

Trabajo Fin de Máster

Grupos en el Cristianismo Primitivo: entre el
Conflicto y el Acuerdo

Groups in Early Christianity: Amidst Conflict and
Agreement

Autor

Xabier Ayechu Orta

Director

Gonzalo Fontana Elboj

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2021

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
Consideraciones iniciales	4
Estado de la cuestión	8
Metodología	12

PARTE 1: EL CRISTIANISMO ANTES DE LA PRIMERA GUERRA JUDÍA

14

1. CONTEXTO SOCIAL Y CULTURAL	14
1.1: Introducción	14
1.2: Situación política: el judaísmo bajo dominación romana	15
1.3: Contexto jurídico	20
1.4: El mundo helenista y el monoteísmo	22
2. GRUPOS JUDÍOS	24
2.1: Introducción	24
2.2: Corrientes de pensamiento	25
2.3: Diferentes tipos de grupos	25
Saduceos	25
Escribas	26
Fariseos	26
Esenios	27
Sicarios y zelotas	28
Samaritanos	29
3. JUDÍOS DE LA DIÁSPORA	30
3.1: Introducción	30
3.2: Prosélitos y metuentes	32
3.3: El universalismo	35
4. IDEAS RELIGIOSAS DEL JUDAÍSMO DEL SIGLO I d. C.	38
4.1: Sobre la Torá y su interpretación	38
4.2: Sobre la Alianza	39
4.3: Sobre los ángeles	40
4.4: Una nueva esperanza: escatología y mesianismo	40
Introducción	40
El relato de la resurrección	41
Mesianismo y apocalíptica	44
La proclamación del Reino de Dios	45
5. PABLO DE TARSO Y EL GRUPO PAULINO	47
5.1: Introducción	47
5.2: Gálatas y el problema de la Ley	48
5.3: Reino de Dios y la cristología	59
5.4: Conflicto en la comunidad de Corinto	67
5.5: Conflicto en la comunidad de Filipos	70

6. LAS DOS RAMAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO	72
6.1: Judeocristiana	72
6.2: Helenista	74
<i>PARTE 2: EL CRISTIANISMO ENTRE LAS DOS GUERRAS JUDÍAS (70-135)</i>	77
1. LA INSTAURACIÓN DEL FISCUS IUDAICUS	77
2. LOS CRISTIANOS Y LA SINAGOGA	80
2.1: Iglesia o sinagoga	80
2.2: Identidad cristiana o identidad judía	81
2.3: Las sinagogas cristianas	84
2.4: La condena de los herejes	86
3. ALGUNOS GRUPOS DE DIFÍCIL ADSCRIPCIÓN	88
3.1: Los baptistas	88
3.2: Los ebionitas	90
3.3: La Didaché	91
3.4: La gnosis	95
4. LOS CUATRO EVANGELIOS	98
4.1: Introducción	98
El cristianismo tras Pablo de Tarso	98
La Teoría de las dos Fuentes	99
Las comunidades gentil y judeocristiana tras la Primera Guerra Judía	100
4.2: El Evangelio según Marcos	103
4.3: El Evangelio según Mateo	108
4.4: El Evangelio según Lucas y Hechos de los apóstoles	113
4.5: El Evangelio según Juan	117
La redacción del evangelio joánico	122
4.6: Evangelios apócrifos	124
Evangelio de los Hebreos	124
Evangelio de Pedro	125
Evangelio de Tomás	125
5. ESCUELA PAULINA	126
5.1: Introducción general	126
5.2: Segunda Epístola a los Tesalonicenses	127
5.3: Epístolas a los Colosenses y Efesios	129
Epístola a los Colosenses	129
Epístola a los Efesios	132
5.4: Epístola a los Hebreos y Primera Epístola de Clemente	134
Epístola a los Hebreos	134
Primera Epístola de Clemente	137
5.5: Cartas Pastorales	138

6. EPÍSTOLAS CATÓLICAS	140
6.1: Primera Carta de Pedro	140
6.2: Epístola de Santiago	142
6.3: Epístola de Judas y Segunda Epístola de Pedro	143
6.4: Epístolas joánicas	144
7. EL APOCALIPSIS DE JUAN	146
7.1: Las Visiones	146
7.2: Las Siete Cartas a las Iglesias de Asia	148
CONCLUSIONES: EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE UN	
CRISTIANISMO	151
La conformación de la Gran Iglesia	151
Marción	151
Hechos	153
Una nueva religión	154
BIBLIOGRAFÍA	159

INTRODUCCIÓN

Consideraciones iniciales

El judaísmo y el cristianismo son las dos religiones abrahámicas más similares entre sí. No obstante, la distancia entre ambas no ha hecho más que aumentar desde la fundación del cristianismo hasta nuestros días. Las controversias bidireccionales protagonizaron episodios de violencia en los dos mil años de nuestra era. El rechazo del Jesús mesiánico y divinizado por parte de unos, y la calificación de ‘pueblo deicida’ por parte de los otros (*Mateo 27, 25-26*), eran los principales argumentos esgrimidos para incidir en esa violencia. Cuando los cristianos pasaron a ser la religión dominante de Europa los judíos se convirtieron en el chivo expiatorio perfecto, culpables de las desgracias que sufría el pueblo cristiano. Esta violencia culminará en 1942 con el inicio de la llamada ‘Solución Final’, el genocidio judío perpetrado por los nazis.

Es muy posible que en la actualidad una no desdeñable parte de la población que se define como cristiana rechace el Antiguo Testamento por considerarlo demasiado alejado del mensaje “original” de Jesús. Incluso alguno puede llegar a plantearse que el Dios del amor revelado por Jesús es superior al del Antiguo Testamento, cuyo papel quedaría relegado al de un ser divino menor creador del mundo. Esta visión, que puede parecer muy moderna, ya fue articulada de forma desarrollada por Marción en el siglo II. Su objetivo era eliminar cualquier rastro judío de las Sagradas Escrituras. Prácticamente reducía la Biblia a un evangelio de Lucas recortado y diez cartas paulinas. Su plan, sin embargo, fracasó. La mayoría de los cristianos decidió que no quería abandonar la tradición judía a la que habían pertenecido. No es de extrañar que esta figura fuera puesta en valor por Harnack, antecedente del protestantismo nazi alemán.

En estas circunstancias puede parecer que las diferencias entre una religión y otra fueran prácticamente insalvables. Nada más lejos de la realidad. La creencia en el mesías Jesús no era un elemento que separase ambas realidades religiosas, las cuales, de hecho, eran sumamente complejas y plurales. Y es que los propios cristianos esgrimían que el propio Jesús de Nazaret había sido anunciado en el Antiguo Testamento, y, por lo tanto, era una nueva interpretación judía tan válida como otras de su época. El rechazo al mesías anunciado era desobedecer a Yahvé y renunciar a la salvación (*Juan 14, 6*).

Los escritos del Nuevo Testamento parecen estar iniciando una nueva religión separada y exclusiva. En parte es cierto. Una religión basada en un libro sagrado necesita

de un libro propio para conformarse como tal (Montserrat Torrents, 2005, pág. 27)¹. Sin embargo, también es cierto que lo que hoy en día entendemos como Nuevo Testamento es una selección de documentos cuya autoridad ha sido confirmada principalmente por la Gran Iglesia del siglo II. Aquí surge lo que entendemos como ‘canon’. Un Nuevo Testamento con mayor valor que el Antiguo, pero unido a él en un mismo libro. Este canon, sin embargo, es peligroso. Puede hacer pensar al historiador que estos escritos se hicieron con la intención de crear un nuevo libro sagrado. La historia del cristianismo (y de sus textos) del primer siglo de nuestra era y parte del segundo es tan historia del judaísmo como lo es la historia de los fariseos. Las religiones del libro necesitan, valga la redundancia, un libro. Sólo cuando el cristianismo estableció el suyo propio a través de una selección de textos fundó una nueva religión. El cristianismo, por lo tanto, no era más que una de las muchas sectas que convivían en la religión de Moisés. En el momento en el que el judaísmo expulsa al cristianismo de la sinagoga, pero especialmente cuando Marción quiera romper activamente con toda la tradición judía, será cuando se cree finalmente un canon de escritos cristianos, y, por lo tanto, una nueva religión.

Esta secta cristiana, como he adelantado, no era tan diferente de otras sectas judías. Los manuscritos del Qumrán, por ejemplo, nos muestran una secta de carácter esenio presumiblemente bastante aislada con algunas ideas que podrían asemejarse a las cristianas². Es decir, muchas de las doctrinas defendidas por los primeros cristianos no se alejaban en exceso de lo que otras sectas del momento podían defender. El elemento que caracterizaba a los cristianos era la creencia en que Jesús de Nazaret era el mesías anunciado en las Escrituras (Ley y Profetas), que había muerto y resucitado para salvar a toda la humanidad, y que iba traer una nueva era al mundo con el establecimiento del Reino de Dios. Aunque los cristianos tampoco eran los únicos con altas expectativas mesiánicas ni escatológicas en la Palestina del siglo I (*Antiquitates Iudaicae* XVII 254), tenemos muy poca información del resto³.

Los escritos del Nuevo Testamento deben considerarse textos de un movimiento mesiánico judío que se extendió desde Palestina durante sus dos primeros siglos de historia por la parte oriental del Imperio y Roma. Esta secta, como la de los escritos del Qumrán, tenía una autoconsciencia de grupo y unas interpretaciones de la Torá singulares.

¹ Paradójicamente el canon judío se cerró bastante después que el cristiano. Sin embargo, todos los judíos consideraban el pentateuco —también conocido como Ley— como escritura sagrada cargada de autoridad, a lo que la mayoría añadían también los textos denominados como ‘Profetas’.

² De hecho, en los años 50 y 60 del pasado siglo muchos estudiosos esgrimían que casi todos los cristianos eran esenios. En la actualidad se ha demostrado que las concordancias entre ambos se pueden explicar si se tiene en cuenta que, en efecto, ambos colectivos son sectas judías en un mismo ambiente religioso.

³ En la diáspora judía la tensión escatológica era considerablemente menor. Al fin y al cabo, estaban alejados del núcleo de la religión judía, Jerusalén y su templo, por lo que se centraban más en el estudio sinagoga.

De hecho, el propio término ‘cristianos’, aunque no fuera el único término usado para referirse a esta secta judía, comenzó a usarse muy pronto en Antioquía (*Hechos* 11, 26), seguramente cuando decidieron expandir la fe en el mesías Jesús también a los gentiles.

Del mismo modo, dentro de la secta cristiana existía una importante diversidad de grupos. La idea de que desde el principio existió una ortodoxia de la que se iban desgajando grupos heréticos es anacrónica y falsa. El trabajo va a consistir en el análisis de esos grupos y las relaciones entre ellos con el fin de caracterizar las peculiaridades de cada uno, las disputas entre ellos, pero también los puntos de encuentro que pudieron desembocar en la conformación del canon cristiano en el siglo II. Teniendo todo esto presente, los relatos que vamos a presentar son verosímiles, pero altamente conjeturales, pudiendo acercarse o no a la realidad.

Hemos estructurado el trabajo en dos grandes bloques. El primero va a presentar el paisaje judío en el que va a surgir un incipiente movimiento cristiano separado en dos corrientes fundamentales: la judeocristiana y la helenista. Cronológicamente comenzaremos tras la muerte de Jesús de Nazaret y los relatos sobre su resurrección, y terminaremos con la Primera Guerra Judía (66-73) y la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén. El segundo, mientras tanto, dará continuidad cronológica al anterior hasta finalizar en la Segunda Guerra Judía, también conocida como la rebelión de Bar Kojba (132-135). En este segundo bloque se va a desarrollar el paulatino alejamiento del cristianismo de su núcleo originario, el judaísmo, tanto teológicamente (cuestionamiento de la Ley mosaica, divinización del mesías Jesús⁴, etc.) como ritualmente (rechazo al Templo de Jerusalén y conformación de una organización estructural diferenciada de las sinagogas ortodoxas, etc.) a través de la categorización de cada grupo cristiano. Finalmente se van a exponer unas conclusiones que intentarán reconstruir el proceso final de formación del canon cristiano a partir de las relaciones entre esos grupos y sus rivales.

En cualquier caso, las razones que nos han llevado a realizar este trabajo son varias. En primer lugar, siempre nos ha interesado este tema en particular, especialmente al provenir de una familia profundamente católica. Al fin y al cabo, conocer los orígenes de la religión de la cultura en la que vives siempre ayuda a comprender un poco mejor la realidad circundante. En segundo lugar, la línea de investigación que más nos ha interesado ha sido la Historia de las Religiones, tanto occidentales como orientales. De hecho, realizamos un TFG en específico sobre el sintoísmo y budismo japonés. En esa tesitura, nos vimos en la necesidad de profundizar en otras religiones, y qué mejor opción para elegir que la religión de nuestra familia. Y, en tercer lugar, la línea de investigación sobre las identidades de grupo en relación con las religiones nos parece de las más

⁴ La divinización de personajes históricos o legendarios en el mundo helenístico no era algo para nada extraño. Baste el ejemplo del propio Alejandro Magno, cf. Fredricksmeier, 2010; Gómez Espelosín, 2015, págs. 353-361.

interesantes y que más pueden aportar al estudio del cristianismo primitivo en particular. Por desgracia, todavía existen un importante número de estudiosos de la Biblia — fundamentalmente religiosos— que creen inviable la realización de estudios histórico-críticos sobre la cuestión porque consideran que los textos cristianos son “divinamente inspirados” y, por ende, especiales. Nosotros evidentemente no compartimos esos planteamientos.



Mapa de las principales ciudades orientales del Imperio Romano en el siglo I y II d.
C. Extraído de Trocmé, 2021, pág. 29.

Estado de la cuestión

La realización de un estado de la cuestión sobre el cristianismo primitivo es una tarea demasiado extensa como para realizarse en un trabajo de estas características. De hecho, existen multitud de obras que han realizado esa función de forma más detallada y solvente de lo que nosotros podríamos haber llevado a cabo. Así pues, hemos creído más pertinente realizar una pequeña aproximación provisional que permita al lector una mejor comprensión de las distintas disciplinas y métodos empleados por quienes nos han precedido en el estudio de esta cuestión. La mayor parte del estado de la cuestión ha sido extraída de A. Piñero & J. Peláez (1995) *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*.

Pues bien, el primero y más antiguo de los problemas al que se enfrentaron los estudiosos del cristianismo primitivo es el de conocer la autoría de los textos del Nuevo Testamento y cómo se escribieron. Tradicionalmente se había considerado que estos textos eran “divinamente inspirados”⁵. Sin embargo, la ilustración dio un vuelco radical al panorama de la crítica textual de los textos neotestamentarios⁶. Décadas de investigación dieron lugar a estudios que cuestionaban tanto la inspiración divina como la tradicional autoría de los apóstoles. Este es el ámbito conocido como la “alta crítica”, cuyo objetivo era encontrar el origen histórico-literario de los textos a través de un estudio en profundidad del contexto histórico en el que fueron escritos y del análisis comparativo de cada texto.

Por primera vez la crítica había conseguido alejarse lo suficiente de los influjos confesionales para esbozar un hecho revelador: el Nuevo Testamento no posee una unidad temática ni redaccional. Autores como De Reimarus, Strauss, Wrede o Renan contextualizaron estos escritos en un entorno cultural y religioso pariticular. En resumen, querían aproximarse lo máximo posible a la realidad histórica de los primeros años del cristianismo.

No obstante, los primeros pasos en esa dirección en relación con el estudio textos del Nuevo Testamento fue, como no podía ser de otra manera, filológica: la *Quellenforschung*. El principio era sencillo: si se ha podido utilizar este método filológico

⁵ En un principio esta inspiración divina era absoluta (al dictado del Espíritu), pero con el paso del tiempo las interpretaciones evolucionaron hasta reconocer un cierto grado de componente humano.

⁶ Los métodos histórico-críticos fueron utilizados por primera vez en el siglo XIX. Su fin último era obtener la “verdad” de los acontecimientos históricos. Algunos ejemplos son Niebuhr, Zeller, Mommsen o Hermann, entre muchos otros. Es evidente que estos métodos han evolucionado y se han perfeccionado considerablemente desde entonces, pero las bases fundamentales siguen siendo las mismas. Mientras tanto, un importante número de historiadores confesionales se han obstinado en ignorar estos métodos histórico-críticos para crear una historia del cristianismo eminentemente confesional que se centra casi en exclusiva en la teología y no en la historia

para el estudio de los textos clásicos, por qué no se iba a poder utilizar también en los estudios bíblicos⁷. Por poner un ejemplo, Ch. Weisse (1838) fundó las bases para la construcción de la famosa hipótesis de la doble fuente para el estudio de los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas).

En general, las conclusiones de estas hipótesis permitían reconstruir un proceso de carácter estratigráfico de formación de los textos. Es decir, las obras fueron construidas por diversos autores en un periodo más o menos largo de tiempo. Estos sucesivos autores no dudaron en modificar algunos elementos previos o en añadir material propio. Finalmente, uno de los autores ejercía el papel de “editor” para dar coherencia —en algunos casos con más éxito que en otros— a todo el relato. Es más, a excepción de las siete cartas auténticas de Pablo (Primera Epístola a los tesalonicenses, Epístola a los gálatas, Epístola a los romanos, Primera y Segunda Epístola a los corintios, Epístola a los filipenses, y Epístola a Filemón), el resto de los textos del Nuevo Testamento son, en realidad, anónimos.

Las razones que pudieron tener los primeros cristianos para asignar a sus textos autorías falsas pudieron ser muy variadas. Así pues, este fenómeno de pseudonimia⁸ —bastante extendido en la época— podría tener una función clara: otorgar de autoridad a unos textos con el fin de que estuvieran los más íntimamente relacionados posibles con Jesús y sus discípulos. Habiendo entendido estas consideraciones, no era posible, pues, seguir los criterios utilizados tradicionalmente en la filología clásica⁹. Los textos del Nuevo Testamento podían ser mejor entendidos si se consideraran una expresión de la ideología y creencias de un grupo social en concreto¹⁰. De esta forma, muchos de los problemas que ocasionaba la creencia en que todos los textos cristianos formaban una suerte de proyecto doctrina unitario —baste comparar el Apocalipsis de Juan con la Epístola a los Gálatas— se esfumaron¹¹.

Frente a la imagen del árbol del que se desgajaron las ramas podridas, la historia del cristianismo se asemeja, más bien, a una planicie poblada de matorrales cuyo futuro no era posible predecir. El caso es que sólo uno de ellos prosperó y tras varios siglos de vicisitudes llegó, sí, a ser un robusto árbol; tanto que acabó con el resto de los cristianismos junto a los que había nacido. Así, veremos que, a lo largo del siglo II, algunos de esos cristianismos

⁷ Para el estudio del Antiguo Testamento, un ejemplo harto conocido es el de la hipótesis de Wellhausen (1889). Él defiende que el Pentateuco no fue compuesto por un único autor (atribuido a Moisés según la tradición), sino que se conformó a través de un lento proceso de ensamblado de muchos textos durante siglos.

⁸ Proceso por el cual se asigna la autoría de un texto escrito por otra persona a un personaje histórico relevante para la comunidad productora del texto.

⁹ El estudio de un texto como expresión estética y personal del autor.

¹⁰ Algunos autores como Holmberg cuestionan que cada texto cristiano sea una expresión identitaria e ideológica de un grupo.

¹¹ Los máximos representantes de esta crítica filológica fueron los miembros de la conocida “Escuela de Tubinga” cuyo máximo representante es Baur. Su mayor aportación, especialmente útil en lo concerniente a este trabajo, es su defensa en una relectura del cristianismo primitivo en clave de conflicto.

fueron capaces de franquear las barreras que los separaban y pudieron, de esa manera, dar lugar a un cristianismo proto-ortodoxo que, andando el tiempo, llegó a ser, como decimos, la facción dominante, la cual reconstruyó su trayectoria como una secuencia ininterrumpida entre los míticos tiempos fundacionales y su propia realidad. Esto es, el conjunto de documentos que, poco a poco, fueron entrando en el canon ortodoxo son, en realidad, las manifestaciones de grupos que, en el momento de su creación, todavía no formaban parte de ninguna iglesia unitaria (Fontana Elboj, 2015, pág. 28).

El siguiente paso en el estudio del Nuevo Testamento fue dado por la *Formgeschichte* (Historia de las Formas), cuyo objetivo era el de desentrañar cuál era el auténtico mensaje de Jesús y de la primera Iglesia. Los autores más conocidos son M. Dibelius, K. L. Schmidt y R. Bultmann, todos del primer tercio del siglo XX. Éstos consideraban que los escritos neotestamentarios estaban conformados por distintas partes, cuyo origen se podía remontar al momento de la fijación del texto, al propio Jesús o a su comunidad (orales). Estas piezas podían clasificarse en seis o en nueve tipos, llamados “formas”. A través de un análisis de las formas el estudioso podría llegar a discernir qué elementos eran añadidos y cuáles eran “originales”.

Bultmann (1921) demostró que en los textos cristianos existía una tradición oral subyacente sobre leyendas antiguas de Jesús y sus discípulos, sobre liturgias primitivas, y sobre material propio de la predicación. Debido a ello, estos estudiosos concedieron suma importancia al *Sitz im Leben* (“momento vital”) del pueblo judío antes de la producción de estos textos. Esta metodología, primero aplicada al Antiguo Testamento, no tardó mucho en aplicarse a los escritos propiamente cristianos.

Por lo tanto, todos estos materiales antiguos fueron revisados y reelaborados para reflejar y proyectar las expresiones simbólicas propias sobre la fe en Jesús. Es decir, estamos ante una perspectiva metodológica cuyos objetivos son eminentemente teológicos. De hecho, algunos autores consideran que los planteamientos de Bultmann se alejan de la propia realidad que vivieron los primeros cristianos¹².

Un paso metodológico más se dio con la conocida como *Redaktionsgeschichte* (Historia de la Redacción), que en cierta forma continuaba el legado de Bultmann. Para empezar, la Historia de las Formas tenía un problema de difícil solución: consideraban al autor como un mero compilador de doctrinas divinamente inspiradas por Dios. Y aunque algunos remarcasen que en efecto existía un cierto componente humano, la inspiración divina en última instancia se sobreponía. La *Redaktionsgeschichte* se encargó de solucionar este problema, remarcando todas las consecuencias que suponía la asunción de un redactor eminentemente humano, y por lo tanto, recuperaba la importancia de la

¹² Entre ellos destaca G. Theissen.

figura del “autor”¹³. Fue el autor el que decidió qué incluir y qué no en su obra. Ese hecho para los seguidores de la Historia de la Redacción demuestra que el autor escribía para una comunidad en concreto con sus necesidades e inquietudes. La obra fundacional de esta escuela fue la de H. Conzelmann (1954) *Die Mitte der Zeit*. De todas formas, la *Redaktiongeschichte* no supone ningún tipo de novedad en el estudio de la crítica histórica, sino más bien la renuncia al prejuicio teológico de que los textos cristianos eran algo especial porque habían sido “divinamente inspirados”.

Desde los años 80 en el mundo interconfesional se ha desarrollado la conocida como “third quest”, en contraste con la “old quest” de la crítica histórica del siglo XIX, y la “second quest” de la *Redaktiongeschichte*. Su objetivo es el de encontrar al Jesús histórico auténtico. Puede que las motivaciones de los estudios de esta corriente sigan siendo religiosas, pero sus planteamientos se asemejan bastante a la crítica histórica laica. Algunos de sus representantes son G. Theissen, G. Vermes o J. P. Meier, entre otros.

En cualquier caso, sin duda la mayor aportación de estas escuelas, al menos para los objetivos de nuestro trabajo, es la identificación del componente comunitario que subyacía detrás de cada texto. En efecto, cada texto neotestamentario tiene detrás un grupo cristiano que lo produjo como una forma de expresar su identidad a través de la exposición de su ideología y doctrina.

Por último, cabría destacar la labor de la sociología a finales del siglo XX en el estudio de los textos neotestamentarios. Y es que autores como G. Theissen, B. Holmberg o Meeks aplicaron métodos sociológicos para identificar y caracterizar a las comunidades cristianas primitivas. Ya no sólo son comunidades productoras de textos, sino que adquieren las características propias de las dinámicas de cualquier otro grupo.

¹³ “De todas maneras, el principal de los objetivos de la *Redaktiongeschichte* era volver de nuevo sobre la figura del Jesús histórico, que había quedado en franca debilidad desde la propuesta de Bultmann. Así, E. Käsemann (1954), discípulo de Bultmann, en un coloquio en la universidad de Marburgo, consideraba que el desinterés de su maestro por la figura histórica de Jesús era injustificable y retó a la comunidad académica a reabrir de nuevo la cuestión del “Jesús histórico” (iniciando así lo que es conocido como “the second quest”, la nueva búsqueda del Jesús histórico). En efecto, a su juicio, aunque nunca sería posible escribir una biografía de Jesús al estilo moderno, tenía que existir una continuidad entre Jesús y el Señor de la Iglesia; y, por tanto, el interés por Jesús era teológicamente válido. Así, los investigadores se centraron, sobre todo, en caracterizar la figura de Jesús como profeta escatológico, aunque algunos como R. H. Fuller negaron que se hubiera proclamado mesías. Por otra parte, y ya en fechas más recientes, la crítica ha tratado de desligarse, por fin, de cualquier atadura teológica y ha apostado, sin más, por tratar de ubicar a Jesús en una dimensión estrictamente histórica” (Fontana Elboj, 2015, pág. 34).

Metodología

El principal problema al que se enfrenta el historiador cuando se adentra en el complejo mundo del cristianismo primitivo es, sin duda, la escasez de fuentes. Las comunidades que vamos a describir sólo pueden ser estudiadas a partir de los textos que nos han legado. Es decir, el único indicio de la existencia de estas comunidades son los propios textos que han producido, expresiones de su teología e identidad¹⁴. De hecho, el proceso de reconstrucción del cristianismo primitivo sería todavía más difícil si no tuviéramos el insustituible epistolario auténtico de Pablo de Tarso. La situación es tan alarmante que desde que el año 62, cuando nos dejó de narrar Pablo, las fuentes que nos hablan de los cristianos se reducen prácticamente a dos: Tácito (*Annales* XV 44), y la epístola que Plinio el Joven, gobernador de Bitinia y Ponto, envió al emperador Trajano para preguntarle cómo debía actuar contra ellos (*Epístola* X 96; 97). Encima estas fuentes reflejan la inquietud que esta comunidad en expansión estaba generando en las autoridades romanas. Por lo tanto, estas fuentes, aunque valiosas, son insuficientes. Por suerte, sí que poseemos algunas fuentes que permiten comprender el paisaje de fondo en el que habitaba el cristianismo primitivo, a saber, Filón de Alejandría.

Paradójicamente, el periodo entre las dos guerras judías (70-135) es en el que se producen casi todos los textos cristianos canónicos, y, por ende, cuando se produce la principal revolución teológica. A finales del siglo II, gracias a obras como la de Justino o Ireneo de Lyon, sabemos con certeza que ya se había conformado un canon desarrollado de textos cristianos. De hecho, algunas de las comunidades que vamos a tratar pasaron a ser consideradas como heréticas a partir del siglo II, ya que quedaron fuera del canon. En resumen, las únicas pruebas de la existencia de estas comunidades, y por lo tanto de sus características principales que las definen como grupo, son los propios textos cristianos. Es decir, las comunidades cristianas proyectan sus vivencias históricas en los textos que producen. Todo el trabajo se fundamenta en esta consideración *a priori*.

Salvo que consideremos que es trascendente para el objetivo de nuestro trabajo vamos a evitar en la medida de lo posible entrar en debates elaborados sobre la autoría de cada texto. Asimismo, consideramos que la figura histórica de Jesús de Nazaret no fue determinante en la configuración del cristianismo. Aunque esta afirmación pueda sonar chocante, en realidad fueron sus discípulos y la sucesivas generaciones subsiguientes los que reinterpretaron el mensaje de Jesús, que era eminentemente judío y escatológico, y crearon e interpretaron los relatos de la resurrección. El Jesús de los evangelios no es más

¹⁴ La arqueología tampoco nos ayuda a iluminar la cuestión, ya que los cristianos se mimetizaron tan perfectamente en el seno del judaísmo que nos es casi imposible diferenciarlos.

que una proyección de las inquietudes teológicas de los diversos grupos que, lejos de llevar una existencia armónica, están muchas veces en conflicto.

Así pues, vamos a tratar de desarrollar en la medida de lo posible cinco características definitorias de cada uno de los grupos;

1. La cristología
2. La escatología y soteriología
3. La relación con la Ley mosaica y el universalismo
4. Las relaciones con las autoridades sinagogales
5. Las relaciones con las autoridades romanas

PARTE 1: EL CRISTIANISMO ANTES DE LA PRIMERA GUERRA JUDÍA

1. CONTEXTO SOCIAL Y CULTURAL

1. 1: Introducción

El siglo I d. C. se podría entender como el clímax de un largo proceso que comenzaría con la destrucción del primer templo de Jerusalén en el año 587 a. C. por los neobabilonios y terminaría con la destrucción del segundo templo en el año 70 d. C. por las tropas romanas. Son 600 años de diáspora y de dominación ‘extranjera’ de Israel. Desde la Historia de las Religiones muchas veces se ha categorizado a la religión judía como una de resistencia. No es para menos. Este pueblo semita ha evitado con bastante éxito ser asimilado culturalmente por sus dominadores. Y aunque haya intentado impedir el contacto con otros pueblos y culturas—en algunos casos con más éxito que en otros— a través de Ley mosaica, la influencia del mundo en el que vivían terminó por llegar.

Para empezar esta la cuestión de la lengua. El hebreo hacía tiempo que había sido sustituido por el arameo como el idioma de uso cotidiano entre la población. Del mismo modo, desde las conquistas de Alejandro Magno, el griego se granjeó un hueco significativo en el mundo lingüístico de Palestina. Este mundo de la koiné helenístico-romana no sólo fue influyente lingüísticamente hablando, también religiosa y filosóficamente. De hecho, las filosofías estoicas o neoplatónicas revolucionaron el panorama religioso ya no sólo del mundo judío, sino de todo el Imperio. Asimismo, no se puede ignorar el papel que jugó el estatus jurídico particular que disfrutaban los judíos del siglo I d. C. Ya desde época de César se dieron una serie de privilegios entre los que se encontraban la exención del servicio militar y del culto al emperador y a los dioses, o la libertad de asociación.

1.2: Situación política: el judaísmo bajo dominación romana

La vida de los judíos cambió drásticamente cuando en el año 587 a. C. Nabucodonosor II de Babilonia destruyó el Templo de Jerusalén¹⁵. La mayoría de los judíos tuvo que exiliarse a Babilonia durante cinco o seis décadas. Algunos ni si quiera regresaron. Tanto tiempo fuera de casa indudablemente trajo consigo una serie de cambios culturales y religiosos que marcarán el devenir de la religión mosaica. Los judíos, del mismo modo, aprovecharon ese periodo de exilio para producir una enorme cantidad de literatura teológica, perfilando algunos de los elementos más característicos de la religión judía como el monoteísmo. Desde ese momento en adelante, los judíos pasaron a estar permanentemente dominados por una potencia extranjera, ya sea Babilonia, Persia, Macedonia o Roma. Lejos quedaban los tiempos en los que un rey descendiente de David reinaba en la región palestina.

Puede que el periodo bajo el dominio persa de Esdrás fuera algo más tranquilo y tolerante, pero cuando los herederos de Alejandro, especialmente los Seléucidas, se hicieron con el control de la región, los conflictos no hicieron más que agudizarse. Antíoco IV (167 a. C.) inició un intenso programa de helenización con el fin de cohesionar su vasto imperio, implantando los valores y las prácticas de los griegos (Rowland, 1987, pág. 12). Esta clara intrusión de Antíoco en las tradiciones religiosas judías provocó una respuesta violenta. Jerusalén no quería integrarse plenamente en el mundo helenístico, y en parte lo consiguió. Los Macabeos aprovecharon este descontento para liderar la revuelta en Judea y conseguir primero autonomía (141 a. C.) y luego la independencia (110 a. C.) de los judíos de Palestina bajo el reinado de Simón.

Esta dinastía independiente de los Asmoneos se asignó el título de rey y Sumo Sacerdote. Este último era algo más polémico, ya que algunos judíos lo consideraban una usurpación. En esta época, por otro lado, proliferaron los conflictos entre varios grupos del judaísmo, que de hecho fue el *casus belli* que permitió intervenir a los romanos. Hircano II y Aristóbulo II, ambos Asmoneos, estaban en conflicto sucesorio abierto. Al primero le apoyaban los fariseos, y al segundo los saduceos. Finalmente, Pompeyo intervino en el conflicto del lado de Hircano II entrando en el Templo de Jerusalén en el año 63, dando comienzo al dominio romano de Palestina.

¹⁵ Su construcción ha sido atribuida según la tradición a Salomón, y en él se realizaban multitud de rituales que lo convertían en el centro religioso e identitario de Israel. Fue el único templo religioso del judaísmo hasta su destrucción por las tropas romanas en el año 70 d. C, aunque en la actualidad se venera una de las partes del templo denominada “Muro de las Lamentaciones”.

Roma concedió un grado importante de libertad religiosa. Sin embargo, será este dominio romano el que origine un fuerte sentimiento escatológico y mesiánico en los judíos de la Palestina del siglo I, generando un caldo de cultivo perfecto para la llegada de Jesús de Nazaret.

Con la captura de Jerusalén a manos de Pompeyo los judíos pasaron a estar dominados de nuevo por otra potencia extranjera. Esta situación, no obstante, no era anómala. Ya había bastantes judíos de la diáspora, extendidos sobre todo por la parte oriental del imperio, que se encontraban bajo dominación romana antes de la conquista de Judea. Poco después, en el año 47 a. C., tres mil judíos asistieron a César en su campaña de Egipto. César recompensó a muchas comunidades de la diáspora¹⁶, reconstruyendo las murallas de Jerusalén, garantizándoles un cierto grado de autonomía para la provincia de Judea y elaborando una serie de privilegios jurídicos (*Antiquitates Iudaicae* XIV 235-261) que desarrollaremos en el próximo apartado.

En efecto, Cayo Cesar, nuestro pretor y cónsul, quien en una disposición prohíbe que se reúnan en la ciudad los miembros de comunidades religiosas, solo a estos no les prohibió ni que aportaran dinero para un fondo común ni que hicieran comidas en comunidad. E igualmente también yo, que prohíbo las demás comunidades religiosas, solo a estos les permito que se reúnan y celebren banquetes de la comunidad según sus costumbres y normas tradicionales. Así, pues, también en vuestro caso está bien, si aprobasteis algún decreto contra estos nuestros amigos y aliados, que deroguéis tal decreto, en atención a las virtudes y afecto que ellos sienten por nosotros (*Antiquitates Iudaicae* XIV 213).

De Flavio Josefo se deduce una situación de paz y entendimiento entre las autoridades romanas y los judíos que se va a extender también durante el principado de Augusto. Cabe distinguir las relaciones entre la comunidad judía de la diáspora y la de Judea con las autoridades romanas. La primera, mucho más sumisa, tendió a integrarse cada vez más en el mundo de la koiné helenístico-romana que le rodeaba; la segunda, por otro lado, en un periodo de intenso fervor escatológico y mesiánico intentó en varias ocasiones sublevarse contra Roma para liberar al pueblo de Israel del yugo extranjero—especialmente cruentas fueron la primera guerra judeo-romana (66-73 d. C.) y la de Bar Kosiba (132-135), que van a marcar los puntos de inflexión más importantes de este trabajo—. Había un afán por restaurar ese Israel antiguo de las doce tribus a través de un mesías descendiente de David (*II Samuel* 7). Hasta Adriano, salvo excepciones, los emperadores romanos supieron diferenciar claramente ambas comunidades, perjudicando a la segunda cuando se sublevaba, y manteniendo en líneas generales intactos los privilegios de los judíos de la diáspora.

¹⁶ Las autoridades romanas no solían crear leyes uniformes para todo un grupo en todo el Imperio. La mayoría de las leyes o privilegios entre cualquier comunidad y las autoridades romanas se hacían local o regionalmente y de manera bilateral (v. g. Flavio Josefo, *Antiquitates Iudaicae* XIV 256)

Entre los años 37 a. C. y 4 d. C., durante el reinado de Herodes el Grande, hubo un importante grado de independencia política en la región. De hecho, se gastó una gran cantidad de dinero en reconstruir el Templo de Jerusalén. Tras su muerte, el reino se dividió entre sus tres hijos. En el año 6 d. C. hubo un pequeño tumulto en Judea rápidamente aplastado por las legiones romanas liderado por Judas el Galileo cuya máxima era el odio al dominio extranjero. Este fue el episodio que dio comienzo al movimiento sicario primero, y zelota después. Como castigo, el territorio de Arquelao quedó bajo dominio romano directo. Mientras tanto, Herodes Antipas y Herodes Filipo gobernaron Galilea y Batanea respectivamente hasta los años 39 y 33 d. C. El territorio de Herodes Filipo fue entregado a Siria, y el de Herodes Antipas fue entregado a Agripa I tras la muerte de los monarcas. En el año 53 d. C., los romanos permitieron que su sucesor, Agripa II, gobernara con una jurisdicción algo limitada, pero a cambio le permitieron elegir al Sumo Sacerdote y le entregaron el antiguo territorio de Herodes Filipo, parte de Galilea y Perea.

Como ilustra Flavio Josefo (*Bellum Iudaicum* II 169-177), uno de los factores decisivos que incrementaron la desafección del pueblo judío hacia Roma fue el procurador de Judea bajo directo control romano, Poncio Pilato (26-36 d. C.). Los judíos veían cómo bajo su mandato se profanaban constantemente sus leyes y tradiciones. Por ejemplo, los romanos enviaron a Jerusalén efigies de César, una clara provocación teniendo en cuenta que las leyes judías prohibían la presencia de ídolos en Jerusalén. Asimismo, la creación de una nueva capital administrativa llena de gentiles, Cesarea, no rebajó la tensión entre ambas comunidades.

Durante el reinado de Tiberio y parte del de Calígula, mientras tanto, ocurrieron algunos episodios represivos en otras regiones por parte de las autoridades romanas sin consecuencias jurídicas importantes como el episodio en el año 19 en Roma¹⁷.

Se acordó también prohibir los cultos egipcios y judaicos, y se redactó un decreto senatorial disponiendo que cuatro mil libertos contaminados de tal superstición y que estaban en edad idónea, fueran transportados a la isla de Cerdeña para reprimir allí el bandolerismo; si perecían por la dureza del clima, sería pequeña pérdida; los demás debían salir de Italia si antes de un plazo fijado no habían abandonado los ritos impíos (Tac. *Annales*. II 85).

No obstante, durante el reinado de Calígula sí que va a ocurrir un episodio relevante cuyas consecuencias se verán materializadas en la guerra judía. Me refiero a la conversión de la reina consorte de Adiabene¹⁸, Helena, y su hijo Izates al judaísmo¹⁹. De hecho, ella hizo construir un monumento funerario para sus hijos y para ella en Jerusalén. La

¹⁷ La causa parece estar relacionada con el proselitismo (Flavio Josefo, *Antiquitates Iudaicae* XVIII 81-84)

¹⁸ Región al norte de Mesopotamia

¹⁹ Cf. Flavio Josefo *Antiquitates Iudaicae* XX 17-19. También menciona a esta reina en *Bellum Iudaicum* V 110, 147, 153 y VI 354

relevancia de esta conversión radica en la importancia estratégica de Adiabene, reino que caía bajo la órbita de los partos. Su capital, Arabela, y otra ciudad importante, Nisibis, poseían abundantes comunidades judías. Poco después de que Izates fuera proclamado rey²⁰ ya en tiempos de Claudio, Helena acudió al templo de Jerusalén para ofrecer sacrificios:

Por su parte, Helena, la madre del rey, al comprobar que el reino estaba en paz y que su hijo era dichoso y envidiado por todos, incluidos los extranjeros, porque Dios velaba por él, concibió deseos de acudir a la ciudad de Jerusalén para venerar el Templo de Dios, afamado en todo el mundo, y ofrecer sacrificios en acción de gracias, y pidió a su hijo que le diera permiso para ello (*Antiquitates Iudaicae* XX 49).

¿Y qué importancia tiene la conversión de un monarca de un pequeño reino al norte de Mesopotamia? Para Roma, mucha. Y es que las relaciones entre Adiabene y el reino parto eran muy buenas²¹. La creciente influencia de Izates y su madre en la Ciudad Santa era una potencial amenaza. Roma no podía tolerar que Jerusalén pudiera caer bajo la órbita de los partos. Podría haberse dado el caso de que ciertos sectores “nacionalistas” hebreos pudieran haber contado con apoyo de Adiabene para conseguir un reino judío independiente desde el Mediterráneo hasta el Tigris, como se deduce del apoyo que recibieron de este pequeño reino en la guerra judía²² (Montserrat Torrents, 2005, pág. 38).

Claudio se enfrentó también a disturbios en Alejandría y Palestina, pero tampoco modificó ningún privilegio de las comunidades judías. Fue durante el reinado de este emperador en el que se produjo el famoso episodio recogido por Suetonio.

Expulsó de Roma a los judíos, que provocaban alborotos continuamente a instigación de Cresto (*Claudio* 25)²³

De hecho, en esta época tan temprana las autoridades romanas consideraban este episodio como uno eminentemente judío como se aprecia en Casio Dión²⁴. El castigo fue la expulsión de los perpetradores y la disolución de las asociaciones. Este hecho no es baladí. Las autoridades romanas ya vislumbraban desde esta temprana fecha los peligros que este tipo de asambleas, cada vez más desligadas del ámbito judío, podían acarrear.

Suetonio también nos proporciona información remarcable de otros episodios de violencia en Roma relacionados con los judíos en el periodo de Nerón (*Nero*. 16, 3), que se completa con Tácito (*Annales* XV 44). De ambos fragmentos se extrae que se acusaba al

²⁰ Cf. Flavio Josefo *Antiquitates Iudaicae* XX 23

²¹ Flavio Josefo (*Antiquitates Iudaicae* XX 54-68) narra cómo Izates ayudó al rey parto Artabano a recuperar su trono.

²² Cf. Flavio Josefo, *Bellum Iudaicum* IV 567; V 474; VI 356

²³ El texto habla específicamente de alguien llamado “Chrestus” que la mayoría de historiografía ha asociado a Cristo. Él habría provocado controversias en la comunidad judía de la ciudad. Puede parecer extraño que Suetonio mencione a Cristo como el instigador, pero era una confusión totalmente entendible si tenemos en cuenta que los cristianos, todavía judíos, decían que Jesús aún vivía (*Hechos* 25, 18-19).

²⁴ Casio Dión, *Historia Romana* LX 6, 6

grupo judío de los cristianos de ser los causantes del incendio en Roma, aunque el mismo Tácito dudase de la veracidad de tal incriminación (Fontana Elboj, 2015, pág. 315). Tácito expresa que se comenzó a detener a los que confesaban ser cristianos y también a los que eran denunciados, probablemente por otros judíos (*Mateo* 23, 34) que no toleraban el nuevo movimiento (*Hechos* 18, 12-16). Es probable que las autoridades sinagogaes, incapaces de tolerar este nuevo movimiento escatológico lleno de metuentes²⁵, temiesen la posible creación de un judaísmo paralelo integrado por gentiles (Fontana Elboj, 2014, pág. 320). A pesar de ello, para las autoridades romanas los cristianos seguían siendo un movimiento más dentro del judaísmo. Y es que las persecuciones de Nerón no eran ni oficiales ni extendidas por todo el Imperio, solo concentradas en Roma (Cook J. G., 2010, págs. 38-81). Nerón, sin embargo, no tocó los privilegios de los judíos.

Flavio Josefo, pese a ser filo-romano, no dudó en culpar del inicio de la guerra judía (66-73 d. C) tanto a los zelotas (*Bellum Iudaicum* II 254) como a los malos procuradores romanos (*Bellum Iudaicum* II 271). El desencadenante final de la guerra fue el robo del dinero del Templo por parte del procurador Floro²⁶. Pese a que había algunos ciudadanos que pedían la calma, la revuelta no pudo ser frenada, y la escalada de violencia no paró de aumentar. La sublevación se alargó tantos años porque en el año 68 el Imperio Romano se vio sumido en una crisis de sucesión tras la muerte de Nerón. Sólo cuando Vespasiano consiguió consolidarse como único príncipe en el Imperio la revuelta pudo ser aplastada. Esta sublevación a gran escala, que culminará con la destrucción del Segundo Templo a manos de Tito y Vespasiano en el año 70, supuso un antes y un después en la historia del judaísmo, entre el que se encuentra, claro está, el cristianismo. Va a ser la fecha clave para comprender el nacimiento del cristianismo como religión independiente (Rowland, 1987, pág. 14). Del mismo modo, cabe destacar la generalizada fidelidad que mostraron los judíos de la diáspora con el Imperio, probablemente provocada por el miedo.

Para la mayoría de los judíos, los dos pilares fundamentales de su religión eran la Ley mosaica y el Templo. El segundo había quedado totalmente en ruinas, por lo que el sistema religioso del judaísmo tuvo que evolucionar enormemente. También hubo cambios políticos: Judea se convirtió en una provincia imperial romana regida por un procurador. Asimismo, Vespasiano y Tito sustituyeron el dinero que los judíos donaban al Templo, destruido en la guerra, por un impuesto denominado *fiscus iudaicus*²⁷ (Montserrat Torrents, 2005, pág. 38). Esta nueva carga se convirtió en una seña judía. Es decir, quienes pagaban el tributo eran vistos como judíos por las autoridades romanas, con todo lo que ello conllevaba (privilegios...). Mientras que para los judíos era una medida humillante, para los

²⁵ Gentiles que se acercan a la sinagoga, pero que no se han convertido al judaísmo en su totalidad por el rechazo que les provoca el cumplimiento de todos los preceptos de la Ley y la circuncisión. Posteriormente desarrollaremos quiénes son con más detalle.

²⁶ Cf. Flavio Josefo, *Bellum Iudaicum* II 285

²⁷ Cf. Flavio Josefo, *Bellum Iudaicum* VII 216-218

cristianos se convertirá en la garantía de poder seguir esquivando sus deberes como súbditos del Imperio.

A pesar de todos estos episodios y de la victoria romana en la guerra judía, los privilegios judíos de la diáspora apenas fueron tocados. Las autoridades romanas se reservaban el privilegio de nombrar a los Sumos Sacerdotes (*Antiquitates Iudaicae* XVIII 26), pero permitían al Sanhedrin controlar la legislación local bajo ciertos criterios, permitiendo incluso las condenas a muerte.

Los deseos escatológicos de los judíos no se cumplieron. Sin embargo, culturalmente la koiné helenístico-romana penetró en la idiosincrasia de los judíos. Su máximo representante es Filón de Alejandría, que pudo fundir elementos de filosofía griega con las tradiciones judías. Los judíos no podían simplemente hurtarse al mundo en el que vivían. Incluso en los aislados esenios del Qumrán hay elementos de cuño helenista.

1.3: Contexto jurídico

En el anterior apartado hemos introducido que César otorgó una serie de privilegios jurídicos a los judíos, que luego se extendieron durante el siglo I y parte del siglo II d. C. ¿De qué privilegios estamos hablando realmente?

Para empezar, desde época de César, las ciudades orientales comenzaron a otorgar cartas de autonomía a las comunidades judías que habitaban en ellas²⁸ hasta abarcar casi todas en época de Claudio. Éstos fundamentalmente son (Montserrat Torrents, 2005, pág. 41):

- 1) No obligatoriedad de participar en el culto oficial²⁹
- 2) Administración de justicia propia de la sinagoga
- 3) La exención del servicio militar obligatorio
- 4) Derecho permanente de reunión: las sinagogas

²⁸ Cf. Flavio Josefo *Antiquitates Iudaicae* XI 186-267.

