentales.

• En primer lugar, tal como he mostrado en publicaciones anteriores, existe toda una constelación de prácticas que suponen una pauta de devoción excepcional, en la que Jesús ocupa el centro. Por ejemplo, el rito de introducción a la comunidad cristiana primitiva, el bautismo, incluía la invocación del nombre de Jesús. Más aún, parece que en los grupos (judíos) de lengua aramea y en los de lengua griega, el culto comunitario incluía el acto de invocar a Jesús como «Señor», como se refleja en el recurso al *Maranatha* de 1 Cor 16, 22⁸².

81. Esta traducción refleja más claramente la versión griega de Dt 6, 4: *Kyrios ho Theos hēmōn Kyrios heis estin*. Pero se trata también de una posible forma de traducir el hebreo original.

82. *Maranatha* en 1 Cor 16, 22 (y también en *Did.* 10, 6) es una transliteración de una expresión aramea, *mārānā 'thā* (o *mārān 'athā*), que probablemente significa: «¡Nuestro Señor, ven!». Probablemente se originó como «una aclamación primitiva» de Jesús como «Señor» que derivaba de «algún contexto litúrgico palestino primitivo» y expresaba la esperanza del retorno futuro de Jesús en su potestad de rey y juez. Cf. especialmente J. A. Fitzmyer, *New Testament Kyrios*

Es decir, esta veneración de Jesús en el contexto de la asamblea de culto parece haber comenzado en los círculos de los seguidores *judíos* de Jesús y haberse convertido rápidamente en la praxis convencional de las iglesias paulinas y, más adelante, de la tradición cristiana primitiva.

En los textos del Nuevo Testamento también se hace referencia al canto de himnos y odas celebrando la obra de Jesús, y quizá también dirigidos a él, los cuales parecen haber formado parte habitualmente del culto cristiano primitivo, del mismo modo que se consideraba que los salmos bíblicos profetizaban a Jesús⁸³. Recordemos el informe de Plinio que vimos en el capítulo 1, según el cual los cristianos en sus reuniones cantaban «un himno en honor de Cristo, como si fuera un dios»⁸⁴. Además, como señalamos antes, Pablo habla del

and Maranatha and Their Aramaic Background, en Id., *To Advance the Gospel*, Grand Rapids ²1998, 218-235, quien considera que *maranatha* «da testimonio» de la veneración de los primeros judeocristianos como ‘Señor’, como una figura asociada al Yahvé del Antiguo Testamento, incluso al mismo nivel que él, sin decir de manera explícita que es divino» (p. 229).

83. Pablo se refiere casualmente a «un himno, una lección, una revelación, una lengua o una interpretación», como si fueran rasgos habituales de las asambleas de sus iglesias (1 Cor 14, 26), y habla de cantar «con o en el Espíritu» y de cantar «con la mente», que en el contexto inmediato parece referirse respectivamente a cantar «en una lengua» y en lenguaje regular bajo el impulso de una exaltación religiosa que atribuye al Espíritu de Dios. Col 3, 16 insta a cantar a Dios «salmos, himnos y cánticos inspirados» y Ef 5, 19 invita a cantar lo mismo «al Señor» (probablemente a Jesús). Ap 5, 9 presenta la corte celestial de Dios irrumpiendo en un «cántico nuevo» de alabanza a Jesús («el Cordero»), que obviamente describe lo que el autor contempla como el culto ideal o auténtico. Por ejemplo, M. Hengel, *The Song about Christ in Earliest Worship*, en Id., *Studies in Early Christology*, Edinburgh 1995, 227-291.

84. A menudo se ha citado Flp 2, 6-11 como la expresión (o la adaptación) de un himno cristiano primitivo, al igual que Col 1, 15-20. Por ejemplo, L. L. Thompson, *Hymns in Early Christian Worship*: Anglican Theological Review 55 (1973) 458-472. Sin embargo, hoy en día también hay exegetas muy críticos con esta idea, como B. Edsall-J. R. Strawbridge, *The Songs We Used to Sing? Hymn «Traditions» and Reception in Pauline Letters*: Journal for the Study of the New Testament 37 (2015) 290-311, quienes a su vez citan a otros autores en la misma línea. Su tesis principal parece ser que, entre los primeros autores cristianos, no se habla de tales pasajes como himnos u odas. Se trata de algo significativo, pero tal vez no tan determinante como parecen creer. En cualquier caso, independientemente de lo que se concluya acerca de Flp 2, 6-11 o Col 1, 15-20, es obvio que los «himnos» y «odas» alabando a Jesús formaban parte de la praxis cultural cristiana más antigua, como se muestra en las referencias aquí citadas.

judía antigua, y propuse que pudo haber proporcionado a los primeros seguidores judíos de Jesús una especie de categoría conceptual en la que empezar a situar al Jesús resucitado/exaltado junto a Dios. Sin embargo, ninguna de esas fi-

85. L. W. Hurtado, *One God, One Lord*, London 1988, ³2015.

guras de «agentes principales» alcanzó, en las profesiones de fe y en las prácticas religiosas de los judíos de la Antigüedad, la preponderancia que alcanzó Jesús en los grupos del movimiento cristiano desde los primeros años. Es decir, ninguna de las figuras de «agentes principales» brinda un precedente adecuado o un paralelo perfecto que explique el puesto de Jesús en la praxis de devoción del cristianismo primitivo.