²⁹ Aunque ninguna de las cartas de Flavio Josefo lo mencione (puede quizá deducirse de *Antiquitates Iudaicae* XIX 284), éste debía ser el principal privilegio y más importante de todos. Como es bien sabido, la religión mosaica sigue un principio de unicidad. Es decir, considera que el resto de las divinidades son falsas. Yahvé es un dios celoso (*Éxodo* 20, 2-5). Jan Assmann acuñó el término de “distinción mosaica” para referirse a esta característica. Por lo tanto, fue esencial que los judíos se conformasen como una comunidad religiosa completamente segregada.

La omisión puede deberse, como indica Montserrat Torrents (*La Sinagoga Cristiana*, 2005, pág. 44), a que contradeciría el principio de concordia del Imperio. El culto a los dioses romanos era uno de los deberes cívicos más cruciales para mantener la *pax deorum* y la estabilidad del Imperio. Roma no podía permitir que explícitamente se dijera que una comunidad tenía permitido saltarse ese deber tan importante, aunque en la práctica lo hiciera.

- 5) Cierta grado de administración propia
- 6) Cementerios propios
- 7) Recolección del “dinero del Templo” para cederlo a Jerusalén³⁰

El derecho de reunión es especialmente interesante para el tema que nos ocupa. La proliferación de asociaciones estaba totalmente regulada por las autoridades romanas gracias a la *Lex Iulia de Collegis*, muy estricta en el primer siglo de nuestra era. En circunstancias normales, la ley protegía estas reuniones judías que se realizaban en la sinagoga (Montserrat Torrents, 2005, pág. 45).

La situación legal de los judíos de la diáspora no era tampoco sencilla. Éstos eran considerados como un grupo nacional extranjero. Es decir, tenían un tipo de ciudadanía judía compatible con las locales. También tenían un sistema administrativo singular centrado en las sinagogas con competencias judiciales³¹. La cabeza era el etnarca de Alejandría supervisado por un consejo de ancianos. Asimismo, el cuerpo ejecutivo estaría representado por un cuerpo de arcontes electos cada año. Este sistema administrativo jerárquico, no obstante, no era universalmente compartido por todas las demás sinagogas. De hecho, la mayoría estaban subordinadas a sus patronos, es decir, gente rica que las financiaba que en muchas ocasiones y aunque parezca contradictorio, eran metuentes (Montserrat Torrents, 2005, pág. 45).

Del mismo modo, el dinero donado al Templo era una herramienta esencial que unía a todas las comunidades judías, incluidas las de la diáspora (*Antiquitates Iudaicae* XIV 110). Tras la destrucción del Segundo Templo el dinero fue sustituido por un impuesto denominado *fiscus iudaicus* con el fin de sufragar la reconstrucción del templo en honor a Júpiter Capitolino en Roma. Este impuesto, no obstante, se mantuvo tras la finalización del edificio posiblemente hasta época de Nerva. Y como ya he adelantado antes, se convertirá en el requisito necesario para ser considerado judío por las autoridades romanas, y, por lo tanto, poder disfrutar de todos los privilegios.

Los beneficiarios de estos privilegios eran los étnicamente judíos, es decir, los prosélitos quedaban excluidos. Esto significaba que el prosélito se veía obligado a participar del servicio militar obligatorio o del culto imperial, aunque estuviera circuncidado (Montserrat Torrents, 2005, pág. 43).

³⁰ Ya otorgado en época republicana, la cantidad recaudada en las sinagogas era de medio didracma por ciudadano mayor de veinte años.

³¹ Aunque también tenían el derecho de acudir a los tribunales ordinarios de la ciudad.

1.4: El mundo helenista y el monoteísmo

Ya desde principios del siglo pasado, la disciplina de la Historia de las Religiones ha ido perfilando una serie de elementos teológicos fundamentales de la religión judía que provienen directa o indirectamente del mazdeísmo (Piñero, 1991, pág. 37). Sin embargo, esa cuestión se aleja en exceso del propósito de nuestro trabajo.

No obstante, el ambiente religioso helenístico-romano sí que va a ocupar un lugar importante en este apartado del trabajo. Al fin y al cabo, el Nuevo Testamento se escribió en griego y fuera de Palestina; en el mundo de la diáspora y la *koiné*. En este mundo tan peculiar había elementos culturales compartidos y sincréticos entre comunidades de orígenes y credos diferentes. Un ejemplo inigualable de ello son los conocidos retratos del Fayum, que se podrían resumir en ‘retratos de griegos en cabezas de egipcios’.

Esa polis griega fue transformada en *oikouménē* por los Macedonios. Poco después los romanos expandieron las fronteras de la *oikouménē* a todo el mediterráneo, como se refleja, por ejemplo, en las monedas: la globalización se expresaba a través del emperador en el anverso, mientras que la identidad local se expresaba mediante elementos religiosos en el reverso. Los judíos de la diáspora eran los más vinculados a este mundo helenista y recibieron claras influencias de su mundo circundante.

Aunque pueda parecer llamativo, el helenismo comenzó a tender hacia el monoteísmo, o como mínimo henoteísmo, cerca del comienzo de nuestra era. El platonismo o el estoicismo son buenos ejemplos de ello, aunque los primeros que afirmaron rotundamente que sólo existía un solo dios fueron los órficos del siglo III a. C. Eso sí, la naturaleza de ese Dios difería en gran medida entre unas escuelas y otras. Por ejemplo, para los estoicos la divinidad suprema claramente definida era el Logos o la razón suprema del cosmos³² de la que todo el universo formaba parte (Piñero, 2008, págs. 47-48).

No era descabellado que los habitantes del Imperio creyeran cada vez más en alguna forma de henoteísmo o monoteísmo, podría ser sencillo para ellos comprender el mundo de esta forma: un imperio, un emperador, un dios. También influye la conceptualización filosófica del cosmos. Éste se caracteriza por la estabilidad y el equilibrio, y se reafirma a través del mundo de los dioses, en especial el gobierno de Zeus. Además, los mecanismos de *interpretatio*³³ favorecieron la proliferación de teónimos sincréticos muy característicos como Mars-Lennus, una divinidad romana unida a una divinidad tradicional de los treviros galos. Estos procesos henoteistas culminaron en la

³² Otros nombres son: Zeus, Espíritu o Providencia.

³³ Proceso por el cual una divinidad extranjera es ‘traducida’ a una local en la tradición romana.

convergencia de los aspectos del panteón en un dios supremo: *Hýpsistos* (ser supremo, el altísimo). En este horizonte ecuménico van a aparecer con más frecuencia inscripciones que dicen *heis theós* (un solo Dios) o que relacionan divinidades tan diferentes como Zeus, Sarapis o Yahvé.

Si en el judaísmo el horizonte henoteísta se rompió a través del Deuteronomio (siglos V-VII a. C.) para dar paso a un celoso monoteísmo, en el mundo helenístico-romano esa ruptura la culminará el cristianismo. Sin embargo, muchos elementos de esa transición ya se podían vislumbrar en el primer siglo de nuestra era. Y es que la principal diferencia entre el monoteísmo y el politeísmo es que el primero se define por lo que no es y por lo que no debe ser objeto de culto. El monoteísmo judío y cristiano se fundamentan en la veneración de una divinidad ‘extramundana’ y trascendente que se basa en una verdad ‘ultramundana’, mientras que las divinidades politeístas son inmanentes al mundo, divinidades cósmicas. Este monoteísmo implica un proceso de canonización: la verdad revelada no puede experimentarse de ninguna otra forma cultural, sino que se tiene que codificar en un canon inmutable para trasmitírselo a las futuras generaciones. Sólo existe una verdad, el resto están equivocados.

2. GRUPOS JUDÍOS

2.1: Introducción

A alguien le puede parecer extraño que el judaísmo antes del 70 d. C. tuviera tal variedad de grupos. Todos compartían que la Ley (pentateuco) y los Profetas eran su guía para la fe. Y, a excepción de los samaritanos³⁴ y de los esenios del Qumrán, reconocían al Templo de Jerusalén como la mayor autoridad del judaísmo. Yahvé, que había elegido a Israel como su pueblo, dejó en las escrituras las condiciones necesarias para mantener la relación con él, pero éstas habían de ser interpretadas a la luz de los nuevos tiempos. En un contexto de confrontación y de tensión escatológica entre el mundo helenístico-romano y el judaísmo, las interpretaciones de la Escritura proliferaron enormemente³⁵.

En este contexto político y religioso tan complicado, se podría pensar que algunos grupos o personas con ambiciones políticas de cualquier tipo se basasen en las escrituras para conseguir sus objetivos. Del mismo modo, tan variadas interpretaciones favorecieron la aparición de grietas, en algún caso insalvable, en el seno del judaísmo y el aumento de la hostilidad entre las distintas facciones.

Flavio Josefo diferenciaba 3 corrientes: fariseos, saduceos y esenios (*Antiquitates* XIII 171), a la que más tarde suma los sicarios (XVIII 23). En realidad, a estos habría que añadir a los escribas, sacerdotes, zelotas³⁶, samaritanos, baptistas, dositeanos, simonianos y cristianos. (Montserrat Torrents, 2005, pág. 57). Estos últimos cuatro, por razones estructurales del trabajo, serán tratados en otros apartados.

³⁴ Reconocían la autoridad del templo del Monte Gerizim, y no del Templo de Jerusalén (Fontana Elboj, 2015, pág. 56).

³⁵ La extensión de este trabajo no permite profundizar en el tema. Baste mencionar que la literatura rabínica estaba compuesta principalmente por el Midrás, un comentario de las escrituras hebreas verso a verso; el Targum, traducciones no literales al arameo de los textos hebreos; la Misná, que es la recopilación de la tradición oral complementaria de la escrita y publicada en el año 200; y el Talmud de Babilonia, que es un comentario a la Misná Palestina para ser aplicada a los judíos de Babilonia. Son especialmente interesantes los targumim (plural de Targum), ya que nos enseñan cuáles pueden ser los teologemas dominantes en el paisaje judío de la época en la que son traducidos. Una obra clave y extensa sobre la cuestión es la escrita por D. Daube (1956).

³⁶ Es común la confusión entre zelotas y sicarios. Ambos son movimientos violentos antirromanos: los segundos aparecieron desde el año 6 d. C., mientras que los primeros surgieron tras el comienzo de la guerra judía (66-73).

2.2: Corrientes de pensamiento

Vamos a adoptar las defendidas por Montserrat Torrents (La Sinagoga Cristiana, 2005, pág. 58). Estas corrientes no eran excluyentes entre sí, de hecho, algunas de ellas, como la apocalíptica o el mesianismo iban de la mano casi siempre:

1) Legalismo. Muestra el grado de validez y aceptación que tiene la Ley (entendida como el conjunto de normas que han de seguir los judíos). Un claro ejemplo de esta corriente puede ser Filón de Alejandría, cuyas tendencias helenistas no contradecían su afinidad a la Ley mosaica. Por el contrario, Pablo de Tarso sería un buen ejemplo de un anti-legalista, aunque esto no significase que todas las corrientes cristianas fueran de este modo.

2) Apocalíptica. Esta corriente se encontraba principalmente en Palestina. Sus ideas de corte “nacionalista” anti-universalista impidieron una extensa expansión en el judaísmo de la diáspora y, por extensión, en el cristianismo.

3) Mesianismo. Creencia extendida en la llegada del Mesías prometido en las Escrituras para instaurar el Reino e iniciar una nueva era. Hay muchísimas variantes de esta creencia cuyo núcleo principal de creyentes, al igual que la anterior, se centraba en Palestina.

4) Gnosis. Trataremos la gnosis en un apartado propio

5) Hebraización de la magia

6) Ascetismo. Lo practicaron principalmente esenios, baptistas y la secta cristiana de los encratitas.

2.3: Diferentes tipos de grupos

Saduceos

Los saduceos es uno de los grupos más importantes del judaísmo del siglo I d. C. Íntimamente unidos al templo, era un grupo adinerado y colaboracionista con las autoridades romanas, de ahí que se ganasen bastantes enemistades dentro del pueblo judío. Según la tradición estaban conectados con el legendario Sumo Sacerdote Zadock de época de David y Salomón. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los sacerdotes del Templo sean Saduceos. Los había también de otras sectas, especialmente fariseos. Fueron los más favorables a la llegada de influencias extranjeras como la helenística ya

desde el periodo de los Macabeos. Pese a ello, eran profundamente conservadores en lo que respecta a la Ley.

Su exégesis de la Torá era literal. De hecho, criticaban otras interpretaciones de la Torá alejadas de la suya. Por ejemplo, no consideraban necesaria la extensión de la Ley a otras áreas del día a día que no estuvieran explícitas en el libro. Tampoco creían en la resurrección de la carne ni en la inmortalidad del alma (*Hechos* 23, 7; *Mateo* 2, 23-28; *Bellum Iudaicum* 2, 165). En este sentido son muy arcaizantes y muestran su apego a la tradición preexílica. Concedían especial importancia a las normas referidas a la pureza ritual del culto en el templo, y consideraban que la salvación se conseguía simplemente cumpliendo la ley en términos culturales. Esto implica en última instancia que el ser humano es responsable de sus actos y de sus consecuencias (Rowland, 1987, pág. 68).

Escribas

Aunque pueden confundirse con los fariseos, son dos grupos diferentes. Los escribas son los intérpretes de la Torá (*Lucas* 2, 46). Algunas de las interpretaciones de las escrituras que realizaron los escribas fueron asumidas por los fariseos. Del mismo modo, también hubo probablemente un mayor número de escribas fariseos que de otras escuelas interpretativas (Rowland, 1987, pág. 69).

Fariseos

El grupo de los fariseos es uno de las más conocidas y relevantes en el panorama religioso del siglo I d. C. Gran parte de sus enseñanzas, sus métodos interpretativos, y sus costumbres serán las que dominen la renovación de la religión judía liderada por el rabinismo después de la destrucción del Templo (70 d. C.). Se caracterizaban por su extrema pureza cultural en el día a día de la gente. Es decir, extendían las normas de pureza de la Torá a casi cualquier contexto (*Marcos* 7, 1-4; *Mateo* 23, 25-26). En época de Jesús esta era la facción dominante.

Uno de los elementos centrales de esta secta era la necesidad de que el conjunto de Israel reforzara su vínculo con Dios como nación sagrada. De ahí las reglas de pureza tan estrictas. Asimismo, los fariseos tenían rituales de iniciación en los que el iniciado debía cumplir con ciertas obligaciones relacionadas con la pureza. Se quería delimitar claramente quién formaba parte de la comunidad sagrada.

Asimismo, concedían gran importancia a la escatología³⁷ y la resurrección (*Bellum Iudaicum* 2, 119; *Hechos* 23, 6). Reconocían el peso de otros escritos religiosos además de la Torá, como el libro de Daniel. La salvación se conseguía a través de la cooperación entre el ser humano y Yahvé: el primero cumple la Ley y Yahvé proporciona la salvación. También creían en la ley oral revelada a Moisés que completaría las leyes escritas del pentateuco. Dedicaban la mayor parte de su tiempo a la comprensión de las escrituras y cómo podían ser adaptadas a los tiempos actuales. Al igual que los saduceos, también estaban muy preocupados por la pureza ritual del Templo (Piñero, 2008, pág. 100).

Cabe destacar que los fariseos no eran una secta monolítica, había muchos subgrupos con ideas sustancialmente diferentes entre sí. Pese a haber sido tradicionalmente la secta más maltratada por los autores cristianos, ésta tuvo un papel esencial en el resurgimiento espiritual del judaísmo tras la guerra judía, ya que integraron parte del pensamiento helenístico en las sinagogas, el elemento central de su religiosidad.

Tras la destrucción del Segundo Templo el pueblo de Israel debía reflexionar sobre su Ley y sus costumbres si quería sobrevivir en tierra hostil. Consiguieron mover el foco de la religiosidad judía desde el Templo a la sinagoga, tal y como ya lo era en el ámbito de la diáspora. El judaísmo se centró en el estudio exhaustivo de la Ley y en la recolección de las tradiciones antiguas, lo que cristalizará en la construcción de la Misná y el Talmud alrededor del año 200. El objetivo de este grupo era alcanzar una unidad dentro del judaísmo que permitiera sobrevivir a la religión judía después de la traumática destrucción de su templo, por lo que dejará de lado el proselitismo (Rowland, 1987, pág. 71). Del mismo modo, comenzaron a excluir a los grupos considerados heréticos de la participación de la liturgia de la sinagoga³⁸.

Esenios

Al igual que los fariseos, eran favorables a la renovación de Israel y contrarios a las influencias helenísticas. Respetaban profundamente la Ley, y vivían en comunas por todo Judea, aunque sin reconocer la autoridad del Templo de Jerusalén.

A diferencia de los saduceos, estos creían en el determinismo. Es decir, todo está determinado previamente por Dios, incluida la salvación de cada uno. Al mismo tiempo,

³⁷ Una simple definición de escatología puede ser: “Eschatology is to do with the study of the Last Things, those events which will bring history and this world to its close” (Rowland, 1987, pág. 113).

³⁸ Esta condena a los herejes (*birkat ha-minim*) se aprecia en las plegarias de las *Sermoné Esré* (dieciocho bendiciones) del oficio sinagoga. En la recensión manuscrita de los fragmentos de la Genizá de El Cairo conocida como la ‘palestinense’ para diferenciarla de la versión ‘babilónica’, Montserrat Torrents (La Sinagoga Cristiana, 2005, págs. 161-166) remarca que en las bendiciones 10-13 se describe como herejes (*minim*) a los nazarenos, término usado en muchas ocasiones para referirse a los seguidores de Jesús de Nazaret.

aunque pueda parecer paradójico, defendían que el hombre era un ser libre que debía escoger el camino del bien e ignorar el camino del mal³⁹. Profundamente escatológicos, creían en el fin inminente del mundo caracterizado por la lucha entre el bien contra el mal (Roma) y la llegada del reino de Dios en la Tierra gracias a una interpretación singular del libro de Daniel. Estas ideas pueden recordar a las de las religiones iranianas y la lucha entre Spenta Mainyu (bien) y Angra Mainyu (mal).

Un pequeño grupo en el siglo II a. C. se retiró a la región del Qumrán, cerca del mar Muerto, guiados por un sacerdote estudioso de la Ley. Este grupo, automarginado seguramente por sus divergencias de todo tipo con el resto de los judíos, se creía el auténtico Israel. Pensaban que eran ellos los que tenían la verdadera fidelidad a la Ley.

Creían en un mesianismo doble: sacerdotal y guerrero. El primer es el vigilante de la Ley, mientras que el segundo sería el que libraría a su pueblo del yugo extranjero. Algunas de las ideas mesiánicas que más nos interesan pueden ser: mesías perteneciente al reino celestial o el título de Hijo de hombre con reminiscencias de Daniel (7, 13) cuyo objetivo era ayudar a Dios a restaurar instaurar el reino.

Estas concepciones que pueden parecerse, sin lugar a duda, a algunas que se van a presentar en el Nuevo Testamento son muy interesantes. Eso sí, no tiene por qué existir una relación filial entre ellas. Es decir, el hecho de que los esenios crearan un mesías en cierta forma parecido al cristiano no significa necesariamente que el esenismo influyese directamente en el cristianismo. En otras palabras, en el Nuevo Testamento hay elementos íntimamente relacionados con el pensamiento esenio, especialmente el del Qumrán, pero esto no es más que una muestra de que muchas ideas cristianas ya estaban al menos planteadas en cierta forma por otros judíos. Esto nos demuestra que el cristianismo, por lo tanto, no era algo diferente a un grupo en el judaísmo del siglo I d. C.

Sicarios y zelotas

Los sicarios fueron un movimiento eminentemente antirromano que se originó con el tumulto de Judas el Galileo en el año 6. Los zelotas son un grupo de características similares, cuyos orígenes no son anteriores a la guerra judía del año 66.

Teológicamente se asemejaban a los fariseos, pero diferían en la forma de lucha por la liberación de Israel, especialmente en el uso activo de la violencia. Para ellos la dominación romana no sólo era humillante, sino que también transgredía la Ley y traía impureza. Seguían las corrientes apocalípticas y mesiánicas más radicales. De hecho, creían acelerar la venida del mesías y del Reino de Dios a través de las acciones bélicas

³⁹ Pablo defiende una tesis similar en Romanos (7, 18-19)

antirromanas, ya que Dios garantizaría el éxito de las mismas (Piñero, 2008, págs. 104-105).

Samaritanos

Separados política y religiosamente de Israel desde época muy antigua, no renegaron de la religión de Moisés. Utilizaban el Pentateuco como libro sagrado, al que añadieron también el libro de Josué, conformando el llamado Hexateuco. Son los responsables del surgimiento de doctrinas religiosas gnósticas como los dositeanos y, probablemente, los simonianos; así como del grupo joánico. Hablaremos de ellos más en profundidad cuando tratemos el Evangelio de Juan.

3. JUDÍOS DE LA DIÁSPORA

3.1: Introducción

Por lo que se ha explicado en el anterior apartado, puede parecer que la población judía en el Imperio era muy minoritaria y concentrada en pocos focos aislados del mundo circundante. Nada más lejos de la realidad. Algunos estudiosos estiman que la población judía en el Imperio podía oscilar entre los 4 y 6 millones de personas, a saber, el 10% del total (Montserrat Torrents, 2005, pág. 39), concentrada en las ciudades orientales, sobre todo Alejandría, Asia Menor y la región de Palestina, además de Roma. Esta abundante población —que pese a ser minoritaria superaba con creces el número de cualquier otra minoría— inevitablemente influía y era influida por el mundo greco-romano en el que vivía. Sin embargo, pese a que la mayoría de los judíos de la diáspora adaptaran sus tradiciones —e incluso las abandonaran como es el caso de la lengua—, su celo monoteísta ajeno a la vida religiosa de la ciudad fue lo que los mantuvo diferenciados del resto y lo que fomentó las fricciones entre los judíos y “los otros”. Asimismo, las autoridades romanas se vieron obligados a escuchar a esta gran minoría y a concederle privilegios.

No siempre el mundo helenístico había rechazado la presencia judía (Montserrat Torrents, 2005, pág. 40) como se deduce de algunos fragmentos de Flavio Josefo⁴⁰. Sin embargo, rápidamente emergieron las desconfianzas. Al fin y al cabo, los judíos rechazaban participar de sus deberes como súbditos del Imperio. Y es que la religión romana es cívica y pública; la relación entre los dioses y los romanos es la de un estado y sus súbditos. Es un contrato pragmático en el que los ciudadanos deben cumplir unos deberes para obtener unos derechos. Los judíos estaban exentos de estas obligaciones, lo que propició el “antisemitismo” entre la población. Evidentemente la religión no fue el único factor que influyó en esta animadversión hacia los judíos, también influyeron otros factores como los sociales o demográficos; pero el elemento religioso fue muy determinante. La exclusividad judía —expresada en la multitud de tabús que los separaban del resto de la población— chocaba con la “tolerancia” helenística que garantizaba la paz social (Bickerman, 1968). El pueblo escogido por Dios no podía adorar ídolos (*Éxodo* 32, 1). A todo esto, hay que sumarle que las autoridades romanas no sólo no rechazaron de pleno esta situación, sino que la permitieron a través de privilegios que afianzaban la segregación de los judíos.

⁴⁰ Cf. Flavio Josefo *Antiquitates Iudaicae* XI 321-345.

No es de extrañar, por lo tanto, que el resto de los conciudadanos vieran con recelo a unos habitantes que se dicen el único pueblo elegido por Dios, que rechazan participar en sus deberes como ciudadanos, que construyen sus propios barrios diferenciados y que encima son protegidos primero por los reinos helenísticos y luego por la *res publica* romana a través de privilegios. Autores como Cicerón, Séneca o Tácito, entre muchos otros, despreciaron a los judíos a través de sus escritos.

Y es que, desde el exilio a Babilonia, un importante número de judíos se vieron obligados a vivir fuera de Palestina, especialmente en el mediterráneo oriental, en Alejandría y en Roma. Con la llegada de los monarcas helenísticos, el judaísmo de la diáspora recibió importantes influencias del mundo circundante. Y pese a que aceptaron muchos elementos de cuño helenista como por ejemplo la lengua o literatura —como se refleja en la creación de la biblia de los LXX —se negaban a adorar a los dioses griegos. Asimismo, también se mantuvo el contacto entre los judíos fuera de Palestina y los que vivían en Jerusalén a través de la contribución al Templo (*Antiquitates Iudaicae* 14, 110) y de los grandes peregrinajes a la Ciudad Santa. De hecho, Filón de Alejandría nos puede iluminar sobre cómo en esta diáspora se lidiaba con las tradiciones antiguas.

Filón era uno de los judíos más importantes de Alejandría. Debido a ello, tampoco se pueden extrapolar sus pensamientos a toda la comunidad judía de Alejandría, sino más bien a una minoría probablemente intelectual y con bastantes recursos económicos. Al igual que algunos comentaristas rabínicos de siglos posteriores, Filón intentaba extraer el significado último de las Escrituras. También diferenciaba la materia de este mundo y la trascendencia del mundo inmaterial de Dios. Creía en mediadores entre los dos mundos, pero sobre todo defendía la figura del Logos de cuño estoico⁴¹. Basten algunos ejemplos de sus principales creencias: la Ley de Dios, que representa las virtudes griegas, está por encima de cualquier ley terrenal; las leyes de los hombres deben reflejar las realidades divinas de la ley; el destino de los humanos ha de sobrepasar el mundo sensible para llegar al mundo divino; el hombre es una mezcla entre cuerpo y alma, y será ésta la que se comunique con el mundo eterno al que pertenece; la Torá es la guía que permite al alma alcanzar ese mundo de Dios (Rowland, 1987, pág. 85)

El pensamiento de Filón de Alejandría y su exégesis bíblica son muy relevantes para entender el contexto judío del siglo I y II d. C. Curiosamente Filón defiende algunas características que luego desarrollarán los gnósticos como por ejemplo la figura

⁴¹ Los estoicos tenían una división tripartita del ser humano que tendrá mucha influencia en el gnosticismo del siglo II d. C.: el cuerpo material e imperfecto proveniente del mundo infralunar; el alma, proveniente del mundo intermedio o lunar; y el espíritu, proveniente del mundo supralunar y eterno. Esta última parte es la más importante y la que se unirá con la divinidad.

mediadora o el dualismo entre mundo terrenal y mundo inmaterial de influencias platónicas. Es bastante posible que su figura influyese significativamente en el pensamiento gnóstico judío del siglo II. No es de extrañar que fuese en Egipto donde se produjeron muchos de los testimonios del gnosticismo. Asimismo, Filón defendía un universalismo⁴² bastante parecido al que posteriormente desarrollará Pablo. Y aunque se niegue una influencia directa, es evidente que en el pensamiento judío de la época existían sensibilidades que se podrían asemejar a la cristiana. Es decir, el cristianismo se fundamentaba en ideas que encajaban claramente en un marco mental judío.

3.2: *Prosélitos y metuentes*

El proselitismo es un elemento esencial del judaísmo del siglo I a. C y I d. C. Su momento álgido se dio durante los gobiernos de César y Augusto, atestiguado en los evangelios (*Mateo* 3, 2). Posteriormente, las tensiones entre la comunidad gentil y la judía se incrementaron, culminando en la guerra judía (66-73) y, por lo tanto, en una enorme reducción del proselitismo.

Aunque gran parte del mundo circundante rechazara de pleno el judaísmo, había otra que lo miraba con cierta curiosidad como por ejemplo Tito Livio, Estrabón o Plinio el Viejo. De hecho, muchos intelectuales “paganos” visitaban el Templo de Jerusalén. Esta curiosidad pudo tener su origen en el auge del platonismo⁴³. El ejemplo más claro de esto fue la adopción generalizada en la sociedad grecorromana de la costumbre del sábado como día de descanso, hecho que critica ferozmente Séneca (Montserrat Torrents, 2005, pág. 52).

Pese a que la religión judía tiene una percepción de una tradición cultural, geográfica u origen ancestral compartida y crea su identidad a través del nosotros y el ellos (Harland, 2009), no rechaza el proselitismo. De hecho, como se dice en el Génesis:

⁴² La necesidad de la expansión de la fe no sólo a los judíos, sino también a los gentiles.

⁴³ Para los platónicos, eminentemente dualistas, existían dos mundos: el mundo material y el mundo de las ideas. Este último era el mundo auténtico y real, mientras que el mundo material inferior era un mero reflejo del supremo. El ser humano del mismo modo tenía dos partes: cuerpo y alma. El alma era una realidad inmaterial que pertenece al mundo de las ideas; el auténtico, el real, el verdadero, pero, sobre todo, superior. El cuerpo, por otro lado, es un mero recipiente de la esencia inmortal. De hecho, siguiendo otras concepciones dualistas del platonismo, existían unos seres llamados demonios. Estos seres intermediarios entre la divinidad y el ser humano podían ser tanto buenos como malos. Estas concepciones platónicas facilitaron la expansión de la creencia en que el mundo terrenal y el cuerpo son inferiores, transitorios, y meros reflejos de lo superior, real y eterno: las ideas y el alma.

Yahveh dijo a Abram: “Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.” (*Génesis* 12, 1-3)

Eso sí, no todos los conversos eran iguales. Había fundamentalmente dos clases: los prosélitos propiamente dichos y los metuentes o temerosos de Dios⁴⁴. Los primeros se integraban plenamente en Israel a través de la circuncisión, del cumplimiento íntegro de la Ley y de las normas rituales. Los segundos, por otro lado, eran gentiles que aceptaban el monoteísmo judío y que cumplían ciertos preceptos morales de la Ley, las leyes noáquicas, pero sin circuncidarse. Ambos grupos se atestiguan muy bien en Hechos (13, 16).

No hay que infravalorar a este segundo grupo. De hecho, su importancia es capital para el entendimiento de la expansión del cristianismo. Para que uno sea considerado judío pleno debía no solo circuncidarse, sino también cortar trato con todos sus amigos y familiares no judíos y seguir dietas alimenticias muy estrictas, entre otras cosas. Es plausible pensar que muchas personas no estuvieran dispuestas a sacrificar tanto, pero sí que tenían un genuino interés por la religión de Yahvé hasta el punto de asistir a las sinagogas como “devotos”, es decir, no circuncisos (*Hechos* 13, 43)

Las autoridades de las sinagogas se aprovechaban de estos “judíos de segunda” para ganar influencia y sobre todo dinero a través de las donaciones que muchos metuentes hacían (*Antiquitates Iudaicae* XIV 110), como por ejemplo la esposa de Nerón (*Antiquitates Iudaicae* XX 195). Había algunos metuentes que daban el paso y se convertían plenamente en prosélitos, otros simplemente decidían mantenerse en ese estatus.

El proselitismo judío no abunda en las fuentes antiguas, sin embargo, hay varios testimonios interesantes que nos brinda Flavio Josefo:

Mientras tanto los habitantes de Damasco, enterados de la derrota de los romanos, se dispusieron a matar a los judíos que vivían en su ciudad. Creían que sería una empresa fácil, pues ya desde hacía tiempo los habían concentrado en el gimnasio a causa de las sospechas que tenían de ellos. Sin embargo, temían a sus propias mujeres, ya que todas, salvo unas pocas, se habían convertido a la religión judía (*Bellum Iudaicum* II 559-560).

⁴⁴ La existencia de los metuentes no es aceptada unánimemente por todos los estudiosos del cristianismo, por ejemplo, Vermes admite su existencia, mientras que Feldmann la rechaza de pleno. Nosotros, siguiendo la estela de Montserrat Torrens y de Fontana Elboj, creemos que su existencia está más que demostrada.

La comunidad judía de Damasco era muy grande como se intuye de la importancia que se le da en el Nuevo Testamento (*Hechos* 9, 2 y *II Corintios*. 11, 32). También es cierto que el proselitismo femenino era más sencillo que el masculino, ya que el segundo requería de la temida circuncisión. De hecho, en muchas ocasiones era difícil diferenciar a mujeres prosélitas de metuentes. Asimismo, en otros pasajes de su obra Flavio también hace referencia a la abundancia de proselitismo en otra de las ciudades importantísimas para el surgimiento del cristianismo: Antioquía (*Bellum Iudaicum* VII 45). Estas conversiones, sin embargo, posiblemente fueran de metuentes y no de prosélitos (Montserrat Torrents, 2005, pág. 56).

Ya he mencionado en el anterior apartado del trabajo el episodio de violencia y expulsión que se dio contra una comunidad judía del año 19 a causa del proselitismo (Flavio Josefo, *Antiquitates* XVIII 81-84 y Casio Dión, LX 27, 6). Es decir, el proselitismo no tenía por qué tener la complacencia de las autoridades romanas.

¿En qué medida influyen estas conversiones en el auge del cristianismo? La expansión del judaísmo entre gentiles, especialmente el caso de los metuentes, allanó el camino a misioneros como Pablo para extender su mensaje en las sinagogas. Al fin y al cabo, estos metuentes estaban al corriente de lo que se decía en ellas y ya habían aceptado gran parte de los preceptos del judaísmo:

Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud⁴⁵. Soy yo, Pablo, quien os lo dice: Si os dejáis circuncidar, Cristo no os aprovechará nada. De nuevo declaro a todo hombre que se circuncida que queda obligado a practicar toda la ley. Habéis roto con Cristo todos cuantos buscáis la justicia en la ley. Os habéis apartado de la gracia. Pues a nosotros nos mueve el Espíritu a aguardar por la fe los bienes esperados por la justicia. Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión tienen valor, sino solamente la fe que actúa por la caridad (*Gálatas* 5 1-6).

Pablo se dirigía a las sinagogas a predicar, pero no predicaba primero a los judíos, sino a los metuentes que participaban de la vida comunitaria judía sin formar parte de ella en su totalidad, ya que eran los receptores más interesados por el mensaje universalista de Pablo que rechazaba las rígidas normas de la Ley (Montserrat Torrents, 2005, pág. 55).

⁴⁵ En *Gálatas* Pablo critica duramente la Ley, incluso asemejándola con la esclavitud como se ve en este ejemplo. En *Romanos*, no obstante, moderará su discurso.

3.3: *El universalismo*

El judaísmo de la diáspora, cuyo máximo exponente es Filón de Alejandría, representaba un nuevo paradigma de judaísmo diferenciado del palestiniense. En ese mundo de la koiné helenístico-romana los judíos de la diáspora se vieron rodeados de extranjeros, y no tardaron en recibir influencias de éstos. Uno de los cambios más importantes fue sin duda el afán universalista de este sector de los judíos, que consideraba a Yahvé el Dios de todas las naciones del mundo (*Isaías* 43, 3-10). Como ya he adelantado, la traducción de la biblia al griego (LXX) fue una consecuencia inevitable de este proceso. Esta vocación universalista, no obstante, va a tener varias manifestaciones con respecto a cómo se aborda la Ley (Montserrat Torrents, 2005, págs. 62-63):

1) Unos defienden la validez de la Ley en su totalidad. Es decir, los gentiles que se quieran integrar en el pueblo de Israel deben observar correctamente la Ley y, por lo tanto, circuncidarse. Este pensamiento es especialmente dominante en la propia Palestina, no tanto en el judaísmo de la diáspora.

2) Radicalmente opuestos a los anteriores, debió de existir un grupo que consideraba a la Ley como algo obsoleto e innecesario.

3) Un tercer grupo menos literalista que el primero puede ser el que representa Filón: judíos de cuño helenista que validan la Ley, pero que consideran que es necesario interpretarla para dar cabida a los nuevos tiempos. Por ejemplo, considera que la Biblia tiene dos sentidos, uno literal y otro subyacente cuyo sentido tiene que descubrirse (Piñero, 2008, pág. 211). Esta Ley sería el medio a través del cual la humanidad se puede salvar.

4) Por último tendríamos la rama judeocristiana representada por Pablo de Tarso. Aunque el papel de la Ley varía sustancialmente de un grupo cristiano a otro, tema que trataremos en capítulos posteriores, se puede decir que este grupo ya no consideraba necesaria la Ley tras la revelación de Jesucristo. La Ley sí fue esencial en el tiempo de la Alianza, pero desde la resurrección de Jesús ésta ha perdido su función salvífica. Los gentiles que quisieran ingresar en el Pueblo de Israel no requieren, por lo tanto, de ninguna complicada condición como la circuncisión.

Las dos últimas son las más interesantes para el estudio que nos ocupa. Ambas reconocían que la Ley era en cierta forma un obstáculo para extender el mensaje judío entre los gentiles, pero al mismo tiempo reconocían su valor e importancia, especialmente el grupo de Filón. Los dos grupos sortearon estos equilibrios de forma magistral.

Ambos querían un único pueblo de seguidores de Dios, pero de maneras diferentes: “Pablo abrió las puertas de la sinagoga para que entrasen los paganos; Filón las abrió para que saliesen los judíos” (Montserrat Torrents, 2005, pág. 64). Puede que terminara triunfando la opción de Pablo, que desarrollaremos en profundidad el capítulo correspondiente a su figura, pero la opción filoniana influyó decisivamente en las nuevas comunidades cristianas que comenzaban a disociarse de las sinagogas.

Filón es deudor de una larga tradición exegética. Por ello, discute dos tipos diferenciados de relación con Dios: la misión para ver a Dios, y el pacto entre Dios y el antiguo Israel. Él va a utilizar constantemente los términos ὁρῶν θεόν (el que ve a Dios) y τὸ ὁρατικόν γένος (la raza que puede ver) para referirse a ello. La perspectiva universalista se refleja en el hecho de que los judíos para Filón no son la única raza que es capaz de ver a Dios. Todos pueden hacerlo. El pueblo de Israel y sus descendientes serían el equivalente a unos sacerdotes de toda la humanidad nombrados por Dios, especialmente amados y protegidos por él. Sin embargo, la relación entre Dios y su pueblo es accesible para todo el que quiera (Birnbbaum, 1996, págs. 62-82). El propio lenguaje filoniano influyó también en el cristianismo. Baste el ejemplo del último pasaje de Hechos:

Unos creían por sus palabras y otros en cambio permanecían incrédulos. Cuando, en desacuerdo entre sí mismos, ya se marchaban, Pablo dijo esta sola cosa: «Con razón habló el Espíritu Santo a vuestros padres por medio del profeta Isaías: *Ve a encontrar a este pueblo y dile: Escucharéis bien, pero no entenderéis, miraréis bien, pero no veréis. Porque se ha embotado el corazón de este pueblo, han hecho duros sus oídos, y sus ojos han cerrado; no sea que vean con sus ojos, y con sus oídos oigan, y con su corazón entiendan y se conviertan, y yo los cure.*» «Sabed, pues, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles; ellos sí que la oirán.» Y habiendo dicho esto, los judíos se fueron, teniendo entre sí gran discusión Pablo permaneció dos años enteros en una casa que había alquilado y recibía a todos los que acudían a él; predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno (*Hechos* 28, 24-31).

Pese a que transforme la alianza, los judíos siguen estando en una posición ciertamente privilegiada. Y es que Filón no parece restringir la pertenencia a Israel o a la comunidad judía sólo a los nacidos judíos o en Israel. El requisito único para formar parte de este pueblo según Filón es creer que Dios es el único dios verdadero. Pero entonces, ¿para qué convertirse al judaísmo totalmente? Para Filón, la conversión total —con todo lo que ello implicaba: Ley, circuncisión, costumbres, ritos, pureza, etc.— servía para abandonar las viejas tradiciones para así formar parte de una nueva comunidad que cree en el Dios verdadero; y para tener una relación especial e íntima con Dios (sacerdocio de la humanidad, protección, amor, etc.).

Y es que la Ley es crucial para la vida religiosa de Filón. Ésta está por encima de cualquier ley terrenal porque es equivalente a la ley moral y a la ley de la naturaleza. Es una ley que procede de Dios transmitida a través de Moisés no sólo para el pueblo de Israel, sino para toda la humanidad (*Vita Mosis* I, 155). Al fin y al cabo, y siguiendo el argumentario estoico de la época, todo ser humano ha de regirse por las leyes de la naturaleza (Montserrat Torrents, 2005, pág. 71). Filón estaba presentando al judaísmo como una suerte de filosofía griega que requería la creencia en la divinidad y, si se quiere ir más allá, las costumbres y ritos característicos de su comunidad. Por lo tanto, el judaísmo no era la única forma de acercarse a esta “filosofía”, aunque sí la más perfecta.

Philo's attempt to interpret the Torah of Moses as a philosophical system which fulfills and complements all the true discoveries of Greek philosophy is but the crowning achievement of the prolonged effort of the Hellenistic Jews to present the Jewish tradition in intellectual terms borrowed from Greece, as a theoretical system which provided ultimate answers to ultimate questions (Birnbaum, 1996, pág. 229).

Es muy llamativo su silencio en la cuestiones mesiánicas y apocalípticas. Y es que, como hemos mencionado antes, estas dos tendencias escatológicas eran especialmente abundantes en Palestina. En un contexto tan helenista como el que vivía Filón estas ideas no habían permeado lo suficiente. Prácticamente en lo único en lo que coinciden Pablo y Filón es en su voluntad de acercar el mensaje de Dios a los gentiles y en la no imposición de la Ley a los nuevos conversos.

4. IDEAS RELIGIOSAS DEL JUDAÍSMO DEL SIGLO I d. C.

4.1: Sobre la Torá y su interpretación

En este apartado vamos a tratar en específico algunas de las creencias teológicas y doctrinales propias del judaísmo del siglo I. Estas aclaraciones las consideramos imprescindibles para la comprensión de paisaje judío en el que se movía el cristianismo. Ahora bien, algunas cuestiones como la sinagoga, el templo o la alianza cristiana se desarrollarán en otros apartados.

Según la tradición, Moisés entregó al pueblo de Israel los cinco libros conocidos como el pentateuco o Torá. Todo grupo que sea considerado judío ha de tener estos libros como el elemento central de su fe. En ellos se desarrolla la Ley⁴⁶ entendida como una serie de normas que han de cumplirse para mantener la Alianza y la protección divina. Algunas de las más importantes son: la obediencia a Dios, la circuncisión como señal que rememora la alianza (*Génesis* 17, 9), descanso del sábado (*Éxodo* 20, 8), observar las leyes de limpieza y pureza (*Levítico* 13-15), abstenerse de comer ciertos alimentos (*Deuteronomio* 14, 3), no adorar ídolos (*Éxodo* 20, 4), no blasfemar (*Levítico* 24, 11), y algunas normas de carácter sexual (*Levítico* 18), entre otras. Los saduceos sólo considerarían estos libros como sagrados, rechazando los de los Profetas.

Así como algunas de las normas parecen muy explícitas, otras muchas se han interpretado a lo largo de los siglos. Este fenómeno fue especialmente común en el siglo I debido a la necesidad de buscar respuestas ante la situación política, social y económica de Palestina. Estas constantes e interminables interpretaciones acabaron por desembocar en la producción de leyes denominadas *halakah*. Éstas eran fruto de la necesidad de adaptar la literatura bíblica a los nuevos tiempos que vivían los judíos, ahora bajo dominio helenístico-romano. Estas interpretaciones a su vez podían variar de un grupo judío a otro, especialmente hasta el año 70 d. C. cuando tras la destrucción del Segundo Templo el fariseísmo y rabinismo dominaron la teología judía.

Uno de los ejemplos más claros de esta exégesis bíblica se puede ver en la literatura propiamente cristiana. Siguiendo algunas de las siete reglas exegeticas (*middoth*) de Hillel⁴⁷, la profecía del nacimiento de un hijo del rey David, Emanuel (*Isaías* 7, 14), es

⁴⁶ “Ley” puede hacer referencia tanto al pentateuco como libro, como a las normas morales que en él se describen. En la inmensa mayoría de los casos nos referiremos a ella con el segundo significado

⁴⁷ Escuela rabínica cuya interpretación de la Ley era más laxa que su contrapartida, la escuela de Shamai.

referida en Mateo (1, 23) en referencia a Jesús (Rowland, 1987, pág. 47). Asimismo, en el Nuevo Testamento se asume que las promesas mesiánicas de Dios explícitas en la escritura han sido cumplidas (*I Reyes* 17,18 y *Marcos* 1, 24; *Isaías* 40, 3 y *Marcos* 1, 2; *Isaías* 53, *Salmos* 22 y *I Pedro* 1, 10). Y aunque: “los israelitas, de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas” (*Romanos* 3, 2), la mayoría no han entendido lo anunciado en las escrituras y no han querido ver en Jesús el mesías prometido:

Teniendo, pues, esta esperanza, hablamos con toda valentía, y no como Moisés, que se ponía un velo sobre su rostro para impedir que los israelitas vieran el fin de lo que era pasajero... Pero se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy perdura ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento. El velo no se ha levantado, pues sólo en Cristo desaparece. Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. (*II Corintios* 3, 12-15)

Fueron, por lo tanto, las escrituras las que permitieron a los cristianos argumentar y legitimar sus argumentos teológicos y su identidad. Y como otras comunidades judías, tenían tanto métodos exegéticos compartidos como propios.

4.2: Sobre la Alianza

Es esencial hacer una pequeña mención a la Alianza entre Dios y su pueblo. Hay varios pactos o alianzas que hace Yahvé que se vislumbran a lo largo del Antiguo Testamento. Primero Yahvé sella un pacto con Noé para evitar mandar otra inundación y destruir la tierra (*Génesis* 9, 9-11), después entrega a los descendientes de Abrahán la tierra desde el Nilo hasta el Éufrates, la Tierra Prometida (*Génesis* 15, 18), sellándolo a través de la circuncisión (*Génesis* 17) y renovado a través de David (*II Samuel* 7, 8-13). Yahvé promete a David que su dinastía será la que rija Israel para siempre.

La peculiar secta de los esenios del Qumrán habla de una ‘Nueva Alianza’ de una manera muy similar a la cristiana (*CD* 6, 19; *Marcos* 14, 24; *Hebreos* 8, 7). Esta alianza manifiesta, por lo tanto, el balance entre la iniciativa divina y la respuesta humana (Rowland, 1987, pág. 26). En cualquier caso, en el siglo I d. C. la alianza judía necesitaba ser marcada en cada judío ocho días después de nacer a través de la circuncisión. Yahvé acepta al nuevo miembro en el pueblo elegido, y este a su vez sigue los preceptos divinos⁴⁸. Sin comprender la importancia capital que tiene este rito, no se puede entender la reacción que tuvo la decisión de Pablo de renegar de la circuncisión. Del mismo modo, la Tierra Prometida (*Génesis* 12, 7; 17, 8) juega un papel esencial en la Alianza. La Tierra

⁴⁸ Preceptos materializados en el Decálogo (*Éxodo* 20) necesarios para mantener la alianza

Prometida estaba siendo ocupada, otra vez, por extranjeros. Viendo todos estos ejemplos, podemos concluir que la Alianza es un artificio teológico que trata de expresar las sucesivas defecciones y perdones entre Dios y su pueblo.

4.3: Sobre los ángeles

Ya desde tiempos antiguos, en la teología judía se remarcaba la importancia de Dios como Señor celestial. En el siglo I d. C. el judaísmo había elaborado una angeología y demonología muy desarrolladas. Aunque no todos los judaísmos aceptaban la existencia de estas criaturas intermediarias entre la divinidad y los humanos, aparecen referencias a algunos como al ángel Gabriel en el libro de Daniel (8, 15) —así pues, el relato de Gabriel con María en los evangelios tiene un fuerte carácter escatológico—. Los arcángeles eran vistos como emisarios de Dios cuya función era comunicar su voluntad. La presencia de estos seres intermediarios no conllevaba necesariamente la separación definitiva entre Dios y los hombres a través de estos ángeles. Este paso será el que den los gnósticos del siglo II d. C.

4.4: Una nueva esperanza: escatología y mesianismo

Introducción

La promesa en una salvación final para los judíos y el advenimiento del Reino de Dios tenía sus orígenes en las propias escrituras. Dios había prometido al pueblo judío la llegada de un mesías (rey ungido: Χριστός) para salvar al pueblo de Israel. Este mesías se convertiría en un agente divino que trataría de liberar al pueblo de Israel para traer una nueva era de gobierno de Dios. Si a esto le sumamos la intensa expectación escatológica ante la ocupación extranjera que ya hemos expuesto, tenemos el caldo de cultivo perfecto para la proliferación de la tendencia mesiánica. El mesías, sin embargo, estaba oculto bajo un halo de misterio. De hecho, existían tantas perspectivas sobre quién era ese mesías y sobre su papel en este mundo que imposibilitan una categorización absoluta. No obstante, se va a intentar hacer una aproximación general.

Esta nueva era de gobierno de Dios traería la paz y la justicia (*Isaías II*). El momento anterior a la llegada de esta era sería uno de profunda angustia y de desorden terrenal y cósmico que habría que superar. Es decir, hay que sufrir una serie de

calamidades y desastres precedentes al reinado divino denominadas aflicciones mesiánicas (*Daniel* 7, 25-27; 9, 24-27; 11, 31-12, 3; *Marcos* 13, 7; *Romanos* 8, 19; *Apocalipsis* 6, 8 y 9, 16-27). Dios elige que se produzcan estos desastres para eliminar todo lo que se interponga en el camino del cumplimiento de la voluntad divina para por fin traer al mesías e instaurar el Reino de Dios. El reinado del mesías terminará cuando se cumpla el juicio final (Rowland, 1987, págs. 88-89).

El relato de la resurrección

El relativo rápido crecimiento del cristianismo desde la muerte de Jesús se debió principalmente a una explosión del fervor religioso en la creencia de que Jesús de Nazaret había resucitado para instaurar en poco tiempo el Reino de Dios, y a la eliminación de la obligatoriedad de la observancia la Ley y de la circuncisión promulgada por Pablo.

De hecho, la resurrección va a ser un elemento escatológico íntimamente relacionado con la escatología y bastante extendido en el pensamiento judío de este siglo⁴⁹, aunque no unánime (*Hechos* 23, 6). Los grupos judíos que más abrazaban la idea de la resurrección fueron los fariseos, la literatura rabínica, los cristianos, las corrientes apocalípticas y quizá los esenios (*Bellum Iudaicum* 2, 154). En las Escrituras aparece explícitamente la resurrección en Isaías 26, 19 y en Job 19, 25, aunque eso no significa que otros pasajes pudieran ser entendidos como resurrección. La naturaleza de esta, sin embargo, tampoco parece muy clara. Es muy probable que la mayoría de los judíos pensasen que ésta era como se describe en Isaías 26, 19: los justos disfrutarán de la vida eterna y los impíos sufrirán tormento eterno (*Mateo* 19, 28; *Apocalipsis* 20, 4) (Rowland, 1987, pág. 91). Ahora bien, tampoco queda del todo claro si esta resurrección se disfrutará en la Tierra.

Este problema será resuelta en el cristianismo, como se refleja en la controversia que tienen los cristianos de 1 Tesalonicenses cuando se dan cuenta que muchos han muerto antes de la llegada escatológica del mesías, y, preocupados, no saben si éstos podrán participar del reino nuevo que ha de venir, por lo que Pablo les contesta:

Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto de los muertos, para que no os entristezcáis como los demás, que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes

⁴⁹ De hecho, en algunos grupos judíos actuales como los seguidores de Menachem Mendel Schneerson (Jabad-Lubavitch) sigue siendo muy evidente. Éstos creían que el rabino Menachem, fallecido en 1994, resucitaría físicamente de su tumba como mesías para redimir con toda su gloria el mundo entero: <https://www.youtube.com/watch?v=y2laVYxbZjw&t=386s>.

murieron en Jesús. Os decimos eso como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras (*I Tesalonicenses* 4, 13-18).

Es decir, la resurrección vendrá después de la llegada del reino mesiánico (*II Corintios* 5, 1) porque Dios no puede tolerar la injusticia que su pueblo estaba sufriendo ante la ocupación y represión extranjera. Dios devolverá la vida a los justos y santos de Israel para que vivan junto a él (Fontana Elboj, 2015, pág. 69).

Debió ser muy difícil de asimilar para los seguidores de Jesús la muerte de su maestro. Otro intento más de liberar al pueblo de Israel del yugo extranjero había fracasado. Algunos de sus seguidores, no obstante, se negaban a aceptar el fracaso de la misión de Jesús. De hecho, dedujeron a través de una intensa exégesis de algunos fragmentos de las Escrituras que Jesús realmente murió siguiendo un plan divino para triunfar sobre la muerte y alzarse como el mesías salvador (Fontana Elboj, 2015, págs. 68-69): Jesús había resucitado. Este hecho por ahora no se salía de las categorías eminentemente judías, aunque no hay que olvidar que la creencia en la resurrección no era compartida por todos los grupos judíos. De hecho, desde la perspectiva judía la resurrección no implicaba la vuelta a la vida anterior, sino la ida a una vida eterna y superior junto a Dios (*Job* 19, 25; *Mateo* 19, 28) como se aprecia en el caso de Juan Bautista (*Lucas* 9 7-8). Sin embargo, también es cierto que la resurrección de Jesús se había materializado en el mundo, era algo diferente. De hecho, en las Escrituras en ningún momento se especifica que el mesías va a resucitar, aunque lo afirme Pablo:

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras (*I Corintios* 15, 3-4).

Esta situación se explica simplemente por la tensión escatológica tan exacerbada que vivían los primeros cristianos⁵⁰. Tenían que reconducir el aparente fiasco de Jesús: Jesús no fue un fracaso, Jesús fue un mártir que dio su vida para salvar a la humanidad. Un mártir que no tuvo reparos en enfrentarse a lo que consideraba injusto en el mundo de su tiempo. Conforme la cristología fue evolucionando, esta primera interpretación fue variando sustancialmente (Fontana Elboj, 2015, pág. 71). Posteriormente Pablo y Marcos asimilaron la figura de Jesús el siervo doliente de Isaías (52, 13 – 53, 12), a la que también

⁵⁰ Un ejemplo práctico nos lo ilustra Flavio Josefo al remarcar que unos oráculos que preconizaban la llegada de un mesías instaurador del reino fueron instigadores de la revuelta judía de los años 66-73 (*Bellum Iudaicum* VI, 311-313)

se sumarán la naturaleza divina del mesías, o incluso su preexistencia (Juan). Pero no adelantemos acontecimientos.

Una cuestión interesante a tener en cuenta es si los primeros cristianos creían que Jesús había resucitado corporal o espiritualmente, es decir, de forma no material. Este problema parece que se resuelve gradualmente (Fontana Elboj, 2015, pág. 75). En un primer momento se cree que es más espiritual (*I Corintios* 15, 35-53), pero finalmente se terminará por fijar la creencia en la resurrección corporal como se aprecia en el famoso episodio de la incredulidad de Tomás en el Evangelio de Juan (20, 24-29)⁵¹.

Puede que tras la resurrección de Jesús los cristianos fueran iluminados, disfrutaron del don celestial y participaron del Espíritu Santo (*Hebreos* 6, 4), pero la salvación en su totalidad aún estaba por venir (*Romanos* 8, 18). Es decir, existía una experiencia presente con Dios a través de Cristo y su resurrección, y luego habrá una más intensa y profunda que será la que traiga en última instancia el Reino de Dios como se asegura en las Escrituras. El pueblo de Israel resucitará en el final de los tiempos. Esta escatología inmediata, sin embargo, con el paso de los años se fue enfriando hasta prácticamente desaparecer, pero es innegable que los primeros cristianos profundamente escatológicos buscaban constantemente signos que preludian este fin de los tiempos inminente (*Romanos* 13, 11).

El Espíritu está íntimamente vinculado a esta escatología de igual forma. No es inverosímil pensar que en un gran número de judíos relacionaran al Espíritu con las profecías y con el tiempo antiguo de Israel, especialmente el tiempo de los profetas. El Espíritu representaba la escatología presente e inminente que se iba a sufrir (Rowland, 1987, pág. 115). Si en la era anterior a Jesús el Espíritu no se había manifestado, tras la resurrección regresó su inspiración como señal escatológica:

Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo (*Romanos* 8, 22- 23).

Esta espera se manifiesta en el sufrimiento y en las aflicciones mesiánicas de los cristianos. Es decir, pese a haber sido inspirados por el Espíritu, los cristianos aún deben sufrir para recibir la redención final.

⁵¹ Los docetas, por otro lado, son un grupo cristiano del siglo II que considera que Jesús revivió en espíritu, no en carne y hueso

Mesianismo y apocalíptica

En el Nuevo Testamento, por lo tanto, se espera el retorno final del mesías para completar su misión. Ésta empezó cuando nació o cuando fue bautizado (dependiendo de la cristología), continuó cuando es muerto y resucitado para regresar al lado de Dios, y culminará en la revelación final (*I Corintios* 1, 7; *I Pedro* 1, 7) para restaurar el mundo anunciado por los profetas:

A fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os había sido destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal, de que Dios habló por boca de los santos profetas (*Hechos* 3, 20-21).

La palabra Mesías como tal, por otro lado, no es tan común en las escrituras como pueda parecer. Sí que aparece más frecuentemente en algunos apocalipsis del siglo I d. C. (*4 Esdras* 7, 28 y 12, 32-34), en los que se asegura la relación paternofilial entre David y el mesías ungido. En la mayoría de los textos el mesías es un hombre ungido por Dios, descendiente de David, que surgirá en el final de los tiempos para traer un reinado de felicidad, paz y justicia a Israel (Rowland, 1987, págs. 94-95). Este hombre como descendiente de David ha de purgar militarmente la tierra de Israel de su impureza y corrupción con la ayuda de Dios (*Isaías* 2) en una suerte de Apocalipsis⁵².

Se entiende por apocalipsis:

(...) a type of eschatology which speaks of the imminent end of this world and the introduction from above, amidst cataclysmic disorders, of a transcendent realm (Rowland, 1987, pág. 56).

Es decir, la creencia mesiánica está íntimamente relacionada con la creencia en ese fin del mundo apocalíptico. El origen de la apocalíptica podría considerarse 1 Enoc del siglo III a. C., aunque ésta sufrió una importante evolución hasta bien entrado el siglo II d. C, cuando se produjo el Apocalipsis joánico.

Quiero remarcar especialmente la idea de que el mesías que va a traer el fin del mundo y el reinado de Dios es un hombre y no un ente divino preexistente como desarrollará la teología joánica. Eso sí, en algunos textos más recientes como en 4 Esdras 13 o 1 Enoc 37-71 sí que se pueden ver pasos en esa dirección.

⁵² Discusión sobre los apocalipsis en D. Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* y P. Hanson, *Visionaries and Their Apocalypses*.

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia (*Dan 7, 13*)

El término ‘Hijo de hombre’ —que posiblemente signifique simplemente “un hombre”— tan común en los evangelios sinópticos tiene su origen en este pasaje de Daniel. En otros, como en 1 Enoc, además de ‘Hijo de hombre’ (46, 1; 48, 2; 62, 5; 69, 26 y 71, 17), se utilizan otros términos como ‘el Elegido’ (39, 6; 40, 5; 45, 3, etc.). Ambos títulos podrían hacer referencia al mesías como una figura divina sentada en su trono que juzga al mundo en el final de los tiempos. Eso sí, no está claro que en todas las ocasiones que se usan esos términos se refieran al tradicional mesías judío (Rowland, 1987, págs. 95-96). Y es que en la propia tradición del Antiguo Testamento el término ungido, aparece referido a otras figuras que no son el mesías escatológico (*Isaías 61*).

La proclamación del Reino de Dios

Ahora bien, este reinado de Dios (*1 Corintios 15, 24; Romanos 14, 17; Juan 3, 3*), como asegura Weiss (1999, págs. 74-84), no es traído por los cristianos de la tierra a través de rezos o plegarias. Sólo Dios puede establecerlo, y cuando lo haga entregará a Jesús su gobierno. Asimismo, Jesús se encargará de conseguir seguidores justos y humildes que esperen la llegada final del Reino mientras lucha contra el diablo gracias a la ayuda del Espíritu Santo. Sí que existía una condición previa para el establecimiento del Reino: Jesús debe morir y resucitar siguiendo el plan de Dios. Este Reino futuro se cimentará sobre las ruinas del viejo mundo para dar comienzo al juicio final de todas las personas, vivas o muertas. Y por fin Israel se alzarán de nuevo eternamente bajo sus doce tribus, convirtiéndose en la sede central del nuevo Reino de paz y justicia gobernado por Jesús. Asimismo, los habitantes del nuevo reino servirán a Dios con amor y rectitud para ser libres del mundo porque el gobierno de Dios es el mayor bien que existe (Weiss, 1999, págs. 129-136).

Esta interpretación, pese a ser la más influyente, no es la única. C. H. Dodd (Dodd, 1953, págs. 144 apud Rowland, 1987, págs. 347) considera más apropiado hablar de escatología realizada para el caso del Reino de Dios. Es decir, estos elementos del Reino de Dios desarrollados por Weiss serían realizados en un plano trascendental y no tanto en el plano terrenal porque Jesús aseguraba que el Reino ya había llegado (*Lucas 17, 21*).

La mayoría de la historiografía, por otro lado, cree que el Reino de Dios es un nuevo tiempo iniciado durante el ministerio de Jesús, es decir, ya presente (*Marcos 2, 21-22*), pero que todavía no ha alcanzado su zénit. En el fin de los tiempos se cumplirán las promesas de Isaías, y se manifestará el reinado de Dios sobre todo el universo.

Pese a que este Reino pueda parecer trascendental como se asegura en Juan (18, 36), para el judaísmo hegemónico este Reino se instaurará directamente en el mundo material (*Mateo* 5, 1-10). La versión de Mateo del 'padre nuestro' lo ilustra bastante bien (6, 10). La salvación en el mundo judío implicaba no sólo la salvación espiritual, sino el gobierno de Dios sobre todas las cosas y la destrucción de lo que no es justo en el proceso. De esta forma en las Guerras Judías se esperaba una intervención directa de Dios para derrotar al enemigo porque se creía que el gobierno de Dios iba a resultar tanto en la tierra como en el cielo.

Weiss, como colofón, consideraba acertadamente que:

Jesus' activity is governed by the strong and unwavering feeling that the messianic time is imminent. Indeed, he even had moments of prophetic vision when he perceived the opposing kingdom of Satan as already overcome and broken. At such moments as these he declared with daring faith that the Kingdom of God had actually already dawned (Weiss, 1999, pág. 129)

Por consiguiente, de los evangelios se deduce que va a venir el Reino de Dios en el futuro, aunque de algún modo ya está presente. Además, ese final del mundo es inminente como demuestra la presencia del Espíritu, de hecho, Jesús ya está derrotando al diablo. El punto de inflexión fue el inicio del ministerio de Jesús y la resurrección. En muy poco tiempo Dios enviará de vuelta al mesías para hacer el juicio final en una suerte de apocalipsis, le entregará el Reino, y los santos y los justos serán resucitados en el Nuevo Israel gobernado por Dios para dar comienzo a una nueva era de paz y justicia para toda la humanidad.

En conclusión, el futuro escatológico propio del siglo I se vislumbra como una primera oleada de cataclismos, un reino mesiánico temporal donde los santos resucitarán, un conflicto apocalíptico en el que Jesús luchará contra las fuerzas del mal hasta derrotarlas, para finalmente dar lugar al Reino divino, a una nueva era, un nuevo cielo y una nueva tierra (*Isaías* 65, 17; *II Pedro* 3, 13).

5. PABLO DE TARSO Y EL GRUPO PAULINO

5.1: *Introducción*

Para tratar de iluminar al grupo paulino en el seno del cristianismo primitivo vamos a utilizar como fuente sobre todo las siete cartas auténticas de Pablo (Romanos, 1 y 2 de Corintios, Gálatas, Filemón, Filipenses y 1 Tesalonicenses), contrastándolo con la información que nos proporciona el relato lucano de Hechos de los Apóstoles.

Ahora bien, la información que nos ha legado Pablo es en líneas generales verosímil. El relato de Pablo, especialmente rico en Gálatas, es en sí mismo uno más de los relatos que navegaban en el cristianismo primitivo. Es un error pensar que él representaba al cristianismo en general sólo porque haya sido la única fuente verosímil que conservamos al respecto. Del mismo modo, la rama helenista tampoco era una unidad homogénea y uniforme, por lo que tampoco puede reducirse a Pablo como iremos viendo a lo largo de este capítulo. Si bien es cierto que la elaboración del relato de Hechos es claramente posterior, y, por lo tanto, menos fiable cuando dice tratar el periodo más antiguo de él, también se pueden extraer algunos datos históricos contrastables.

Hemos expuesto en el apartado referido al proselitismo judío que existieron dos visiones en el seno del judaísmo de claro carácter universalista. En primer lugar, la de Filón de Alejandría, y en segundo lugar la de Pablo. Aunque en primera instancia el universalismo de Filón fue muy influyente en el judaísmo helenista de la diáspora, finalmente fue el desarrollado por Pablo el que terminó por triunfar. El hecho determinante fue un ‘pogromo’ que se dio en Alejandría en tiempos de Filón cuyas consecuencias fueron devastadoras para la comunidad judía. Desde ese momento hasta nuestros días el afán universalista judío simplemente se apagó por completo. El paulino terminó por triunfar, pero en sus orígenes no era hegemónico ni omnipresente. De hecho, este fue uno de los elementos de fricción más importantes entre los seguidores de Jesús en sus primeros estadios de vida (Romanos, 1 y 2 de Corintios y Gálatas).

En cualquier caso, vamos a utilizar la Carta a los Gálatas como hilo conductor fundamental en la medida de lo posible para comprender los elementos que caracterizan al grupo paulino. Asimismo, en este trabajo vamos a seguir la cronología aproximada que expone Montserrat Torrents (La Sinagoga Cristiana, 2005, pág. 88):

1. Muerte de Jesús: entre 26 y 36
2. Conversión de Pablo: entre 34 y 38
3. Primera subida a Jerusalén: entre 36 y 40
4. Segunda subida a Jerusalén: entre 49 y 53
5. Cartas a los Gálatas y a los Corintios: entre 52 y 62

5.2: *Gálatas y el problema de la Ley*

Ya desde el inicio de Gálatas se aprecia un ambiente de disensiones:

Me maravillo de que abandonando al que os llamó por la gracia de Cristo, os paséis tan pronto a otro evangelio. No que haya otro, sino que hay algunos que os perturban y quieren deformar el Evangelio de Cristo. Pero aun cuando nosotros mismos o un ángel del cielo os anunciara un evangelio distinto del que os hemos anunciado, ¡sea anatema! Como lo tenemos dicho, también ahora lo repito: Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡sea anatema! Porque ¿busco yo ahora el favor de los hombres o el de Dios? ¿O es que intento agradar a los hombres? Si todavía tratara de agradar a los hombres, ya no sería siervo de Cristo (*Gálatas* 1, 6-10)

De este fragmento se deduce que la comunidad de Galacia estaba recibiendo un evangelio distinto que el de Pablo, hecho que confirma la variedad de grupos del cristianismo primitivo. De hecho, es el propio Pablo el que diferencia la existencia de esos grupos al comienzo de la carta. Él tiene la necesidad de proclamarse apóstol y legitimar su mensaje, que no provendría de los hombres sino de Cristo y Dios Padre (*Gálatas* 1, 1). En otras palabras, tiene un mandato divino propio y válido para expandir el Evangelio. Del mismo modo, también alude a su comunidad: “de los hermanos que están conmigo” (1, 2). Es decir, Pablo está reivindicando su figura, su grupo y su evangelio en una comunidad que ha abandonado el mensaje que el mismo Pablo les legó. El objetivo de esta carta es, por lo tanto, convencer a la comunidad de Galacia que habría adoptado otro evangelio promulgado por unos hombres de matriz judaizante intransigente (*Hechos* 15, 24) de que regresen al evangelio que Pablo considera auténtico, el suyo.

Pablo estaría transmitiendo un evangelio poco exigente, pero favorable a la conversión de gentiles sin la necesidad de circuncidarse ni de observar la Ley que la rama judía intransigente del cristianismo, probablemente jerusalemita, no podía tolerar. Esta rama cuestionaba la oferta gratuita y llamativa de salvación que ofrecía Pablo a los gentiles.

Esta fuerte crítica a la rama judaizante, sin embargo, no implica que Pablo no intentase alcanzar algún tipo de acuerdo con ellos. Reconocía a la facción de Jerusalén y en varias ocasiones se reunió con ellos para resolver las cuestiones más peliagudas de la doctrina que predicaba. Y es que las cuestiones de la ‘justificación por la fe’ y del no cumplimiento de la Ley son los elementos centrales de la *Carta a los Gálatas* y de la doctrina paulina en general, así como los más polémicos.

Asimismo, se autodenomina como apóstol y afirma que su mensaje fue directamente revelado por Cristo tras su resurrección. Es decir, Pablo no necesitaba la autoridad de las comunidades jerusalemitas como la de “los Doce” o la de Santiago porque él también era un apóstol nombrado directamente por Cristo.

También narra su pasado como perseguidor en las sinagogas (*Gálatas* 13-14; *Hechos* 22, 3-5), que como afirma Montserrat Torrents (2005, pág. 84), es muy probable que persiguiera a los grupos que osaban aceptar en el seno de su comunidad a “paganos” sin circuncidarse (*Hechos* 11, 19-21), hecho inaceptable para la mayoría de los judíos. En otras palabras, ya existían grupos cristianos helenistas que predicaban a los gentiles incircuncisos antes de Pablo en Antioquía. Este hecho no nos tendría que extrañar en exceso, ya hemos expuesto extensamente la vinculación del judaísmo de la diáspora con el helenismo circundante cuyo máximo exponente es Filón de Alejandría. No es descabellado pensar que algunos judíos de la diáspora procedentes de Fenicia, Chipre y Antioquía ya hubieran integrado en su comunidad en mayor o menor medida a metuentes incircuncisos años antes de que Pablo así lo defendiera.

La causa de las primeras persecuciones contra los cristianos en el seno del judaísmo nada tenían que ver con la creencia en el mesías resucitado, sino en el incumplimiento del único elemento que cohesionaba a todos los judíos: la circuncisión y la observancia de la Ley. Como defiende Gonzalo Fontana (2015, págs. 98-102), el judaísmo más “ortodoxo” de Palestina no podía tolerar una blasfemia tan grande como la incorporación de gentiles impuros en las sinagogas. Esta fue la razón última por la que se toleraban y se respetaban algunos tipos de cristianismos mientras que otros se perseguían. Bastémonos con el ejemplo de la ejecución de Santiago en el año 62, líder de la facción de los familiares de Jesús en Jerusalén:

Pues bien, Anan, dado su carácter, como creyó disponer de una ocasión pintiparada por haber muerto Festo y encontrarse Albino todavía en camino, instituyó un consejo de jueces, y tras presentar ante él al hermano del llamado Jesucristo, de nombre Santiago, y a algunos otros, presento contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley y, así, los entrego a la plebe para que fueran lapidados. Pero los que parecían ser los más moderados de los habitantes de la ciudad y los más escrupulosos cumplidores de las normas legales apenas soportaron esta acción (*Antiquitates Iudaicae* XX, 197).

Es decir, los judíos ‘moderados’ consideraban injustas estas acusaciones contra Santiago y parte de sus seguidores porque el grupo de Santiago respetaba la Ley y la circuncisión; no era menos judío que el grupo de los saduceos. Lo que sí que no podían tolerar la mayoría de los grupos judíos, especialmente los más estrictos observadores de la Ley como los fariseos, era el incumplimiento de los preceptos de la Ley. Los principales enemigos de éstos eran, pues, los judíos de corte helenista con afán universalista que no exigían la circuncisión a los gentiles conversos. Pablo se presenta en el pasado como un fervoroso defensor de la observancia de la Ley y del culto del templo sin ningún tipo de connotación antirromana que luchaba contra este tipo de judíos. Estas características están presentes fundamentalmente en Judea en la facción farisea (*Filemón* 3, 4-6), así que es plausible que sus persecuciones se dieran en Jerusalén⁵³.

Como ya adelantamos, en el judaísmo de la diáspora el contacto entre los judíos y los gentiles estaba muy presente. Fue de hecho un judío de la diáspora, Filón de Alejandría, el que presentó un primer proyecto universalista para la conversión de gentiles. Estos judíos helenistas no podían ignorar el ambiente en el que vivían, y se vieron obligados a integrar como “judíos de segunda” a un tipo de gentiles que no seguían del todo los preceptos de la Ley, los llamados metuentes o temerosos de Dios. No vamos a repetirnos en esta cuestión, pero nos parece fundamental señalar que la forma en la que estos gentiles debían ser integrados en la sinagoga, ya sea por la vía de la circuncisión defendida por Santiago o por la vía de la justificación por la fe defendida por Pablo, es el origen de estas primeras polémicas en el seno del cristianismo y del resto del judaísmo.

Finalmente, Pablo narra su conversión a través de un vocabulario que recuerda a la vocación de Jeremías (1, 5) o al siervo doliente de Isaías (50, 4). Esta conversión se dio probablemente en la ciudad de Damasco y tendría un claro objetivo: “revelarme a su Hijo para que lo anunciase entre los gentiles” (*Gálatas* 1, 16). A Pablo se le apareció Jesús (*I Corintios* 15, 9) resucitado en una ciudad con una importantísima comunidad de judíos helenistas (*Bellum Iudaicum* VII 8, 7) para convertirle en apóstol y que expanda su evangelio: “Pablo comprendió súbitamente que la resurrección de Jesús marcaba el inicio de los tiempos mesiánicos en los que Israel sería la luz de las naciones” (Montserrat Torrents, 2005, pág. 84). Este mesías, sin embargo, aún no había venido. Lo hará en un futuro próximo para proclamar el Reino.

Pablo fue un tiempo a Arabia, y luego regresó a Damasco durante tres años más. En esta ciudad se narra el episodio del intento de su prendimiento por parte del rey Aretas (*II Corintios* 11, 32-33). Más adelante, iniciada ya su misión apostólica. Primero decidió acudir a Jerusalén para entrevistarse con Cefas (Pedro) y Santiago (*Gálatas* 1, 18-19), posiblemente los líderes de las principales facciones del cristianismo jerusalemita. Pedro

⁵³ Cf. Montserrat Torrents, 2005, pág. 79.

fue también testigo de Jesús resucitado (*I Corintios* 15, 5) y participó directa o indirectamente en la conversión de la comunidad de Corinto (*I Corintios* 1, 12). Finalmente, Pablo acudió a Siria y Cilicia, cuyas ciudades más importantes eran Antioquía y Tarso, para expandir el evangelio entre los gentiles.

Más adelante, Pablo nos narra su segundo viaje a Jerusalén catorce años después junto a Bernabé⁵⁴ y Tito⁵⁵ guiado por una revelación. Se entrevistó con las figuras más importantes de las comunidades jerusalemitas: Santiago, Pedro y Juan con el fin de solucionar la disputa en torno a la conversión de gentiles. Según nos narra Pablo, cristianos judaizantes llegaron a Antioquía y se escandalizaron por un hecho en concreto: los cristianos que seguían los preceptos de la Ley y los que no lo hacían comían juntos en una misma mesa como una comunidad unida. Esto era intolerable para la facción judaizante jerusalemita capitaneada por Santiago. Para resolver este conflicto, Pablo acude a Jerusalén para ganarse el favor del cristianismo jerusalemita. Es lo que se ha denominado tradicionalmente como “Concilio de Jerusalén”. Pablo narra que estos dirigentes reconocieron el apostolado de Pablo para con los gentiles, mientras que a Pedro se le asignó la misión de convertir a los judíos (*Gálatas* 2, 10). Es decir, Pablo podía seguir convirtiendo a gentiles (metuentes) sin la necesidad de exigirles la circuncisión ni la observancia de la Ley, mientras que Pedro por el contrario sí tendría que hacerlo. Este pacto, sin embargo, no fue respetado por ninguna de las dos partes en la práctica.

La información proporcionada en *Gálatas* y en *Hechos* sobre el “concilio” (*Gálatas* 2, 1-10; *Hechos* 15, 1-29), sin embargo, difiere sustancialmente. Para empezar, de ambos textos, especialmente de *Hechos* (15, 1), se deduce la presencia de una facción dentro del cristianismo que consideraba necesaria la circuncisión para salvarse, probablemente los llamados “falsos hermanos”. La facción de Santiago poco a poco fue pareciéndose cada vez más a estos. Esa facción estaba claramente ‘enfrentada’ a la paulina, que consideraba innecesaria la circuncisión (*Gálatas* 2, 3; 5, 2). *Hechos* y *Gálatas* también coinciden en que a Pablo le fue designada la tarea de expandir el evangelio a los gentiles, pero en *Hechos* no se menciona expresamente que Santiago y su grupo aceptasen la no circuncisión de gentiles, a diferencia de en *Gálatas* (2, 7-8).

Respecto a las divergencias, no obstante, deberíamos conceder más grado de verosimilitud a la versión paulina por ser la fuente más antigua y por la intencional tergiversación histórica que realiza el autor lucano de *Hechos* con el fin de crear un relato armonioso y conciliador. En *Hechos* se quería evitar a toda costa cualquier muestra o señal de conflicto en el cristianismo primitivo. Por ejemplo, en *Hechos* (15, 28-29) se afirma que desde Jerusalén se impuso una serie de normas a los gentiles, probablemente

⁵⁴ Miembro muy importante del grupo paulino que le acompaña en algunos de sus viajes.

⁵⁵ Cristiano de origen gentil incircunciso procedente de Antioquía. También fue un estrecho colaborador de Pablo.

los preceptos de Noé⁵⁶, mientras que Pablo confirma que no les fueron impuestas ningún tipo de norma (*Gálatas* 2, 6). En Hechos (15, 10-11) también se afirma que Pedro fue el primer elegido por Dios para extender el evangelio entre los gentiles, hecho bastante poco probable.

Por lo tanto, es posible que Pablo fuera a la comunidad cristiana más importante, la comunidad de Jerusalén, tras una revelación con el fin de alcanzar un acuerdo sobre cómo expandir el evangelio. Esta es la razón principal por la que Pablo critica a los gálatas por elegir otro evangelio: ya se ha alcanzado un acuerdo en Jerusalén por el que Pablo tiene el derecho y el deber de expandir su evangelio entre los gentiles. Cualquier otra interpretación o exigencia para con los gentiles sería absurda e innecesaria, ya que el apostolado de Pablo estaría respaldado por la comunidad madre de Jerusalén. En otras palabras: aunque haya algunos miembros de la comunidad de Jerusalén, los “falsos hermanos” que cuestionan la necesidad de la circuncisión o de la observancia a la Ley, los convertidos por Pablo en Galacia y en cualquier otro lugar no deben seguir los preceptos que estos propugnen porque el evangelio paulino es totalmente válido y aceptado. Esta es la razón por la que Tito no fue obligado a circuncidarse (*Gálatas* 2, 3).

Para empezar a profundizar en el tema habría que desglosar qué se entiende por “Ley” (*nómos*). Existen dos concepciones generales: la primera que se nos viene a la cabeza son las normas entregadas por Dios que ha de seguir el pueblo elegido de Israel de acuerdo con la Alianza sellada por Abrahán y Moisés con Yahvé (*Levítico* 18, 5; *Romanos* 10, 5). La segunda, por otro lado, hace referencia a las Sagradas Escrituras en general, es decir, el Pentateuco y los Profetas (*I Corintios* 14, 21). De ahora en adelante cuando pueda inducir a confusión vamos a referirnos a la primera definición como Ley-norma y a la segunda como Ley-escritura. Asimismo, de la primera definición surge una tercera: la Ley también puede ser entendida sólo como la parte de los preceptos de Moisés referida a la circuncisión y a las normas de pureza ritual y no a todas las normas al completo. Esta sería la Ley específica o temporal en contraste con la Ley eterna representada por el Decálogo (Piñero, 2015, págs. 159-163). Esta ley eterna se deduce, por ejemplo, de Romanos (2, 12-16), donde se asegura que la Ley es el código por el que se juzgará a judíos y gentiles. Es necesaria, pues, una ley universal.

Puede parecer a primera vista que Pablo es absolutamente contrario a la Ley-norma. Nada más lejos de la realidad:

Según eso, ¿la Ley se opone a las promesas de Dios? ¡De ningún modo! Si de hecho se nos hubiera otorgado una ley capaz de vivificar, en ese caso la justicia vendría realmente de la ley. Pero, de hecho, la Escritura encerró todo bajo el pecado, a fin de

⁵⁶ Leyes que se imponían a los paganos no circuncisos, mucho menos exigentes que la Ley al completo.

que la Promesa fuera otorgada a los creyentes mediante la fe en Jesucristo (*Gálatas* 3, 21-22)

Si todos pudieran cumplir la Ley íntegra no existiría ningún problema (*Romanos* 10, 5), pero es bien sabido que nadie puede cumplir la Ley en su totalidad. De hecho, todas las personas, gentiles y judíos (*Romanos* 2, 12-15), habrían de cumplir la ley eterna (*Romanos* 9, 30-32) entendida como el Decálogo, ya que rigen las correctas relaciones de conducta humana (Piñero, 2015, pág. 165 y 178). No cumplir con la ley eterna supone la expulsión de la Alianza:

La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios (*I Corintios* 7, 19).

Pues bien, tú que instruyes a los otros ¡a ti mismo no te instruyes! Predicas: ¡no robar!, y ¡robas! Prohíbes el adulterio, y ¡adulteras! Aborreces los ídolos, y ¡saqueas sus templos! Tú que te glorías en la ley, transgrediéndola deshonras a Dios. Porque, como dice la Escritura, *el nombre de Dios, por vuestra causa, es blasfemado entre las naciones*. Pues la circuncisión, en verdad, es útil si cumples la Ley; pero si eres un transgresor de la Ley, tu circuncisión se vuelve incircuncisión. Mas si el incircunciso guarda las prescripciones de la ley ¿no se tendrá su incircuncisión como circuncisión? Y el que, siendo físicamente incircunciso, cumple la ley, te juzgará a ti, que con la letra y la circuncisión eres transgresor de la Ley (*Romanos* 2, 21-27).

Por otro lado, el cumplimiento de la ley específica y temporal es el núcleo de la disputa de la carta de Gálatas. Pablo considera que la Ley al completo ha de entenderse a la luz del Mesías, ya que el fin de la Ley es Cristo (*Romanos* 10, 4). Tras la exaltación de Jesús como Mesías, la Ley temporal ha dejado de ser necesaria para salvarse, y aunque pueda ser debatible si Pablo defiende que los judíos han de seguir todavía la Ley temporal avalada por Cristo, es claro que no es necesaria para la salvación de los gentiles: es caduca. De hecho, toda la carta de Gálatas gira en torno a esa cuestión:

Y así, antes de que llegara la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley, en espera de la fe que debía manifestarse. De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo hasta Cristo, para ser justificados por la fe. Mas, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo (*Gálatas* 3, 23-25).

Pablo está defendiendo que tras la resurrección de Jesús la Ley temporal no es necesaria para salvarse; la comunidad cristiana proveniente del judaísmo y del “paganismo” van a tener una misma salvación. Esta es la Nueva Alianza traída por el Mesías.

Continuando con el relato, en Hechos (15, 23) se menciona una carta dirigida por el grupo de Santiago a los hermanos de Antioquía, Siria y Cilicia en la que se exige el

cumplimiento de lo que luego serán las leyes noáquicas a los gentiles conversos⁵⁷. Es poco probable que esta carta fuera enviada en ese momento. Es más plausible que se enviase poco antes del altercado de Antioquia entre Pedro y Pablo (*Gálatas* 2, 11-14) que se omite en Hechos o, como defiende Álvarez Valdés, más tarde (Álvarez Valdés apud Piñero, 2015, pág. 152):

Pedro acudió a Antioquía para continuar su misión evangelizadora, pero la situación cambio cuando unos cristianos judaizantes intransigente seguidores del grupo de Santiago llegaron a la ciudad:

Mas, cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía en compañía de los gentiles; pero una vez que aquéllos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos. Y los demás judíos le imitaron en su simulación, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la simulación de ellos. Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos: «Si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?» (*Gálatas* 2, 11-14)

Pedro parece que aceptó las demandas de “los circuncisos” cuando llegaron y dejó de comer con los gentiles conversos⁵⁸, lo que provocó el altercado en sí mismo entre Pablo y Pedro. Pablo critica que Pedro cambiara de opinión y partiera en dos a la nueva comunidad, cada una con distinto destino salvífico: uno superior, el de los judíos, y uno inferior, el de los gentiles conversos. Es muy posible que en última instancia al grupo de Santiago no le agradara que los metuentes incircuncisos se integrasen plenamente en la comunidad cristiana pese a lo acordado en Jerusalén, por lo que decidieron enviar una carta para corregirlo. Los seguidores de Santiago siguen el mismo planteamiento que cualquier grupo judío: si un gentil quiere integrarse en la comunidad judía plenamente y, por lo tanto, poder comer en la misma mesa que el resto de los judíos, debe circuncidarse y seguir los preceptos de la Ley. Pablo, sin embargo, parece desconocer el contenido de esta carta. Del mismo modo, niega que se le exigiera nada en el concilio (*Gálatas* 2, 6-7). Álvarez Valdés (Álvarez Valdés apud Piñero, 2015, pág. 155) en consecuencia, defiende que la carta fue resultado directo del desencuentro que hubo en Antioquía: el grupo de Santiago cambia de opinión y ya no considera apropiado que los gentiles se integren en la comunidad sin el seguimiento de ninguna ley judía, por lo que deciden imponer las leyes noáquicas, y exige la separación de la comunidad plenamente judía con una

⁵⁷ El grupo de Santiago defiende explícitamente cuatro de las siete leyes de Noé 1) la no ingesta de alimentos ofrecidos a los dioses romanos; 2) la no ingesta de sangre 3) la no ingesta de animales sin desangrar 4) y la abstención de pecados sexuales (*Hechos* 15, 13-29)

⁵⁸ La presencia de gentiles y judíos en una misma mesa para comer era relativamente común en la diáspora, sin embargo, era intolerable para ciertos grupos judíos que consideraban impuros a los gentiles, especialmente en Palestina, como pueden ser los fariseos o los esenios del Qumrán (1QS 6, 17-21).

salvación completa de la comunidad gentil conversa con una salvación secundaria o inferior. El autor lucano elegiría colocar intencionalmente esta carta al final del concilio de Jerusalén para mostrar la ficción de un acuerdo entre las dos grandes corrientes del cristianismo de la época (Piñero, 2015, pág. 156)⁵⁹.

Estaríamos pues ante 3 grupos o comunidades claramente diferenciados: el grupo de Pablo, el grupo de Cefas (Pedro) y el grupo de Santiago. El grupo de Santiago y el de Cefas en un principio tenían muchas similitudes: consideran necesaria la circuncisión y la observancia de la Ley para una salvación plena para el caso de los judíos; mientras que los cristianos que provengan del “paganismo” y no quieran integrarse plenamente como prosélitos deben seguir los preceptos noáquicos. Ambas comunidades tendrían salvaciones diferentes, siendo superior la de los cristianos observantes de la Ley. Poco después del Concilio de Jerusalén el grupo de Santiago irá radicalizando sus posturas hacia un cristianismo judaizante más intransigente hasta romper el consenso alcanzado. Desde entonces, el grupo de Santiago defenderá la conversión total de los gentiles al judaísmo para integrarlos en la comunidad, es decir, la circuncisión y la observancia de la Ley. Algunos de los seguidores de Santiago podrían ser los que denomina Pablo como “falsos hermanos” en Gálatas, ya que incumplen el pacto alcanzado en Jerusalén y cuestionan su apostolado.

Del mismo modo, y siguiendo el planteamiento de Montserrat Torrents, se podría trazar hipotéticamente y de manera muy matizable un mapa en el mediterráneo oriental sobre seis “zonas de influencia” más o menos respetadas (Montserrat Torrents, 2005, pág. 107).

- 1) La zona de Jerusalén y Judea, dominada por los parientes de Jesús
- 2) La zona de Siria y Galilea, presidida por Pedro
- 3) La zona de Siria Oriental, misionada por cristianos de lengua semítica
- 4) La zona del Egeo, confiada a Pablo
- 5) La zona de Egipto, con un cristianismo puramente sinagoga sin presencia de gentiles
- 6) La zona de Italia, sin adscripción excluyente

⁵⁹ La interpretación tradicional defiende que efectivamente el grupo de Santiago quiere evitar que los judíos y los gentiles conversos no circuncidados coman en la misma mesa, pero también considera que consigo portan la carta con algunas de las leyes noáquicas, es decir, antes del altercado. Nosotros vamos a seguir la interpretación Álvarez Valdés, que considera que esta carta o decreto fue promulgado después del altercado.

Otra interpretación en nuestra opinión mucho menos plausible considera que “los de Santiago” y “los circuncisos” (*Gálatas* 2, 12) son dos grupos diferentes. Los primeros portarían la carta, mientras que los segundos, mucho más intransigentes, quizá los ‘falsos hermanos’ que tanto critica Pablo en Gálatas, llegarían después. Estos últimos serían los judaizantes intransigentes que consideraban horrorosa la conclusión del Concilio de Jerusalén y la carta posterior, ya que consideraban necesaria la estricta observancia de la Ley.

El grupo paulino, finalmente, va mucho más allá y afirma que la Ley no es necesaria para conseguir la salvación, ya que no se requiere nada más que la fe en Jesucristo para conseguirla:

Nosotros somos judíos de nacimiento y no gentiles pecadores; a pesar de todo, conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado (*Gálatas* 2 15-16).

De manera un poco contradictoria defiende en Romanos que quien haya nacido judío y reciba la llamada debe seguir siéndolo:

En todo caso, a cada uno como le asignó el Señor; cada cual viva del modo como le ha llamado Dios. Y así lo ordeno en todas las iglesias. ¿Fue llamado uno siendo circunciso? No rehaga su prepucio. ¿fue llamado uno siendo incircunciso? No se circuncide. La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Permanezca cada uno en la llamada en la que fue llamado por Dios. ¿fuiste llamado como esclavo? No te preocupes. Pero si puedes convertirte en libre, aprovéchate más bien. Pues el llamado por el Señor como esclavo es un liberto del Señor; igualmente, el llamado como libre es un esclavo de Cristo. Fuisteis comprados por un precio. No os hagáis esclavos de los hombres. Hermanos, permanezca cada uno ante Dios (en la condición) en la que fue llamado (*I Corintios* 7, 17-24).

Pablo sigue indudablemente diferenciando al pueblo judío del gentil, pero ambos, aunque distintos, llegan a la misma salvación. Según se interpreta de este pasaje, los judíos tendrían que seguir observando la ley y circuncidándose, mientras que los gentiles no tendrían que hacerlo de ningún modo porque no eran judíos, son herederos adoptivos de Abrahán (Piñero, 2015, pág. 271)⁶⁰. Eso sí, cada uno manteniendo los fundamentos de su origen, ya sea gentil o judío.

Si él, antaño férreo defensor de la Ley y perseguidor de los judíos que admitían en sus comunidades a gentiles incircuncisos, había descubierto que la fe en Jesucristo invalidaba la facultad salvadora de la Ley y encima la comunidad de Jerusalén le refrendaba en su misión para con los gentiles, ¿cómo podía ser que los gálatas recientemente convertidos quisieran observar la Ley y circuncidarse para salvarse? Del dominio del Espíritu según Pablo estaban retornando al dominio carnal⁶¹ (*Gálatas* 3, 3). Estos nuevos cristianos, probablemente de origen metuente se debieron sentir presionados

⁶⁰ Más interpretaciones sobre la hipotética renegación de Pablo del judaísmo en Piñero, 2015, págs. 271-275.

⁶¹ Referencia velada a la circuncisión.

por la facción judaizante intransigente (¿seguidores de Santiago?) para seguir los preceptos de la Ley y circuncidarse.

Pablo ejemplifica este problema a través de una metáfora con los hijos de Abrahán. Abrahán tuvo dos hijos: Ismael, hijo de una esclava llamada Agar (*Génesis* 16, 15) e Isaac, hijo de una mujer libre llamada Sara (*Génesis* 21, 2). Pablo diferencia el origen de ambos: el primero es fruto de la naturaleza y el segundo es fruto de una promesa. Por lo tanto, hay dos descendencias también: una esclava y otra libre (*Gálatas* 4, 23):

Hay en ello una alegoría: estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar, pues el monte Sinaí está en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, que es esclava, y lo mismo sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésta es nuestra madre (*Gálatas* 4, 24-26).

Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac, sois hijos de la Promesa. Pero, así como entonces el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según el espíritu, así también ahora. Pero ¿qué dice la Escritura?: *Despide a la esclava y a su hijo, pues no ha de heredar el hijo de la esclava juntamente con el hijo de la libre*. Así que, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre (*Gálatas* 4, 28-31).

Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud (*Gálatas* 5, 1).

Pablo utiliza de manera magistral una alegoría basada en las Escrituras para exponer la legitimidad de su modelo de salvación: la justificación por la fe. La Ley es cosa del pasado. En el momento en el que Cristo liberó a la humanidad del yugo de la esclavitud (la Ley temporal), ésta ha perdido su valor para los gentiles conversos. En estos pasajes se estaba cimentando la base de la Nueva Alianza.

De hecho, la contundencia de Pablo para con la Ley en *Gálatas* es enorme en contraste con el tono moderado de *Romanos*. En *Gálatas* reduce la Ley a un sólo mandamiento: Amarás a tu prójimo como a ti mismo (*Gálatas* 5, 14; *Romanos* 13, 9), mientras que en *Romanos* la fe confirma la Ley. Veamos un ejemplo del contraste:

Soy yo, Pablo, quien os lo dice: Si os dejáis circuncidar, Cristo no os aprovechará nada. De nuevo declaro a todo hombre que se circuncida que queda obligado a practicar toda la ley. Habéis roto con Cristo todos cuantos buscáis la justicia en la ley. Os habéis apartado de la gracia (*Gálatas* 5, 2-4).

¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles; porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe. Entonces ¿por la fe privamos a la Ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien, la consolidamos (*Romanos* 3, 29-31)

Estas diferencias se pueden resolver si se tiene en cuenta el público al que cada carta iba dirigido. Mientras que en Gálatas probablemente se dirigía a una comunidad cristiana fundamentalmente de origen gentil cuya integración en la sinagoga era constantemente cuestionada al no ser observantes de la Ley; en Romanos por otro lado, es posible que se dirigiera a una comunidad mixta, quizás en sinagogas más dispuestas a aceptar la integración de los gentiles (Montserrat Torrents, 2005, pág. 116).

En cualquier caso, esta salvación fundamentada en la fe en Jesús que puede parecer gratuita sí que conlleva una serie de obras que el cristiano ha de cumplir: la Ley eterna (decálogo). Cristo ha liberado a los cristianos de la esclavitud, pero esta libertad no debe degenerar en libertinaje⁶², sino que ha de ser guiada por el espíritu para proporcionar amor, gozo, paz, etc. (*Gálatas* 5, 13-26).

El propio Pablo considera que los “fuertes”, es decir, los que están bien formados en las doctrinas de la justificación por la fe, deben respetar, amar y comprender a los “débiles”, menos educados en ella. Estos “débiles” temen las consecuencias salvíficas de no seguir los preceptos de la Ley, por lo que los “fuertes” deben guiar y los débiles creer para conseguir la salvación y evitar un escándalo:

Dejemos, por tanto, de juzgarnos los unos a los otros: juzgad más bien que no se debe poner tropiezo o escándalo al hermano. Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ese sí lo hay. Ahora bien, si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad. ¡Que por tu comida no destruyas a aquel por quien murió Cristo! (*Romanos* 14, 13-15)

Que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo (*Romanos* 14, 17).

La fe que tú tienes, guárdala para ti delante de Dios. ¡Dichoso aquel que no se juzga culpable a sí mismo al decidirse! Pero el que come dudando, se condena, porque no obra conforme a la fe; pues todo lo que no procede de la buena fe es pecado (*Romanos* 14, 22-23).