Así pues, mi tesis es que este patrón «diádico» de fe y praxis, en el que estaban implicados Dios y Jesús, distingue al movimiento de Jesús de la variopinta tradición judía de época romana. Esto supone una «mutación» singular en el seno de la tradición judía antigua. No se trata solo de que el movimiento de Jesús hablara de este en lugar de hacerlo de cualquier otro «agente principal» o mesías, aunque esto ya habría bastado para singularizar este movimiento. Hay mucho más. Desde los testimonios más antiguos, el Jesús resucitado/exaltado ocupaba un puesto central tanto en la confesión religiosa y en la fe como en prácticas religiosas como el culto comunitario de los creyentes judíos y no judíos. Esto carece categóricamente de precedente o paralelo y supone una pauta «diádica» innovadora. No eran solo los detalles, sino la *pauta* misma de fe y conducta la que era diferente y peculiar en comparación con cualquier otra clase de grupo judío de la época.

Voy a referirme ahora a lo que a veces se presenta como una excepción, aunque para mí no lo es. En *1 Henoc*, un antiguo texto judío compuesto de diferentes fragmentos combinados a lo largo de un par de siglos o más, hay una parte titulada «las Parábolas (o Similitudes)»: *1 Hen 37–71*⁸⁶. En

86. G. W. E. Nickelsburg-J. VanderKam, *1 Enoch: The Hermeneia Translation*, Minneapolis 2012, es una traducción útil y reciente. Los mismos autores han ofrecido un comentario detallado en G. W. E. Nickelsburg-J. VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 37–82*, Minneapolis 2012. Respecto a la expresión «hijo del hombre» y su uso en los evangelios, cf. mi reflexión en L. W. Hurtado, *Summing Up and Concluding Observations*, en L. W. Hurtado-P. O. Owen (eds.), *Who is This Son of Man? Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, London 2011, 159-177.

dicho material aparece una figura llamada «el Elegido», «el Mesías» y «el Justo», o con expresiones etíopes que a menudo se traducen de forma indiscriminada como «hijo del hombre». Esta figura se presenta como si hubiera sido «nombrada» y escogida antes de la creación (48, 2.6), y será también el agente de la victoria final de Dios a favor de los justos y en contra de los malvados (por ejemplo, 48, 4-10; 52, 4-9). Entonces se sentará en un trono glorioso (51, 3; 61, 8) y recibirá el acatamiento de todos los reyes de la tierra. Sin embargo, nótese que, junto a muchos otros seres celestiales, se muestra a esta figura participando del culto del Dios uno (61, 10-11). Glorioso como es, el «Elegido» no es el objeto de ese culto ni lo recibe al lado de Dios. Los reyes de la tierra que han sido conquistados «se postrarán» ante él y «le suplicarán perdón y misericordia» (62, 9), pero no aparece como objeto del culto comunitario del pueblo de Dios. Además, esta figura aparece en sueños y visiones del futuro y no es el objeto de las prácticas de devoción reales de un grupo conocido del judaísmo de la Antigüedad. Es decir, con independencia de lo que esos pasajes imaginen para el futuro, cuando aparezca esa figura, no hay testimonios de que grupos de judíos –ni siquiera los que escribieron las «Similitudes» de *1 Henoc*– la veneraran del modo en que Jesús lo era en los primeros grupos cristianos. Me reafirmo, pues, en mi idea de que la intensidad y los tipos de devoción tributados a Jesús por los primeros cristianos constituyen una innovación histórica que los distingue dentro de la tradición judía primitiva en la que nacieron.

7. RESUMEN

Espero que la reflexión anterior haya sido lo suficientemente clara como para que no haga falta explayarse aquí.

Frente a la piedad general de época romana, que consistía en honrar a todos los dioses, el movimiento primitivo de Jesús, compuesto de creyentes judíos y no judíos, compartía

la tradicional exclusividad judía a la hora de rechazar lo que consideraban «idolatría», e insistía de que solo el Dios uno de la tradición bíblica debería ser objeto de culto. Además, en comparación con las expresiones principales de la tradición judía, el primitivo movimiento de Jesús era singular, particularmente en la inclusión programática de Jesús como un elemento central en su fe y praxis religiosa. En los primeros años, claro está, lo que terminó por ser el «cristianismo» primitivo constituyó un movimiento novedoso dentro de la tradición judía que se caracterizaba por este peculiar patrón «diádico» en el que el Dios uno y Jesús ocupaban un puesto central. Sin embargo, también queda claro que este puesto único de Jesús en este movimiento era fuente de graves tensiones, al menos para algunos judíos, los cuales probablemente lo veían como una mutación inaceptable⁸⁷.

En cualquier caso, lo que quiero poner de manifiesto es que el cristianismo primitivo se caracterizaba por un patrón singular de fe y prácticas religiosas que lo diferenciaban en el mundo romano en su conjunto. De hecho, por las razones que expongo en este y en los próximos capítulos, creo que debemos decir que el cristianismo primitivo representaba una nueva clase de lo que llamaríamos «religión», algo que no se había visto hasta entonces y que resultaría revolucionario en lo que a partir de entonces se entendió por «religión»⁸⁸.

87. L. W. Hurtado, *Early Jewish Opposition to Jesus-Devotion*: Journal of Theological Studies 50 (1999) 35-58 (reimpreso en Id., *How on Earth*, 152-178).

88. J. B. Rives, *Christian Expansion and Christian Ideology*, en W. V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries*, Leiden 2005, 41: «En última instancia debemos reconocer que el cristianismo supuso algo verdaderamente novedoso, si no del todo *sui generis*. La expansión del cristianismo no fue sin más un ejemplo de otro culto exitoso dentro del mundo grecorromano, sino una innovación que en definitiva transformó radicalmente ese mundo».