De hecho, para Pablo la comida y la bebida es tan banal que si un cristiano come carne sacrificada de los ídolos su salvación no peligra, siempre y cuando sepa que Dios es uno:

Pero no todos poseen este conocimiento. Algunos, acostumbrados a la idolatría, comen la carne como realmente sacrificada a los ídolos, y su conciencia débil se

⁶² Concretamente hace referencia al instinto o la carne que conduce irremediabilmente al cumplimiento de la Ley, y por lo tanto, a la esclavitud. Las acciones relacionadas con el instinto son la fornicación, indecencia, desenfreno, idolatría, hechicería, enemistades, envidia, celos, sodomía, etc. (*I Corintios* 6, 9; *Gálatas* 5, 19)

contamina. No es la comida lo que nos acerca a Dios: nada perdemos si no comemos, nada ganamos si comemos. No obstante, tened cuidado para que esa libertad vuestra no sea tropiezo para los débiles. Pues si uno te ve a ti, que tienes conocimiento, recostado en un templo idolátrico, ¿no se animará su ciencia débil a comer carne sacrificada a los ídolos? (*1 Corintios* 8, 7-10).

En realidad, Pablo recomienda a los “fuertes” que se abstengan de comer carne sacrificada no porque les pueda perjudicar para salvarse, ya que es inocua siempre y cuando se crea en Jesús y en Dios, sino porque puede confundir al “débil”. Por ello, Pablo exhorta a los cristianos a que se abstengan de comer esa carne, aunque no sea mala en sí misma (*1 Corintios* 10, 28-29). De hecho, desde el momento en el que hay registros de persecuciones contra los cristianos⁶³, las autoridades romanas exigían a los cristianos la participación en los ritos sacrificiales, y por extensión, la ingesta de carne sacrificada para verificar si el prisionero era verdaderamente cristiano o no. Curiosamente Pablo exhortaba a sus seguidores a ser sumisos ante las autoridades (*Romanos* 13, 1-7).

5.3: Reino de Dios y la cristología

El Reino de Dios es un concepto fundamental para entender la teología paulina. Las consecuencias del final de los tiempos en Pablo son sustancialmente diferentes a las típicamente judías y, por extensión, a las que promulgó el propio Jesús de Nazaret. Pablo, conocedor de las inquietudes de los nuevos conversos provenientes del “paganismo”, no menciona deliberadamente que el Reino traerá bienes materiales al mundo como banquetes de comida y bebida (*Romanos* 14, 17), o que Israel ocupará el lugar central de ese Reino (Piñero, 2015, pág. 99). Pablo amolda magistralmente su discurso para atraer a los temerosos de Dios a su grupo:

Os digo esto, hermanos: La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos: ni la corrupción hereda la incorrupción (*1 Corintios* 15, 50).

Os decimos eso como Palabra des Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor (*1 Tesalonicenses* 4, 15-17).

⁶³ Por ejemplo, la Epístola X 96 de Plinio el Joven y la respuesta de Trajano (X 97) datada aproximadamente en el año 112 es el primer documento que certifica una persecución estatal contra un grupo cristiano específico ya separado del judaísmo y figura ya la cuestión de los sacrificios.

Lo material no forma parte del reino ultramundano que promulga Pablo, un reino que se dará en el cielo, junto a Dios. Tampoco es necesario acumular bienes materiales en el presente porque la llegada del Reino es inminente hasta el punto de que el propio Pablo cree que va a vivirlo (*I Tesalonicenses* 4, 15).

Asimismo, se deduce una cierta predestinación a la salvación. De manera arbitraria a ojos humanos, Dios decidiría qué personas van a salvarse y cuáles no, al igual que eligió a Jacob y no a Esaú:

Como dice la Escritura: *Amé a Jacob y odié a Esaú*. ¿Qué diremos, pues? ¿Qué hay injusticia en Dios? ¡De ningún modo! Pues dice él a Moisés: *Seré misericordioso con quien lo sea: me apiadaré de quien me apiade*. Por tanto, no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia. Pues dice la Escritura a Faraón: *Te he suscitado precisamente para mostrar en ti mi poder, y para que mi nombre sea conocido en toda la tierra*. Así pues, usa de misericordia con quien quiere, y endurece a quien quiere. Pero me dirás: Entonces ¿de qué se enoja? Pues ¿quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh hombre! Pero ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso a pieza de barro dirá a quien la modeló: “por qué me hiciste así”? O ¿es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables? Pues bien, si Dios, queriendo manifestar su cólera y dar a conocer su poder, soportó con gran paciencia objetos de cólera preparados para la perdición, a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria con los objetos de misericordia que de antemano había preparado para gloria: con nosotros, que hemos sido llamados no sólo de entre los judíos sino también de entre los gentiles (*Romanos* 9, 13-24).

Paradójicamente, los seres humanos tendrían la libertad de aceptar la “llamada” (conversión). De hecho, los elegidos tanto gentiles como judíos pueden quedar excluidos de la salvación ante una falta importante. En otras palabras, Pablo considera que desde el principio de los tiempos Dios eligió a las personas que van a salvarse y las que se van a condenar (Piñero, 2015, págs. 112-116). Sólo se salvarán las personas que acepten la llamada y cumplan la Ley del Amor o del Mesías (*Gálatas* 6, 2-5), mientras que las que rechacen la llamada (de manera predestinada) quedarán condenados. Pablo ejerce el papel de un misionero de Dios que actúa sobre los seres humanos, especialmente gentiles, elegidos previamente por Dios para salvarse (*I Corintios* 1, 26-29). Esta influencia predeterminista es muy relevante para la historia del cristianismo primitivo, ya que otros textos neotestamentarios tan importantes como Lucas la van a seguir: Jesús de Nazaret es el Mesías que tenía que sufrir, morir y por último ser resucitado por el Padre para traer la salvación al mundo (9,22; 13,33; 24, 26-27)

Este sacrificio de Jesús recuerda a la teología del siervo doliente de Isaías (40-55). Jesús se ha sacrificado para liberar a los seres humanos del pecado: una muerte vicaria (*II*

Corintios 5, 18-19). De esta forma, se instaure una Nueva Alianza (*I Corintios* 11, 25) cuyo Padre es el mismo, pero cuyos hijos han aumentado en número y en tipo: se integran los gentiles elegidos (*Gálatas* 4, 4-5). Estos gentiles, gracias al sacrificio de Jesús, ya no tendrán que observar la Ley (*Gálatas* 3, 13-14).

Este concepto de Nueva Alianza⁶⁴ (*II Corintios* 3, 4-18) recuerda a la de Jeremías (31, 31). En este texto se presentan dos épocas, dos alianzas y dos ministerios. 1) Primero estaba el ministerio de la muerte o de la condena —la época y la alianza antiguas— grabado en piedra (*II Corintios* 3, 7) en referencia a la Ley y a Moisés. El principal problema que tiene esta alianza es que la Ley no puede cumplirse enteramente sin falta, siempre se cometen infracciones. Posteriormente llega el ministerio de la absolución con Jesucristo. En éste la Ley cambia y deja de estar sometida al pecado, ya que se observa a través de la fe en el Mesías.

Ahora bien, hay judíos obstinados que no quieren ver la Ley a través del Mesías. Están cubriendo su rostro con un velo (*II Corintios* 3, 12; *Romanos* 10, 4). Los gentiles, mientras tanto, y como ya hemos expuesto exhaustivamente, no deberán observar la Ley específica, pero su salvación será la misma porque se injertan en Israel como gentiles, no como judíos. Se convierten en hijos adoptivos de Abraham en contraste con los naturales, los judíos. En realidad, más que una nueva alianza es una renovación de la antigua en la que se incorpora a los gentiles como ramas de un olivo. La metáfora del olivo también le sirve a Pablo para recriminar a algunos miembros de la comunidad cristiana de Roma de origen gentil que no son superiores a los de origen judío, ya que aquellos son injertados en Israel pues “Todo Israel se salvará” (*Romanos* 11, 26):

Os digo, pues, a vosotros, los gentiles: Por ser yo verdaderamente apóstol de los gentiles, hago honor a mi ministerio, pero es con la esperanza de despertar celos en los de mi raza y salvar a alguno de ellos. Porque si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos? Y si las primicias son santas, también la masa; y si la raíz es santa también las ramas. Que si algunas ramas fueron desgajadas, mientras tú —olivo silvestre— fuiste injertado entre ellas, hecho participe con ellas de la raíz y de la savia del olivo, no te engrías contra las ramas. Y si te engrías, sábetete que no eres tú quien sostiene la raíz, sino la raíz que te sostiene. Pero dirás: Las ramas fueron desgajadas para que yo fuera injertado. ¡Muy bien! Por su incredulidad fueron desgajadas, mientras tú, por la fe te mantienes. ¡No te engrías!; más bien, teme. Que si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone. Así pues, considera la bondad

⁶⁴ Algunos investigadores han querido ver en las concepciones paulinas de alianza nueva claras influencias del pensamiento del grupo judío seguidor de los libros de Henoc que considera a la Ley como algo secundario en un contexto mesiánico y escatológico. Carlos A. Segovia (2013) defiende que en el judaísmo anterior al siglo I existían posturas como la seguida por el grupo de Qumrán que consideraban la gracia divina como algo superior y distinto a la Ley.

y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás desgajado. En cuanto a ellos, si no se obstinan en la incredulidad, serán injertados; que poderoso es Dios para injertarlos de nuevo. Porque si tú fuiste cortado del olivo silvestre que eras por naturaleza, para ser injertado contra tu natural en un olivo cultivado, ¡con cuánta más razón ellos, según su naturaleza, serán injertados en su propio olivo! (*Romanos* 11, 13-24).

Pablo, asimismo, no utiliza el término arameo de “Hijo de hombre” para referirse a Jesús porque resultaba incomprensible para los “paganos” que intentaba convertir, él prefiere utilizar un término mucho más griego y fácil de entender: “Hijo de Dios”. Siguiendo la apocalíptica judía (*4Esdras* 6, 22):

Después de que los fieles a Jesús sean arrebatados entre nubes y salgan al encuentro del Señor Jesús, tendrá lugar su reino/reinado durante unos instantes (se presupone) sobre la tierra, para acabar con todos sus enemigos como mesías divino según Pablo (Piñero, 2015, pág. 100).

Y es que el futuro Reino de Dios es con toda seguridad ultraterreno, mientras que en el reinado del Mesías quizá haya una parte terrenal. Este hecho difiere sustancialmente del Apocalipsis de Juan. El premio final para los justos no será otro que el encuentro con la divinidad y con Jesús en el paraíso.

De hecho, para una importante parte de la comunidad cristiana de Corinto la salvación ya ha ocurrido: ya hemos resucitado y estamos llenos de Espíritu. Esta doctrina que será típicamente joánica (*Juan* 5, 21-29) había convencido a algunos sectores cristianos, a los que Pablo les responde:

Pues ¿quién es el que te distingue? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué gloriarte cual si no lo hubieras recibido? ¡Ya estáis hartos! ¡Ya sois ricos! ¡Os habéis hecho reyes sin nosotros! ¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros! (*I Corintios* 4, 7-8)

Pablo admite que para alcanzar el Reino uno debe estar lleno de Espíritu, es decir, ser rico; pero también piensa que la plenitud no se ha alcanzado porque el Mesías no ha venido todavía para iniciar su reinado.

Pero ¿qué naturaleza tiene ese Mesías? Quizás este conocido pasaje de la Carta a los Filipenses nos lo ilustre:

Tened entre vosotros los mismos pensamientos que en Cristo Jesús: El cual existiendo en forma de Dios, no consideró rapiña ser igual a Dios. Sino que se anonadó a sí mismo tomando forma de esclavo, llegando a ser en semejanza de hombre y fue hallado en condición de hombre; y se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por ello Dios lo exaltó y le concedió

graciosamente el nombre que está sobre todo nombre. Para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, sobre la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Señor es Jesús Cristo para gloria de Dios Padre (*Filipenses* 2, 5-11).

Cuando hablemos de la comunidad de Corinto poco después, veremos que Pablo concede mucha importancia a la unidad de la comunidad, pero, sobre todo, quiere evitar el sentimiento de superioridad de algunos cristianos sobre otros (*I Corintios* 3, 18; *Romanos* 11, 18). Pablo está creando la imagen de un Jesús que renuncia a su vida, se humilla, y no se exalta como un ser superior para vanagloriarse de nada. De hecho, Pablo quiere resaltar que es gracias a esa humillación propia por la que obtiene la recompensa divina de la exaltación. En otras palabras, pide a los cristianos que sean humildes para ser recompensados por Dios como lo fue Jesús.

Es probable que Pablo no considerara al Mesías un ente preexistente, sino un ser humano⁶⁵. De hecho, Pablo no concede tanta importancia al Jesús terreno como al resucitado, probablemente porque lo que le interesaba de él era lo que Dios le hizo: la resurrección y posterior exaltación como Mesías. Jesús fue Mesías tras su muerte, no durante su vida (Montserrat Torrents, 2005, pág. 119). Por eso Pablo siempre habla de la llegada futura del Mesías y no de su retorno. Éste podría haber tenido todo el poder del mundo, pero decidió ser un esclavo y sufrir por los demás. Jesús estaría representando un segundo Adán (*Romanos* 5, 12-21; *I Corintios* 15, 22), el ser humano más perfecto que podría haberlo sido todo, pero que renunció a ello y fue recompensado con la exaltación a rango divino. Esta exaltación sería una apoteosis (Piñero, 2015, pág. 401), es decir, la concesión de la dignidad divina a un ser humano.

Continuando con la escatología:

Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo. Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego los de Cristo en su Venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar *hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies*. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque *ha sometido todas las cosas bajo sus pies*. Mas cuando diga que «todo está sometido», es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo (*I Corintios* 15 22, 28).

⁶⁵ La interpretación tradicional considera que de algunos pasajes de Pablo (*I Corintios*, 8, 6; 15, 45-49; *Romanos* 8, 3-4, etc.) se deduce que el Mesías es un ente divino preexistente como se desarrollará en profundidad el Evangelio de Juan. El Mesías existiría en forma de Dios en el cielo, aunque sin ser igual a él, y descendería del cielo para encarnarse en un ser humano y sufrir hasta la muerte. Por ese sufrimiento, es exaltado por Dios a la condición divina. Lo que estaría haciendo Dios es devolver el estatus divino al Mesías, aunque ese estatus fuese inferior al de Dios.

Este pasaje es clave para comprender la escatología paulina. Nos ilustra el proceso por el cual se producirá la llegada del Juicio final y del Reino del Mesías primero, y luego de Dios. Primero Cristo vendrá a la Tierra con el fin de derrotar a los demonios (principados o potestades). Una vez someta a todas las cosas, derrotará a la Muerte. Sólo hay una cosa que no se va a someter: Dios mismo. Una vez que Cristo cumpla su misión, él se someterá a Dios. Pablo de esta forma salva el monoteísmo. Jesús ocupa efectivamente un lugar importante en el cielo, pero siempre subordinado al Dios único, al Padre.

Siguiendo la hipótesis de Antonio Piñero (2015, págs. 407-412), Pablo creería en una figura mesiánica con una doble naturaleza: 1) humana, pero no del todo corriente, ya que Pablo deduce que debía de tener ciertas características especiales antes de ser exaltado; y 2) divina, adquirida tras la muerte y resurrección por Dios. Estaríamos ante esquemas claramente judíos, pero influidos por el platonismo vulgarizado. Por lo tanto, Pablo en cierta forma admitiría la existencia de dos tronos celestiales⁶⁶, uno superior para Dios y uno inferior para el Mesías. Dios emplea al Mesías para salvar su trascendencia con el fin de regenerar el mundo e instaurar el reinado de Dios.

Esta condición divina del Mesías podría significar un dietismo o un binitarismo. La primera opción haría referencia a la existencia de dos dioses de igual poder y fuerza, sin distinciones. La segunda, por otro lado, admite la naturaleza divina del Mesías, pero de rango inferior ya que actúa como agente del Dios superior en el mundo⁶⁷. Nosotros pensamos que el pensamiento de Pablo se acerca más al binitarismo. Pablo está sentando las bases para que el grupo paulino evolucione la cristología todavía más, hasta considerar a Cristo como una potencia de trascendencia cósmica como en Coloneses y Efesios, pero no adelantemos acontecimientos. Vamos a continuar con la escatología:

En el momento en el que Cristo regrese a la Tierra como Mesías los muertos resucitarán para enfrentarse al Juicio Final. Esta resurrección, no obstante, será de cuerpo y alma:

Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celeste. Os digo esto, hermanos: La carne y la sangre no

⁶⁶ En los siglos inmediatamente anteriores a la llegada de Jesús de Nazaret, posiblemente por influencia del platonismo, en el seno del judaísmo comenzó una tendencia ya introducida en el apartado referido a los gnósticos por la que la trascendencia divina se exacerbó hasta el punto de que la divinidad no podía participar del mundo terrenal, “hacia afuera”. Existiría una divinidad superior perfecta; y un demiurgo secundario que se encarga de los asuntos terrenales, normalmente llamado ‘Sabiduría’ o ‘Palabra’. Para salvar el monoteísmo algunos judíos consideraban a estas entidades como meros modos de la divinidad, mientras que para otros eran entidades reales y distintas al Dios trascendente. Algunos ejemplos de esto se pueden observar en la figura de Metatrón de Henoc o Melquisedec en los manuscritos del Qumrán.

⁶⁷ Cf. Boyarin (2012).

pueden heredar el Reino de los cielos: ni la corrupción hereda la incorrupción. ¡Mirad! Os revelo un misterio: No moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: *La muerte ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?* (1 Corintios 15, 49-55)

El cuerpo y el alma se transformarán en una unidad indisoluble, en cuerpos espirituales para evitar corrupción (Piñero, 2015, pág. 103). Se habrá vencido totalmente a la Muerte, que también parece una entidad espiritual malvada como las potestades o el “Dios de este mundo”⁶⁸.

Vidal resume de manera magistral los acontecimientos escatológicos en Pablo y aunque aclara que no son constantes en los textos paulinos, sí que permite hacerse una idea general del acontecimiento salvífico (Vidal, 2002, pág. 143):

1. Resurrección de Cristo como “primicia” (acontecimiento escatológico): 1 Cor 15, 23b (y muchos otros textos).
2. Manifestación (parusía) de Cristo: 1 Cor 15, 23c; 1 Tes 4, 16.
Esta manifestación tiene los siguientes momentos:
 - a. Resurrección de los creyentes muertos: 1 Cor 15, 23c; 2 Cor 4, 14.
 - b. “Transformación” de vivos y muertos 1 Cor 15, 51-55; Rom 8, 11; Flp 3, 21.
 - c. Congregación de los creyentes en el Señor 1 Cor 15, 23c; 1 Tes 4, 14-17; 1 Cor 1, 9; 2 Cor 4, 14; Rom 11, 25.
 - d. Aquí habría que localizar el “juicio” a los creyentes: 1 Tes 2, 19; 3, 13; 1 Cor 3, 13-15.
3. “Reino de Cristo” junto con los creyentes: 1 Cor 15-24, 28; 1 Tes 4, 14-17; 1 Cor 1, 9; 2 Cor 4, 14; Rom 11, 25-27 (Ap 20, 1-6).
4. Resurrección universal y Juicio (hecho por Cristo junto con los creyentes): 1 Cor 6, 2-3; 1 Cor 15, 24-28 (Ap 20, 11-15).
5. “Reino de Dios”: 1 Cor 15, 24-28. 50; 1 Tes 2, 12 (Ap 21, 1; 22, 5).

Del mismo modo, a esta retahíla ordenada de acontecimientos soteriológicos habría que sumarle el acontecimiento de la salvación de Israel (Vidal, 2002, págs. 459-462):

Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, *no sea que presumáis de sabios*: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la

⁶⁸ Posiblemente esta expresión junto a la de “Príncipe de este mundo” (1 Corintios 2, 6) hagan referencia a Satanás.

totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura: *Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados*. En cuanto al Evangelio, son enemigos para vuestro bien; pero en cuanto a la elección amados en atención a sus padres. Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables. En efecto, así como vosotros fuisteis en otro tiempo rebeldes contra Dios, mas al presente habéis conseguido misericordia a causa de su rebeldía, así también, ellos al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia. Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia (*Romanos 11, 25-32*).

Pablo llega a la conclusión de que para que Israel sea salvada ha de incorporar a gentiles, ya que la mayoría de Israel ha rechazado el evangelio. No quieren mantener la fidelidad salvadora del evangelio de Dios y, por ende, son sus enemigos. Paradójicamente Israel también es amado por razón de elección y de dones de los padres. De manera inversa, los gentiles antes eran los enemigos, y ahora son los misericordiosos. Es decir, se está haciendo un paralelismo entre un Israel antes misericordioso y ahora rebelde frente a unos gentiles antes rebeldes y ahora misericordiosos. La obstinación de Israel ha desembocado en la misión a los gentiles para que Israel sea provocado por los celos (*Romanos 11, 14-15*) y se pueda salvar finalmente.

Este momento final parece diferir considerablemente del descrito en el Apocalipsis joánico. No hay destrucción de Roma, ni un conflicto a gran escala. Sí que se asegura la subyugación de potestades, pero nada más. Asimismo, el Juicio Final ocurrirá en este momento escatológico. Todos se justificarán por la fe en Cristo salvador, y, posteriormente, por el cumplimiento de la ley de Cristo, la Ley del Amor:

Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo. Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, se engaña a sí mismo. Examine cada cual su propia conducta y entonces tendrá en sí solo, y no en otros, motivo para glorificarse, pues cada uno tiene que llevar su propia carga (*Gálatas 6, 2-5*).

¿Y qué opina Pablo del culto del Templo de Jerusalén? Sería extraño que Pablo, que rechaza de pleno la observancia de la Ley para los gentiles, defienda los ritos en el Templo. Y así es. Él sustituye el Templo por el Espíritu que habita en el cuerpo de cada ser humano (*1 Corintios 3, 16-17*) (Piñero, 2015, pág. 127), y sustituye la colecta para el templo por una colecta para los “santos” de Jerusalén (Montserrat Torrents, 2005, pág. 96).

5.4: Conflicto en la comunidad de Corinto

Vamos a centrarnos un momento en la comunidad de Corinto fundada por Pablo, ya que en esta ciudad parece que hubo varios predicadores que conformaron una diversidad de grupos remarcable.

De Hechos (18, 1) se intuye que la comunidad de Corinto fue fundada durante el segundo viaje misionero de Pablo, en torno al año 50-52 d. C. En esta ciudad conoció a al matrimonio de cristianos de origen judío Áquila y Priscila, convertidos en Roma y expulsados por orden del emperador Claudio en el episodio ya relatado en la introducción. Pablo convivió durante un tiempo con esa familia mientras frecuentaba la sinagoga para continuar la expansión de su evangelio. De Hechos (18, 5-18) se deducen episodios de conflicto entre Pablo y algunos sectores de la comunidad judía que incluso terminaron en juicio, pero no hubo mayores consecuencias para Pablo (Piñero, 2015, pág. 244).

La rápida expansión del evangelio de Pablo, no obstante, puede deberse a la predicación previa de Apolo (*Hechos* 18, 24 - 19, 5). Este curioso personaje —que desarrollaremos más adelante— defendía el mesianismo de Jesús (*Hechos* 18, 28), pero contradictoriamente sólo conocía el bautismo de Juan el Bautista (*Hechos* 18, 25; 19, 3) y se deduce su predicación tanto en Éfeso, donde existía una importante comunidad bautista, como en Corinto. En esta última ciudad parece que formó una alianza con el matrimonio de Áquila y Priscila para expandir el cristianismo.

Al principio de la carta se vislumbra explícitamente conflicto y división en la comunidad cristiana de Corinto:

Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que tengáis todos un mismo hablar, y no haya entre vosotros divisiones; antes bien, estéis unidos en una misma mentalidad y un mismo juicio. Porque, hermanos míos, estoy informado de vosotros, por los de Cloe, que existen discordias entre vosotros. Me refiero a que cada uno de vosotros dice: «Yo soy de Pablo», «Yo de Apolo», «Yo de Cefas», «Yo de Cristo». ¿Está dividido Cristo? ¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo? ¡Doy gracias a Dios por no haber bautizado a ninguno de vosotros fuera de Crispo y Gayo! Así, nadie puede decir que habéis sido bautizados en mi nombre. ¡Ah, sí!, también bauticé a la familia de Estéfanos. Por lo demás, no creo haber bautizado a ningún otro. Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo (*I Corintios* 1, 10-17).

Parece que en la comunidad de Corintio hubo una serie de grupos que generaban división. Algunas diferencias respecto a ciertos matices de la teología de los predicadores pudieron generar disputas en la comunidad. Ciertos cristianos pudieron considerar que la

predicación y el bautismo que recibieron de un personaje en concreto era el mejor y el más auténtico, de ahí el: «Yo soy de Pablo», «Yo de Apolo», «Yo de Cefas», «Yo de Cristo». Queremos destacar especialmente dos, los que se dicen seguidores de Cefas (Pedro) y los de ‘Cristo’, ya que lo poco que conocemos de la predicación de Apolo ya lo he expuesto un poco más arriba.

Respecto a los primeros, no hay otras noticias de una misión de Pedro en la ciudad de Corintio, pero quizás él o algún miembro de su grupo pudo haber estado presente en la ciudad. Ya hemos expuesto antes las diferencias entre la predicación de Pedro y Pablo, así que creemos que el origen de la disputa pudo ser el mismo: la integración completa de los gentiles incircuncisos en Israel defendida por Pablo, o la doble comunidad y salvación defendida por Pedro. Para el análisis de los segundos vamos a seguir la hipótesis de Antonio Piñero (Piñero, 2015, págs. 252-348). Él defiende que los seguidores de Cristo pueden ser cristianos iluminados espiritualmente que han recibido algún tipo de sabiduría especial de Cristo, por lo que se creen superiores al resto.

Pablo considera que la sabiduría procede de Dios, y no de los hombres (Pablo, Cefas o Apolo) (*I Corintios 2, 5*). Respecto a los ‘de Cristo’, los critica y los llama irónicamente perfectos (*I Corintios 2, 6*). Ellos se llamarían “espirituales”. Creen haber obtenido un conocimiento especial directamente de Jesús porque el Espíritu divino habita dentro del ser humano, y por lo tanto comunica la sabiduría de Dios.

Algunos de los fragmentos más característicos en los que se percibe la crítica a los ‘de Cristo’ son los siguientes:

¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, hágase necio, para llegar a ser sabio (*I Corintios 3, 18*)

En esto, hermanos, me he puesto como ejemplo a mí y a Apolo, en orden a vosotros; para que aprendáis de nosotros aquello de «No propasarse de lo que está escrito» y para que nadie se engría en favor de uno contra otro. Pues ¿quién es el que te distingue? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿a qué gloriarte cual si no lo hubieras recibido? ¡Ya estáis hartos! ¡Ya sois ricos! ¡Os habéis hecho reyes sin nosotros! ¡Y ojalá reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros! Porque pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres. Nosotros, necios por seguir a Cristo; vosotros, sabios en Cristo. Débiles nosotros; mas vosotros, fuertes. Vosotros llenos de gloria; mas nosotros, despreciados. Hasta el presente, pasamos hambre, sed, desnudez. Somos abofeteados, y andamos errantes. Nos fatigamos trabajando con nuestras manos. Si nos insultan, bendecimos. Si nos persiguen, lo soportamos. Si nos difaman, respondemos con bondad. Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo y el desecho de todos (*I Corintios 4, 6-13*).

Pablo exhorta a los nuevos cristianos de Corintio a que no se vanaglorien (*Filipenses* 2, 6-11) porque los predicadores son administradores que transmiten el mensaje de Dios: “Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo” (*I Corintios* 12, 4). En última instancia lo que defiende Pablo es que no hay un mensaje mejor que otro, todos los mensajes son el mismo. Esta idea se refleja perfectamente en sus reflexiones sobre un cuerpo y los miembros (*I Corintios* 12, 12-27). En cambio, es especialmente interesante las reflexiones de “¡Ya estáis hartos! ¡Ya sois ricos!” en tono irónico. Está criticando a los espirituales por creerse que ya han obtenido todo lo que podían obtener en este mundo en contraste con Apolo y él mismo.

¿Cuál es el origen de este grupo? Es probable que fueran seguidores de Pablo en primera instancia, ya que utilizan un vocabulario y un pensamiento similar al paulino como puede ser la división del ser humano en hombres psíquicos, los que sólo poseen cuerpo y alma (hálito vital) pero carecen del espíritu; y hombres espirituales o pneumáticos, que poseen cuerpo alma y espíritu y, por extensión, pueden comprender al Espíritu. Estos ‘de Cristo’ se autodenominarían espirituales, y por ende, se considerarían superiores al resto. También llevaban el concepto de libertad frente a la Ley o el modo de vida místico paulino mucho más allá que Pablo. Algunas de las ideas paulinas van a influir enormemente en el desarrollo del gnosticismo cristiano del siglo II d. C. Esta es la razón por la que algunos autores han considerado a estos ‘de Cristo’ una suerte de protognósticos o pregnósticos.

Algunas de las ideas de los protognósticos de Corinto serían un paso más de la teología paulina: Pablo defiende que en el momento de la resurrección el cuerpo se transforma en uno espiritual; los protognósticos consideran que su espíritu y su alma ya se habrían salvado, ya habrían resucitado en una suerte de escatología realizada, en consecuencia, no se sentían atados a este mundo de ningún modo. Pablo considera caduca la Ley específica para los gentiles conversos, pero sí es necesario el cumplimiento de la Ley eterna (decálogo); los protognósticos no creen necesario el cumplimiento de los preceptos morales mundanos: todo es lícito (*I Corintios* 10, 23). Y es que éstos consideran que habían recibido el Espíritu directamente de Jesús, mientras que el resto de la comunidad a través de mediadores como Pablo o Pedro. Teniendo todo esto presente, ya habrían obtenido todo lo que necesitaban (*I Corintios* 6, 8).

5.5: Conflicto en la comunidad de Filipos

En la carta a los filipenses parece que se hace referencia a un grupo rival al de Pablo similar a los “falsos hermanos” de Gálatas:

Atención a los perros; atención a los obreros malos; atención a los falsos circuncisos. Pues los verdaderos circuncisos somos nosotros, los que damos culto según el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús sin poner nuestra confianza en la carne, aunque yo tengo motivos para confiar también en la carne. Si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo. Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable (*Filipenses* 3, 2-6).

La primera frase hace indudable referencia a las consideraciones extensamente expuestas sobre la circuncisión (*I Corintios* 7, 19). La circuncisión carnal ya no es relevante; la auténtica circuncisión es la espiritual obtenida a través de la creencia en la muerte y resurrección de Jesús. En la segunda parte del fragmento, Pablo se reafirma como un judío irreprochable. En líneas generales parece que está confrontando con un grupo de procedencia judía que cree necesaria la circuncisión para todos y que cuestiona el judaísmo de Pablo, de ahí su defensa. Vamos a continuar con las referencias a este grupo:

Y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe, y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos. No que lo tenga ya conseguido o que sea ya perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús. Así pues, todos los perfectos tengamos estos sentimientos, y si en algo sentís de otra manera, también eso os lo declarará Dios. Por lo demás, desde el punto a donde hayamos llegado, sigamos adelante. Hermanos, sed imitadores míos, y fijaos en los que viven según el modelo que tenéis en nosotros. Porque muchos viven según os dije tantas veces, y ahora os lo repito con lágrimas, como enemigos de la cruz de Cristo, cuyo final es la perdición, cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza, que no piensan más que en las cosas de la tierra. Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable

cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas (*Filipenses* 3, 8-21).

Este grupo de procedencia judía de la comunidad de Filipos parecen observantes férreos de la ley: “cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza, que no piensan más que en las cosas de la tierra” que se vanaglorian de estar circuncidados (su vergüenza) como en Gálatas 6, 13. Al igual que el grupo protognóstico de la comunidad de Corinto, este grupo parece que se considera “perfecto”. Este grupo es muy similar a los “falsos hermanos” confrontados en Gálatas, y quizás ambos estén relacionados (¿otros seguidores del grupo de Santiago?).

6. LAS DOS RAMAS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

En líneas generales se podría decir que tras la muerte de Jesús se conformaron dos corrientes generales del cristianismo: la judeocristiana y la helenista. En los sinópticos hay referencias veladas a estas dos comunidades, pero en Hechos es donde mejor se vislumbran. Estaría por un lado el grupo de los Once (en los evangelios son conocidos como los Doce), y el grupo de los Siete, que lidera la comunidad helenista. El primero, en líneas generales, se mantendría más cercano a las perspectivas judías de un “nacionalismo” y exclusivismo de Israel, mientras que el otro adquiriría un carácter más universalista y abierto a los gentiles.

6.1: Judeocristiana

A lo largo de la descripción del grupo paulino hemos observado un grupo de cristianos enfrentados con él, los cristianos judaizantes también llamados ‘judeocristianos’. Más que un grupo estos cristianos forman una de las dos principales ramas del cristianismo: la judeocristiana. Su máximo representante sería Santiago, líder del grupo de los familiares de Jesús, aunque también podríamos integrar en esta rama a otros grupos como ‘los Doce’, que, aunque era originario de Jerusalén, también se expandió principalmente por Galilea, Siria y Antioquía de la mano de su líder, Pedro. Del mismo modo, debemos asumir que existía un importante contingente de judeocristianos en la mayoría de las comunidades cristianas, como se deduce de las constantes disputas entre esta facción y la helenista.

Curiosamente, la mayoría de la información que tenemos para documentar estos conflictos viene dada por sus rivales, la rama helenista, en especial Pablo y su escuela. Según narra Eusebio de Cesarea, una parte de la comunidad de Jerusalén tuvo que huir tras la Guerra judía del año 70 (*Historia Eclesiástica* III 5, 3) aunque un importante contingente de esta comunidad debió de quedarse en la ciudad al menos hasta la Segunda Guerra Judía (*Historia Eclesiástica* IV 5, 2), cuando fue exterminada por Roma y por los propios judíos (Jus. *I Apolgía* 31, 6 y Eus. *Historia Eclesiástica* IV 8, 4).

Después de la Primera Guerra Judía estos grupos se diversificarán todavía más. Por un lado, no poseían una misma perspectiva sobre la condición y naturaleza de Jesús de Nazaret: algunos creían que era un profeta meramente humano, y otros que era el mesías Hijo de Dios. Y por el otro, defendían la necesidad de la observancia de la Ley mosaica, pero también diferían sustancialmente en cómo imponerla a los gentiles. Se podría

establecer una clasificación de extremos de las actitudes que esta rama tenía respecto a la observancia de la Ley (Fontana Elboj, 2015, pág. 108): 1) Judeocristianos de estricta observancia que defienden la totalidad de las normas de la Ley y la condición humana del Mesías (de manera idéntica a las expectativas mesiánicas de la mayoría de los judíos), también rechazan el proselitismo hacia los gentiles de pleno; 2) judeocristianos más moderados que comparten en mayor o menor medida las concepciones mesiánicas de los anteriores, pero que consideran aptos para la salvación a los gentiles conversos.

El primero de los grupos judeocristianos que vamos a tratar va a ser el de ‘los Doce’. Tradicionalmente se ha considerado que Jesús estuvo rodeado de doce apóstoles. En el Nuevo Testamento, de hecho, aparecen constantemente referidos como “los Doce”. Ahora bien, es muy probable que los Doce en realidad no fueran discípulos históricos de Jesús, ya que la mayoría de ellos debieron morir junto con su maestro o huyeron de la ciudad. Los Doce fueron con total seguridad testigos de su resurrección (*Hechos* 1, 22), no necesariamente discípulos (Fontana Elboj, 2015, pág. 92). La importancia de los Doce, sin embargo, radica en su número. Doce tribus en Israel, doce panes debían colocarse en el Lugar Santo (*Éxodo* 25, 23-30), doce espías enviaron Moisés a Canaán (*Números* 13, 1-33), doce fuentes de agua fueron encontradas por los hijos de Israel en el Elim (*Éxodo* 15, 27), etc. Del mismo modo, ya en el Nuevo Testamento, en la Nueva Jerusalén habría 12 puertas, 12 fundamentos, 12 apóstoles, 12 perlas, 12 piedras preciosas, 144 codos de altura tendría el muro de la ciudad, o 12 frutos tendría el árbol de la vida (*Apocalipsis* 22, 2). Fue posteriormente en los evangelios donde se equipararon los Doce con los seguidores de Jesús. La elección de este número se debe, por lo tanto, a la tradición. Doce serían los que se sentarían en 12 tronos para juzgar a las 12 tribus de Israel (*Mateo* 19, 28). Es por ello que la ciudad de Jerusalén cobraba una importancia singular. Según la tradición judía, Jerusalén iba a ser el centro del nuevo Reino mesiánico, por lo que los Doce debían mantenerse en ella a fin de juzgar al pueblo de Israel.

El origen de este grupo debemos situarlo en Jerusalén entre los años 30 y 40. Alrededor de Santiago, Juan y en especial Pedro, se crea un grupo escatológico de lengua aramea, los Doce. Son judíos, y probablemente no fueron discípulos directos de Jesús. La comunidad cristiana que huye en el 70 es posible que sean los Doce, justo cuando empiezan a ser mencionados en Marcos. De los textos cristianos se deduce que Pedro pudo ser su líder, y quizás pudieron ser el grupo que dio lugar al grupo de Mateo.

Del mismo modo, otro grupo característico de Jerusalén de la época son los familiares de Jesús (*Marcos* 3, 21). No vamos a entrar en el debate de si eran en realidad hermanos suyos o solamente familiares. Es un tema que aquí no nos ocupa. Lo que nos interesa, no obstante, es si ellos vieron, usando terminología de Filón, la mesianidad de

Jesús. De Pablo se deduce que éstos efectivamente la vieron, pero relativamente tarde. De todas formas, eso no impidió que Santiago, el “hermano del Señor”, se convirtiera en el dirigente indiscutible de la comunidad cristiana de Jerusalén (*Gálatas* 1, 18-20; 2, 1-9) hasta su ejecución en el año 62 (*Antiquitates Iudaicae* XX 9, 1).

Curiosamente, en los evangelios se critica en numerosas ocasiones a la familia de Jesús. Este hecho no está reflejando la realidad de la época que dice describir, sino que los evangelistas están proyectando sus desavenencias con la comunidad judeocristiana representada por Santiago en el momento histórico que viven al igual que Mommsen proyectaba su realidad del Imperio Alemán en el Imperio Romano.

Daniélou (1964, 335ss) asegura que la familia de Jesús creó un “régimen califal” liderado primero por Santiago, después por Simeón, primo de Jesús, y posteriormente por otros parientes desconocidos hasta época de Trajano (*Historia Eclesiástica* III, 20). De hecho, considera que, a partir del año 70, y tras el ascenso de Simeón como líder de la comunidad (*Historia Eclesiástica* 22, 4), este grupo fue expulsado junto con el resto de los judíos de Jerusalén. Algunos de sus miembros se asentaron en Transjordania, formando el grupo de los nazarenos; otros pudieron quedarse en Jerusalén, ya que la presencia de una comunidad cristiana de estas características en Jerusalén está atestiguada hasta la Segunda Guerra Judía (135). En cualquier caso, la Primera Guerra Judía hirió de muerte a esta comunidad. Su papel como la comunidad madre desapareció, y desde ese momento, el cristianismo paulino se convirtió en el dominante.

Por lo tanto, es casi seguro que los Doce y la familia de Jesús se constituyesen como dos grupos diferenciados con seguidores propios. Fontana considera que el hecho de que Pablo se citara con Cefas (Pedro) y Santiago en Jerusalén para presentarse a los dirigentes de la ciudad (*Gálatas* 1, 18-19) puede significar que ambos personajes fueran los líderes de sus respectivas agrupaciones, y por lo tanto, necesitase de la aprobación de ambos para expresar su recientemente adquirida propuesta de salvación universal.

6.2: *Helenista*

Existió en Jerusalén una comunidad importante de corte helenista y universalista representada por los ‘Siete’. El origen de este grupo está desarrollado en Hechos a raíz de un conflicto entre la comunidad arameoparlante de los Doce y la comunidad grecoparlante:

Por aquellos días, al multiplicarse los discípulos, hubo quejas de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana. Los Doce convocaron la asamblea de los discípulos y dijeron: «No parece bien que nosotros

abandonemos la Palabra de Dios por servir a las mesas. Por tanto, hermanos, buscad de entre vosotros a siete hombres, de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría, y los pondremos al frente de este cargo; mientras que nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra.» Pareció bien la propuesta a toda la asamblea y escogieron a Esteban, hombre lleno de fe y de Espíritu Santo, a Felipe, a Prócoro, a Nicanor, a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía; los presentaron a los apóstoles y, habiendo hecho oración, les impusieron las manos. La Palabra de Dios iba creciendo; en Jerusalén se multiplicó considerablemente el número de los discípulos, y multitud de sacerdotes iban aceptando la fe (*Hechos* 6, 1-7).

Estos Siete, sin embargo, ocasionan conflictos con las sinagogas judías del entorno porque Esteban fue acusado de criticar la Ley de Moisés y el Templo (*Hechos*, 6, 11-13). Ante esta situación, el Sanedrín ordenó el arresto de Esteban, el líder de la facción helenista. Y finalmente éste fue linchado hasta la muerte (*Hechos* 7).

Aquel día se desató una gran persecución contra la Iglesia de Jerusalén. Todos, a excepción de los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria (*Hechos* 8, 1).

La comunidad helenista fue expulsada de Jerusalén, mientras que la judeocristiana representada por los Doce (apóstoles) se mantuvo sin problemas. Felipe, miembro de los Siete, fue a Samaria (*Hechos* 8, 1ss) y Bernabé y otros tantos más a Antioquía (*Hechos* 11, 19), Fenicia, Cirene y Chipre.

Los que se habían dispersado cuando la tribulación originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin predicar la Palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús. La mano del Señor estaba con ellos, y un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor. La noticia de esto llegó a oídos de la Iglesia de Jerusalén y enviaron a Bernabé a Antioquía. Cuando llegó y vio la gracia de Dios se alegró y exhortaba a todos a permanecer, con corazón firme, unidos al Señor, porque era un hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe. Y una considerable multitud se agregó al Señor. Partió para Tarso en busca de Saulo, y en cuanto le encontró, le llevó a Antioquía. Estuvieron juntos durante un año entero en la Iglesia y adoctrinaron a una gran muchedumbre. En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de «cristianos» (*Hechos* 11, 19-26).

Esta comunidad helenista continuó en Antioquía. Esta parece que fue una de las comunidades helenistas más importantes, y en ella participaron Bernabé y más adelante Pablo. Según el relato de *Hechos*, allí se comenzó a extender el mensaje a los gentiles (metuentes) por primera vez. Lo más significativo de este relato es que la comunidad helenista de Antioquía predicó la fe cristiana a los gentiles antes que Pablo. Montserrat Torrents (2005, pág. 84) va un paso más allá y considera que las persecuciones que narra

Pablo fueron dirigidas contra grupos cristianos en sinagogas de corte helenista que estaban aceptando a gentiles. Si tenemos en cuenta la hipótesis de Torrents, la predicación de los helenistas hacia los metuentes no se realizó en esas fechas, sino con anterioridad. Además, los helenistas no debieron de estar sólo en Antioquía, sino también en Damasco, ciudad en la que se convirtió el propio Pablo.

Fontana Elboj (2015, págs. 100-105) defiende que los helenistas que huyeron tras la muerte de Esteban a Cirene y Chipre tuvieron cierto éxito porque en esas comunidades judías podía resultar atractivo el movimiento apocalíptico del mesías Jesús. Por un lado, Flavio Josefo (*Bellum Iudaicum* VII 437-450) nos narra el episodio de Jonatán, que lideró un movimiento mesiánico en Chipre en el año 73, por otro también están bien documentadas las catastróficas revueltas judías en Cirene y Chipre de época de Trajano.

En conclusión, el cristianismo de corte helenista manifestó un fuerte rechazo al Templo, pero sobre todo, fue el primero que se atrevió, antes que el propio Pablo, a expandir la fe cristiana entre los metuentes. Mientras tanto, los grupos judíos y judeocristianos no podían tolerar que gentiles se integrasen en la sinagoga sin ser circuncidados y sin observar la Ley. El conflicto estaba servido.

PARTE 2: EL CRISTIANISMO ENTRE LAS DOS GUERRAS JUDÍAS (70-135)

1. LA INSTAURACIÓN DEL FISCUS IUDAICUS

Ya adelantamos en la introducción que las represalias políticas de la Primera Guerra Judía para los judíos de la diáspora fueron casi inexistentes. En Palestina mientras tanto —en especial porque fue el principal foco de la revuelta— las consecuencias fueron mucho más duras. Judea fue constituida como provincia independiente de Siria y gobernada por miembros de la *nobilitas* de rango senatorial, que en la práctica eran los generales de la legión X Fretensis. El Templo de Jerusalén fue destruido, la ciudad arrasada, y el resto de Palestina fue objeto de varias fundaciones de colonias como Emaús en Judea, o Flavia Neápolis en Palestina. Pero sin duda, la consecuencia más importante de toda la guerra para el tema que nos concierne es la instauración del *fiscus iudaicus* por Vespasiano (*Bellum Iudaicum* VII 218), el tributo que todos los judíos del Imperio debían pagar, primero para reconstruir el templo de Júpiter Capitolino, y después para ser considerados como judíos por las autoridades romanas, con todos los privilegios que esa condición conllevaba. Este es el punto del que partimos para esta parte.

Para empezar, habría que hacer un pequeño inciso sobre las fuentes. A la inmensa mayoría de textos cristianos de la época no se les puede asignar con precisión y seguridad un autor, una datación o un lugar en el que se produjeron. Todos coinciden en asignar la condición mesiánica a Jesús de Nazaret, pero las diferencias entre los distintos textos cristianos, como veremos, son considerables. Cada uno de esos textos representa a un grupo en concreto con una teología desarrollada. Es decir, *a priori* la información que proporcionan esos textos va a ser entendida como una expresión literaria del pensamiento ideológico de un grupo en un contexto histórico concreto, a saber, el periodo entre las dos guerras judías. En otras palabras, lo que nos cuenta, por ejemplo, el Evangelio de Lucas tiene mucha más relación con la situación histórica del momento en el que fue redactado que con el periodo que el autor dice narrar.

En este punto de partida, es esencial preguntarnos si los cristianos después de la destrucción del Templo seguían formando parte de la sinagoga desde un punto de vista jurídico y social a ojos de los romanos. O, en otras palabras, si los cristianos efectivamente pagaban el *fiscus iudaicus* a las autoridades romanas. Como ya explicamos en capítulos anteriores, los privilegios que conllevaba el pago del *fiscus iudaicus* eran esenciales para la vida religiosa de los judíos. Tres de ellos son especialmente relevantes: la exención del servicio militar obligatorio y del culto imperial, y el derecho de asociación y reunión.

Suetonio relata que Domiciano forzó el cobro de la capitación judía ya no solo a los judíos, sino también a los que “vivían como judíos”, es decir, los metuentes y por extensión, a muchos cristianos (Montserrat Torrents, 2005, pág. 142):

El impuesto sobre los judíos fue exigido más rigurosamente que los otros; a este tributo se hallaban sometidos (también) aquellos prosélitos que, sin declararlo, vivían como los judíos, o los que, disimulando su origen, no pagaban los tributos que pesaban sobre su nación. Recuerdo que era yo chiquillo cuando vi que un procurador, asistido por un nutrido consejo, examinaba a un anciano de noventa años para averiguar si estaba circuncidado (*Domiciano* 12).

Nerva consideró excesivas estas medidas impuestas por Domiciano, por lo que decidió revertirlas. Este cambio debió ser tan importante que incluso decidió emitir moneda con la inscripción de: “FISCI IUDAICI CALUMNIA SUBLATA. S.C.” No es descabellado pensar que los cristianos decidieran seguir pagando el *fiscus iudaicus* a las autoridades romanas para mantener esos privilegios (Montserrat Torrents, 2005, pág. 160); al menos hasta que las autoridades romanas comenzaron a exigir el cobro solamente a los judíos, quizás a través de las sinagogas (Fontana Elboj, 2015, pág. 159), dejando totalmente desprotegidos a un importante número de cristianos ya fuera de ellas. Volveremos sobre esta cuestión un poco más adelante.

Con la llegada del emperador Trajano la situación empeoró rápidamente. Tras el inicio de su guerra contra los partos (113-117), las comunidades judías (y por extensión algunas comunidades judeocristianas) egipcias, cirenaicas, chipriotas y babilonias se sublevaron ante la posibilidad de caer bajo la órbita parto, que consideraban mucho más beneficiosa para sus intereses. Trajano, victorioso, inició una represión muy dura (Montserrat Torrents, 2005, pág. 143). Este clima de hostilidad hacia Roma y las dificultades que ello trajo a los judíos de la diáspora va a ser elemental para comprender el triunfo del cristianismo helenista y la formación del cristianismo como religión independiente del judaísmo. Al fin y al cabo, algunas de las comunidades cristianas —especialmente las de corte judeocristiano— que participaron en estas sublevaciones sufrieron consecuencias catastróficas, e incluso desaparecieron. Un claro ejemplo puede ser la comunidad madre de Jerusalén capitaneada por la familia de Jesús.

Asimismo, en el año 132 Adriano⁶⁹ intentó helenizar completamente la ciudad de Jerusalén. Le cambió el nombre a Aelia Capitolina e intentó construir un templo en honor a Júpiter sobre las ruinas del Templo de Salomón como atestigua Casio Dión (*Historia* LXIX 12, 1-2). Esta situación, intolerable para los judíos, provocó el levantamiento liderado por Bar Kosiba (132-135)⁷⁰. Esta figura con claros elementos mesiánicos y apocalípticos lideró varias victorias iniciales, pero finalmente las tropas romanas se sobrepusieron y vencieron en la guerra, imponiendo duras condiciones a los rebeldes⁷¹. Bar Kosiba, como atestigua Justino (*I Apologia* 31), castigó a los cristianos por no querer renegar de Jesús y apoyarle en la revuelta. Esta situación demuestra que en el primer tercio del siglo II todavía existían judeocristianos integrados totalmente en el judaísmo jerusalemita.

Esta segunda gran revuelta de los judíos contra Roma representa el límite cronológico de nuestro trabajo. Tras ver las conclusiones de las dos guerras judías, uno podría preguntarse: ¿cómo pudieron los judíos sublevarse de nuevo 60 años después de la primera gran revuelta? No es fácil contestar a esta pregunta, pero es bastante posible que el fervor escatológico de los judíos del primer siglo de nuestra era fuese impulsado por el descontento económico⁷², la ocupación extranjera y los disturbios civiles⁷³. Yahvé les había prometido la liberación de su pueblo de la dominación extranjera, y creían que el momento finalmente había llegado.

⁶⁹ También decretó la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, que asimilaba la castración al asesinato, y la castración con la circuncisión, por lo que se aplicaba la pena capital para el circuncidado y el que circuncida. Antonino Pío rápidamente excluyó a los judíos de esta ley, lo que podría demostrar que no era una medida específica contra los judíos (Montserrat Torrents, 2005, pág. 143).

⁷⁰ La *Historia Augusta* (*Vita Hadriani* 14, 2) achaca a la ley de Adriano contra los circuncisos el origen del levantamiento. Quizás fue en realidad una mezcla de ambas.

⁷¹ Cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* IV 6, 1

⁷² Flavio Josefo, *Antiquitates Iudaicae* XV 121 y *Bellum Iudaicum* I 370; Mateo 20, 3

⁷³ Tesis desarrollada por C. Rowland, 1987.

2. LOS CRISTIANOS Y LA SINAGOGA

2.1: Iglesia o sinagoga

También es cierto que a lo largo del siglo I y principios del siglo II un importante grupo de sinagogas —especialmente las conformadas mayoritariamente por cristianos de origen gentil— comenzó a expulsar a algunos grupos cristianos de su seno. En cierta forma, no es posible asumir que el judaísmo como conjunto decidiera expulsar a la totalidad de la cristiandad de la sinagoga, sobre todo si tenemos en cuenta la enorme variedad de grupos y teologías en el cristianismo y judaísmo de la época (Fontana Elboj, 2015, pág. 148). Es muy posible que hubiera grupos cristianos que se mantuvieran en la sinagoga durante mucho más tiempo que otros. Los argumentos para la expulsión pueden ser variados, quizás una comunidad judía era mucho más intransigente, o una comunidad cristiana defendía concepciones demasiado chocantes para el judaísmo del lugar, o una mezcla de ambas. Esta circunstancia se refleja de manera nítida, por ejemplo, en el caso de Santiago, cuya figura y comunidad parecen respetadas en el seno del judaísmo jerusalemita (*Antiquitates Iudaicae* XX, 197). Reitero entonces que el cristianismo en ningún momento fue expulsado como un todo del judaísmo para empezar porque ni siquiera el judaísmo era un todo uniforme.

Como apunta Fontana Elboj (2015, pág. 148), es plausible que ciertos grupos cristianos tomaran actitudes y caminos diferentes respecto a su relación con la sinagoga: 1) podrían existir algunos grupos cristianos que nunca llegaron a formar parte del judaísmo oficial, quizás comunidades formadas eminentemente por gentiles; 2) también pudieron existir otros grupos que decidieran salir voluntariamente del judaísmo y de la sinagoga, hecho todavía no probado documentalmente; y 3) otros pudieron ser expulsados directamente de la sinagoga debido a disputas ideológicas y teológicas insalvables tanto en fechas tempranas como en fechas posteriores. Ahora bien, la salida de un grupo del judaísmo no conlleva necesariamente la ruptura de éste con la tradición e identidad judaica.

Con todo, una vez planteadas estas cuestiones tendríamos que preguntarnos cómo se organizaban los grupos cristianos. En un principio, el único modelo organizativo conocido y legítimo era la sinagoga, por lo que es muy probable que los cristianos siguieran utilizándolo (Fontana Elboj, 2015, pág. 131). Sin embargo, salvo contadas excepciones, la denominación tradicional de su modelo organizativo fue ἐκκλησία (asamblea), término probablemente extraído de la biblia de los *Setenta*. Basten tres ejemplos de Pablo:

Pablo, llamado a ser apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, y Sóstenes, el hermano, a la Iglesia de Dios que está en Corinto (*I Corintios* 1, 1-2).

Las Iglesias de Asia os saludan (*I Corintios* 16, 19).

Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre, que le resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que conmigo están, a las Iglesias de Galacia (*Gálatas* 1, 1-2).

En las cartas de Juan se usa también οἱ φίλοι (los amigos) sin el posesivo. Estas denominaciones, no obstante, no conllevan que el modelo organizativo de las primeras comunidades cristianas difiriera sustancialmente del sinagogal porque, al fin y al cabo, era el único patrón organizativo que conocían para la vida religiosa. Las razones que pudo tener Pablo para ignorar el término de sinagoga nos son desconocidas, pero quizás estén relacionadas con la voluntad de Pablo de superar la perspectiva del judaísmo tradicional a través de una renovación no sólo de la Ley, sino también del propio modelo organizativo, a saber, la sinagoga (Fontana Elboj, 2015, pág. 132). Eso sí, estas asambleas no podían ser nombradas sinagogas porque la mayoría de sus fieles eran temerosos de Dios. Y, como el propio Pablo expresa, generaron no pocos recelos en el judaísmo circundante (*I Tesalonicenses* 2, 14-16).

2.2: *Identidad cristiana o identidad judía*

Para terminar de explicar este punto vamos a hablar un poco sobre identidad. El concepto genérico de “identidad” puede ser entendido desde dos perspectivas no excluyentes entre sí: la colectiva y la individual. Asimismo, la identidad es siempre entendida como un elemento que puede variar con el tiempo y construido socialmente por sujetos (Harland, 2009, págs. 4-6).

La visión colectiva está íntimamente ligada al concepto de identidad étnica, entendido como un conjunto de miembros de un grupo que suele ser minoritario cuyo sentido de pertenencia étnico y/o cultural es compartido por sus miembros. Esta visión suele contestar a las preguntas de ¿quiénes somos? ¿qué nos diferencia a nosotros del resto? Del mismo modo, la identidad étnica inevitablemente varía con el tiempo. Lo único que se mantiene estático es el interés compartido de los miembros del grupo por preservar las fronteras entre el “nosotros” y el “ellos” (Goudriaan, 1992, pág. 76 apud Harland, 2009, 6). Por lo tanto, el interés por estos grupos radica en cómo se categorizan ellos mismos, cómo establecen lo que los une y cómo se separan del resto.

En segundo lugar, tenemos la visión individual de la identidad, fundamentada en el rol que cada individuo posee dentro de un grupo y que en última instancia también influye

en la identidad de grupo. Algunas de las preguntas que contesta esta visión son: ¿quién soy yo dentro de esta situación particular y cómo esto se relaciona con quién soy en otros grupos sociales? ¿Cómo es mi autoconcepción influida por mi pertenencia a un grupo en particular?⁷⁴ (Harland, 2009, pág. 7).

En estas circunstancias juega un papel esencial las concepciones y definiciones que los grupos tienen sobre sí mismos, así como las concepciones y definiciones que el resto tiene sobre ese grupo. Un ejemplo claro podría ser el propio término de “cristianos”:

Bernabé partió para Tarso en busca de Saulo, y en cuanto le encontró, le llevó a Antioquía. Estuvieron juntos durante un año entero en la Iglesia y adoctrinaron a una gran muchedumbre. En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de «cristianos» (*Hechos* 11, 25-26).

Si creemos a la narración de Hechos, el término “cristiano” no fue creado internamente por la comunidad, sino que fue utilizado primero por los no cristianos para referirse a ellos.

También es esencial entender el concepto de grupo étnico:

An ethnic group is a group that sees itself as sharing certain distinctive cultural characteristics that are associated with a particular geographical origin or homeland. As mentioned earlier, this distinctiveness is usually described by participants in terms of a shared history and ancestry (regardless of whether or not this is objectively the case) (Harland, 2009, pág. 11)

Un claro ejemplo puede ser el caso judío. Asimismo, un concepto que puede estar relacionado con éste es el de ‘grupo cultural minoritario’. Harland lo define como un grupo que se encuentra numéricamente en minoría en un contexto en concreto y que tiene ciertas tradiciones y costumbres distintivas respecto a la mayoría circundante. Los judíos de la diáspora, por ejemplo, encajarían perfectamente en esta categoría. Asimismo, puede haber importantes variaciones culturales ya no solo en una región, sino en una misma ciudad. Ahora bien, cuando dos grupos diferentes entran en contacto (por ejemplo, los judíos y los griegos) se producen inevitables modificaciones en algunos elementos culturales de ambos grupos en mayor o menor medida; un intercambio cultural.

Teniendo esto presente, podríamos asumir fácilmente que los judíos son un grupo étnico. Ahora bien, no todos los cristianos podrían catalogarse de la misma forma, solamente los que compartan la concepción cultural de que su origen étnico reside en

⁷⁴ Henri Tajfel, 1981, desarrolla extensamente estas concepciones en su “social identity theory”. Mientras que otros autores como Peter J. Burke, 2003, presentan otros acercamientos a la teoría identitaria centrando su atención en el papel del individuo en un rol específico dentro de la comunidad, en cómo múltiples identidades se relacionan entre sí y cómo el individuo puede mantener la coherencia entre las distintas identidades.

Israel, algo bastante inverosímil en las comunidades eminentemente gentiles. Posiblemente los judeocristianos que se mantuvieran durante más tiempo dentro del judaísmo quepan en la categoría de grupo étnico, mientras que el resto serían simplemente grupos culturales minoritarios.

Estos y otros grupos formaban asociaciones que les servían para expresar su identidad. Éstas se podrían definir como agrupaciones sociales de la antigüedad que compartían ciertas características en común y que fueron reconocidas como grupos análogos por el resto de gente y por la institución gubernamental. También se pueden entender como pequeños grupos “privados” no oficiales que se reunían bajo unas reglas generales para socializar y para adorar a los benefactores terrenales y divinos. Las relaciones de estas asociaciones podían ser tanto externas, especialmente con otras asociaciones o con los benefactores y patronos; e internas, donde jugaban un papel esencial la adoración a los dioses y los rituales. Se utilizaron varios términos para referirse a las asociaciones en general: κοινόν (koinon), θίασος (thiasos), ἑταῖροι (hetairoi), σύνοδος (synodos), συναγωγή (synagoge), *collegium*, etc. (Harland, 2009, págs. 25-28).

Aquí entra en juego un concepto fundamental, el de ‘redes sociales’. Se entiende por red social a las redes de vínculos y de interacciones entre actores (individuales, grupos y comunidades) en su estructura social. Las redes sociales nos permiten entender los lazos preexistentes que pudieron influir en la expansión de un grupo. Harland (2009, pág. 32) presenta cinco, no excluyentes entre sí: 1) El domicilio familiar, 2) El barrio, 3) El lugar de trabajo y las hermandades, 4) El santuario o templo, y 5) un sentido de identidad étnica compartida (el propio de los grupos étnicos).

Un ejemplo de la red social preexistente de domicilio familiar se observa en Hechos, cuando familias enteras se bautizan de golpe y permiten que se use su hogar como lugar de reunión:

Una de ellas, llamada Lidia, vendedora de púrpura, natural de la ciudad de Tiatira, y que adoraba a Dios, nos escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo. Cuando ella y los de su casa recibieron el bautismo, suplicó: «Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y quedaos en mi casa.» Y nos obligó a ir (Hechos 16, 14-15)

Otro ejemplo podría ser la importancia que tienen las asociaciones textiles en el auge del cristianismo (Fontana Elboj, 2015, págs. 159-207). Estas concepciones nos permiten comprender las razones que pudieron influir en el apogeo o decadencia de un grupo en particular.

2.3: *Las sinagogas cristianas*

Teniendo claras las concepciones previamente mencionadas, podemos asumir que el judaísmo, en efecto, no era una entidad homogénea, y por lo tanto, la reacción de un grupo judío a la integración de gentiles incircuncisos variaba sustancialmente, especialmente en la diáspora. Fontana Elboj (2015, pág. 147) presenta un catálogo de algunos de los grupos judíos y para-judíos que pudieron llegar a darse en el mediterráneo oriental de la época que nos ocupa:

Sinagoga dominada por judíos étnicos (y prosélitos) [todos ellos judíos de facto]:

- sin ninguna etiqueta confesional específica: cualquier sinagoga de Palestina o la diáspora
- mixta de judíos y cristianos: sinagogas helenistas de Jerusalén, Damasco o Antioquía (años 30-40)
- estrictamente cristiana (cristianos de origen étnico judío)
- de lengua hebrea: la comunidad de Jerusalén (Palestina) [judeo-cristiana exclusivista]
- de lengua griega: la comunidad de Mateo (¿Antioquía?) [judeo-cristiana aperturista]
- la sinagoga de la *Carta de Santiago* [judeo-cristiana ¿aperturista?]
- sinagoga cristiana de carácter judío exclusivista: la sinagoga del *Apocalipsis* (Asia Menor)
- sinagoga cristiana de carácter judío aperturista: últimas fases del grupo joánico (Asia Menor)

Sinagoga mixta formada por judíos étnicos (y prosélitos) y metuentes (de origen gentil):

- sin ninguna etiqueta confesional específica: s. de Mileto, Afrodiasias; s. de Roma (diáspora, leng. gr.)
- estrictamente cristiana: primeras fases de las comunidades paulinas: Corinto

Sinagoga formada solo por gentiles:

- sinagoga sin ninguna etiqueta confesional específica (desconocida)
- sinagoga cristiana estrictamente gentil: la comunidad de *Lucas*; la “sinagoga de Satanás” [abierta al judaísmo]

- grupo cristiano estrictamente gentil: la comunidad de las *Cartas Pastorales* [hostil al judaísmo, pero dispuesta a integrar a los judíos; seguramente ya fuera del judaísmo]

Sinagogas adscritas a diversas etiquetas confesionales

- Discípulos del Bautista:

- sinagogas baptistas: la comunidad del *Magnificat* y el *Benedictus* [Palestina, diáspora]
- sinagogas mixtas con baptistas y cristianos: el grupo convertido por Áquila y Prisca [Éfeso]

- Samaritanos:

- formada por samaritanos: ¿sinagoga de Delos?; politeuma de Alejandría
- formada por cristianos samaritanos: “la sinagoga de Natanael” (samaritanos convertidos al cristianismo)
- formada por judeo-cristianos procedentes de Samaria: primeras fases del *Evangelio de Juan* [Éfeso]

- Gnósticos:

- puramente judíos: Simón, Dositeo [Palestina]
- judeo-cristianos: Cerinto [Asia Menor]
- gnósticos de matriz gentil: Valentinianos [fuera del judaísmo]
- grupos esenios: puramente judíos [dentro y fuera de Palestina]
- grupos para-judíos: comunidades hipsistarianas (quizás reconocidas por Roma como judíos)

La gran ausencia de los cristianos en las fuentes romanas en su primer siglo de historia, salvo contadas excepciones, puede ser un indicio de que los cristianos eran vistos, en efecto, como judíos a ojos de las autoridades romanas. Entonces, ¿qué grupos estaban dentro y fuera de la sinagoga? Monserrat Torrents (2005, pág. 161) considera segura la exclusión de la sinagoga de las comunidades identificadas en los escritos de Ignacio de Antioquía⁷⁵, la comunidad de la Carta de Bernabé, la de la Carta de Policarpo, la de la Didaché y la comunidad descrita por Plinio (X 96 y 97). Por otro lado, las comunidades que estarían adscritas al judaísmo a ojos de las autoridades romanas entre los años 70 y 135 serían los siguientes: 1) el judaísmo rabínico, 2) la apocalíptica

⁷⁵ Nosotros consideramos que las cartas de Ignacio de Antioquía son posteriores a nuestra cronología.

mesiánico-nacionalista, 3) los baptistas, 4) los judíos helenizantes, 5) la gnosis judaica y 6) los cristianos.

No obstante, es difícil discernir si cada grupo cristiano que vamos a analizar se encontraba en realidad dentro de la sinagoga o si ya se encontraba fuera. Vamos a intentar acercarnos a la cuestión.

2.4: La condena de los herejes

En la bendición duodécima de la recesión manuscrita de las “Dieciocho bendiciones” (*Semoné Esré*)⁷⁶ hallada solamente en los fragmentos de la Genizá de El Cairo se haya lo siguiente (Montserrat Torrents, 2005, pág. 162):

Que no haya esperanza para los apóstatas, y arranca de golpe el reino de la insolencia, ya en nuestros días. Que perezcan en un instante los nazarenos y los herejes (*minim*), que sean borrados del libro de la vida y que no sean contados entre los justos. Bendito sea Yahvé que humilla al insolente.

Las *Semoné Esré* presentan dos recensiones principales: la babilónica, la más común; y la palestinese, la más antigua y la que hemos expuesto (Montserrat Torrents, 2005, pág. 163). Algunos investigadores, fundamentándose en fuentes talmúdicas, han considerado que existió en Jamnia (Yabnéh) un concilio liderado por dirigentes judíos fariseos a finales del siglo I cuyo objetivo era el de reestructurar las bases del judaísmo tras la destrucción del Templo. En esa reestructuración, claro está, habría que confrontar con los *minim* (herejes) (Fontana Elboj, 2015, pág. 152).

Teniendo esto presente, el interés por el fragmento de arriba es todavía mayor. Puede ser la mención a los cristianos más antigua en los testimonios judíos. Y según nos indica el texto, parece que tienen la intención de expulsarlos. De hecho, Montserrat Torrent (La Sinagoga Cristiana, 2005, pág. 164) afirma que en otras fuentes rabínicas se atestigua la denominación de *minim* para los cristianos.

Esto, sin embargo, como puntualiza Fontana Elboj (2015, pág. 154), no significa que existiera un ‘Concilio de Jamnia’ constituido por los dirigentes del judaísmo ortodoxo que expulsara a la cristiandad en su totalidad. De hecho, él defiende que algunos rabinos en concreto a fines del siglo I consideraban que ‘los nazarenos’ habían traspasado los límites del judaísmo en su interpretación del mesías Jesús. No es posible demostrar la

⁷⁶ Junto con el *Shema* conforman las dos plegarias más importantes del oficio sinagogal.

existencia fehaciente de ese concilio ni la expulsión general de la cristiandad del judaísmo en ese momento.

Fontana plantea que los “nazarenos” quizás no debió de englobar a todos los cristianos, sino a un grupo específico con el mismo nombre ubicado en Palestina y atestiguado en las fuentes antiguas del siglo IV y V. Un ejemplo de ello sería:

Y luego están otros herejes (...) que toman el nombre no de cristianos, sino de nazarenos, a partir del nombre de la aldea de Nazaret. Son en todo judíos y no otra cosa. Se sirven no solo del Nuevo Testamento, sino también del Antiguo, exactamente igual que los judíos. (...) Y ellos no tienen otro sentir, sino que confiesan que todo está bien tal y como proclama la Ley y tal y como hacen los judíos, a excepción de que creen en Cristo; pues confiesan la resurrección de los muertos y que el Universo ha sido creado por Dios y proclaman que hay un solo Dios y que Jesucristo es su Hijo. Están muy bien preparados en lengua hebrea, pues entre ellos toda la Ley, los Profetas y los Escritos todos (...) se leen en hebreo, tal como naturalmente se hace entre los judíos. Solo se diferencian de los judíos y de los cristianos en lo siguiente; no coinciden con los judíos porque creen en Cristo; no están de acuerdo con los cristianos en que se guían todavía por la Ley, por la circuncisión, el sábado y el resto de las costumbres judías. Y respecto a Cristo no sabría decir si (...) consideran que es un hombre sin más al estilo de Cerinto y Merinto o si, de acuerdo con la verdad, se atreven a decir que fue engendrando en María por el Espíritu Santo. Esta secta de los nazarenos se halla en Berea (Celsiria), en la Decápolis (región de Pella) y en la Basanítide (...). Usan un evangelio completísimo, según Mateo, en hebreo, pues para ellos es evidente que todavía se conserva escrito en letras hebreas, tal como fue originalmente compuesto (Epiph. *Haer.* 7;9) (Trad. G. Fontana)

Fontana (2015, págs. 155-156) considera que esta descripción junto a otras que se han conservado de este grupo⁷⁷ parecen demostrar un origen muy antiguo, quizás puedan ser los descendientes directos del grupo judeocristiano huido de Jerusalén tras la destrucción del templo (*Historia Eclesiástica* 5, 3). Las críticas y la condena por parte de algunos dirigentes judíos no fueron dirigidas, por lo tanto, a los cristianos en general, sino a este grupo en particular que durante mucho tiempo se había mantenido en el seno del judaísmo. Y aunque la fuente talmúdica encuadre este episodio a finales del siglo I, es posible que sea algo posterior.

⁷⁷ Cf. Jerónimo, Epístola 112, 113 (siglo V).

3. ALGUNOS GRUPOS DE DIFÍCIL ADSCRIPCIÓN

3.1: *Los baptistas*

El bautismo se menciona explícitamente en la Ley (*Levítico* 14, 8; *Números* 19, 19) como un elemento purificador. Su importancia comenzó a crecer hasta ser convertido ya en el siglo I d. C. en el ritual por excelencia de aceptación de los prosélitos (gentiles conversos que se circuncidan y observan la Ley), especialmente para el caso de las mujeres.

En este contexto surgió la mesiánica figura de Juan Bautista. Las únicas fuentes fiables que tenemos al respecto son una minúscula mención de su grupo en las cartas de Pablo, una breve descripción de la figura histórica de Juan en Flavio Josefo (*Antiquitates Iudaicae* XVIII 116), y algunos pasajes en los evangelios y Hechos. Teniendo esto presente, los evangelios nos transmiten un Juan Bautista que es un mero precursor del auténtico mesías, Jesús de Nazaret. Ahora bien, parece que eso no era lo que defendían sus discípulos y por ello los evangelistas estaban tan empeñados en rebatirlo:

Hubo un hombre, enviado por Dios: se llamaba Juan. Este vino para un testimonio, para dar testimonio de la luz, para que todos creyeran por él. No era él la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz (*Juan* 1, 6-8)

Como el pueblo estaba a la espera, andaban todos pensando en sus corazones acerca de Juan, si no sería él el Cristo; respondió Juan a todos, diciendo: «Yo os bautizo con agua; pero viene el que es más fuerte que yo, y no soy digno de desatarle la correa de sus sandalias. Él os bautizará en Espíritu Santo y fuego (*Lucas* 3, 15-16).

Es especialmente llamativa las reiteradas referencias a la no mesianidad de Juan el Bautista en el Evangelio de Juan. Quizás el autor esté transportando unas polémicas contemporáneas a época de Jesús (Fontana Elboj, 2014, pág. 87). De hecho, no es descabellado pensar que en realidad los discípulos de Juan creyeran que él era el Mesías auténtico⁷⁸. Un claro ejemplo de ello se observa en este pasaje:

Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y un judío acerca de la purificación. Fueron, pues, donde Juan y le dijeron: «Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, aquel de quien diste testimonio, mira, está bautizando y todos se van a él.» Juan respondió: «Nadie puede recibir nada si no se le ha dado del cielo. Vosotros mismos me sois testigos de que dije: “Yo no soy el Cristo, sino que he sido

⁷⁸ Cf. Vermes, 1981, págs. 197ss.

enviado delante de él.” El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud. Es preciso que él crezca y que yo disminuya (*Juan* 3, 25-30).

De hecho, pese a que Lucas asigne a Juan una estirpe sacerdotal (1, 5), el himno de Zacarías *Benedictus* parece asignarle la estirpe de David (1, 69). Quizás los cristianos variasen sustancialmente las estirpes de Jesús y de Juan de manera intencional: Jesús el mesías de la estirpe de David, y Juan el precursor de una estirpe sacerdotal (Montserrat Torrents, 2005, págs. 175-176). Algunos autores como Montserrat Torrents consideran que de los evangelios canónicos se puede reconstruir hipotéticamente un supuesto Evangelio de Juan Bautista de fuerte carácter escatológico. Del mismo modo, el himno de Zacarías (*Lucas* 1, 67-79) podría tener claras trazas baptistas. Por lo tanto, es factible suponer que en el supuesto Evangelio de Juan Bautista no se le presentara como un mero precursor, sino como el auténtico agente divino que liberaba y perdonaba a los pecados (*Lucas* 1, 77). Quizás también circulara el rumor de la resurrección de Juan (*Lucas* 9, 7-9)

La comunidad gentil de Éfeso liderada por Pablo integró primero a un grupo de discípulos de Juan el Bautista evangelizados por Apolo (*Hechos* 19, 1-7) antes de seguir con los gentiles. Ante esta circunstancia, Fontana Elboj presenta una hipótesis bastante sugerente (2015, págs. 233-234): en Éfeso existió un grupo de discípulos de Juan Bautista, y algunos de ellos pasaron a formar parte de la comunidad paulina. La comunidad evangelizada por Juan Bautista, tras la ejecución de su fundador por Herodes Antipas en Maqueronte (*Antiquitates Iudaicae* XVIII 2), se dispersó por el mediterráneo oriental y continuó predicando las enseñanzas de su fundador. Uno de ellos debió de ser Apolo como atestigua Hechos (18, 24-28), que recibir un evangelio cristiano en algún momento posterior a su misión en Éfeso. Es probable que los cristianos le transmitieran que Juan Bautista no era el mesías, como debió de haber predicado su grupo, sino que era un precursor del verdadero Mesías, Jesús. Una vez llegado Pablo a Éfeso este le transmitió a la comunidad de Apolo el evangelio de manera más precisa para que realizara un bautismo totalmente cristiano (*Hechos* 19, 1-7). Estos conflictos se traspasaron a la comunidad de Corinto, como ya hemos expuesto desarrolladamente.

En resumen: debió de existir un grupo judío de seguidores de Juan Bautista que lo consideraban un mesías muerto y quizás resucitado y que se extendió por fuera de Palestina tras la muerte de su autor, en especial Éfeso y Corinto.

3.2: *Los ebionitas*

Etimológicamente la palabra ebionita proviene del hebreo *ebion* (pobre). El origen de este nombre puede estar vinculado con la biblia hebrea. En muchos pasajes existía una comunidad de elegidos de corte escatológica llamada *ebinom* (*Salmos* 131, 15) cuya continuidad se reafirma en el Nuevo Testamento (*Mateo* 11, 5; *Lucas* 4, 18; 7, 22) (Montserrat Torrents, 2005, págs. 186-187)

Según la información proporcionada por Justino (*Dialogo* 47, 1-3), existió a mediados del siglo II un grupo de cristianos de procedencia judía fieles observantes de la Ley. Justino describe dos acercamientos contrapuestos sobre la cuestión de la integración de los gentiles: los que defendían la incorporación de los gentiles sin imposición de la Ley, y los que defendían su incorporación como prosélitos al modo del judaísmo, es decir, con circuncisión y observancia íntegra de la Ley. Justino está de acuerdo con los primeros y rompe con los segundos. Esta actitud recuerda indudablemente a la vivida en la Carta a los Gálatas entre las comunidades de Pablo, Pedro y Santiago. Esto demuestra, por lo tanto, que estas posiciones se mantuvieron al menos hasta el siglo II.

La fuente más directa de los ebionitas nos la desarrolla Ireneo:

Los llamados ebionitas admiten, ciertamente, que el mundo ha sido creado por el verdadero Dios, pero en lo concerniente al Señor profesan las mismas doctrinas que Cerinto y Carpócrates. Utilizan Únicamente el evangelio según Mateo y rechazan al apóstol Pablo, acusándole de apostatar de la Ley. Se aplican con gran minuciosidad a exponer las profecías. Se circuncidan y perseveran en las costumbres propias de la Ley y en el modo de vida judío, hasta el punto de venerar a Jerusalén, puesto que la consideran Casa de Dios (*Adversus Haereses* I 26, 2-3)

Los ebionitas, por lo tanto, son un grupo de cristianos de fuerte arraigo judío que utilizan exclusivamente el evangelio de Mateo, el más judaizante, y que rechazan de pleno las enseñanzas de Pablo. También rechazan la distinción gnóstica entre el Dios supremo y el Dios creador.

Las siguientes fuentes que vamos a tratar son los escritos pseudoclementinos de las *Homilias* y las *Recognitiones*. Siguiendo las preconcepciones de Montserrat Torrents (2005, pág. 189), el escrito base de los *Viajes de Pedro* puede ser reconstruido a partir de las otras dos. En estos textos hay un claro carácter judeocristiano. El escrito base podría datarse entre los años 220 y 231, pero nos puede servir para caracterizar esta comunidad tiempo atrás. No es segura su presencia como grupo organizado entre las dos guerras judías, pero sí que es muy posible que existiera un grupo de cristianos de raigambre judía con una actitud semejante.

Si Pablo pretendía salvar el monoteísmo judío al considerar a Jesús una entidad divina inferior al Dios supremo y único, los ebionitas no llegaron tan lejos. Consideraban a Jesús un profeta, no una entidad divina (*Homilía* 16, 15-16). Aunque tampoco era un simple profeta, era la tercera encarnación del profeta verdadero tras la llegada de Adán y Moisés (*Homilía* 3, 6-28). Creían que la verdad está abierta a todas las naciones, pero siempre a través de los judíos (*Homilía* 3, 18-19). Una reconstrucción histórica de este grupo puede ser la siguiente:

Aunando todos los datos podría proponerse como plausible el siguiente proceso: un sector de los creyentes en el profeta Jesús se identificó con los pobres de Yavé escatológicos y se autodenominó *ebionim*. Este grupo puede ser relacionado de algún modo con la comunidad de Jerusalén dirigida por Jacobo, el hermano del Señor. Después de la destrucción de Jerusalén esta corriente persistió en Palestina y en sus alrededores, sin constituir un grupo delimitado pero manteniendo su creencia en Jesús profeta y su acendrada hostilidad hacia el paulinismo. Cuando la mayor parte de los cristianos abandonaron la sinagoga, los *ebionim* se mantuvieron fieles a la ortodoxia judía y quedaron automáticamente caracterizados como grupo singular. A medida que el judaísmo fue estrechando el cerco de los minim, los ebionitas fueron quedando marginados de las sinagogas. Al mismo tiempo se introdujeron en la diáspora helenizada creando un notable centro de cultura judía cristiana de expresión griega. Éstos serían los ebionitas descritos por Ireneo, los cuales más tarde readaptaron las *Homilías Pseudoclementinas* (Montserrat Torrents, 2005, pág. 190).

Los elkasaítas parece que fueron una corriente próxima al ebionitismo en sus orígenes, pero que posteriormente, ya fuera de nuestra cronología, sufrió una evolución que tendió hacia el gnosticismo y al trinitarismo.

Podríamos decir que el ebionitismo representa el tipo de judeocristianismo más judío que se ha documentado y categorizado. La cristología es la más baja de todas, ya que considera a Jesús un profeta y no el mesías; rechazan el universalismo; y mantienen intacta la validez salvífica de la Ley mosaica.

3.3: *La Didaché*

La Doctrina del Señor a las naciones por medio de los doce apóstoles, más conocida como la *Didaché*, es el escrito cristiano más antiguo fuera del canon. Es incluso anterior a algunos textos del Nuevo Testamento. Su importancia en los primeros tiempos del cristianismo es muy grande. Sin embargo, en algún momento de la historia la Iglesia la dejó fuera de los escritos divinamente inspirados, y por extensión, del canon, como atestigua Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* III 25, 4).

Podría considerarse una primera aproximación a una forma de ordenación eclesiástica, ya que presenta una doctrina moral y práctica general a las naciones para la iniciación cristiana a través de la alegoría de los dos caminos⁷⁹. El objetivo es presentar la perfección evangélica al iniciado. Quizás sus preceptos más famosos, especialmente porque Agustín de Hipona era conocedor de ellos, son los relacionados con la limosna:

Dale a todo el que te pida y no se lo reclames, pues a todos quiere el Padre que se les dé de sus propios dones (III 5)

Sude tu limosna en tus manos hasta que sepa a quién das (III 6)

Este grupo establece de manera desarrollada vicios y virtudes (II y III). También presenta un modo de comportamiento para el prójimo selectivo:

No aborrecerás al hombre alguno, sino que a unos los reprenderás, por otros orarás, a otros amarás más que a tu propia alma o vida (II 2-7)

Pero sobre todo, expone la forma de obtener la “perfección evangélica”. Un simple ejemplo:

Si alguno te da una bofetada en la mejilla derecha, vuélvele también la otra y serás perfecto (I 4)

Este fragmento recuerda indudablemente a Mateo 5, 39, 44 y 48⁸⁰. Jonathan A. Draper considera que la palabra perfección en la Didaché significa “to keep the Torah better than other groups in Israel” (Draper & Jefford, 2015, pág. 17). Esta consideración, sin embargo, plantea un problema principal: si la comunidad de la Didaché está dirigida a “a las naciones”, es decir, a los gentiles, ¿seguía formando parte de la sinagoga judía, seguía formando parte de Israel?

Para empezar, parece que la comunidad está formada por judeocristianos conocedores de la Escritura y de la Ley. Por ejemplo, el “camino de la vida” (I-V) son los mandamientos del señor que no hay que abandonar ni modificar (IV, 13). Asimismo, la división en dos caminos recuerda a otros textos de iniciación típicamente judíos. Este grupo, por lo tanto, estaría remarcando su identidad en ese contexto de creencias judías (Draper & Jefford, 2015, págs. 18-19).

Uno de los pasajes más reveladores de la Didaché es el siguiente:

Vigila para que nadie te extravíe de este camino de la doctrina, pues te enseña fuera de Dios. Porque si puedes llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto; pero si no puedes todo, haz lo que puedas. Respecto a la comida, observa lo que puedas mas de

⁷⁹ Alegoría ya presente en los *trabajos y los días* de Hesíodo (287-292)

⁸⁰ Algunos autores como Jonathan A. Draper consideran que las abundantes coincidencias entre Mateo y la Didaché se deben a que ambos emanan de una misma comunidad en diferentes estados de desarrollo.

lo sacrificado a los ídolos, abstente enteramente pues es cuto de dioses muertos (VI 1-3).

Draper considera que “yugo del Señor” equivale a una obediente observancia de la Ley, quizás un intento por convencer a los gentiles de que acepten la totalidad de la Ley, o al menos la parte explicada en el “camino de la vida” (I-IV) (Draper & Jefford, 2015, pág. 226). Lo más llamativo, sin duda, es que es una recomendación y no tanto una obligación, a excepción claro está de la comida sacrificada a los dioses romanos. Ya explicamos que Pablo considera a la comida sacrificada como inocua, pero que recomienda su no ingesta para no confundir a los hermanos “débiles” (*I Corintios* 8, 7-10). Parece ser que la comunidad de la Didaché era mucho más estricta en torno a esta cuestión. Como asegura Stephen Finlan:

Treating Torah as nonmandatory or as recommended only in truncated form makes Torah obedience more an act of imagination than a concrete expectation. Torah then has mainly an imaginal function as part of the mental exercise of conceptualizing group identity, but is no longer mandatory in its entirety (Draper & Jefford, 2015, pág. 20).

Draper (2015, pág. 21), por el contrario, considera que la Ley es obligatoria para los judíos en la Didaché, pero no para los gentiles, aunque se espera de ellos la observancia total en el fin de los tiempos (XVI, 2). Los judíos ya son perfectos, y los gentiles lo serán cuando observen totalmente la Ley. Respecto a la circuncisión, Draper considera que les es recomendada, pero no obligatoria siempre y cuando sigan las leyes noáquicas y mantengan un cierto grado de pureza ritual. No obstante, también es cierto que la circuncisión no es mencionada en ningún momento en el texto. Quizás no es apropiado hablar de pureza ritual en una comunidad sin templo, ni sacerdotes. Como defiende Finlan, el sacrificio y la pureza en la Didaché son usados de una forma metafórica para reafirmar el núcleo del mensaje: la moralidad y la espiritualidad.

Huub van de Sandt (Sandt, 2008, pág. 252) defiende que la Didaché no refleja una identidad eminentemente judía, sino una cristiana. De hecho, y a diferencia de Pablo, aparece directamente la palabra “cristiano” (XII, 4). La identidad judía, en especial la Ley y la pureza ritual, no obstante, no es que hayan desaparecido, más bien han quedado en un plano simbólico. La base es claramente judía, pero el resultado va mucho más allá. En cierta están renunciado a la perspectiva más “nacionalista” del judaísmo. Un ejemplo claro se ve en los dos caminos: es cierto que gran parte de los mandamientos expuestos son extraídos de la Torá, pero también es cierto que no hay una identificación directa con Israel ni con su tierra. Es posible que esta comunidad siga considerándose como judía, incluso los “auténticos judíos”. Como afirma Finlan;

The Didache is trying to articulate a Jewish identity and a christ-believing identity, but the Jewish identity has become symbolic and not concrete (national) as gentiles continue to join the group. The assertion of Jesus as Messiah and world savior will have the social effect of alienating the group from rabbinic Judaism, even though the group imagines itself as still following “the rules of the Lord” (IV 13). In the Didache, Torah is no longer the possession of an ethnic group (Draper & Jefford, 2015, pág. 24)

Su rito de iniciación era el bautismo, no la circuncisión. Su objetivo es incorporar al mayor número de gentiles, porque los conversos de la Tierra y no tanto Israel serán los salvados (III 7; XVI 8). De hecho, el bautismo era tan importante que el comer o beber en una mesa con otra persona no bautizada estaba prohibido:

Que nadie, empero, coma ni beba de vuestra Acción de gracias, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de ello dijo el Señor: No deis lo santo a los perros (IX 5).

Este hecho nos recuerda a la controversia de Antioquía entre Pedro y Pablo (*Gálatas* 2, 11-14), pero desde una perspectiva diferente: los cristianos de la comunidad de la Didaché no quieren comer en la misma mesa que alguien no bautizado.

El hecho de que se le conceda tanta importancia a esto puede significar que, en efecto, existía un riesgo real de que ocurriera. El conflicto con otras comunidades o grupos, de hecho, está presente en este texto. Recuerdo un fragmento ya expuesto más arriba: “Vigila para que nadie te extravíe de este camino de la doctrina, pues te enseña fuera de Dios” (VI 1). Paralelamente, parece criticar fervientemente a unos “hipócritas” (VIII), quizás de ahí proviene la necesidad de reafirmar su identidad a través del texto⁸¹. Van de Sandt (2008, págs. 261- 265) considera que los “hipócritas” son los judíos en general, aunque también podrían ser un grupo rival o un grupo del que recientemente se han separado.

Respecto a la escatología, consideran el fin de los tiempos está por venir, pero no se sabe cuándo (XVI 1; *Mateo* 24, 42-44). En ese momento todo lo malo llegará: falsos profetas, traiciones, Satanás (“aparecerá como hijo de Dios el extraviador del mundo” XVI 4). Pero también llegará el juicio final (“abrasamiento de la prueba” XVI 5; *Mateo* 24, 10), y los santos se salvarán (XV V; *Mateo* 10, 22; 24, 13). Por último, se abrirá el cielo, se escuchará la trompeta, los santos serán resucitados y llegará Dios desde las nubes (XVI 6-8). A diferencia de Pablo, no hay una mención a un reino mesiánico en la Tierra en particular.

⁸¹ De hecho, la teoría identitaria se fundamenta en que cada grupo requiere de diferenciación social respecto al resto.

La cristología es bastante peculiar: considera a Jesús un Mesías (X 3), pero también realizan el bautismo en nombre del Padre, Hijo y Espíritu Santo (VII 1) (¿estamos ante una primitiva concepción trinitaria?). La función del mesías Jesús es la de ser el revelador que transmite el conocimiento de Dios como su siervo (IX 2). No hay mención a la capacidad redentora de la muerte vicaria de Cristo en la cruz como afirma Pablo.

La mayoría de los autores han situado a la Didaché en fechas bastante tempranas, entre los años 50 y 70 (Draper & Jefford, 2015, pág. 30), pero algunos incluso lo sitúan antes del año 50. Esto demuestra que existía paralelamente a Pablo o a los judeocristianos un tipo de cristianismo muy singular que quizá fue la base para la posterior evolución teológica desarrollada por Mateo.

3.4: La gnosis

Vamos primero a definir dos conceptos que suelen confundirse. Se entiende por gnosis al conocimiento de los misterios divinos reservados a una élite.

La gnosis judaica es una exégesis del Antiguo Testamento que adapta los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, principalmente platónico (Montserrat Torrents, 1983, pág. 24)

Esta exégesis se basa fundamentalmente en los primeros capítulos del Génesis. Mientras tanto, el gnosticismo es un movimiento fundamentado en la gnosis, pero que implica una serie de características propias del siglo II d. C. como la presencia en el hombre de una centella divina que procede del mundo superior y que ha caído al mundo inferior. Esta centella sólo puede ser despertada por su contraparte divina interior para así reintegrarse en el mundo divino al que pertenece (Montserrat Torrents, 1983, pág. 8).

La gnosis en última instancia busca la salvación a través de un conocimiento que pocas personas disfrutan. En algún momento la divinidad o entidad absoluta revela a un individuo el conocimiento necesario para presenciar la divinidad. Al contemplarla, el individuo puede lograr la unión con ella (*I Juan* 3, 2). Esto permitiría alcanzar la verdad, y, en último término obtener la salvación. Estas características no sólo aparecen en el cristianismo o en el judaísmo, hay también elementos que se podrían catalogar como gnósticos en otras religiones como el hinduismo o el islam (Piñero, 2008, págs. 124-125).

La gnosis judaica es heredera de los movimientos de interiorización de la Ley que se dieron en algunos grupos del judaísmo como los fariseos o los del Qumrán, y de las influencias filosóficas de la cultura helenística, especialmente el estoicismo y platonismo. Tras la destrucción del Segundo Templo (70 d. C.), estas corrientes se acentuaron en

algunos grupos hasta culminar en un radical dualismo platónico entre el mundo terrenal y la divinidad. El espacio intermedio entre ambos sería ocupado por ángeles y demonios de influencia mazdeísta. Las reinterpretaciones cosmológicas más especulativas dieron lugar a lo que se conoce como “gnosis judaica”. Elementos de esta gnosis se pueden percibir en obras tan diferentes como *De Opificio* de Filón o el *Evangelio de Juan*, entre muchas otras (Montserrat Torrents, 1983, págs. 25-26).

Dentro de esta gnosis judaica y cristiana había una enorme variedad de cosmologías, pero la que más nos interesa es la que diferencia entre el dios supremo trascendente y el dios inferior creador del mundo. Esta diferenciación permite salvar la absoluta transcendencia del mundo divino respecto al terrenal. Montserrat Torrents (1983, pág. 26) diferencia esta cosmología en dos posiciones: los grupos que describen al dios creador con trazos benignos, y los que lo hacen con trazos malévolos. En el primer grupo entrarían Cerinto o el Libro de Baruc, y en el segundo los simonianos y Menandro. Los dositeanos no se pueden catalogar en ninguna de estas dos posiciones. Sin duda, la fuente más valiosa para estudiar a estos grupos es Ireneo de Lyon.

Probablemente el primero que distingue entre dos dioses, uno mayor y otro menor, es Cerinto (*Adversus Haereses* I 26, 1). Originario de la comunidad judaica de Alejandría, fue a Palestina en época de la predicación de los cristianos, para luego culminar su viaje en Asia Menor. Adoptó el cristianismo, pero no el antilegalismo paulino (Montserrat Torrents, 1983, pág. 27). Ireneo explica que Juan habría compuesto su evangelio con el fin de demostrar a Cerinto que Jesús era Dios mismo (*Adversus Haereses* III 11, 1). Poseía una gran afinidad con los ebionitas. No se conservan textos suyos.

Se habla de que fue un tal Justino el autor del “Libro de Baruc”, aunque no se sepa nada más de él. En el libro se deduce que el salvador no sería un mesías, sino un simple profeta. Asimismo, el dios creador sería claramente identificado con Elohím. En Cerinto, por otro lado, no hay ninguna mención al respecto.

Del pensamiento de Dositeo tampoco se sabe mucho. Orígenes (VI, 2, 11) afirma que se proclamó el mesías. *Homilías Pseudoclementinas* (II, 24) mientras tanto afirma que fue un samaritano discípulo de Juan Bautista, y también maestro de Simón, su sucesor.

Simón aparece por primera vez en Hechos (8, 9). Allí se afirma que convencía con su magia de que él era “La Potencia” —un Dios— a los samaritanos. Tras la llegada de Pedro, él finalmente decidió bautizarse (8, 13). Este episodio es claramente una reconstrucción del autor lucano para subordinar a ciertas figuras —como Juan Bautista— que podían hacer sombra a Jesús. De todas formas, este fragmento nos ilustra que en tiempos de la redacción de Hechos (fines del siglo I), Simón ya se proclamaba (o lo proclamaban) Dios. Estamos por lo tanto ante una figura mesiánica que había predicado

en Samaria y cuyos seguidores proclamaban que era Dios. No es de extrañar que los autores cristianos quisieran subordinar su figura a la de Jesús, ya que Simón y su grupo podrían convertirse en un competidor peligroso (Montserrat Torrents, 1983, pág. 29).

Justino nos informa que Simón era adorado como *protos theós* (Primer Dios), título asociado a Zeus (*I Apologia* 26, 1-3). Y es que en la *koiné* helenístico-romana surgió la noción del *Hýpsistos* (ser supremo, el altísimo) como forma de culto sincrético judío asociado a varias divinidades como Zeus, Sarapis, Helios o Iaô (Yahvé). Esta es una clara prueba de que las tendencias monoteístas cada vez tenían más peso en la vida religiosa de la *koiné*, y de que el mundo helenístico no era tan monolítico y diferenciado del judío como puede parecer en un principio.

Justino (*I Apologia* 56, 2) también narra la historia de Helena, una mujer recatada por Simón de un prostíbulo que se terminó por convertir en su acompañante. Ella sufrió un curioso proceso de demonización por parte de los simonianos hasta ser considerada “el primer pensamiento” de Simón (una suerte de Logos femenino). Se produjo una especulación teológica interesante sobre su presencia en el prostíbulo y cómo fue salvada por el dios Simón.

Esta teología se fue sofisticando cada vez más hasta el punto de elaborar a mediados del siglo II sistemas doctrinales evolucionados plenamente gnósticos, pero influidos por el cristianismo. De esta fase nos ilustra Ireneo de Lyon (*Adversus Haereses* I 23, 1-4), pero especialmente Hipólito en (*Refutatio Omnium Haeresium* VI 9-20). En ese texto se reproduciría una parte de un escrito de Simón llamado *Apóphasis Megále*⁸².

Finalmente tendríamos a Menandro, samaritano y discípulo de Simón⁸³. Actuó sobre todo en Antioquía. Supuestamente suministraba un bautismo que proporcionaba la inmortalidad. Él consideraba que los ángeles habían hecho la creación para respetar la absoluta trascendencia de Dios. Se consideraba a sí mismo como el salvador.

⁸² La atribución de la *Apóphasis* a la secta simoniana sigue siendo discutida. Frickel cree que Hipólito transmite una reformulación de la *Apóphasis*. Por otro lado, Salles-Dabadie cree que la *Apóphasis* representaría una gnosis arcaica no relacionada con los simonianos ni con los valentinianos, cuyos predecesores según Ireneo de Lyon serían los seguidores de Simón. Aquí seguimos la tesis de Montserrat Torrents, que considera a la *Apóphasis* una variante dentro de la tradición simoniana (Montserrat Torrents, 2005, pág. 183).

⁸³ Cf. Justino, *I Apología* 26, 1-4; Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I 23, 5; Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* III 26

4. LOS CUATRO EVANGELIOS

4.1: *Introducción*

El cristianismo tras Pablo de Tarso

Como afirma Antonio Piñero (2008, pág. 305), el Nuevo Testamento tras las 7 cartas auténticas de Pablo se conforma a través de tres vectores: 1) la reacción positiva a la doctrina paulina como se aprecia en Marcos, Lucas, Hechos y las epístolas deuteropaulinas; la reacción en cierta forma negativa de Mateo o Epístola de Santiago; o la reacción de la reacción presente en Juan. También la 2) la necesidad de fundamentar y justificar el progresivo alejamiento del judaísmo; y 3) la resolución de las dificultades que conllevaba un retraso del fin del mundo, que se había creído inmediato.

La influencia de Pablo en las bases de lo que posteriormente será la religión cristiana es incuestionable. Es posible que sus cartas, que seguramente fueron más que las siete conservadas, no circularan por las manos de todas las comunidades cristianas. Sin embargo, es casi seguro que la mayoría de las comunidades fueran conocedoras de sus doctrinas más importantes (y también más polémicas) como la justificación por la fe o la superación de la Ley temporal.

Tras la destrucción del Templo, la comunidad madre de Jerusalén perdió una enorme influencia. El cristianismo paulino se volvió paulatinamente el dominante, todavía bajo el *fiscus iudaicus*, pero tuvo que enfrentarse a otras grandes corrientes como el cristianismo de Pedro o el de Santiago. Mientras tanto, el resto de los judíos tendieron hacia lo que se conoce como el “rabinismo” de Yohanan ben Zakkay (Piñero, 2008, pág. 323).

Debido a la enorme variedad de grupos que proliferaban en el cristianismo posterior a la destrucción del Templo, muchos se vieron en la necesidad de reivindicar su identidad como grupo, elaborando un corpus textual propio. Mateo puede ser quizás una manifestación de un grupo de la corriente petrina que defendía una salvación distinta e inferior para los gentiles conversos que no observaban la Ley. Marcos mientras tanto parece compartir algunas de las doctrinas teológicas paulinas; no duda en criticar a la familia de Jesús (representante de la corriente de Santiago), y tampoco deja en buen lugar a Pedro. Asimismo, parece dirigido a gentiles.

Lucas y Hechos parecen haber recibido influencia directa de Pablo o de sus comunidades. Describe a una comunidad fuertemente helenizada compuesta

mayoritariamente por gentiles conversos no circuncidados que evita enfrascarse en disputas con otras comunidades, de hecho, su objetivo parece el contrario: generar un relato armonioso del cristianismo primitivo en el que sólo existe un mismo mensaje y una misma fe. No existen dos comunidades ni dos fes distintas, aunque no se descarta el que pueda haber dos salvaciones, pero de un mismo valor.

Juan, el evangelio más diferenciado, procede de una comunidad probablemente de origen samaritano cuyas creencias tuvieron una evolución singular. La comunidad es claramente conocedora de la tradición paulina, seguramente la reflejada en Lucas, y eleva la figura de Jesús de Nazaret hasta equipararla directamente con Dios y el Espíritu Santo (¿concepción trinitaria?). El judaísmo inserto en este evangelio no es rechazado ni marginado, sino que es reinterpretado y repensado con trazas gnósticas; aunque esa reinterpretación manifestada en una cristología muy avanzada acabó por incompatibilizarle de lleno con el judaísmo y su férreo monoteísmo.

Estos cuatro evangelios serán los únicos que acabaron formando parte del canon establecido por la Gran Iglesia en la segunda mitad del siglo II. Esto no significa que no existieran más evangelios, pero supone en última instancia la conformación de una base doctrinal lo suficientemente elaborada como para ser considerado ya un libro, y por lo tanto, una nueva religión.

Los Evangelios suponen un apartamiento del judaísmo tanto en el terreno de la historia fundacional (mito o narración constituyente), del rito (bautismo y eucaristía), de la historia de la salvación (Jesús y la Iglesia son una época aparte de la de Israel) y de la ética (la ley antigua ha sido reinterpretada por Jesús) (Piñero, 2008, pág. 326),

La Teoría de las dos Fuentes

Antes de tratar los evangelios en sí mismos, deberíamos detenernos brevemente en la explicación de la conocida como *teoría de las dos fuentes* (Marcos + Q). Wernie en 1899 fundó esta importante teoría a través de su propia investigación y de investigaciones anteriores como la de Weisse o la de Holtzmann, entre otros. Esta hipótesis defiende que los evangelios sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) estarían compuestos por la información que aparece en Marcos y por el material que aparece en Lucas y Mateo conjuntamente (Q), pero no en Marcos. Finalmente, Streeter agregó dos fuentes más a la hipótesis, una específica y propia para Mateo y otra para Lucas. Weiss en 1902 descubrió que los *Logia* que conforman la fuente Q no eran solamente dichos de Jesús, sino también pasajes narrativos. La escuela de la Historia de las Formas no hará más que extender estas

ideas hasta convertirlas en hegemónicas en la actualidad⁸⁴ (Puente Ojea, 1998, págs. 18-21).

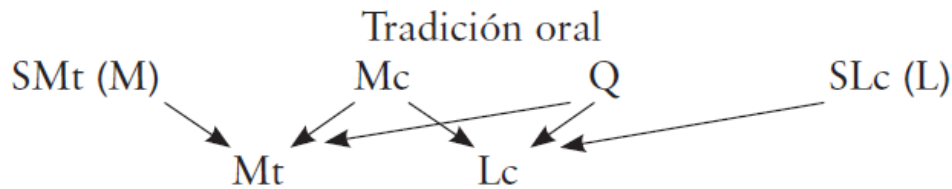


Gráfico completo del consenso actual de la Teoría de las dos Fuentes. Extraído de (Piñero, 2008, pág. 321).

Esta hipótesis permite fructíferamente justificar las más que evidentes coincidencias de vocabulario y frases entre estos tres evangelios, aunque no solucione todos los problemas. El primer evangelio sería pues el de Marcos, escrito gracias a una tradición oral previa. Del mismo modo, la conocida como fuente Q serían una serie de dichos y hechos de Jesús junto con pasajes narrativos que circulaban entre los cristianos. La fuente Q se extrajo a partir de los pasajes coincidentes en Lucas y Mateo, pero que no estaban presentes en Marcos. La mezcla de Marcos y Q, junto con material propio de Lucas y Mateo, dio lugar a sus respectivos Evangelios.

Las comunidades gentil y judeocristiana tras la Primera Guerra Judía

La comunidad paulina representa una de las ramas del cristianismo de corte helenista y universalista que aparecieron poco después de la muerte de Jesús de Nazaret. Su importancia radica en que elaboró un epistolario complejo donde se reafirmaba su identidad como grupo cultural minoritario dentro de un judeocristianismo más amplio integrado en las sinagogas.

Ahora bien, estas cartas fueron redactadas para remarcar las peculiaridades de la doctrina paulina respecto a la mayoritaria, a saber, la judeocristiana de Jerusalén. La necesidad de manifestar la identidad de un grupo suele aparecer cuando el grupo en cuestión es atacado por otro, cuando se encuentra en minoría y/o cuando quiere evitar divisiones o conflictos internos. Quizás por ello aparecen tantos signos de conflicto en la mayoría de los textos del Nuevo Testamento. Teniendo esto presente, tenemos que

⁸⁴ Existen algunos críticos de estas hipótesis que, aunque minoritarios, hay que tenerlos en cuenta. El ejemplo más conocido es el de Stoldt, ya que en 1977 expresó sus dudas respecto a la hipótesis al considerar a Marcos cronológicamente después de Mateo y Lucas.

puntualizar que la corriente paulina a mediados del siglo I era minoritaria en el cristianismo. Habrá que esperar a la muerte de Santiago, el líder del grupo más importante en el cristianismo primitivo, y la Primera Guerra Judía, para que las tornas comenzasen a cambiarse.

En estas circunstancias y ante la lenta pero incesante separación doctrinal entre el cristianismo helenista paulino y el judaísmo hegemónico de corte fariseo, la corriente helenista compuesta mayoritariamente por gentiles conversos (especialmente metuentes) se vio en la necesidad de elaborar un importante corpus textual que delimitara claramente los límites entre el grupo cristiano productor del texto y el resto. Al fin y al cabo, cuando el pensamiento paulino de la justificación por la fe se hizo mayoritario en las comunidades cristianas de la diáspora, muchas sinagogas ortodoxas no podían tolerar tal afrenta a la sagrada Ley mosaica. El conflicto estaba servido. Muchos de estos grupos cristianos fueron expulsados de las sinagogas, algunos antes que otros, y se vieron en la necesidad de organizarse, en un principio siguiendo el modelo sinagogal, pero después creando uno propio como se refleja en las Pastorales. Mientras tanto, el judeocristianismo fiel a la Ley mosaica no era incompatible con el judaísmo ortodoxo ni con la sinagoga, por lo que tampoco tuvo la necesidad de producir una enorme cantidad de textos para reivindicar su identidad.

Pocas décadas después de la destrucción del Templo y ante la dura represión romana, el grupo cristiano helenista de mayoría gentil se hizo absolutamente dominante. Algunos debates como la cuestión de la Ley mosaica ya se habían superado, por lo que en los últimos textos cristianos helenistas esa cuestión aparece relegada a un segundo plano. Mientras tanto, los judeocristianos, antes mayoritarios, se habían visto totalmente sobrepasados. Por ello, no dudaron en redactar también sus propios textos como la Carta de Judas o la Carta de Santiago. Estas cartas en concreto se incorporaron en el canon, aunque no con recelos, porque era un judeocristianismo digerible para la mayoría helenística circundante. De hecho, esta incorporación de distintas corrientes del cristianismo permitió la creación de un cristianismo hegemónico que decidió qué textos incorporar al canon y cuáles no. Ahora bien, tenemos que ser conscientes de que una parte desconocida de textos cristianos, tanto helenistas como judeocristianos, se han perdido.

Curiosamente, el siglo II también fue la época en la que el gnosticismo hizo plenamente su aparición. Algunas de sus doctrinas como la superioridad de los ángeles respecto a Jesús o el rechazo absoluto al mundo carnal en contraposición al celestial, justificando así prácticas libertinas, generó una profunda reacción en el cristianismo hegemónico. El cristianismo heredero de Pablo se enfrentó duramente a este gnosticismo que amenazaba algunos de sus principios más fundamentales. Ante estas circunstancias, la solución elegida fue la de fundir en un mismo cristianismo a la mayoría de los grupos

“más moderados”, incluidos algunos grupos judeocristianos. Se estableció lo que era auténtico (canónico) y lo que no lo era. Se combatió fervorosamente tanto a los gnósticos judaizantes como a otras tradiciones extremistas como la de los montanistas o la de Marción, que defendía la eliminación de cualquier traza judía del corpus cristiano canónico. La radicalización de algunas posturas obligó a las tradiciones mayoritarias a unificarse y a delimitar sus propias fronteras. Esto es lo que se conoce como la “Gran Iglesia” del siglo II.

Así, un conjunto de iglesias gentiles de Asia Menor, Grecia y Roma —y también algún grupo judío de Siria representado por el Evangelio de Mateo— acabaron por configurar una protoortodoxia cuyo fundamento se hallaba en el conjunto de textos que, décadas antes, habían producido sus antecesores como seña de identidad particular, no como fórmulas dogmáticas de carácter universal (Fontana Elboj, *Los orígenes del cristianismo en Asia Menor* (A. 70-135). Textos e historia, 2015, pág. 227).

Esta protoortodoxia acabó por imponerse en toda la cristiandad cuando en el siglo IV el Imperio Romano asuma a la religión cristiana como la propia de la *res publica* y persiga cualquier muestra de disidencia.

Una hipótesis muy sugerente que explica de manera satisfactoria el triunfo del cristianismo gentil de cuño helenista y el proceso de formación de la Gran Iglesia del siglo II es la hipótesis formulada por Gonzalo Fontana Elboj (2015). Fontana defiende que la mayoría de los textos cristianos del Nuevo Testamento fueron producidos en Éfeso, a excepción de los evangelios de Marcos y Mateo. Esto podría significar en última instancia que los conflictos que vamos a reflejar a lo largo de las páginas restantes del trabajo se dieron en una misma ciudad. Este hecho es especialmente relevante para el caso de los evangelios lucano y joánico. Aunque entraremos en profundidad en la cuestión un poco más adelante.

Un elemento que sin duda influyó en la mengua de las comunidades judeocristianas fue la participación de algunas de éstas en las revueltas judías antirromanas. En principio no hay ninguna prueba de la existencia de masacres contra este tipo de comunidades en concreto, pero sí que las hay documentadas contra importantes comunidades de judíos en oriente antes y después de la guerra⁸⁵. No es inverosímil que las autoridades romanas actuaran con la misma severidad ante las comunidades cristianas que participasen activamente en los levantamientos judíos. De hecho, estos enfrentamientos sangrientos no harán más que acrecentarse en época de Trajano, cuando las comunidades judías egipcias, cirenaicas, chipriotas y babilonias se sublevaron. Como consecuencia, Fontana defiende que estos conflictos hirieron de muerte a algunas comunidades judeocristianas como

⁸⁵ Cf. Flavio Josefo, *Bellum Iudaicum* II 467-468; 494-497; 559-561

las de Jerusalén (familia de Jesús y los Doce), Chipre, Damasco o Antioquía (quizás Mateo y Didaché), pudiendo justificar así la “desaparición” de estas comunidades de la Historia (Fontana Elboj, 2015, págs. 227-230).

4.2: *El Evangelio según Marcos*

El evangelio de Marcos es un escrito anónimo redactado poco después de la Primera Guerra Judía (70) por un cristiano de segunda generación de corte helenista. Fue escrito probablemente en el sur de Siria, quizás en Damasco (Piñero, 2008, págs. 341-342). Es considerado por la mayor parte de la crítica el evangelio más antiguo que se conoce. Debido a ello, algunos de los problemas que va a tratar van a ser la relación con Jerusalén y con el Templo, las relaciones con las autoridades romanas tras la guerra, o la ansiada espera del Mesías. El objetivo de Marcos es el de presentar un relato sobre la vida de Jesús a partir de fragmentos de la tradición que había sobre él y que seguramente circulaba en manos de los cristianos.

Marcos a diferencia de Pablo sí que se preocupa, y mucho, por la vida terrena de Jesús de Nazaret. Va a conceder un papel esencial a la narración de la pasión (14 y 15), cuya coherencia y orden sobresale respecto a cualquier otra parte del evangelio. La ausencia de referencias a la vida de Jesús antes del bautismo pueden deberse simplemente a que Marcos la desconociera o a que no le interesara tanto, quizás porque consideraba a Jesús como Hijo de Dios a partir de su bautismo en el Jordán (Montserrat Torrents, 2005, pág. 218). De hecho, el evangelista comienza su obra con la profecía de Isaías y la predicación de Juan Bautista, probablemente para presentar a Jesús como el Mesías anunciado en las Escrituras:

Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. Conforme está escrito en Isaías el profeta: *Mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino. Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas*, apareció Juan bautizando en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados (*Marcos 1, 2-4*)

En este evangelio la doctrina de Jesús es considerablemente escasa. Lo que le interesa a Marcos es contextualizar desarrolladamente el acontecimiento último y más importante de la vida de Jesús enfatizado por Pablo: la muerte y resurrección de Jesús (*Marcos 8, 31*). Su misión ha de ser comprendida a la luz de la resurrección, no antes (15,39). De hecho, Jesús la anuncia constantemente en varios pasajes (8-10)

En otros, mientras tanto, Marcos presenta a un Jesús que parece que se opone de forma indirecta a la Ley, por ejemplo, al repudiar el sábado (2, 23), pero tampoco desde

la perspectiva de la caducidad de la Ley de Pablo explícita en Gálatas (Piñero, 2008, pág. 331). Seguramente pensase algo parecido a lo que defiende Pablo en Romanos o en I Corintios:

En todo caso, a cada uno como le asignó el Señor; cada cual viva del modo como le ha llamado Dios. Y así lo ordeno en todas las iglesias. ¿Fue llamado uno siendo circunciso? No rehaga su prepucio. ¿fue llamado uno siendo incircunciso? No se circuncide. La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Permanezca cada uno en la llamada en la que fue llamado por Dios. ¿fuiste llamado como esclavo? No te preocupes. Pero si puedes convertirte en libre, aprovéchate más bien. Pues el llamado por el Señor como esclavo es un liberto del Señor; igualmente, el llamado como libre es un esclavo de Cristo. Fuisteis comprados por un precio. No os hagáis esclavos de los hombres. Hermanos, permanezca cada uno ante Dios (en la condición) en la que fue llamado (*I Corintios* 7, 17-24).

En otras palabras, que los que se hayan convertido desde el judaísmo continúen observando la Ley, mientras que los que provengan de la gentilidad no lo hagan. Pese a que no tiene por qué haber dependencia directa de Marcos con Pablo, sí que existen importantes semejanzas entre ambas teologías, quizás porque los cristianos helenistas compartían ciertas concepciones comunes. También aparecen críticas recurrentes hacia las corrientes rivales paulinas y probablemente del cristianismo helenista en general: la familia de Jesús, Pedro y los Doce:

Vuelve a casa. Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que no podían comer. Se enteraron sus parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: «Está fuera de sí.» (*Marcos* 3, 21)

Hablaba de esto abiertamente. Tomándole aparte, Pedro, se puso a reprenderle. Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: «¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres.» (*Marcos* 8, 32-33)

Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado (*Marcos* 16, 14).

La crítica a la familia de Jesús es bastante dura y constante en contraste con el resto de los sinópticos. Vamos a ver un ejemplo bastante revelador:

Jesús les dijo: «Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio.» (*Marcos* 6, 4)

Y se escandalizaban a causa de él. Mas Jesús les dijo: «Un profeta sólo en su patria y en su casa carece de prestigio.» (*Mateo* 13, 57)

Y añadió: «En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria.»
(*Lucas 4, 24*)

Se observa que Marcos desconfía de la familia de Jesús mucho más que el resto de los sinópticos. Esta polémica conlleva necesariamente que los receptores del evangelio de Marcos estuvieran de acuerdo con esta crítica hacia los parientes del mesías. Esto podría implicar que la comunidad de Marcos estuviera ya abiertamente enfrentado a la comunidad de Jerusalén de la familia de Jesús (Montserrat Torrents, 2005, pág. 215).

Los Doce efectivamente habían participado de la enseñanza de Jesús, pero sólo lo comprendieron a partir de la resurrección. Marcos no cree que estos apóstoles estén por encima del resto de fieles, ya que en realidad no lo llegaron a entender pese a estar todo el tiempo con él. Ellos tendrían una importancia equivalente a la de Pablo porque al igual que ellos, sólo recibieron la llamada a partir de una visión de Jesús resucitado (Montserrat Torrents, 2005, pág. 216).

También es el primer evangelista que crea el relato de que Juan Bautista es el predecesor del Mesías (1, 7), probablemente para contrarrestar y al mismo tiempo integrar a la comunidad baptista en su seno. Este conflicto con los baptistas va a culminar en el Evangelio de Juan, cuando el propio evangelista suprime el episodio del bautismo y reduzca todavía más la importancia del Bautista: «es necesario que Él crezca y yo disminuya» (*Juan 3.30*) (Puente Ojea, 1998, págs. 60-62).

A lo largo de todo el evangelio va a haber constantes referencias al Antiguo Testamento y a las profecías sobre la llegada del Mesías. Para Marcos, las Escrituras profetizaron su venida, su sufrimiento y su muerte (14, 21), pero hay que saber leerlas apropiadamente. Además, no es un mesías de corte “nacionalista” como el que circulaba en las mentes de los judíos de la época, sino que es un siervo doliente como el anunciado por Isaías (40-55) que realiza una muerte vicaria para expiar los pecados de la humanidad (10, 45; 14, 24). De hecho, ni si quiera es necesariamente Hijo de David:

Jesús, tomando la palabra, decía mientras enseñaba en el Templo: «¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? David mismo dijo, movido por el Espíritu Santo: *Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies*. El mismo David le llama Señor; ¿cómo entonces puede ser hijo suyo?» La muchedumbre le oía con agrado (*Marcos 12, 35-37*).

En la reconstrucción del mesías Jesús, Marcos no permite la entrada de algunas características mesiánicas del judaísmo tan importantes como la guerra liberadora de Israel contra sus enemigos opresores. En cierta forma, Marcos defiende la existencia de un plan divino en el que Jesús tenía que vivir, sufrir y luego resucitar para salvar a la humanidad. Seguiríamos, por lo tanto, en tesis paulinas.

En Marcos no se menciona explícitamente una nueva alianza, aunque se puede deducir del texto. Marcos, al igual que Pablo, cree que el final del mundo va a ser inminente, en esta generación (9, 1; 13, 30). Estamos pues ante una fuerte tensión escatológica ante la cercana parusía (13, 24- 27), es decir, la venida del mesías en su plenitud y el reinado de Dios (1, 15).

De hecho, Marcos crea el relato de que los culpables de la muerte de Jesús no fueron los romanos. Pilatos es presentado como un gobernador comprensivo:

Pilato le preguntaba: «¿Eres tú el Rey de los judíos?» Él le respondió: «Sí, tú lo dices.» Los sumos sacerdotes le acusaban de muchas cosas. Pilato volvió a preguntarle: «¿No contestas nada? Mira de cuántas cosas te acusan.» Pero Jesús no respondió ya nada, de suerte que Pilato estaba sorprendido (*Marcos 15, 2-5*)

Los culpables son los dirigentes de la comunidad judía (14, 60-15, 1). Es posible que Marcos proyectara el rechazo que su comunidad tenía con los dirigentes de la comunidad judía, quizás porque él y su grupo se encuentran en constante conflicto con ellos (10, 30). De esta forma se estaba creando el famoso relato de que los judíos fueron el “pueblo deicida”. No es de extrañar si tenemos en cuenta que tras la Primera Guerra Judía el judaísmo fariseo paulatinamente se convirtió en el hegemónico. Mientras tanto, la destrucción del Templo (13, 1-2) y su enfrentamiento con las autoridades de allí (11, 15-19) marcan la superación del culto al Templo por parte de su comunidad.

Quizás Marcos quiere presentar un Jesús de Nazaret menos judío para que pudiera ser más atractivo para sus lectores mayoritariamente metuentes. De hecho, pese a que haya bastantes citas bíblicas, su número es inferior en comparación con el de Mateo, lo que podría implicar que estamos ante una comunidad compuesta fundamentalmente por gentiles conversos (Montserrat Torrents, 2005, pág. 220). Jesús es pues un mesías claramente diferenciado del típicamente judío que se ha sacrificado para salvar a todas las naciones. Curiosamente, el primero en darse cuenta de que era el Hijo de Dios no fue un dirigente judío, sino un centurión romano (15, 39).

¿Por qué los judíos se obstinaban en la negación de la mesiandad de Jesús? W. Wrede a comienzos del siglo XX pensó que Marcos debió de hacerse la misma pregunta y llegó a la conclusión de que Jesús ocultó durante toda su vida su condición mesiánica. A esto artificio de Marcos se le conoce como el “secreto mesiánico” (Puente Ojea, 1998, págs. 27-31).

En Marcos aparece por primera vez el título de “Hijo de hombre” (14, 62)⁸⁶. Este término tan común en los evangelios sinópticos puede tener su origen en este pasaje de Daniel:

Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia (*Dan 7, 13*)

En cierta forma Marcos está uniendo la concepción mesiánica del título de Hijo de Hombre con el sufrimiento redentor de Jesús, y posteriormente Lucas lo unirá finalmente con el Siervo doliente de Isaías (53, 7-8) (Piñero, 2008, pág. 337). Al igual que Pablo, Marcos utiliza también el término de “Hijo de Dios” (1, 1) como una suerte de filiación divina; probablemente una adopción de Jesús por parte de Dios tras ser bautizado (1, 11) (Piñero, 2008, págs. 337-338). Antes de ello, Jesús era un simple hombre. Y al igual que Pablo, Marcos conscientemente sitúa a Jesús por debajo de Dios (1, 24). Esta condición divina puede deducirse fácilmente por la cantidad de milagros y acciones que realiza Jesús tras su bautismo y adopción.

La situación de la comunidad de Marcos respecto a la sinagoga, no obstante, no queda clara en su obra. Es probable que siguieran pagando el *fiscus iudaicus*, ya que apenas hay menciones a persecuciones. Quizás en Marcos siguiera habiendo conflictos entre los cristianos y algunos grupos judíos, pero aún no se hubiera producido una ruptura total (Montserrat Torrents, 2005, pág. 221).

⁸⁶ Aunque también hay otros autores que consideran que nada tiene que ver con ello y que en realidad es un dicho de Jesús para referirse a algo respecto a sí mismo. Una forma de autorreferencia exclusiva para sí (Puente Ojea, 1998, pág. 37)

4.3: *El Evangelio según Mateo*

El evangelio de Mateo es una obra anónima escrita seguramente por un judío helenizado con una fuerte tradición palestina. Puede ser el representante de una comunidad judeocristiana mixta, aunque es plausible que la mayoría fueran cristianos procedentes del judaísmo. En cualquier caso, la crítica tendió en el pasado a atribuir a Mateo un original hebreo o arameo que luego fue traducido al griego. En la actualidad la mayoría de los estudiosos opinan que Mateo, al igual que el resto del Nuevo Testamento, fue escrito originalmente en griego. Es bastante probable que la comunidad fuera originaria de Damasco o, sobre todo, Antioquía; mientras que la fecha de redacción fue probablemente el último tercio del siglo I (Luz, 2007, págs. 57-59).

Mateo reelabora el material presente en Marcos junto con la fuente Q y material propio para conformar un evangelio singular y único que refleja las preocupaciones de su comunidad, claramente diferenciada de la de Marcos. Mateo elabora una vida completa del Mesías desde su niñez hasta su muerte y resurrección, pero desde una perspectiva mucho más cercana al judaísmo. En contra del criterio de Pablo, Mateo y su comunidad creen al igual que Marcos que la vida del Jesús terreno era muy importante, ya que éste fue según su tradición el fundador de la Iglesia. Su doctrina es muy valiosa.

También se hallan en Mateo (10) y en parte en Lucas (9) unos curiosos personajes carismáticos y errantes. Estaríamos ante la presencia de un profetismo carismático en ciertos sectores del cristianismo primitivo en el último tercio del siglo I (Montserrat Torrents, 2005, pág. 224). Son especialmente llamativas las directrices que da Jesús a sus discípulos, que contrastan sumamente con las que habíamos conocido hasta ahora. Algunos ejemplos son los siguientes:

Mas cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué vais a hablar. Lo que tengáis que hablar se os comunicará en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hablará en vosotros (*Mateo* 10, 17-19).

«No penséis que he venido a traer paz a la tierra. No he venido a traer paz, sino espada. Sí, he venido a enfrentar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con su suegra; y enemigos de cada cual serán los que conviven con él. «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí. El que no toma su cruz y me sigue detrás no es digno de mí. El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará (*Mateo* 10, 35-39).

El Mesías Jesús representa efectivamente el cumplimiento de las promesas de las Escrituras. De hecho, Mateo utiliza constantemente la dicotomía de promesa

/cumplimiento (1, 22; 2, 15; 2, 23; 8,17; etc.). Por ejemplo, cuando Jesús se retira a Galilea (4, 12-17) se cumple la profecía de Isaías (8 23 - 9, 1). Jesús en cierta forma representa un nuevo Moisés que trae una nueva Ley: la Ley antigua bajo la luz de Jesús. Asimismo, el evangelio cumple la función de recoger los elementos más importantes para la fundación de la nueva Iglesia (16,16-20). Esta nueva Iglesia es, muy probablemente, una extrapolación de las experiencias de la iglesia de Mateo en la historia de Jesús (Luz, 2007, pág. 11)

Si Marcos comenzó a interesarse por la vida terrena de Jesús, Mateo lo lleva un paso más allá. Reclama y reivindica los dichos y hechos de Jesús en la Tierra como doctrina. Son dichos y hechos fundacionales (Montserrat Torrents, 2005, pág. 222). También desarrolla la niñez de Jesús como una suerte de presagio de la importancia que iba a tener (1-2). Es una forma de extrapolar la dignidad divina de Jesús en su niñez. Por lo tanto, y a diferencia de en Marcos, Jesús es Hijo de Dios desde el momento en el que nace. Eso sí, utiliza el término Cristo eminentemente como título y no como nombre propio, a diferencia de Marcos o Pablo.

Si Marcos no duda en criticar a la familia de Jesús o a los Doce, seguramente porque eran rivales de la comunidad gentil de Marcos, Mateo prefiere presentarles de una forma mucho más benévola. Por ejemplo, el pasaje que mencionamos arriba de Marcos 3, 21 en el que su familia tachaba a Jesús de loco es eliminado. También es menos contundente con sus discípulos (*Marcos* 16, 4 y *Mateo* 28, 16; *Marcos* 4, 41 y *Mateo* 8, 27). Puede que duden un poco o que tengan poca fe, pero al menos la tienen. De hecho, en Mateo los discípulos son los claros sucesores de la comunidad de Jesús. Es considerado el evangelio petrino principalmente porque Jesús entrega a Pedro las llaves del reino de los cielos (16, 17-19) y por la crítica constante a la posición paulina sobre la Ley (Montserrat Torrents, 2005, pág. 224).

Un punto imprescindible en Mateo y que lo diferencia claramente de los otros dos sinópticos es el papel de la Ley judía. La Ley en su totalidad sigue siendo un medio válido de salvación siempre y cuando se crea en el mesías Jesús. Es decir, Mateo es el evangelista que más claramente se posiciona contra la doctrina paulina de la “justificación por la fe” como se refleja en este pasaje puesto en boca de Jesús:

«No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, os lo aseguro: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la Ley sin que todo suceda. Por tanto, el que traspase uno de estos mandamientos más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése será grande en el Reino de los Cielos. «Porque os digo que, si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos (*Mateo* 5, 17-20).

No obstante, también existen algunos pasajes contradictorios con esta tesis. Respecto a la venganza, Jesús se opone firmemente a la doctrina del “ojo por ojo y diente por diente” presente en las escrituras (*Éxodo* 21, 24; *Levítico* 24, 20 *Deuteronomio* 19, 21) al afirmar que:

Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra (*Mateo* 5, 39).

Para justificar estas contradicciones, la crítica ha conjeturado que quizás en Mateo existen dos materiales opuestos: las palabras del Jesús histórico judío extraídas de la fuente Q que Mateo quiere respetar, y también la reinterpretación cristiana de Mateo y su comunidad respecto a algunos fragmentos de la Ley. Otros académicos afirman por otro lado que Mateo quiere recalcar efectivamente que su comunidad es contraria a las doctrinas paulinas, quizá porque en su comunidad hay algunos seguidores de Pablo y quiere reconducirlos, y/o porque Mateo se opone a algunos miembros de su comunidad excesivamente rigoristas respecto a la Ley (Piñero, 2008, pág. 349). Al fin y al cabo, Jesús se convirtió en el único maestro posible de la Ley y de su entendimiento.

Esta reinterpretación de la Ley es narrada de manera evidente en la Ley del Amor:

«Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (*Mateo* 5, 43-45).

No obstante, parece que hay algunos grupos cristianos que conviven junto con el grupo de Mateo que no opinan lo mismo, ¿quizás alguna comunidad paulina?:

«Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con disfraces de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos? Así, todo árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede producir frutos malos, ni un árbol malo producir frutos buenos. Todo árbol que no da buen fruto es cortado y arrojado al fuego. Así que por sus frutos los reconoceréis. «No todo el que me diga: “Señor, Señor”, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial. Muchos me dirán aquel Día: “Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros?” Y entonces les declararé: “¡Jamás os conocí; ¡apartaos de mí, agentes de iniquidad!” (*Mateo* 7, 15-22).

Posiblemente de manera similar a la comunidad detrás de las Pseudoclementinas, la comunidad de Mateo comenzó su predicación hacia los gentiles (28, 18-20) a partir de la destrucción del Templo. Es posible que esta comunidad quisiera expandirse hacia los gentiles, y al mismo tiempo exigirles el cumplimiento de la Ley íntegra. Ya se han

documentado comunidades así, como los “falsos hermanos” de Gálatas, o Cerinto (*Adversus Haereses* 28. 5). Sin embargo, también existe la posibilidad de que, al igual que la comunidad de las *Pseudo-Clementinas*, muy cercana a Mateo, la circuncisión fuese reemplazada por el bautismo. Es difícil posicionarse de manera clara por una u otra propuesta, quizás una posición semejante a la petrina es asumible para esta comunidad (Luz, 2007, pág. 51).

Estamos, por lo tanto, ante un evangelio de clara raigambre judeocristiana en el que se remarca el carácter israelita de la comunidad:

A estos doce envió Jesús, después de darles estas instrucciones: «No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel (*Mateo* 10, 5-6).

Pese a que intencionalmente el mensaje iba dirigido a Israel, Mateo se va a enfrentar a la realidad de que la mayoría de los judíos, especialmente los líderes saduceos y fariseos, van a rechazar el mensaje recibido. De hecho, a lo largo del evangelio las críticas a ambos grupos judíos van a ser constantes (23). Quizás está mostrando dos caminos diferentes sobre cómo transformar el judaísmo tras la catástrofe del año 70, el suyo y el fariseo.

Al final del evangelio, y ante la obstinación de los judíos, Jesús tras la resurrección se aparece ante los Once para exhortarles que prediquen a todas las naciones:

Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verle le adoraron; algunos sin embargo dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo.» (*Mateo* 28, 16-20).

Este pasaje muestra la culminación del proceso por el cual se eleva la dignidad del Mesías a lo largo de todo el evangelio. Ya desde la propia concepción era Hijo de Dios, una dignidad eso sí que procede directamente del Dios único: “me ha sido dado todo el poder” (28, 18). En el bautismo esa dignidad augurada en su niñez es confirmada y anunciada a todos (3, 13-17). Finalmente, tras la resurrección, Jesús es presentado como el Hijo del Hombre que revalida lo que el Jesús terrestre ha dicho y hecho.

Se observa cierta especulación trinitaria (28, 19) que recuerda a la de la *Didaché* y que no supone necesariamente la confirmación de la preexistencia de Jesús, al menos no todavía. Asimismo, se ve reducido el “secreto mesiánico” de Marcos, ya que los discípulos le reconocen ya como Hijo de Dios (14, 33). Se crea una filiación divina totalmente unida con la mesianidad de Jesús; de hecho, el sufrimiento y el fracaso juegan

un papel esencial en ello. Y, al igual que en Marcos, Jesús es claramente identificado con el Siervo doliente de Isaías (8, 17) (Piñero, 2008, págs. 350-351).

Si Marcos cuestiona la filiación davídica de Jesús, Mateo no hace más que confirmarla al principio del evangelio con una extensa genealogía (1, 1-17). Ese mesianismo como se refleja en el relato de las tentaciones (4, 1-11) no conlleva la eliminación de los enemigos de Israel ni la instauración de un reinado divino de corte político, ya que Mateo quiere resaltar el carácter pacifista de Jesús:

En esto, uno de los que estaban con Jesús echó mano a su espada, la sacó e, hiriendo al siervo del Sumo Sacerdote, le llevó la oreja. Dícele entonces Jesús: «Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñen espada, a espada perecerán. ¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles? Mas, ¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder?» En aquel momento dijo Jesús a la gente: «¿Como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días me sentaba en el Templo para enseñar, y no me detuvisteis. Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras de los profetas.» Entonces los discípulos le abandonaron todos y huyeron (*Mateo* 26, 51-56).

Este Mesías iba a regresar a la Tierra (parusía) para proclamar el Reino de Dios, sin embargo, esta venida no era necesariamente inmediata (24, 14). En cierta forma Mateo ve incompatible el mesianismo tradicional judío con la predicación de Jesús y la concepción de la nueva Iglesia y del nuevo Israel universal. Además, como Marcos, defiende la inocencia de los romanos personificada en la mujer de Pilato (27, 19) y la culpabilidad de los dirigentes judíos (Piñero, 2008, págs. 351-352).

Este evangelio nos sitúa la comunidad de Mateo en un ambiente próximo al judaísmo, con conflictos con los dirigentes del nuevo judaísmo tras la destrucción del Templo y con una comunidad probablemente heredera de Pablo. Al fin y al cabo, son fervientes defensores de la observancia íntegra de la Ley con las modificaciones pertinentes que se hicieron a la luz del mesías Jesús. No rechaza el universalismo (28, 18), pero prefiere priorizar a las “ovejas descarriadas de Israel” (15, 24). No hay un nuevo Israel; Israel es el mismo de siempre. No queda claro si exigía la circuncisión a los gentiles conversos, probablemente tuviera una opinión similar a la de Pedro. Aunque Pablo y probablemente Marcos consideren que las enseñanzas de Jesús tras su resurrección eran las más importantes, Mateo opina que la doctrina de Jesús en la Tierra es la doctrina fundacional del cristianismo. Quizás la comunidad de Mateo se integrase en el cristianismo hegemónico de la Gran Iglesia del siglo II, aunque es también plausible su extinción (Luz, 2007, págs. 43-56). Debido a sus fuertes críticas con el judaísmo hegemónico, sobre todo el fariseo, es probable que este grupo estuviera cada vez más fuera de la sinagoga y conformase la suya propia (Luz, 2007, pág. 54). Eso sí,

manteniendo la vigencia de la Ley. Asimismo, esta comunidad pagaba el *fiscus iudaicus* (17, 24-27).

4.4: El Evangelio según Lucas y Hechos de los apóstoles

Estamos ante el evangelio gentil por excelencia. Está dirigido a una comunidad cristiana de origen gentil, ya que resalta elementos que interesan a esta comunidad como el universalismo o la no observancia de la Ley judía, y tiende a explicar algunas costumbres judías (*Lucas* 22, 1 y 7). En realidad, poco sabemos del autor a excepción de que es el mismo que el de Hechos de los Apóstoles, que es de origen gentil y que habita en un núcleo urbano de la diáspora, seguramente Éfeso (Fontana Elboj, 2015, pág. 255). Y es que, como casi todos los textos cristianos después de Pablo, es anónimo. Lucas y Hechos suelen tratarse como un conjunto, aunque existan pequeñas diferencias teológicas entre ambos probablemente porque el Evangelio fue escrito con anterioridad. Es más, el final del Evangelio casi parece continuar con el prólogo de Hechos. La fecha de redacción de ambos textos ha de situarse a fines del siglo I.

El objetivo del Evangelio aparece expresado al principio:

Para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido (*Lucas* 1, 4).

Estas enseñanzas son en última instancia el proceso de la salvación de Dios manifestado en Jesús. Éste, que en un principio fue a Israel, consideró necesaria la expansión de la palabra de Dios a los gentiles:

Sino que recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra (*Hechos* 1, 8)

En palabras de Fitzmyer, autor de uno de los mejores comentarios de Lucas, el propósito de Lucas-Hechos es el de ser una “obra de edificación”. De hecho, en Lucas-Hechos se adopta una nueva perspectiva histórica. Si en Mateo la historia de la salvación se construía principalmente a través del esquema promesa/cumplimiento presente en las Escrituras, aquí se presenta la formación del cristianismo a través de una continuación directa, lógica y natural del judaísmo (*Hechos* 23, 6), de la historia bíblica. Esto no es incompatible con el hecho de que Lucas también siguiera utilizando el esquema promesa/cumplimiento, pero su objetivo era distinto (Fitzmyer, 1981, pág. 9).

El Evangelio gira en torno a la ciudad de Jerusalén —el inicio y el final del texto se dan en esa ciudad—, mientras tanto, la predicación galileana adquiere un carácter más secundario (Montserrat Torrents, 2005, pág. 231). En Lucas hay una crítica velada a los Doce (identificados en este evangelio como los apóstoles), que no son capaces de comprender las Escrituras hasta el final (*Lucas* 24, 47). Sin embargo, a lo largo del Evangelio tampoco se insiste en exceso en ella. Asimismo, las polémicas con la familia de Jesús presentes en Marcos son rebajadas u omitidas (*Lucas* 4, 24; cf. *Marcos* 6, 4), y al mismo tiempo se ensalza a la madre de Jesús durante los primeros capítulos.

En Lucas-Hechos, en efecto, se enfatiza el universalismo cristiano, pero desde dos apóstoles: Pedro y Pablo. Pedro es presentado como el primer apóstol en iniciar la evangelización de los gentiles de acuerdo con el relato de Hechos. Sin embargo, sabemos perfectamente de la mano de Pablo que la prioridad de Pedro nunca fueron éstos. Asimismo, Pablo es representado como un fiel defensor de las tradiciones judías y de la Ley. Estas contradicciones con el relato paulino, mucho más fiable, pueden resolverse si se tiene en cuenta que Lucas-Hechos no teme en hacer una historia irenista y armónica del cristianismo primitivo para lograr su objetivo: crear un relato “histórico” sin rastro de conflicto de los primeros movimientos cristianos. El mensaje cristiano desde Jesús ha sido siempre el mismo, y los apóstoles lo han transmitido intacto a través del Espíritu.

Lucas presenta esta historia del cristianismo desde la perspectiva de la historia de la salvación, dividida en tres periodos claramente diferenciados: 1) el Periodo de Israel, que dura desde la creación hasta Juan el Bautista (*Lucas* 16, 16)⁸⁷; 2) el Periodo de Jesús que avanza desde el inicio de su ministerio hasta su ascensión⁸⁸ y 3) el Periodo de la Iglesia, que inicia con la ascensión y termina con la parusía. Algunos autores como E. Käsemann defienden que la escatología cristiana primitiva del fin inminente del mundo es sustituida por esta historia de la salvación. En consecuencia, la expectación escatológica y apocalíptica pierde importancia en Lucas mientras la realidad de las comunidades cristianas adquiere un papel más protagonista. Al fin y al cabo, Lucas ya vive en una comunidad perfectamente establecida. Esto no quiere decir, que Lucas abandonara la escatología. De hecho, hay varios pasajes que tratan el tema sin tapujos (*Lucas* 21; 19, 11; *Hechos* 1, 7). Simplemente considera que se ha retrasado (*Lucas* 21, 8-9) (Fitzmyer, 1981, págs. 18-22).

La ascensión de Jesús es el acontecimiento salvífico más importante, a que inaugura el tiempo actual, el de la Iglesia. El autor lucano considera que la parusía se ha pospuesto

⁸⁷ Curiosamente, Juan Bautista no bautiza a Jesús en este evangelio (*Lucas* 3, 21-22)

⁸⁸ Mientras que en el Evangelio la ascensión ocurre en el mismo día de la resurrección en Jerusalén (24, 13), en Hechos antes de ascender Jesús se presenta ante sus discípulos varias veces durante cuarenta días (1, 3). No todos los cristianos consideraban un mismo evento la resurrección y la ascensión.

por voluntad divina hasta el final de los tiempos. De esta forma, la Iglesia adquiere la misión de evangelizar a todos los pueblos (Piñero, 2008, págs. 360-362).

En esencia, la cristología de Lucas no se aleja en exceso de la de Mateo. Juan Bautista es el precursor del mesías anunciado en las escrituras: Jesús el Hijo de Dios desde el momento de su concepción.

Él será grande y será llamado Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre; reinará sobre la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin.» María respondió al ángel: «¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?» El ángel le respondió: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios (*Lucas* 1, 32-35).

De igual forma, es el mesías doliente de Isaías que va a Jerusalén a cumplir el plan de Dios de muerte y resurrección en carne y hueso (24, 25-26; 38-39). Al igual que Mateo, Lucas otorga una especial importancia a la vida terrena de Jesús, incluida la infancia. De hecho, la vida de Jesús, su predicación y su sacrificio son un modelo de conducta intachable para los cristianos. Lucas, por lo tanto, presenta una clara filiación divina de Jesús desde su propia concepción.

Asimismo, expresa una cristología dividida en dos tiempos claramente diferenciados. Un primer tiempo en el que se expresa un mesías profeta (*Lucas* 24, 19) de rasgos más fariseos, es decir, más espiritualizado y no tanto davídico, con constantes paralelismos con Elías y Eliseo. Esta etapa no es más que una preparación para la segunda que culminará en Jerusalén y cuyo centro soteriológico es la resurrección (Montserrat Torrents, 2005, págs. 232-233).

Plausiblemente la comunidad gentil de Lucas estaba compuesta fundamentalmente por gentiles conversos, y en menor medida judíos conversos. El apóstol más importante es Pablo, cuya figura es exaltada en Hechos por encima de todas las demás. En realidad, Fontana defiende que Hechos es una obra cuyo objetivo es el de extender el evangelio a grupos de diversa índole: cristianos de origen gentil, judeocristianos, la comunidad joánica o los baptistas. Por el contrario, es poco probable que esta comunidad pudiera mantenerse en el seno de la sinagoga ortodoxa mientras defendía posturas paulinas relativas a la Ley, quizás ni si quiera habían pertenecido a ella en primer lugar.

Y es que el autor parece que toma partido por la postura paulina de Romanos en lo relativo a la Ley (*Lucas* 16, 17), a saber, que los judíos sigan observando la Ley (“no rehagan su prepucio”), mientras que los gentiles serán justificados por la fe (*Hechos* 10), aunque la cuestión no queda del todo clara. Diferente camino tomó la comunidad de Mateo que, como ya explicamos, se mantuvo fiel a la Ley y, seguramente, pudo pagar el *fiscus iudaicus*. Aunque también es probable que muchos judíos considerasen a esta

comunidad herética, y les desplazasen paulatinamente de la sinagoga (*Mateo* 10, 17; 23) (Fontana Elboj, 2015, pág. 256).

Del mismo modo, Mateo y Lucas se acercan a la cuestión de la expansión del evangelio desde dos perspectivas distintas. Mateo no rechaza el universalismo, pero prefiere priorizar a las “ovejas descarriadas de Israel” (15, 24). No hay un nuevo Israel; Israel es el mismo de siempre. En el momento en el que parte del pueblo de Israel sigue obstinado en negar el mensaje de Jesús, Mateo expresa su intención de expandir el evangelio también a los gentiles casi como si no le quedara otra alternativa (28, 16-20). Lucas, mientras tanto, va un paso más allá. Esta obstinación de Israel es intolerable. Los judíos han rechazado el mensaje de Jesús y, por ende, la salvación:

«¡Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros siempre resistís al Espíritu Santo! ¡Como vuestros padres, así vosotros! ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que anunciaban de antemano la venida del Justo, de aquel a quien vosotros ahora habéis traicionado y asesinado; vosotros que recibisteis la Ley por mediación de ángeles y no la habéis guardado.» (*Hechos* 7, 51-53).

Iba Jesús con ellos y, estando ya no lejos de la casa, envió el centurión a unos amigos a decirle: «Señor, no te molestes, porque no soy digno de que entres bajo mi techo, por eso ni siquiera me consideré digno de salir a tu encuentro. Mándalo de palabra, y quede sano mi criado. Porque también yo, que soy un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a éste: “Vete”, y va; y a otro: “Ven”, y viene; y a mi siervo: “Haz esto”, y lo hace.» Al oír esto Jesús, quedó admirado de él, y volviéndose dijo a la muchedumbre que le seguía: «Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande.» (*Lucas* 7, 6-9).

Estos pasajes recuerdan al de Romanos 11, 25-32 y el paralelismo entre un Israel antes misericordioso y ahora rebelde frente a unos gentiles antes rebeldes y ahora misericordiosos. Los gentiles son los merecedores del mensaje salvífico de Jesús porque el pueblo elegido lo ha traicionado (*Lucas* 24, 46-47). Al igual que en Marcos, los dirigentes judíos son los responsables de la muerte de Jesús y no las autoridades romanas representadas en Pilato (*Lucas* 22, 63-23, 24). Se está justificando el paulatino alejamiento de la sinagoga: los cristianos representados en Hechos como Pedro o Pablo quieren que los judíos continúen el curso histórico natural hacia el cristianismo, pero ellos se obstinan en rechazarlo. Es su culpa.

Más aún, el acontecimiento de la salvación de Israel propio de Pablo (*Romanos* 11, 25-32) es relegado a un segundo plano. Sin embargo, Israel tampoco está condenado del todo, aún hay esperanza:

Pero como los judíos se oponían, me vi forzado a apelar al César, sin pretender con eso acusar a los de mi nación. Por este motivo os llamé para veros y hablaros, pues precisamente por la esperanza de Israel llevo yo estas cadenas.» (*Hechos* 28, 19-20).

Como colofón, podemos concluir que Lucas intenta mantener una posición poco radical respecto a las cuestiones más candentes y polémicas como por ejemplo el valor salvífico de la Ley judía. Por otro lado, presenta un relato que intenta ser “histórico” con el fin de establecer una suerte de línea de continuidad intacta entre lo dicho por Jesús y sus apóstoles y su actualidad. El relato lucano, en especial en *Hechos*, es tramposo y su fiabilidad histórica es más que cuestionable. Sin embargo, permite aclarar algunas cuestiones que habían quedado en el aire en el epistolario paulino.

4.5: El Evangelio según Juan

Estamos ante el evangelio más singular de todos. La tradición defendía que el autor de este evangelio, las tres cartas de Juan y el Apocalipsis era el mismo. Hay mucho debate sobre la pertenencia del Apocalipsis en el seno del corpus joánico. Trataremos la cuestión más adelante. En cualquier caso, las diferencias entre los sinópticos y el Evangelio de Juan son más que notables. Por ejemplo, se privilegian algunas palabras como “verdad”, “vida”, “judíos” o “testimoniar” sobre otras como “justo”, “evangelizar”, “predicar” o “arrepentirse”, propias de los sinópticos. La autoría nos es desconocida, aunque el propio texto habla de la figura del “discípulo amado”, atribuido a Juan hijo de Zebedeo (capítulo 21) como autor de éste. En realidad, la figura de este discípulo puede ser más bien una idealización del modelo de discípulo perfecto y no tanto la realidad. La cronología del texto ya finalizado, mientras tanto, podría oscilar entre el último tercio del siglo I y el primero del II (Montserrat Torrents, 2005, pág. 243).

Los sinópticos presentan algunas líneas comunes entre sí que difieren de las presentadas en el Evangelio de Juan. Para empezar, Juan Bautista en los sinópticos, a excepción de Lucas, bautiza a Jesús; en el Evangelio de Juan se limita a dar testimonio de él (*Juan* 1, 19-38). En Juan Jesús viaja a Jerusalén un total de cuatro veces, mientras que en los sinópticos acude al final de su vida. En los sinópticos la purificación del Templo ocurre en la visita a Jerusalén, es decir, al final de su vida, mientras que en Juan aparece en la primera visita a la ciudad, al principio (*Juan* 2, 13-22), etc. A pesar de todo esto, existe una evidente dependencia literaria respecto a la tradición sinóptica. También es evidente que el autor utilizó material propio.

A diferencia de los sinópticos, los enemigos no son sólo los dirigentes judíos, sino los judíos en general, que son hijos del Diablo (8, 39-47):

«El que es de Dios, escucha las palabras de Dios; vosotros no las escucháis, porque no sois de Dios.» (*Juan* 8, 47)

Ahora bien, estos judíos parecen ser los habitantes de Judea en particular:

Después de esto, Jesús andaba por Galilea, y no podía andar por Judea, porque los judíos buscaban matarle (*Juan* 7, 1)

Curiosamente, en Juan, al igual que en Marcos, existe una preferencia hacia Galilea en detrimento de Judea, donde sólo hay polémicas contra “los judíos”. Esto no significa, no obstante, que en Galilea no haya judíos (cf. 6, 41), más bien significa que el autor polemiza con el judaísmo jerusalemita ortodoxo (fariseo) y no tanto contra el judaísmo samaritano o galileano. Esto puede entenderse como una crítica velada hacia el judaísmo fariseo-rabínico hegemónico tras la destrucción del Templo (Montserrat Torrents, 2005, pág. 245).

Las polémicas con la familia de Jesús son algo ambivalentes. Por un lado, la madre de Jesús adquiere un papel protagonista en el calvario (19, 25-27), pero sus familiares no creían en él (7, 5). Asimismo, Juan Bautista polemiza con sus discípulos sobre la figura mesiánica de Jesús. Algunos creen que él era el mesías (1, 20), pero el Bautista lo niega remarcando que es simplemente la voz que anuncia la llegada del auténtico mesías (1, 23-29).

En verdad, Juan se haya más próximo a Mateo que a Lucas respecto a la cuestión de la Ley judía. En otras palabras, la Ley sigue vigente. Ahora bien, si Mateo y en general los judíos hacían hincapié en las obras de la Ley, Juan interpreta el espíritu de ésta. A diferencia de Mateo, Juan plantea que existe una nueva Ley y un nuevo Israel, que son verdaderos, auténticos y distintos de sus versiones antiguas (Montserrat Torrents, 2005, pág. 248).

Vamos a exponer algunos ejemplos: Jesús renueva los modos de vida antiguos del judaísmo como el sabbado o la Pascua y los sustituye por otros nuevos (5, 1- 10,42). El autor también alegoriza el Templo de Jerusalén con el cuerpo de Jesús (2, 19-22): el Templo puede ser destruido (el cuerpo de Jesús), pero será reconstruido en tres días (resurrección). Jesús sustituye al Templo. Asimismo, la mera observancia de la Ley (el ser judío) no es suficiente, hay que nacer de nuevo (escuchar la revelación de Cristo) (3, 3). Jesús es el que en última instancia reinterpreta la Ley como quiere porque él es el nuevo Moisés:

Porque la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo (*Juan* 1, 17)

En ningún caso se plantea la cuestión de si la Ley sigue vigente o no. Su validez se da por supuesta. Ahora bien, el modo de cómo ha de entenderse sí que está en debate.

Mateo entiende que la Ley ha de ser profundamente observada, mientras que Juan entiende que ha de ser profundamente entendida (Montserrat Torrents, 2005, pág. 248).

En cualquier caso, la principal diferencia entre los sinópticos y Juan es, sin duda alguna, la cristología. Los primeros pasajes de Juan revelan un hecho singular:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron (*Juan* 1, 1-5).

Juan Bautista es el testigo que da testimonio de esa luz, a saber, Cristo Jesús (*Juan* 1, 6-18). Esta luz es preexistente y más importante que el Bautista porque “existía antes que él” (I, 15). Siguiendo el modo de un judaísmo helenista, la Palabra, también conocida como “Sabiduría” o “Logos”, que existía desde antes del momento de la creación, se encarna en un hombre para revelar la salvación. El esquema de promesa/cumplimiento se modifica levemente: la promesa estaba hecha desde el mismo momento de la creación, no sólo desde las Escrituras. El autor joánico omite la infancia de Jesús, quizás porque pensaba que Jesús nació como hombre, y luego la Palabra toma su cuerpo (Piñero, 2008, pág. 385). En este Evangelio Jesús recibe todos los títulos propios de los evangelios sinópticos a excepción de “Hijo de David”, a los que el autor suma “Luz”, “Camino”, “Verdad”, “Pastor”, “Revelador”. Bajo todos estos títulos, en efecto, se esconde la teología del Logos (Montserrat Torrents, 2005, pág. 247).

Esta preexistencia significa que el Jesús en vida que predicó en Galilea es el mismo que el Jesús glorificado y ascendido. Esto rompe con la dicotomía tradicional que los dividía. Es decir, la ascensión ya no es tan importante porque Jesús es plenamente divino en la Tierra. Aunque ésta sí que es relevante para la soteriología, ya que la revelación de Jesús sólo cobra sentido tras su glorificación. Para comprender el significado último de Jesús se han de mirar en retrospectiva los acontecimientos que le rodearon en vida (Piñero, 2008, pág. 392).

La Escritura no se usa para justificar la mesianidad de Jesús como en los sinópticos, sino al modo rabínico, a saber, como puntos de partida para una explicación doctrinal (*Juan* 6, 30-31). Esta Escritura, no obstante, no es que haya sido superada por una suerte de canon cristiano, de hecho, sigue siendo fuente de fe para los discípulos (2, 2) (Montserrat Torrents, 2005, pág. 247),

Se percibe una cierta doctrina trinitaria (aunque no del todo clara) en este Evangelio. Sí, Cristo y el Padre son una unidad, pero también el Padre “es más grande que todos”.

«El Padre, que me las ha dado, es más grande que todos, y nadie puede arrebatarse nada de la mano del Padre. Yo y el Padre somos uno.» (*Juan* 10, 29-30)

Tampoco se expresa con claridad qué es el Espíritu. Simplemente sabemos que es una entidad enviada por el Padre para completar la revelación (14, 26). Ahora bien, esta revelación ya no se encuentra sólo en lo que trasmite Jesús, sino también en su realidad en sí misma:

Le dice Jesús: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto.» (*Juan 14, 6-7*)

Es decir, hay que conocer a Jesús en sí mismo para conseguir la salvación. La doctrina de Jesús, tan esencial en Mateo, pierde importancia. No es casualidad que se prime el término “revelar” sobre otros. Y es que en este evangelio no existe ninguna duda de que Jesús es Dios mismo:

Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro y Tomás con ellos. Se presentó Jesús en medio estando las puertas cerradas, y dijo: «La paz con vosotros.» Luego dice a Tomás: «Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo sino creyente.» Tomás le contestó: «Señor mío y Dios mío.» Dícele Jesús: «Porque me has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído.» (*Juan 20, 26-29*)

No sólo es Dios, también es carne que se puede tocar. Esta insistencia en la encarnación física del Logos divino puede ser explicada en un contexto en el que existía una interpretación cristológica particular, el docetismo, que defendía que Jesús no revivió en carne y hueso sino en espíritu.

Al final de sus días, Jesús entra triunfalmente en Jerusalén. Sus discípulos no entienden el papel de Jesús todavía, sólo lo comprenderán plenamente tras su glorificación (12, 16). Un simple ejemplo:

(*Jesús*) se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó. Luego echa agua en un lebrillo y se puso a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que estaba ceñido. Llega a Simón Pedro; éste le dice: «Señor, ¿tú lavarme a mí los pies?» Jesús le respondió: «Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora: lo comprenderás más tarde.» (*Juan 13, 4-7*)

Por ejemplo, el discípulo Nicodemo, antes dudoso de la fe de Jesús, ayuda a José de Arimatea a enterrarle tras su crucifixión (19, 39). Ha comprendido la revelación de Jesús: su fe se ha vuelto perfecta.

Os he dicho estas cosas estando entre vosotros. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho. (*Juan 14, 25-26*)

El Espíritu completará la misión de Jesús a través de sus discípulos y apóstoles. Se está haciendo una concepción mucho más espiritual de la figura de Jesús y de la revelación.

Asimismo, Juan establece una fuerte dicotomía entre los que escuchan la revelación salvífica de Jesús (luz) y los que no la escucha (tinieblas). El que cree en su revelación será salvado del juicio final porque Jesús revela a Dios, que se encuentra en todos los seres humanos (17, 26). Y es que Jesús es plenamente consciente de que va a sufrir y morir. Simplemente acepta ese destino porque él quiere (10, 17-18). Una vez muerto, se aparece a sus discípulos en Jerusalén, como en Lucas, y no en Galilea como en los otros sinópticos (Piñero, 2008, págs. 388-389).

Se deduce alguna forma de escatología realizada:

Jesús respondió: «No ha venido esta voz por mí, sino por vosotros. Ahora es el juicio de este mundo; ahora el Príncipe de este mundo será echado fuera. Y yo cuando sea levando de la tierra, atraeré a todos hacia mí.» Decía esto para significar de qué muerte iba a morir (*Juan* 12, 30-33)

Jesús ya ha vencido al Diablo y se ha producido el Juicio. El autor joánico ha elaborado una teología que explica de manera razonable el retraso de la parusía, a la que no confiere importancia.

Respecto a la pregunta de si el autor de Juan es gnóstico, la respuesta es un no. Pese a que en la posguerra se expandió la creencia en que la teología joánica era gnóstica, en la actualidad pocos investigadores la defienden. El autor no es gnóstico si utilizamos la definición de gnosticismo que dimos páginas atrás, pero sí que posee algunos elementos de gnosis. Y es que la gnosis propugna por una exégesis esotérica de las Escrituras, como pudo hacer Filón de Alejandría o algunos comentaristas del Génesis como el Libro de Baruc o Genesis Rabbah. El autor de Juan podría encuadrarse entre estos exegetas, cuya teología implica conocer a Jesús y simultáneamente implica la perfecta comprensión de las Escrituras, como defendía Filón (Montserrat Torrents, 2005, pág. 247).

Juan es conocedor, en efecto, de la tradición sinóptica, pero la reinterpreta desde una perspectiva muy original. Sigue un esquema muy parecido de acontecimientos (salvo algunas excepciones), comparte mucho vocabulario, motivos e ideas, y muestra situaciones y personajes muy parecidos, pero también presenta material propio (Piñero, 2008, pág. 390). Esto nos induce a pensar que la comunidad joánica estaba compuesta por cristianos de origen judío en conflicto, seguramente, con las sinagogas ortodoxas del judaísmo hegemónico. En efecto, esta comunidad no ha renunciado a Israel ni a la Ley, pero tampoco los han mantenido intactos. El Mesías como Hijo de Dios ha reinterpretado

la Ley y a Israel. Los judíos que no quieran aceptar la revelación de Cristo se quedan fuera de Israel y de la salvación

La redacción del evangelio joánico

Asimismo, son bastantes significativas las diferencias de redacción de este evangelio en comparación con los sinópticos. La crítica capitaneada por Bultmann lleva defendiendo desde mediados del siglo pasado una autoría múltiple que produjo el texto en varias fases. Las hipótesis sobre su redacción son variadas, y no es tarea de nuestro trabajo el presentarlas todas. Ahora bien, es pertinente mostrar una de ellas acuñada por Fontana Elboj que puede resultar reveladora para comprender la dinámica de grupos en el cristianismo primitivo.

Fontana defiende que el evangelio se produjo de manera estratigráfica a través de la superposición de varias fases redaccionales con distintos propósitos. Todos los evangelios coinciden en presentar un relato de la pasión y los episodios de resurrección. Sobre esa base, se añadieron las fases de la predicación, los milagros, y si cabe, la infancia. De hecho, siguiendo la estela de otros autores como Bultmann, Dodd o Brown, Fontana defiende una división bipartita del texto joánico, pero interpretada a través de criterios históricos: 1) Orígenes y predicación de Jesús (*Juan* 1-11): desarrollo autónomo de cada comunidad y; 2) Unción, entrada en Jerusalén, juicio, pasión y resurrección (12-21): fondo común previo (Fontana Elboj, 2014, págs. 60-62).

En efecto, el segundo bloque textual descansa, a grandes rasgos, sobre un relato ya fijado de la pasión y la resurrección, lo cual explica sus muchas coincidencias con los relatos sinópticos. En cambio, la sección primera, correspondiente a la misión de Jesús, habría sido forjada en un momento posterior sin un texto base previo —al menos de entrada—, lo cual proporcionaba a sus eventuales autores mucha mayor libertad a la hora de ensamblar e interpretar el caudal de materiales tradicionales que tienen a disposición (Fontana Elboj, 2014, pág. 63).

Esta contraposición de materiales sinópticos y propios permite reinterpretar los textos fuente a través de una teología más avanzada cuyo fin es encontrarles el significado último. Un claro ejemplo de ello es el “discurso de pan de vida” (*Juan* 6, 22-59) que, sobre la base de una misma fuente (*Marcos* 6, 34-44), realiza una exégesis en términos eucarísticos.

Esta breve explicación sobre el hipotético proceso de formación del Cuarto Evangelio nos puede permitir comprender la evolución que sufrió el grupo joánico. Grupo que muy probablemente, siguiendo la hipótesis de Fontana (2015, págs. 278-281), habitó

en Éfeso. Asimismo, como ya expusimos más arriba, la comunidad lucana también pudo tener su origen en la ciudad efesia. Ambos son la expresión ideológica dos grupos (comunidad gentil y comunidad judía) que convivieron uno con el otro y se influyeron mutuamente⁸⁹.

Fontana presenta varios niveles de estratos que conformaron este evangelio y, por consiguiente, la comunidad joánica (Fontana Elboj, 2014, págs. 65-67): 1) Los relatos legendarios de origen samaritano como el episodio de Natanael o el pozo de la samaritana. 2) A los que habría que sumar material sinóptico y los relatos del famoso “discípulo amado” para tener una imagen de un hipotético Primer Evangelio de Juan. 3) Al que poco después se le debió introducir material lucano como la curación del hijo del funcionario o la resurrección de Lázaro. 4) Más adelante se incorporó el material discursivo de carácter teológico y espiritual tan característico de Juan. 5) Por último, se hicieron modificaciones redaccionales, tanto correcciones como eliminaciones, cuyo objetivo era el de cohesionar el texto.

Ese primer estrato podría ser una prueba fehaciente del origen samaritano⁹⁰ de la comunidad joánica. De hecho, mientras que en los sinópticos Jesús prohíbe a sus discípulos no predicar en Samaria (*Mateo* 10, 5), en Juan predica allí él mismo (*Juan* 4, 1-42). En general en el evangelio se percibe una preponderancia por Samaria que difiere mucho del odio generalizado hacia los samaritanos que existía entre los judíos. Sin embargo, esto no implica que este evangelio fuera producido en Samaria. Todo lo contrario. La totalidad del Evangelio fue producido en Éfeso, sólo que parte de su teología está vinculada con la tierra de la que provinieron. De hecho, la divergencia ideológica y teológica que se evidencia en este Evangelio en comparación con los sinópticos puede implicar una cierta marginalización de esta comunidad, lo que alimentaría todavía más la idea de un origen samaritano (Fontana Elboj, 2015, págs. 283-284).

Así pues, las creencias apocalípticas del grupo joánico se irán sustituyendo paulatinamente por creencias espirituales. Esto inevitablemente generó controversias dentro de la propia comunidad, hasta el punto de que el grupo más fiel a la apocalíptica tradicional se desgajó y produjo su propio texto, el *Apocalipsis*. Mientras tanto, la rama

⁸⁹ Cf. Fontana Elboj, 2014, págs. 102-118

⁹⁰ De la comunidad samaritana, sin embargo, apenas tenemos noticias. La única excepción son dos breves menciones en Hechos que explican sucintamente la predicación de Felipe en Samaria y el bautismo de Simón el Mago (8, 4-8; 9-13). Ahora bien, Felipe debió de convertirse en una figura mítica, casi legendaria, en la comunidad joánica. Mientras tanto, Simón el Mago, de origen samaritano y asociado con el gnosticismo, podría representar un cierto vínculo entre la gnosis y la comunidad joánica, ya que convivieron en un mismo ámbito geográfico (Samaria y Éfeso). Recordemos que la comunidad joánica no era ni mucho menos gnóstica, pero sí que recibió cierto influjo de la gnosis. De hecho, la relación entre el gnosticismo y Samaria estaba presente desde la antigüedad como se observa en Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* II 13, 3-4) o en las Homilías Pseudoclementinas (II, 24), entre otros.

más espiritualista y dominante produjo el Evangelio de Juan y las cartas joánicas (Fontana Elboj, 2014).

4.6: *Evangelios apócrifos*

Los evangelios canónicos que conservamos no son los únicos que se produjeron. La historiografía ha identificado con casi total seguridad al menos tres más que caben en nuestra cronología, aunque pudo haber muchos más: el Evangelio de los Hebreos, el Evangelio de Pedro y el Evangelio de Tomás⁹¹.

Evangelio de los Hebreos

En el catálogo de “libros discutidos” expuesto por Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* III 25) se menciona explícitamente un “Evangelio de los Hebreos” (III, 25, 5). De Epifanio (*Panarion* H. 29, 9) y de Jerónimo (*De Viris Illustribus* 2 y 3; *Contra Pelagium* III, 2) se deduce que se trataba de un evangelio escrito en hebreo o arameo usado por algunos grupos cristianos del norte de Siria de origen judío con fuerte carácter semita, como los nazarenos de Berea (Alepo) o los ebionitas. La presencia de este Evangelio está atestiguada a mediados del siglo II, aunque pudo ser anterior. Eso sí, fue reelaborado en los siglos posteriores hasta al menos el siglo IV (Montserrat Torrents, 2005, pág. 254).

También el Evangelio llamado *según los Hebreos*, traducido recientemente por mí al latín y al griego, y del que se sirve Orígenes con frecuencia, después de la resurrección refiere lo siguiente: *Mas el Señor, después de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció.* (Pues es de saber que éste había hecho voto de no comer pan desde aquella hora en que bebió el cáliz del Señor hasta tanto que le fuera dado verle resucitado de entre los muertos). Y poco después *Traed, dijo el Señor, la mesa y el pan.* Y a continuación se añade: *Tomó un poco de pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciéndole: Hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos* (*De Viris Illustribus* 2, 17).

Basándonos en este testimonio de Jerónimo, el Evangelio de los Hebreos recalca la importancia de Santiago, que incluso recibe el apelativo de “el justo”⁹². Estamos entonces

⁹¹ Otros evangelios como el Evangelio de los Doce (o de los Ebionitas) o el de los Egipcios, entre otros, sobrepasan nuestra cronología (135 d. C.)

⁹² Apelativo que también aparece en boca de Hegesipo registrado por Eusebio (*Historia Eclesiástica* II 23, 4)

ante un evangelio que ensalza la imagen del hermano del Señor. Quizás los redactores de éste fueran seguidores de Santiago o, al menos, compartiesen con él gran parte de su teología.

Tiene una gran relación con los evangelios sinópticos, ya que parece que todos comparten las mismas fuentes. Algunos autores se atreven a aventurar que este evangelio es una reelaboración del Evangelio de Mateo o que el autor de ambos evangelios es el mismo, aunque la cuestión está muy discutida (De Santos Otero, 1984, págs. 29-31).

Evangelio de Pedro

El testimonio más antiguo de este Evangelio, que debió gozar de cierta autoridad, es la carta de Serapión (obispo de Antioquía) a la iglesia de Rhossos a fines del siglo II, aunque seguramente fuera compuesto en el segundo cuarto del siglo II. Pese a que no era considerado canónico, de Orígenes se deduce que no era considerado tampoco “herético”. La comunidad de docetas de Rhossos parece que fueron los cristianos que lo utilizaban de manera extendida (De Santos Otero, 1984, págs. 64-66). Poco más se sabe de este evangelio.

Evangelio de Tomás

Posiblemente uno de los primeros escritos cristianos gnósticos, fue encontrado en 1945 entre los manuscritos gnósticos en Nag-Hammadi. Pudo ser un texto fundamental para la evolución del cristianismo de corte gnóstica. Está compuesto por 144 sentencias de Jesús cuyo objetivo era el de mostrar el camino para alcanzar la perfección. En este Evangelio, al igual que en los sectores gnósticos, se ensalza la primacía de Santiago, lo que revela la vinculación del gnosticismo cristiano con el judeocristianismo (Montserrat Torrents, 2005, pág. 256)

5. ESCUELA PAULINA

5.1: Introducción general

A partir de este momento en adelante todas las cartas que vamos a tratar son en realidad pseudónimas. Es decir, se ha asignado un nombre de un personaje conocido de la historia cristiana a una obra literaria escrita por otra persona. Esta característica se conoce como pseudonimia, y no era para nada algo extraño en la antigüedad. ¿cuál es la razón por la que algunos autores cristianos decidieran hacer lo mismo? Quizás los discípulos de estos apóstoles a los que se les asigna las cartas (Pablo, Pedro, Santiago, Judas o Juan) pensaban que tenían un vínculo especial con su maestro. En otros contextos históricos de la antigüedad también se creía que el maestro y su discípulo podía formar un vínculo espiritual muy fuerte (personalidad corporativa), hasta el punto de que el discípulo asignaba la autoría de su obra a su maestro difunto (Piñero, 2008, pág. 409).

En cualquier caso, los temas que van a tratar estas cartas difieren sustancialmente de los temas tratados en los evangelios. Para empezar, se le concede un protagonismo singular a la organización de la institución eclesiástica, ya que la parusía se ha retrasado mucho más de lo esperado. No ha sido inminente. Es más importante crear una organización estructurada ante el desconocimiento de cuándo llegará. También se van a enfrentar a una nueva amenaza que pone en peligro la mayoría de las doctrinas compartidas por casi todos los grupos cristianos: el gnosticismo del siglo II. Además, los nuevos cristianos de tercera y cuarta generación van a estar cada vez más inmersos en el mundo helenístico circundante, y, en consecuencia, van a adquirir vocabulario, ética o filosofía del “paganismo” sin que suponga mayor escándalo. N. Perrin expresa el contexto histórico al que se enfrentan estos cristianos de esta forma (Perrin, *The New Testament. An Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1974, pp. 253-254 apud Piñero, 208, pág. 409):

La característica más importante de este período es que el movimiento cristiano asume la tarea de ser la Iglesia en el mundo. Ya no se espera como inminente la parusía; los cristianos se han acomodado ya al hecho de la destrucción de Jerusalén y su templo; las relaciones con el judaísmo y el Imperio romano adquieren formas bien delimitadas. Así pues, la Iglesia ha de desarrollar sus propias instituciones para convertirse en una Iglesia en el mundo.

Años después de su nacimiento el movimiento cristiano existe por sí mismo sin necesidad de definirse frente a otros movimientos. Pero el mero hecho de existir crea nuevas demandas. Un movimiento religioso necesita un credo o base confesional que deje bien claro qué es lo importante para él. Además, un grupo que procede del

judaísmo, una religión tan consciente de poseer la revelación dentro de un grupo de libros, necesita sus propios textos claramente definidos respecto a otros. Para sobrevivir y funcionar en el mundo requiere también una estructura organizativa, un aparato para tomar decisiones y unas líneas que definan la función de sus cargos y servidores.

Para hacer frente a estas necesidades la Iglesia del final del Nuevo Testamento habrá de crear rápidamente un credo, un canon y un ministerio bien organizado

Vamos a tratar las epístolas restantes siguiendo un esquema tradicional para su análisis:

1. Las Epístolas de 2 Tesalonicenses, Colosenses y Efesios: atribuidas tradicionalmente al apóstol Pablo, pero probablemente escritas por sus discípulos o escuela poco después de la muerte del maestro.
2. La Epístola a los Hebreos y 1 de Clemente, con claras influencias paulinas
3. Las Cartas Pastorales: 1 y 2 Timoteo y Tito
4. Las Epístolas Católicas: 1 y 2 Pedro, Santiago, Judas y las tres cartas de Juan. Estas ya no son atribuidas a Pablo.

5.2: Segunda Epístola a los Tesalonicenses

2 Tesalonicenses es una epístola deuteropaulina, seguramente escrita en algún lugar de Asia Menor datada quizás en el último tercio del siglo I (Piñero, 2008, pág. 417). El grupo que parece representar esta carta es muy similar al expuesto en 1 Tesalonicenses, pero con pequeñas variaciones. De hecho, casi un tercio de toda la carta es idéntica a su contraparte paulina. Eso sí, parece que “corrige” algunos elementos de la doctrina paulina. Si en 1 de Tesalonicenses el fin del mundo iba a ser tan inminente que incluso algunos cristianos allí presentes iban a vivirlo, en 2 Tesalonicenses se dice expresamente que no es inminente. Comparemos pues dos fragmentos:

Os decimos eso como Palabra des Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras (*1 Tesalonicenses* 4, 15-18).

Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta

presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor (*II Tesalonicenses 2, 1-2*).

El autor de 2 Tesalonicenses está exhortando a la comunidad paulina a que rebajen la tensión escatológica. Al fin y al cabo, el fin del mundo no llegó antes de la muerte del apóstol y maestro Pablo. El autor debió pensar que se había malinterpretado lo dicho en la primera carta. Incluso parece que alude a ella. De cualquier modo, parece que la intensa expectación escatológica estaba causando problemas en la comunidad hasta el punto de que había algunas personas que no quería trabajar, al fin y al cabo, el mundo se iba a terminar muy pronto:

Ya sabéis vosotros cómo debéis imitarnos, pues estando entre vosotros no vivimos desordenadamente, ni comimos de balde el pan de nadie, sino que día y noche con fatiga y cansancio trabajamos para no ser una carga a ninguno de vosotros. No porque no tengamos derecho, sino por daros en nosotros un modelo que imitar. Además, cuando estábamos entre vosotros os mandábamos esto: Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma. Porque nos hemos enterado de que hay entre vosotros algunos que viven desordenadamente, sin trabajar nada, pero metiéndose en todo. A éstos les mandamos y les exhortamos en el Señor Jesucristo a que trabajen con sosiego para comer su propio pan. Vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien (*II Tesalonicenses 3, 7-13*).

Aunque sin duda, la mayor diferencia entre la doctrina paulina y 2 de Tesalonicenses es el final del mundo en sí mismo:

Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de perdicción, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios. ¿No os acordáis de que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el ministerio de la impiedad ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará con la Manifestación de su Venida. La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos, y todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado. Por eso Dios les envía un poder seductor que les hace creer en la mentira, para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la iniquidad. (*II Tesalonicenses 32, 3-12*).

Parece que habla de la posible llegada de un ser “impío” que traerá el fin del mundo. Eso sí, hay algo o alguien que retiene a ese impío por el momento.

El 'Impío' es una figura mítica en el judaísmo que tradicionalmente ha sido personificada en reyes enemigos de Israel. Es un enemigo de Dios desde la creación, como el caos, la serpiente o el Diablo. Algunos autores consideran que este *Impío* podía ser Nerón. De hecho, en la imaginería popular se creía el Diablo iba a resucitar a Nerón para destruir a los cristianos al estilo de la Bestia en el Apocalipsis de Juan. Ahora bien, tampoco sabemos con exactitud qué está evitando que el Impío se manifieste, quizás la expansión del evangelio por el mundo (Piñero, 2008, pág. 415).

En última instancia, estas sustanciales modificaciones de la doctrina paulina podrían resolverse si se tiene en cuenta que esta carta no fue escrita originalmente por Pablo, sino por un discípulo pocos años después de la muerte del Apóstol. En principio, una comunidad paulina escribió utilizando el nombre de su maestro para adaptar la doctrina paulina a las circunstancias que vive esa comunidad en el momento en el que es escrita. Es posible que la doctrina paulina tal y como fue desarrollada quedara insuficiente para resolver las cuestiones a las que se enfrentaban las comunidades tiempo después de la predicación de Pablo, sobre todo la inminencia del fin del mundo.

5.3: Epístolas a los Colosenses y Efesios

Estas cartas, normalmente tratadas en conjunto debido a que la segunda se inspira y corrige a la primera, suponen una significativa evolución en cuanto a la cristología y el papel de la Iglesia en el mundo. Estas cartas rezuman conflicto contra algunas comunidades de su entorno.

Epístola a los Colosenses

Colosenses es una carta deuteropaulina escrita en una ciudad de Asia Menor seguramente por un discípulo del Apóstol poco después de su muerte (Piñero, 2008, págs. 425-426). Gran parte de la carta Colosenses consiste en la crítica y refutación a la doctrina de esos adversarios. La comunidad a la que presuntamente se dirigía esta carta es a la de la ciudad de Colosas, cerca de Éfeso, en Asia Menor. La mayoría de sus habitantes eran gentiles, y existían algunos grupos minoritarios de judíos. El origen de esta comunidad era ciertamente de corte paulino, aunque no fundado directamente por él (2, 1). Seguramente por algún miembro del grupo paulino, quizás Epafras (1, 7).

De cualquier modo, estos pequeños datos son importantes para entender el conflicto presente en la carta. De una forma que recuerda a Gálatas, la comunidad de corte paulino comenzó a recibir un evangelio distinto, uno que ponía en peligro la integridad del

evangelio transmitido y de la comunidad en sí misma. Por ello, el autor redacta una carta a la comunidad de Colosas con el fin de enfrentarse a esta predicación a través de un argumentario teológico. Ahora nos tendríamos que preguntar si esos adversarios eran parecidos a los judeocristianos de gálatas o los protognósticos de Corinto. Vamos a exponer la teología defendida por ellos:

Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo. Porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente, y vosotros alcanzáis la plenitud en él, que es la Cabeza de todo Principado y de toda Potestad; en él también fuisteis circuncidados con la circuncisión no quirúrgica, sino mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal, por la circuncisión en Cristo. Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que resucitó de entre los muertos (*Colosenses* 2, 8-12).

En este fragmento de texto se deduce que estos adversarios cuestionan la figura de Jesús de Nazaret transmitida por el evangelio paulino. Parece que el autor está resaltando el papel de Cristo respecto a unos Principados y Potestades, que se deduce que son ángeles (2, 18), seguramente porque los adversarios lo consideraban igual o inferior a ellos. El autor advierte de que algunos miembros de su grupo están siendo presionados por esa “filosofía”, como la llama despectivamente, que infravalora el papel de Cristo y sobrevalora el papel de los “elementos del mundo”, a saber, los ángeles o seres espirituales⁹³.

La mayoría de esta terminología apunta a gnosticismo. Como explicamos en la introducción, los gnósticos se creían conocedores de una verdad, un conocimiento (γνῶσις), una sabiduría, revelada por un individuo, que permite en última instancia la unión con la divinidad a través de la contemplación. De esta forma se obtiene la salvación. Tras la destrucción del templo (70), este tipo de pensamientos se acentuaron y se extendieron en el mundo judío, y por ende cristiano, de todo el mediterráneo oriental. El pensamiento gnóstico que quizás más nos interesa para comprender este fragmento es la interpretación platónica que separa radicalmente el mundo terrenal y la divinidad. Esta última es tan trascendente que no puede participar del mundo terrenal, por lo que necesita intermediarios, los llamados Principados o Potestades. Éstos rigen el cosmos y controlan el devenir de la humanidad. La unión de éstos con la divinidad conforma el Pleroma o Plenitud de Dios. De hecho, el ser humano puede acceder a la divinidad a través de ellos. (Montserrat Torrents, 1983, págs. 24-30). Una vez entendidos estos términos, el fragmento del texto recobra su sentido.

⁹³ Cf. 1 Henoc 72-82

Parece ser que estos adversarios relegaban a Cristo a un papel secundario. Llegaron incluso a adorar a los ángeles directamente para obtener una salvación:

Que nadie os prive del premio a causa del gusto por ruines prácticas, del culto de los ángeles, obsesionado por lo que vio, vanamente hinchado por su mente carnal, en lugar de mantenerse unido a la Cabeza, de la cual todo el Cuerpo, por medio de junturas y ligamentos, recibe nutrición y cohesión, para realizar su crecimiento en Dios. Una vez que habéis muerto con Cristo a los elementos del mundo ¿por qué sujetaros, como si aún vivierais en el mundo, a preceptos como «no tomes», «no gustes», «no toques», cosas todas destinadas a perecer con el uso y debidas a preceptos y doctrinas puramente humanos? Tales cosas tienen una apariencia de sabiduría por su piedad afectada, sus mortificaciones y su rigor con el cuerpo; pero sin valor alguno contra la insolencia de la carne (*Colosenses* 2, 18-23).

La pertenencia a este culto parece que conlleva la observancia de la Ley judía interpretada por ellos, la mortificación del cuerpo (2, 23) y la no ingesta de ciertas comidas y bebidas (2, 21). Para ser parte de este grupo se tenía que realizar una iniciación similar a la realizada por las religiones de los misterios⁹⁴. Probablemente se lograban obtener algunos beneficios de la resurrección ya en esta vida (Piñero, 2008, págs. 420-421).

En cierta forma este grupo de gnósticos pensaban que el mundo estaba dominado por los Principados y Potestades, a los cuales Jesús estaría subordinado o formaría parte de ellos. El objetivo era ganarse su favor para alcanzar la salvación. De esta forma se formaba parte ya en la Tierra del Pleroma y se podían disfrutar de los beneficios de la resurrección.

El autor va a criticar cada uno de los argumentos expuestos por sus adversarios de una manera un tanto peculiar. Intenta convencerles afirmando que lo ofrecido por la comunidad paulina es mejor y superior a lo suyo. Primero, critica que se denominen “espirituales” mientras están esclavizados por la carne (2, 8; 2, 18; 3,1). Con Cristo, mientras tanto, se escapa de la esclavitud (2, 21-22). También defiende que la salvación cristiana paulina es la única salvación posible, no hay otra, porque Cristo es la Plenitud

⁹⁴ Algunos textos para tratar la cuestión de las religiones místicas son H. Köster, 1988; y Jaime Alvar, 2017.

En cualquier caso, Las religiones de los misterios estaban muy extendidas en la época que nos ocupa, y eran unas buenas representantes de la tendencia hacia el monoteísmo que experimentó la *koiné*. Satisfacían en última instancia el deseo de salvación del individuo a través de la protección y liberación que brindaba la divinidad protectora contra criaturas sobrenaturales malvadas (demonios, espíritus, semidioses, etc.) o contra la arbitrariedad astral (astrología). Esta salvación, sin embargo, se daría tanto en este mundo como en el de más allá (Alvar, 2017, págs. 24-36). Cabe destacar la presencia de una importante corriente historiográfica capitaneada por G. Sfameni Gasparro, 2006. que considera que la salvación es eminentemente terrenal

en sí misma (2, 9) y está por encima de cualquier potestad (2, 10). La cristología del autor se resume en un himno al principio del texto:

Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. Él es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia: Él es el Principio, el Primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos (*Colosenses* 1, 15-20).

Cristo es superior a cualquier ángel, y en él reside la Plenitud. Él es una entidad divina que emana de Dios (imagen). Es preexistente, por lo que es anterior a absolutamente todo y de él emanan las potencias divinas. Este himno no puede ser más claro y específico: Cristo es superior a las entidades divinas, por lo que todo lo que ellas puedan proporcionar lo puede hacer mejor Cristo.

En este fragmento se reelabora la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo. Pablo consideraba que existía un cuerpo, que era la Iglesia, de los que todos los cristianos formaban parte: eran miembros (*Romanos* 12, 4). Aquí Cristo es claramente la cabeza del cuerpo sin necesidad de intermediarios de ningún tipo. Pablo anunció a Cristo y transmitió su sabiduría y conocimiento (1, 28): la circuncisión espiritual a través del bautismo (2, 11-12). La resurrección y la salvación se obtienen en parte tras el bautismo, y lo restante será completado en el futuro (3, 3). Asimismo, Pablo también sufrió por la comunidad cristiana (1, 24; 2, 1) del mismo modo que Cristo sufrió para perdonar los pecados de la humanidad. En cierta forma se está reivindicando un grado del valor redentor de Pablo (Piñero, 2008, págs. 422-423).

Epístola a los Efesios

Estamos ante una de las cartas de la escuela paulina más peculiares. El autor es probable que sea un judío convertido al cristianismo paulino con bastante conocimiento sobre la filosofía y retórica helenista (Piñero, 2008, págs. 431-432). El autor intenta responder a una demanda que parece ser dominante en su comunidad: cómo los gentiles conversos podían integrarse auténticamente en la historia de la salvación de Israel.

Para empezar, su saludo es el más somero y gris de todos (1, 1-2), lo mismo que la conclusión (6, 21-24). A diferencia del resto de cartas, apenas hay menciones a una comunidad concreta o a sus problemas y conflictos. Más bien parece un tratado que una carta dirigida a una comunidad en específico. De hecho, los manuscritos más antiguos de

esta carta ni si quiera mencionan a la comunidad a la que va dirigida. Por ello, muchos críticos han preferido catalogarla como un tratado teológico escrito en forma de carta, quizás para que resulte más fácil de leer a los receptores, que en principio son toda la comunidad paulina (Piñero, 2008, pág. 426).

El hilo conductor de la carta es la eclesiología, es decir, la doctrina sobre la Iglesia. Los primeros compases de la carta (1-2) tratan de resaltar la importancia de ella como una entidad de trascendencia cósmica:

A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, y esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos, mediante la Iglesia, conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro, quien, mediante la fe en él, nos da valor para llegarnos confiadamente a Dios. Por lo cual os ruego no os desaniméis a causa de las tribulaciones que por vosotros padezco, pues ellas son vuestra gloria (*Efesios* 3, 8-13).

La Iglesia como representación del cuerpo cósmico de Cristo manifiesta a los Principados y Potestades y tiene poder sobre ellos (1, 21). El universo es controlado enteramente por Dios a través de Cristo. Anteriormente el mundo estaba gobernado por Satanás (2, 1-2) manifestado en los falsos dioses, pero tras la llegada del Mesías y de la Iglesia todo cambió (Piñero, 2008, pág. 427).

Cristo a través de su redención abarcó el cosmos en su totalidad (4, 10). No sólo salva a la humanidad (2, 6), sino que la convierte en una humanidad nueva que ha derribado el muro divisorio entre gentiles y judíos (2, 14) para ser transportada al cielo lleno de riquezas (2, 7):

Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad. Vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca. Pues por él, unos y otros tenemos libre acceso al Padre en un mismo Espíritu (*Efesios* 2, 13-18).

Esta salvación, en concordancia con la escuela paulina, se consigue a través de la justificación por la fe (2, 8-10). Por lo tanto, se anula la Ley de Moisés (2, 15). La Iglesia, a la que se accede por la fe, se convierte en el nuevo Templo construido a través de los profetas, apóstoles, y sobre todo, el Mesías (2, 20-21). Tras la llegada de Cristo se

reveló el plan divino que previamente era un misterio (3, 3) y se integró a los gentiles como miembros del mismo cuerpo de Cristo que los judíos (3, 6).

Los cristianos ya han sido justificados (2, 5-7), al igual que defiende Colosenses. Debido a ello, han de actuar en consecuencia y seguir unos preceptos morales y éticos basados en la doctrina de la Iglesia expresada por Cristo (4, 1-6, 20). Las éticas de ambas cartas (3, 5-8 y 12-15) se fundamentan en la idea de que el mundo va a continuar todavía durante un tiempo, por lo que es necesario establecer normas de convivencia óptimas para la comunidad en consonancia con el cristianismo y así “vivir como hijos de la luz” (5, 8). Por ejemplo, y a diferencia de Pablo, se expresa la necesidad de formar una familia (6,21-6,9). Asimismo, se presenta un contraste entre luz y tinieblas al igual que en los esenios del Qumrán (1QS 3, 13-4,26) o en el Evangelio de Juan (12, 46) (Piñero, 2008, pág. 428).

Y es que las coincidencias entre Colosenses y Efesios son tales que muchos autores consideran que Efesios parece inspirarse de Colosenses (Brown, 2002, pág. 810). Existe pues una dependencia literaria, pero con ciertas variaciones en la teología como hemos expuesto. En cierta forma lo que hace Efesios es adaptar su pasado judío a un contexto de mayoría gentil. Quiere mostrar a su comunidad que los gentiles efectivamente van a salvarse al igual que los judíos, ya que ambos forman una misma comunidad. Finalmente, la Iglesia presente en Efesios sustituye al templo de Jerusalén.

Todas estas ideas, peligrosas para el judaísmo hegemónico, pudieron acelerar el proceso de ruptura con la sinagoga, por mucho que las intenciones de la comunidad paulina eran la de integrar a los gentiles en la sinagoga, no separarse de ella. En cualquier caso, es muy probable que se trataran de comunidades mixtas que no habían roto todavía sociológicamente con ella.

5.4: Epístola a los Hebreos y Primera Epístola de Clemente

Epístola a los Hebreos

Estamos ante una de las cartas que más contenido teológico poseen de todas las que se han adscrito a Pablo. Aunque en realidad no es una epístola como tal, el autor simplemente imita el modelo epistolar. Es probable que fuera concebida para ser leída en alto entre un grupo de fieles (13, 22). El autor es un cristiano de fuerte raigambre judía cuyo libro esencial es la Biblia hebrea.

La datación es bastante controversial. Su producción tuvo que ser anterior al año 96, ya que es sabido que la Primera Epístola de Clemente había recibido influencias de Hebreos. Una importante parte de la crítica va un paso más allá y sitúa la producción de esta epístola en una fecha anterior a la destrucción del Templo (70). Nosotros consideramos que es más razonable la datación entre los 80 y 90 de nuestra era. Su lugar de composición es desconocido, aunque algunos estudiosos se decantan por Italia (Piñero, 2008, pág. 440)

El autor y el grupo que representa expone argumentos y razonamientos a través de la exposición de elementos tradicionales de la doctrina cristiana (6, 1-2), y de la reinterpretación alegórica y literal de algunos pasajes de la Biblia hebrea. Su acercamiento a las Escrituras se realiza desde dos vértices: el esquema tradicional de “promesa-cumplimiento”, y el de “figura-realidad”. El primero hace referencia a la materialización de los augurios presentes en las Escrituras en la figura de Cristo Jesús. El segundo mientras tanto enraíza su fundamento en una forma de platonismo popular donde existe lo real y la proyección de esa realidad (el mundo de las ideas, el celeste, el auténtico; y el mundo terrenal, la sombra del mundo real) (Piñero, 2008, págs. 433-435). Algunos ejemplos de estos dos vértices pueden ser los siguientes:

Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas. (*Hebreos* 1, 1-3).

Estos dan culto en lo que es sombra y figura de realidades celestiales, según le fue revelado a Moisés al emprender la construcción de la Tienda. Pues dice: *Mira, harás todo conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte*. Mas ahora ha obtenido él (Jesús) un ministerio tanto mejor cuanto es Mediador de una mejor Alianza, como fundada en promesas mejores (*Hebreos* 8, 5-6).

El autor desarrolla la diferenciación paulina entre cristianos “débiles” y “fuertes”, ahora llamados “menores de edad” y “adultos”. Los menores de edad solamente siguen los rudimentos de la fe (6, 1), mientras que los adultos “de conocimiento perfecto” son plenamente conscientes del significado de Cristo y del pueblo de Dios, por lo que “toman manjares sólidos, no sólo leche” (5, 12).

Mientras tanto, las “calamidades” que dicen sufrir los fieles de esta epístola y la de Primera Epístola de Clemente pueden hacer referencia a las duras consecuencias que sufrió el pueblo judío tras la Primera Guerra Judía, ya que no hay registros de persecuciones contra los cristianos tras Nerón (Cook J. G., 2010, págs. 39-81). Habrá que

esperar a Decio para que se produzca la primera persecución oficial y extendida por todo el Imperio (Barnes, 1968, págs. 48-50). De hecho, la primera persecución contra una comunidad en específico de cristianos ya fuera del judaísmo se dio en época de Trajano, como atestigua Plinio el Joven (*Epístola* X 96 y 97).

Su cristología, asimismo, es muy similar a la escuela paulina de Colosenses y Efesios. Jesús, en efecto, fue víctima sacrificial para aplacar la ira de Dios (9, 15). La escatología queda relegada al plano celestial (9), no al terreno, superando así la incertidumbre ante la no llegada pronta de la parusía. También exalta la figura de Jesús frente a los ángeles (1, 4). Este empeño por remarcar la superioridad de Cristo puede deberse a que en el entorno de la comunidad productora de Hebreos existían también algunos cristianos que equiparaban a Jesús con los ángeles.

Jesús ejerce el papel de mediador entre Dios y los hombres (4, 15) como sacerdote designado por Dios:

De igual modo, tampoco Cristo se apropió la gloria del Sumo Sacerdocio, sino que la tuvo de quien le dijo: *Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy*. Como también dice en otro lugar: *Tú eres sacerdote para siempre, a semejanza de Melquisedec* (*Hebreos* 5, 5-6)

De hecho, el autor argumenta las razones por las que Melquisedec era superior a Abrahán (7, 1-10) como una forma de ensalzar la figura de Jesús. Se quiere superar el antiguo sacerdocio por uno nuevo y mejor, el de Cristo, como aseguran las Escrituras (Montserrat Torrents, 2005, págs. 261-262).

Pues si aquella (*Alianza*) primera fuera irreprochable, no habría lugar para una segunda. Porque les dice en tono de reproche: *He aquí que días vienen, dice el Señor, y concertaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva Alianza, no como la Alianza que hice con sus padres el día en que los tomé de la mano para sacarlos de la tierra de Egipto. Como ellos no permanecieron fieles a mi Alianza, también yo me desentendí de ellos, dice el Señor. Esta es la Alianza que pactaré con la casa de Israel después de aquellos días, dice el Señor: Pondré mis leyes en su mente, en sus corazones las grabaré; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo*. Al decir nueva, declaró anticuada la primera; y lo anticuado y viejo está a punto de cesar. (*Hebreos* 8, 7-13)

Este texto no puede ser más claro. El autor de Hebreos considera que el sacerdocio de Jesús de Nazaret del templo celestial es la pieza central de toda su argumentación y teología (8, 1). La Ley y el Templo construido por hombres en la Tierra, junto con los ritos y sacrificios que en él se realizan, son inútiles (7, 15-19) en el momento en el que Cristo viene como nuevo sumo sacerdote del templo auténtico, el celestial (9, 1-12). La antigua alianza y el antiguo templo son superados por Cristo y su sacerdocio.

En Hebreos, por lo tanto, se intenta conceptualizar a la Ley y el Templo como elementos superados de un conjunto vigente, a saber, la palabra de Dios presentes en la Biblia hebrea. Sólo existe una revelación divina, la Biblia, de la que se extrae la promesa de la llegada de Cristo y de la nueva alianza. Paradójicamente, en las Escrituras está expuesta la antigua, pero sólo la muerte y resurrección de Jesús (2, 5'-8) permitieron leer la Biblia bajo una luz nueva y renovada. Por lo tanto, en la propia Biblia se da por caducada la Ley y el Templo (Montserrat Torrents, 2005, pág. 263)..

Pese a que el título de la carta pueda resultar revelador (*a los Hebreos*), la crítica considera que no fue un título original. Los destinatarios de la carta, por lo tanto, no tienen que ser necesariamente judeocristianos. La mayoría de la crítica se decanta por una comunidad mixta (Piñero, 2008, pág. 435), aunque debido a las constantes referencias a la Biblia hebrea y el aprecio que parece que la comunidad tenía hacia ella, es muy posible que la mayoría de sus miembros tuvieran un origen judío (3, 12). Eso sí, desvinculado de las sinagogas ortodoxas, ya que éstas no podrían tolerar un judaísmo que rechazara explícitamente la Ley (Montserrat Torrents, 2005, pág. 264).

Primera Epístola de Clemente

Estamos ante una carta no canónica atribuida a Clemente a la Iglesia de Corinto escrita en Roma. Presenta una comunidad semejante a la de Hebreos: una comunidad cristiana de fuerte raigambre judía especialmente ligada a la Biblia hebrea. Sin embargo, no hay mención explícita a la Ley en toda la carta. Este hecho puede deberse a que en esta comunidad romana la superación de la Ley mosaica se diera ya por descontada de manera idéntica a como se ve superada en Hebreos, a saber, que la Ley tuvo un papel importante hasta que es superada por la instauración de la nueva alianza por Cristo Jesús (Montserrat Torrents, 2005, págs. 265-266).

Al igual que en Hebreos, el autor presenta una profunda devoción a la Biblia hebrea, más incluso que a las citas que hace de los evangelios sinópticos. Baste un ejemplo:

Contended, hermanos, y sed celosos sobre las cosas que afectan a la salvación. Habéis escudriñado las Escrituras, que son verdaderas, las cuales os fueron dadas por el Espíritu Santo; y sabéis que no hay nada injusto o fraudulento escrito en ellas (*1 Clemente* 45, 1).

Del mismo modo, presenta a Jesús como el cumplimiento de las promesas de las Escrituras a través del sacerdocio de Cristo, y resalta su superioridad frente a los ángeles (36 1-4).

Como expone Montserrat Torrents:

La comunidad emisora de la carta era probablemente un grupo cristiano de Roma compuesto por judíos y gentiles organizado como sinagoga independiente con su propia administración de acuerdo con los privilegios judíos. Tenían la biblia como único libro sagrado, y, a pesar de conocer escritos evangélicos, no les otorgaban carácter canónico. Se sentían solidarios con las demás sinagogas de Roma en sus enfrentamientos con los paganos y con las autoridades civiles. Estaban en comunicación con otros grupos cristianos y admitían sin rastro de polémica la tradición apostólica de Pedro y Pablo (Montserrat Torrents, 2005, pág. 266).

5.5: *Cartas Pastorales*

1 y 2 a Timoteo y la Carta a Tito conforman una agrupación de tres que ha sido tradicionalmente denominada como las “Cartas Pastorales”. Su contenido teológico no es muy abundante, ya que se dan por superados ciertos elementos polémicos como la Ley o la tensión escatológica. Casi la totalidad de los estudiosos consideran que estas cartas no fueron redactadas originalmente por Pablo, sino posiblemente por un mismo discípulo poco después del año 100 (Piñero, 2008, pág. 457).

Las tres poseen un estilo y unos temas comunes. Para empezar, focalizan su redacción en la organización eclesiástica, ya que los cristianos van a pasar mucho más tiempo del que esperaba Pablo en la Tierra y es necesario establecer las bases de una estructura organizativa funcional. Esto no quiere decir que hayan renunciado a la escatología (*II Timoteo* 3, 1), más bien no la consideran determinante en el presente. A diferencia de Hebreos o 1 de Clemente, no parecen conocer en exceso la Biblia hebrea, pero tampoco utilizan el corpus cristiano como libro canónico. Se encontrarían en un estadio de transición.

Estas comunidades, formadas mayoritariamente por gentiles conversos, ya están totalmente fuera de la sinagoga ortodoxa. Si en un principio la Iglesia paulina estaba regida por profetas carismáticos con el don del Espíritu, como se observa en la Primera Epístola a los Corintios de Pablo, en esta comunidad ya se han asentado unos dirigentes con unas funciones no muy claras como los episcopos (*I Timoteo* 3, 1-7), los presbíteros (*Tito* 2, 1) y un cuerpo de diáconos auxiliares (*I Timoteo* 3, 8-13). Esto no quiere decir que no sigan existiendo algunos carismas o manifestaciones proféticas (*Efesios* 4, 7; *I Pedro* 4, 10; *I Timoteo* 1, 18) (Piñero, 2008, págs. 444-446). También se alejan del conflicto con las autoridades romanas (*I Timoteo* 2, 2)

La cristología y la soteriología son claramente paulinas, pero alejadas de teologías más desarrolladas como Hebreos o Juan (Montserrat Torrents, 2005, págs. 267-268). El debate sobre el papel de la Ley ya es algo pasado (*Tito* 3, 9). La Ley es caduca, escrita

por gente deshonrosa (*Tito* 1, 9). Todo cristiano debería dejar de observarla (*Tito* 1, 10). En estas cartas se muestra una intensa preocupación por la ética y la moralidad que han de seguir los fieles, y por el establecimiento de una organización que les garantice un poder fáctico. De esta forma se puede definir la “recta doctrina” y luchar contra los disidentes.

Parece que los principales rivales de estas cartas son miembros de un gnosticismo incipiente que dicen tener un conocimiento especial, conocen a Dios y creen que la resurrección ya ha ocurrido (Piñero, 2008, pág. 448):

Timoteo, guarda el depósito. Evita las palabrerías profanas, y también las objeciones de la falsa ciencia; algunos que la profesaban se han apartado de la fe. La gracia sea con vosotros (*I Timoteo* 6, 20)

Para los limpios todo es limpio; mas para los contaminados e incrédulos nada hay limpio, pues su mente y conciencia están contaminadas. Profesan conocer a Dios, mas con sus obras le niegan; son abominables y rebeldes e incapaces de toda obra buena (*Tito* 1, 16).

Se han desviado de la verdad al afirmar que la resurrección ya ha sucedido; y pervierten la fe de algunos (*II Timoteo* 2, 18).

Del mismo modo, se mantienen fiel a la Ley de moisés y a la circuncisión (*I Timoteo* 1, 7; *Tito* 1, 10 y 15). Y algunos parece que profesan una suerte de ascetismo matrimonial (*I Timoteo* 4, 3). Este grupo es una muestra clara de que el gnosticismo incipiente de principios del siglo II se fundamentaba en el judaísmo. Las comunidades de estas cartas, por otro lado, critican esa dualidad gnóstica entre el mundo trascendente y el carnal, ya que todo lo que ha creado Dios es bueno (*I Timoteo* 4, 5). Se está justificando la creación de una Iglesia en este mundo. Asimismo, presentan la “recta doctrina”, que se da por supuesta, para enfrentarse a estos gnósticos judaizantes (*I Timoteo* 4, 6).

6. EPÍSTOLAS CATÓLICAS

Tradicionalmente se han denominado “Epístolas Católicas” a un grupo de siete cartas conformadas por 1 y 2 de Pedro, 1, 2 y 3 de Juan, Santiago y Judas. El término de “católicas” (universales) hace referencia a que éstas iban dirigidas a todas las iglesias y no tanto a comunidades en específico, aunque en realidad 1 de Pedro y 2 y 3 de Juan sí que van dirigidas a comunidades en concreto.

6.1: Primera Carta de Pedro

Aunque sea una carta pseudónima del apóstol Pedro, la teología presente se asemeja mucho más a la paulina. De hecho, se cree que los lectores son gentiles procedentes de Asia Menor (1, 14).

El elemento central que permite la salvación es el bautismo:

Rechazad, por tanto, toda malicia y todo engaño, hipocresías, envidias y toda clase de maledicencias. Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual pura, a fin de que, por ella, crezcáis para la salvación, si es que *habéis gustado que el Señor es bueno*. Acercándoos a él, piedra viva, desechada por los hombres, pero elegida, preciosa ante Dios, también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo (*I Pedro 2, 1-5*).

Pero vosotros sois *linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido*, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz. Vosotros que en un tiempo *no erais pueblo* y que ahora sois el Pueblo de Dios, de los que antes *no se tuvo compasión*, pero ahora son compadecidos (*I Pedro 2, 9-10*).

El bautismo transforma al cristiano en una “piedra viva” que participa de la edificación del Templo celestial. Este nuevo cristiano (los gentiles) no formaba parte de la antigua alianza porque seguía el culto a los dioses romanos, pero tras la muerte y resurrección de Jesús pasa a formar parte del pueblo elegido. El bautismo permite superar las tinieblas para llegar a la luz. El pueblo elegido se convierte en un pueblo santo de sacerdotes, como está escrito en las Escrituras: “Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa” (*Éxodo 19, 6*). Este fragmento del texto no hace más que confirmar el esquema tradicional cristiano de promesa/cumplimiento y la superación del Templo de Jerusalén, construido por hombres, por uno celestial, construido por Dios, del que forman parte los cristianos.

Seguimos en los esquemas paulinos del siervo doliente de Isaías y de la muerte vicaria de Cristo (1, 18-19). Tras la glorificación de Jesús, el pueblo cristiano se haya en diáspora constante (1, 1). Están en peregrinaje de vuelta a su tierra natal que no es otra que el cielo. De esta forma, el autor confirma que los cristianos son efectivamente el nuevo Pueblo de Dios. Este viaje al cielo, sin embargo, es peligroso y puede provocar sufrimiento. De hecho, el sufrimiento puede ser un signo del inicio del fin de los tiempos:

Queridos, no os extrañéis del fuego que ha prendido en medio de vosotros para probaros, como si os sucediera algo extraño, sino alegraos en la medida en que participáis en los sufrimientos de Cristo, para que también os alegréis alborozados en la revelación de su gloria. Dichosos de vosotros, si sois injuriados por el nombre de Cristo, pues el Espíritu de gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros (*I Pedro* 4, 12-14).

Mientras no llegue ese final, sin embargo, es necesario seguir una serie de normas éticas comunes. Éstas se fundamentan en dos vertientes: sumisión y humildad. La sumisión a las autoridades romanas (2, 13-17) permite alejar a la comunidad de conflictos, como los que sufrió la comunidad de Bitinia y Ponto a manos de Plinio (*Epístola* X 96 y 97). Al fin y al cabo, y al igual que en Romanos, todo poder proviene de Dios (13, 1). Esta sumisión también se extiende a los esclavos, a los jóvenes y a las mujeres (2, 18-20; 3 1-7; 5, 5-10) (Piñero, 2008, pág. 464).

En conclusión, estamos ante una comunidad de corte paulino probablemente de Roma (Babilonia) que exhorta a las comunidades de Asia Menor para que resistan ante alguna forma de persecución, ya que en poco tiempo llegará el juicio final. Desconocemos cualquier rastro de persecución contra los cristianos entre el periodo de Nerón y el de Trajano, ya que las hipotéticas persecuciones de Domiciano son muy discutidas. Quizás hagan referencia a conflictos entre comunidades cristianas y judías. Por ello, la cronología tradicional ha situado esta carta en torno a fines del siglo I. Parece poco probable que esta comunidad continúe en el seno de la sinagoga ortodoxa, además, presenta algún tipo de organización eclesiástica (5, 1-2) sin renunciar a los carismas (4, 10). Seguramente conformasen su propia Iglesia.

6.2: Epístola de Santiago

Estamos ante uno de los textos del Nuevo Testamento donde mejor se refleja la división entre los judeocristianos y los helenistas. De hecho, a muchos estudiosos les sorprende que un texto de este tipo haya terminado en el canon. En cualquier caso, la pseudonimia con Santiago no puede ser casual. Seguramente vieron reflejados en su doctrina al hermano del Señor, y por ello decidieron asignarle la autoría.

Para empezar, son fieles observantes de la Ley, a la que denominan como “perfecta” y “real” (1, 25; 2, 8). El autor considera que la Ley tiene por sí misma facultad salvífica, y no duda en enfrentarse a la doctrina paulina de la justificación por la fe (*Gálatas* 2, 16; *Romanos* 1, 16-17; 3, 27) (Montserrat Torrents, 2005, pág. 200). Reinterpreta la polémica de la fe y las obras de Pablo (*Romanos* 4, 3-22) para justificar que Abrahán fue salvado por sus obras y no por su fe en el conocido pasaje del Génesis (15, 6):

¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: «Tengo fe», si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: «Idos en paz, calentaos y hartaos», pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta. Y al contrario, alguno podrá decir: «¿Tú tienes fe?»; pues yo tengo obras. Pruébame tu fe sin obras y yo te probaré por las obras mi fe. ¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios lo creen y tiemblan. ¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril? Abraham nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y, por las obras, la fe alcanzó su perfección? Y alcanzó pleno cumplimiento la Escritura que dice: *Creyó Abraham en Dios y le fue reputado como justicia y fue llamado amigo de Dios.*» Ya veis cómo el hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente. Del mismo modo Rajab, la prostituta, ¿no quedó justificada por las obras dando hospedaje a los mensajeros y haciéndoles marchar por otro camino? Porque, así como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta (*Santiago* 2, 14-26).

En efecto, esta epístola tiene una fuerte impronta judía, pero eso no quiere decir que no sea cristiana. Al igual que el Evangelio de Mateo o el Apocalipsis, la comunidad detrás de esta carta sigue profundamente vinculada a sus raíces judías e incluso a la sinagoga ortodoxa (2, 2), pero en un contexto muy helenizado. Su cristología es muy limitada, sólo sabemos que Cristo era el Mesías. En sí esta carta no es más que otra muestra de la existencia de algunos sectores del cristianismo de la diáspora helenística que todavía se mantenían fieles a la Ley y a la sinagoga. Su lugar y fecha de composición nos son desconocidas, pero tuvo que ser en un ambiente helenista, quizás la diáspora, a fines del siglo I o principios del II (Piñero, 2008, pág. 474).

6.3: Epístola de Judas y Segunda Epístola de Pedro

Estas cartas suelen tratarse de manera conjunta porque existe algún tipo de dependencia literaria de 2 Pedro respecto a Judas. En cualquier caso, la Carta de Judas es un escrito de breve extensión atribuida a Judas, hermano de Santiago y de Jesús. Sus argumentos se fundamentan en la Biblia hebrea y algún escrito apócrifo como 1 de Henoc, por lo que su datación ha de ser anterior a la de 2 de Pedro, probablemente el último tercio del siglo I, ya que no utiliza ningún texto extracanónico.

El autor creía fervientemente que Jesús de Nazaret era el salvador:

Al que es capaz de guardaros inmunes de caída y de presentaros sin tacha ante su gloria con alegría, al Dios único, nuestro Salvador, por medio de Jesucristo, nuestro Señor, gloria, majestad, fuerza y poder antes de todo tiempo, ahora y por todos los siglos. Amén (*Judas*, 24)

La comunidad lectora podría estar compuesta por cristianos procedentes del judaísmo vinculados con la apocalíptica que hablaban en griego. Puede que siguieran perteneciendo a la sinagoga, pero tendían a marginalizarse respecto al resto de judíos a través de, por ejemplo, comidas en común (*Judas* 12) (Montserrat Torrents, 2005, pág. 201).

En ambas cartas se vislumbra la existencia de unos predicadores de una “falsa doctrina” anunciados en las Escrituras (*Judas* 4; *II Pedro* 2, 3); seguidores de vicios como la sodomía, la codicia o el libertinaje (*II Pedro* 2, 6; 2, 3 y 2, 18). Creen tener un conocimiento especial y superior, y niegan a Jesús (*Judas* 4; *II Pedro* 2, 1). Y afirman recibir revelaciones trascendentales para alejarse de lo terreno, lo impuro:

Igualmente éstos, a pesar de todo, alucinados en sus delirios, manchan la carne, desprecian al Señorío e injurian a las Glorias. (*Judas* 8)

Es porque el Señor sabe librar de las pruebas a los piadosos y guardar a los impíos para castigarles en el día del Juicio sobre todo a los que andan tras la carne con apetencias impuras y desprecian al Señorío. Atrevidos y arrogantes, no temen insultar a las Glorias (*II Pedro* 2, 9-10)

Es probable que estos enemigos sean un grupo de incipientes cristianos de corte gnóstico de moral relajada, ya que, como defendían los protognósticos de Corinto, el mundo terrenal (la carne) no influye en la salvación espiritual a la que aspiran. Como todos los gnósticos, creen que poseen un conocimiento especial y superior al resto. Este sentimiento de superioridad puede engrandecerse hasta el punto de situarse por encima de los ángeles. De ahí la crítica a que insulten y desprecian el Señorío e injurien a las Glorias (Piñero, 2008, pág. 385).

La forma en la que estos autores combaten la herejía es similar a la de las Cartas Pastorales, a saber, el establecimiento de una “recta doctrina” inalterable que todo el mundo ha de respetar (*Judas* 20-21; *II Pedro* 3, 11-12).

En Segunda de Pedro en exclusiva aparece el debate sobre la parusía en contraposición a la posible escatología realizada que defendían estos gnósticos. Éstos creen que no va a venir Cristo una segunda vez, porque la salvación ya ha ocurrido:

Sabed ante todo que en los últimos días vendrán hombres llenos de sarcasmo, guiados por sus propias pasiones, que dirán en son de burla: ¿Dónde queda la promesa de su Venida? Pues desde que murieron los Padres, todo sigue como al principio de la creación (*II Pedro* 3, 3-4).

El autor contraargumenta a estos gnósticos a través de la teología (3, 5-10) y de la autoridad que confieren las palabras del apóstol Pablo que, aunque malinterpretadas por los gnósticos, expresan el mismo pensamiento que el autor.

Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en lo que habite la justicia. Por lo tanto, queridos, en espera de estos acontecimientos, esforzaos por ser hallados en paz ante él, sin mancha y sin tacha. La paciencia de nuestro Señor juzgadla como salvación, como os lo escribió también Pablo, nuestro querido hermano, según la sabiduría que le fue otorgada. Lo escribe también en todas las cartas cuando habla en ellas de esto. Aunque hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente —como también las demás Escrituras— para su propia perdición (*II Pedro* 3, 13-16).

Se mencionan explícitamente las cartas de Pablo junto con otras escrituras, quizás los Evangelios. Estas escrituras ya son consideradas como santas o canónicas. De hecho, su doctrina se utiliza como argumento de autoridad al igual que la de la Biblia hebrea (Piñero, 2008, págs. 487-488). Debido a ello, la datación de Segunda de Pedro suele situarse en torno al año 140-150. Estaríamos pues ante el escrito cristiano canónico más antiguo de todo el Nuevo Testamento. Y es que la mayoría de los grupos cristianos creyeron necesario el establecimiento de un canon de textos que proporcionase la guía para la vida en la Tierra ante el inevitable retraso de la parusía.

6.4: *Epístolas joánicas*

I, II y III de Juan son pequeños tratados cuyo contenido y estilo recuerdan indudablemente al presentado en el Evangelio de Juan. Es bastante posible que en la comunidad joánica existieran cuatro autores: el autor del Evangelio, el autor de la I carta de Juan, el autor de la II y III carta de Juan, y el autor del Apocalipsis. Pese a que existan

diferencias sutiles entre la teología del Evangelio y las cartas joánicas, ello no implica necesariamente que formasen parte de comunidades distintas. Cada escrito puede representar simplemente una rama dentro de una comunidad más amplia, la joánica.

Para nuestro trabajo nos interesa prestarle atención a la I epístola de Juan. En ella parece que los lectores se encuentran bajo el asedio de “falsos profetas”. Éstos se encuentran tanto fuera de la comunidad como dentro. El grupo exterior es asociado directamente con el “anticristo”, ya que no consideran que Jesús sea el Mesías (2, 22). Esta alusión puede hacer referencia a los judíos en general, o a un grupo de ebionitas que consideran que Jesús fue profeta, pero no mesías (Montserrat Torrents, 2005, pág. 253).

Por otro lado, también hay críticas hacía un grupo dentro de su comunidad. Las características que presentan recuerdan indudablemente al docetismo:

Queridos, no os fieis de cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus vienen de Dios, pues muchos falsos profetas han salido al mundo. Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios (*I Juan* 4, 1-2)

Este es el que vino por el agua y por la sangre: Jesucristo; no solamente en el agua, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad. Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre, y los tres convienen en lo mismo (*I Juan* 5, 6-8).

Parece que estos falsos profetas cuestionan que Jesús viniera en carne y hueso a la Tierra. El autor de I de Juan intenta remarcar que en efecto que Jesús vino físicamente al mundo y no sólo en espíritu.

7. EL APOCALIPSIS DE JUAN⁹⁵

Es difícilmente sostenible la tesis de que el Apocalipsis de Juan fuese compuesto por el mismo autor que el Cuarto Evangelio. Ahora bien, ambos textos tienen muchos motivos compartidos⁹⁶, especialmente con los estratos más antiguos del Cuarto Evangelio. Quizás ambos autores formasen parte de un mismo grupo, originario de Samaria, que terminó por dividirse en dos (Fontana Elboj, 2015, pág. 295).

El Apocalipsis de Juan es un texto complejo que representa las expectativas escatológicas que vive su comunidad, no muy diferentes de las que viven otros judíos contemporáneos. Asimismo, también nos puede proporcionar información histórica sobre la propia comunidad, que con casi total seguridad habitó en Asia Menor, quizás Éfeso en tiempos de Trajano (Fontana Elboj, 2015, pág. 310). Asimismo, la localización geográfica de esta comunidad no es un tema menor. Estamos ante el único documento que atestigua de primera mano la presencia de una comunidad judeocristiana en Asia Menor en contraste con la relativa abundancia de textos sobre el cristianismo helenista-gentil. Una comunidad que todavía se encuentra dentro de la sinagoga y que no duda en atacar a otros grupos cristianos de su ámbito. Si tenemos en cuenta estas consideraciones del Apocalipsis, podría hacerse una reconstrucción histórica del cristianismo asiático mucho más completa.

El Apocalipsis está estructurado en dos partes claramente diferenciadas: 1) las ‘Siete Cartas’ (1-3) y 2) las ‘Visiones’ (4-22). La mayor parte de la crítica considera que ambas partes son en realidad una refundición de dos fuentes distintas, ya que hay presencia constante de dobles (Fontana Elboj, 2015, págs. 298-300).

7.1: *Las Visiones*

La segunda parte es la más interesante para el tema que nos ocupa, pero también uno de los textos más complicados de analizar y comprender (sino el que más) de todo el Nuevo Testamento. Recientemente, los estudiosos han concluido que no se trata de un texto unitario, sino que ha pasado por más de una mano, quizás durante un periodo

⁹⁵ El género de la apocalíptica no es ni mucho menos uno eminentemente cristiano. La idea de una batalla final entre los ejércitos celestiales y terrenales estaba ampliamente extendida en el imaginario colectivo de muchos judaísmos. Esta apocalíptica tiene su origen quizás en I Enoc (siglo III a. C.) y en el Libro de Daniel (siglo II a. C.), y se extiende hasta el siglo II d. C. Todas las apocalípticas coinciden en presentar la imaginaria de los acontecimientos que viven los autores y sus comunidades en sus contextos históricos. El objetivo en última instancia es el de presentar la liberación de Israel de sus opresores y la instauración de un Reino de Dios.

⁹⁶ Cf. L. Morris, 1987, págs. 32ss; Fontana Elboj, 2014, págs. 91-96

extenso de tiempo. Aunque tampoco existe un consenso que solucione todos los problemas, especialmente los de duplicidades e incoherencias.

En cualquier caso, esta expectación escatológica y mesiánica difiere sustancialmente de las demás que hemos tratado a lo largo del trabajo. Es una expectación de corte nacionalista y judía. Un ejemplo muy revelador en el que se presenta a Jesús como un mesías guerrero es el siguiente:

Entonces vi el cielo abierto, y había un caballo blanco: el que lo monta se llama «Fiel» y «Veraz»; y juzga y combate con justicia. Sus ojos, llama de fuego; sobre su cabeza, muchas diademas; lleva escrito un nombre que sólo él conoce; viste un manto empapado en sangre y su nombre es: La Palabra de Dios (*Jesús*). Y los ejércitos del cielo, vestidos de lino blanco puro, le seguían sobre caballos blancos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; él los regirá con cetro de hierro; él pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios, el Todopoderoso. Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores. Luego vi a un Ángel de pie sobre el sol que gritaba con fuerte voz a todas las aves que volaban por lo alto del cielo: «Venid, reuníos para el gran banquete de Dios, para que comáis carne de reyes, carne de tribunos y carne de valientes, carne de caballos y de sus jinetes, y carne de toda clase de gente, libres y esclavos, pequeños y grandes.» Vi entonces a la Bestia y a los reyes de la tierra con sus ejércitos reunidos para entablar combate contra el que iba montado en el caballo y contra su ejército. Pero la Bestia fue capturada, y con ella el falso profeta —el que había realizado al servicio de la Bestia las señales con que seducía a los que habían aceptado la marca de la Bestia y a los que adoraban su imagen— los dos fueron arrojados vivos al lago del fuego que arde con azufre. Los demás fueron exterminados por la espada que sale de la boca del que monta el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes.» (*Apocalipsis* 19, 11-21).

La mayoría de las claves de este texto se entienden si se tiene en cuenta el contexto en el que fue escrito. En efecto, Jesús, el mesías (11, 15), el Logos de Dios (19, 13), hijo de David (5, 5) y Cordero (4, 6), es crucificado en Jerusalén (11, 8). Poco después (22, 12), regresará para librar una guerra contra las fuerzas de la Tierra (Montserrat Torrents, 2005, págs. 195-196). Entre ellas destacan las alegorías del Imperio Romano: por un lado, la famosa Ramera de Babilonia asentada sobre siete colinas (17, 9) en referencia a Roma; y por otro la Bestia (17, 8-9), que habita en Babilonia (Roma⁹⁷) y que podría representar a las autoridades romanas como tal (Fontana Elboj, 2015, pág. 304). Israel por fin será liberado del yugo romano, que tantas víctimas ha provocado al pueblo elegido (6, 9-11;

⁹⁷ Una excelente argumentación sobre la asociación de Babilonia con Roma y Nerón/Domiciano en Ph. F. Esler (2005, págs. 9, 33)

7, 14) antes durante y después de la Primera Guerra Judía⁹⁸. Sólo hay un único pueblo, una única alianza, un único mesías y un único Dios

Como buenos judíos que son, se mantienen fieles a la Ley sin que suponga una contradicción en su defensa del mesianismo de Jesús:

Entonces despechado el dragón contra la Mujer, se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús (*Apocalipsis* 12, 17).

La palabra traducida como mandamientos es *entolé*, que en la Biblia Septuaginta es sinónimo de *nómos*, es decir, Ley. Estamos pues ante una comunidad absolutamente fiel a la Ley mosaica (Montserrat Torrents, 2005, pág. 195).

Este Israel, que sigue siendo el mismo de siempre, tras la muerte y resurrección de Jesús se abre la entrada a los gentiles mientras espera la venida del Mesías salvador⁹⁹:

Y cantan un cántico nuevo diciendo: «Eres digno de tomar el libro y abrir sus sellos porque fuiste degollado y compraste para Dios con tu sangre hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación (*Apocalipsis* 5, 9)

Estamos pues ante un grupo judeocristiano asentado en Asia Menor integrado en la sinagoga que defiende el mesianismo de Jesús y la adhesión a la Ley mosaica. No rechazan el universalismo, de hecho, consideran apropiado la integración de los gentiles a Israel. Creen en una escatología apocalíptica de corte nacionalista, y son especialmente beligerantes con Roma.

7.2: *Las Siete Cartas a las Iglesias de Asia*

La mayoría de la crítica considera que estos capítulos (2-3) son un añadido posterior al texto original de las Visiones. No obstante, también es una parte especialmente interesante para comprender la dinámica de grupos. Ya tenemos una idea general de lo

⁹⁸ Queríamos recordar algunos episodios como el conflicto en Alejandría del año 38, la expulsión de los judíos de Roma en el 49, el levantamiento egipcio de los años 52-60, o las sublevaciones de Cirene y Chipre en época de Trajano. También es bastante posible que estos padecimientos que sufren los judíos representen episodios concretos que sufrió la comunidad primero en Samaria y luego en Asia Menor (Fontana Elboj, 2015, págs. 302-304).

⁹⁹ Ahora bien, también existen algunos pasajes contradictorios respecto a esta cuestión. Basta mencionar el contraste entre 7, 1-8 y 7, 9-13. Primero son elegidos 144000 judíos de las doce tribus de Israel que se salvarán de los sufrimientos del conflicto entre el Cielo y la Tierra. El pasaje continúa y se eligen también a una multitud de toda nación, raza, pueblo y lengua. Esta última parte parece ser un añadido de carácter universalista a un texto exclusivista. Cabe recordar que en la tradición judía se esperaba que las naciones se salvarán en el futuro, en el Juicio final (*Salmos* 111, 2; *Éxodo* 15). La diferencia entre estas tradiciones exclusivistas y las universalistas es que en las segundas el ingreso de los gentiles se realiza tras la muerte y resurrección de Jesús, y no al final de los tiempos (Montserrat Torrents, 2005, págs. 196-197).

que opinaba la comunidad de Visiones sobre el Mesías, la salvación o la Ley. Estas cartas son una forma de crítica a algunos miembros de las comunidades cristianas de Asia Menor que no defienden lo mismo que la comunidad de Visiones. Ahora bien, parece que esta sección del Apocalipsis se escribió más tarde, probablemente también en el seno de esta comunidad, con el fin de dar cuenta de problemas más inmediatos que podía sufrir la comunidad y no tanto sobre la espera de la parusía (Fontana Elboj, 2015, págs. 304-305).

La crítica hacia esos cristianos es bastante variada y está presente eminentemente en el capítulo 2.

Primero habla de unos nicolaítas:

Tienes en cambio a tu favor que detestas el proceder de los nicolaítas, que yo también detesto (*Apocalipsis* 2, 6).

Así tú también mantienes algunos que sostienen la doctrina de los nicolaítas (*Apocalipsis* 2, 15).

Luego de unos que profesan la doctrina de Balaam:

Pero tengo alguna cosa contra ti: mantienes ahí algunos que sostienen la doctrina de Balaam, que enseñaba a Balaq a poner tropiezos a los hijos de Israel para que comieran carnes inmoladas a los ídolos y fornicaran (*Apocalipsis* 2, 14).

Y también aparecen críticas más generales:

Conozco tu conducta: tus fatigas y paciencia; y que no puedes soportar a los malvados y que pusiste a prueba a los que se llaman apóstoles sin serlo y descubriste su engaño (*Apocalipsis* 2, 2).

Conozco tu tribulación y tu pobreza, aunque eres rico, y las calumnias de los que se llaman judíos sin serlo y son en realidad una sinagoga de Satanás (*Apocalipsis* 2, 9).

Mira que te voy a entregar algunos de la Sinagoga de Satanás, de los que se proclaman judíos y no lo son, sino que mienten; yo haré que vayan a postrarse delante de tus pies, para que sepan que yo te he amado (*Apocalipsis* 3, 9).

Pero tengo contra ti que toleras a Jezabel, esa mujer que se llama profetisa y está enseñando y engañando a mis siervos para que fornicuen y coman carne inmolada a los ídolos (*Apocalipsis* 2, 20).

Estos textos reflejan claramente que estamos ante una comunidad judeocristiana de carácter exclusivista. No es fácil contestar a la pregunta de a quién van dirigidas estas críticas. Para empezar, de los nicolaítas apenas sabemos nada¹⁰⁰. Sí que conozco que la comunidad rival de este tipo de cristianos es la paulina, defensora de un universalismo y

¹⁰⁰ Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I 26, 3

de la no observancia de la Ley mosaica. De hecho, algunas de las críticas podrían llegar a reflejar algunas de las características propias de las comunidades paulinas como:

Porque pienso que, a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, puestos a modo de espectáculo para el mundo, los ángeles y los hombres (*I Corintios* 4, 9).

Y pregunto yo: ¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Que también yo soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín! (*Romanos* 11, 1)

Respecto a lo inmolato a los ídolos, es cosa sabida, pues todos tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, el amor en cambio edifica. Si alguien cree conocer algo, aún no lo conoce como se debe conocer. He aquí mi defensa contra mis acusadores. ¿Por ventura no tenemos derecho a comer y beber? (*I Corintios* 1-4)

Contrastando estos fragmentos con *Apocalipsis* 2, 2; 2, 9; 2, 20 parece que algunas críticas podrían ir, en efecto, contra la comunidad paulina (Montserrat Torrents, 2005, págs. 198-200), aunque la cuestión está muy lejos de resolverse.

CONCLUSIONES: EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE *UN* CRISTIANISMO

La conformación de la Gran Iglesia

De manera progresiva y por razones desconocidas, en algún momento del siglo II un cierto número de grupos terminó por fundirse para conformar una suerte de ortodoxia cristiana que, en pos de Celso, solemos denominar “Gran Iglesia” caracterizada por regular su doctrina y su disciplina a través de un canon de textos prácticamente idéntico al actual. Cuando se produjo *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon a fines del siglo II la ortodoxia ya debió estar establecida, ya que en él se catalogan de herejes a los grupos que se alejan del canon que hoy se utiliza.

Esta unión de grupos tuvo que ser llevada a cabo por la comunidad gentil lucana, que intencionalmente había intentado limar las diferencias entre las distintas comunidades cristianas con el fin de crear una historia armónica del cristianismo. Quizás este mensaje atrajo a comunidades cristianas de diversa índole, en cierta manera compatibles con el pensamiento gentil dominante de la época. Es decir, las posiciones más extremistas como las defendidas por los ebionitas, de inasimilable impronta judaica, no podían caber de ninguna forma en esta suerte de cristianismo ortodoxo hegemónico.

Asimismo, no hay que desdeñar tampoco el elemento organizativo. Hemos puntualizado en las cartas deuteropaulinas que su sistema organizativo se encontraba en un estadio bastante avanzado, con presbíteros, diáconos y episcopos. Y aunque estos quizás no tuvieran todavía una función clara, era un tipo de organización jerárquica formal, al fin y al cabo. Este hecho chocaba enormemente con los grupos apocalípticos de las generaciones anteriores, en los que el fin del mundo impone una visión de la realidad que aboca a la “anarquía” y a la inexistencia de jerarquías administrativas. Y aunque en estas nuevas comunidades todavía hubiera carismas, estos habían quedado relegados a un segundo plano. Y, como apunta Fontana: “aquellas comunidades dotadas de mayor capacidad organizativa tenían más probabilidades de vencer a las menos institucionalizadas en los mutuos enfrentamientos doctrinales” (Fontana Elboj, 2015, pág. 343).

Marción

Hemos elegido a Marción para concluir nuestro trabajo porque, por un lado, es la máxima expresión de la doctrina paulina llevada al extremo, y por el otro, permite

comprender un cierto proceso de rejudaización que sufrió el cristianismo ortodoxo de mediados del siglo II.

Según él, este Dios (*el de la Ley y los profetas*) es autor de malas acciones, deseoso de guerras, veleidoso en sus decisiones e inconsecuente consigo mismo. Jesús procedía de aquel Padre que es superior al Dios creador del mundo. En tiempo del gobernador Poncio Pilato, procurador de Tiberio César, vino a Judea manifestándose en forma de hombre a los habitantes de aquella región, aboliendo los profetas y la Ley y toda la obra del Dios creador del mundo, al cual llaman también Cosmocrátor (Iren. *Adversus Haereses* I 26, 2)

Según el relato de Ireneo de Lyon, Marción creía en la doctrina gnóstica que diferenciaba la existencia de dos dioses, uno supremo y auténtico, y otro inferior demiurgo. El Dios demiurgo creador del mundo es el Dios de la Ley y los Profetas (Antiguo Testamento). Marción lo tacha de incoherente, ya que no podía creer que ese Dios vengativo fuese el mismo que el Dios del amor que predica Jesús. Por ello, Marción cree en la existencia de otro Dios, el que predica Jesús, el Dios supremo y auténtico, el Dios del amor.

Además de esta chocante perspectiva teológica antijudía, Marción no se quedó allí. Consideraba inválido cualquier texto del Antiguo Testamento y cualquier texto cristiano; con la notable excepción de un Evangelio de Lucas mutilado de cualquier tufo judío, en especial la infancia de Jesús, la figura de Juan Bautista y cualquier pasaje que asemeje al Dios demiurgo con el Padre; y diez cartas de Pablo, también mutiladas del mismo modo. (Fontana Elboj, 2015, pág. 380)

Marción tuvo un éxito sorprendente. Al fin y al cabo, había un importante sector de cristianos gentiles que se sentían totalmente alejados de las Escrituras. De hecho, según la narración de Tertuliano (*De praescriptione haereticorum* 30, 1-2), Marción estuvo a punto de ganarse el favor de la Iglesia de Roma, una de las más importantes, a cambio de una fuerte suma de dinero. Finalmente, su doctrina fue rechazada en Roma, aunque desconocemos las razones detrás de ello. Quizás la existencia de algunas obras como el Pastor de Hermas, muy judía en sus formas, invite a pensar que en Roma se estaba generando un modelo de ortodoxia de centro en el que también se integraban algunos elementos de la tradición judía.

La mayor parte de la crítica considera que el rechazo de Marción a casi todos los textos cristianos y judíos del momento pudo provocar una reacción en las iglesias del Imperio contra su doctrina. Muchas pudieron verse en la tesitura de considerar necesaria la confección de un canon de textos cristianos que expusiera la doctrina hegemónica y ortodoxa del cristianismo ante los ataques de personajes como Marción. El cristianismo

de mediados del siglo II estaba reivindicando su carácter judío (Fontana Elboj, 2015, pág. 380).

Hechos

Vamos a dedicarle unas breves palabras al relato de Hechos. Ya hemos expuesto más arriba que el objetivo de Hechos es el de crear un relato armónico de los primeros treinta años del cristianismo. Ahora bien, como todo relato, es una selección de acontecimientos y personajes con el fin de dar forma a la construcción histórica que quiere el autor. El autor lucano de Hechos construye su texto con arreglo a criterios históricos, sino doctrinales. En otras palabras, lo que guía el texto no es un afán por crear una historia que reconstruya un pasado del que tiene muy pocas noticias —aunque el autor lucano así lo presente— sino el reconstruir los acontecimientos de los primeros treinta años del cristianismo primitivo para que se asemejen lo máximo posible al pensamiento doctrinal e ideológico del autor. Ya expusimos nuestros argumentos al respecto cuando hablamos sobre Pablo de Tarso, pero vamos a dar unas últimas pinceladas al respecto.

Queda bastante claro que Hechos crea un doble ciclo cuando describe este cristianismo primitivo, cuyo hilo conductor es la apertura del evangelio a la gentilidad. El primero es el tránsito del núcleo del cristianismo desde Jerusalén hasta Antioquía, y el segundo es el traspaso de éste desde Antioquía hasta Roma. Para que funcionara este relato se tenía que apoyar en figuras importantes del cristianismo primitivo como Santiago, Pedro, Pablo, Apolo, Esteban o Felipe, que representasen a sus respectivas comunidades¹⁰¹ e ideologías. Esta representación, sin embargo, es hartamente engañosa¹⁰². Es decir, no se está reflejando la realidad de estas comunidades representadas como grupos que convivieron en un mismo tiempo; sino que se presenta de manera diacrónica con el fin de que parezca que se ha producido una evolución natural de la teología en una suerte de cristianismo ortodoxo existente desde sus orígenes. En otras palabras, se quiere evitar reflejar la realidad histórica de un cristianismo caracterizado por su diversidad grupal, sus conflictos, pero también acercamientos; para presentar un cristianismo monolítico desde sus orígenes que ha evolucionado ligeramente (Fontana Elboj, 2015, pág. 381). Ni si

¹⁰¹ Santiago representa a la comunidad madre de Jerusalén, la comunidad liderada por los familiares de Jesús; Pedro puede representar un judeocristianismo antioqueno reflejado en el Evangelio de Mateo que, recordemos, es el evangelio petrino por excelencia; Pablo es el protagonista del relato de Hechos y el personaje más preocupado por armonizar las diferencias entre los cristianismos, quizás porque fue el fundador original de la comunidad lucana; Apolo refleja la integración de la comunidad baptista en el cristianismo; también hay hueco para las comunidades originarias de Samaria (Juan y Apocalipsis), cuyas tradiciones se reflejan de manera fidedigna en Hechos; etc.

¹⁰² Esta opinión, aunque mayoritaria, no es unánime. Algunos autores como A. N. Sherwin-White consideran que la representación histórica de Hechos es indiscutible.

quiera presenta de manera fidedigna a personajes que conocemos bastante bien como Pablo, sino que los reinterpreta (compárese el episodio del “Concilio de Jerusalén” *Gálatas* 2, 1-10; *Hechos* 15, 1-29)

Fontana (2015, págs. 382-388) considera que el propósito del autor lucano en *Hechos* es el de crear un relato unitario para todos los grupos cristianos que cohabitaban en su entorno. Es decir, un proyecto político (*Hechos* 5, 12-14). Muy hábilmente, el autor de *Hechos* presenta un cristianismo único transmitido diacrónicamente a través de los personajes históricos más importantes de cada comunidad a la que quería apelar, habiendo limado previamente, eso sí, las diferencias entre ellos.

Las comunidades de origen gentil no se vieron tan presionadas por las autoridades romanas en un principio. Sí que hay documentación que prueba persecuciones contra comunidades cristianas a partir del siglo II (el caso de la Epístola X 96 de Plinio), pero no fue algo generalizado. Por otro lado, hemos visto cómo varias comunidades judías, en las que podríamos incluir judeocristianos, se vieron fuertemente presionadas, e incluso exterminadas en algunos casos, por las autoridades desde el año 30 hasta el 135. Fontana plantea que quizás esta leve presión sobre las comunidades gentiles les permitió sobresalir hasta convertirse en la corriente hegemónica del cristianismo a partir, sobre todo, del siglo II; mientras que sus principales rivales ideológicos, los judeocristianos, fueron fuertemente oprimidos en sucesivas revueltas. Estos últimos no pudieron desarrollar un sistema organizativo equivalente al de las comunidades lucano-paulinas. Y, en efecto, poseer un sistema organizativo desarrollado puede significar la diferencia entre la vida y la muerte ante una situación de crisis.

Asimismo, la intensa labor irenista del relato lucano en *Hechos* permitió que muchos grupos cristianos de diversa índole (tan diversa como el Evangelio de Lucas y el Apocalipsis) acabaran por aunarse en un único cristianismo que, ante las amenazas que ciertos grupos —gnósticos, docetistas, y en especial Marción— vertían sobre las bases fundamentales de lo que la mayoría consideraba intocable (la unicidad de Dios, la resurrección de Cristo en carne y hueso, el vínculo con el judaísmo a través de las Escrituras, etc.), se vieron en la necesidad de seleccionar varios textos que reunieran bajo un mismo canon las expresiones ideológicas de cada grupo, conformando así el Nuevo Testamento.

Una nueva religión

Ante la pregunta de si existe un fundador del cristianismo, la respuesta es un claro no. Implícitamente a lo largo del presente trabajo se podría deducir que, en efecto, no existe un fundador original de la religión cristiana. No podría llevarse ese título ni Jesús,

cuya figura histórica fue totalmente reinterpretada por Pablo y los evangelistas, ni tampoco el propio Pablo. La construcción del cristianismo tal y como lo conocemos fue más bien un complejo proceso que llevó más de un siglo en el que influyeron multitud de comunidades y protagonistas y donde Jesús representa el elemento central y necesario en el que gira toda la nueva fe.

Es evidente que existieron ciertas figuras como Pablo cuya relevancia es incuestionable. Figuras que crearon cristologías y soteriologías que sin duda marcarían un antes y un después en el fenómeno de construcción del cristianismo. Pablo considera que el elemento central de la figura de Jesús es su muerte y resurrección. Poco después, esté vendrá a la Tierra de nuevo en forma de Mesías de los últimos tiempos para instaurar el reino mesiánico primero, y luego el Reino de Dios. Mientras tanto, en su escuela elevaron todavía más a Jesús hasta convertirle en una suerte de potencia cósmica (Colosenses y Efesios), y sumo sacerdote (Hebreos). La formación de la Iglesia, que en Pablo es una simple asamblea de creyentes expectantes ante una parusía inmediata, evolucionará en su escuela hasta convertirse en la representación del cuerpo cósmico de Cristo en el que los judíos y gentiles han perdido sus diferencias (Efesios). Asimismo, en las Cartas Pastorales se creará un modelo organizativo elaborado paralelo a las sinagogas ortodoxas.

Hemos explicado anteriormente que el cristianismo lucano-paulino terminó por convertirse en el dominante, hasta el punto de que consiguió ser el vínculo de unión entre la mayoría de los cristianismos a mediados del siglo II. No nos debe extrañar, por lo tanto, que las ideas básicas del paulinismo, como el mesianismo de Jesús, su muerte vicaria en la cruz y resurrección o el alejamiento de la Ley mosaica, sigan estando presentes, en mayor o menor medida, en el cristianismo que conocemos hoy. Este cristianismo adquirió plena forma a partir de su unión con el Imperio Romano a través de los Concilios de Nicea (325) y Calcedonia (451). Mientras tanto, el resto de los cristianismos, con sus propias cristologías, soteriologías y relaciones con la Ley judía, quedaron tachados de “heréticos” y condenados a una extinción paulatina. Algunos de ellos sobrevivieron mucho tiempo. De hecho, existen algunos documentos que confirman el contacto de Mahoma con grupos judeocristianos. No obstante, la famosa alianza “trono-altar” fue implacable en su afán por mantener el relato lucano de que el cristianismo fue *uno* desde sus orígenes.

En cualquier caso, las evoluciones teológicas que experimentaron los cristianismos tras la muerte de Jesús fueron sorprendentemente rápidas. Vamos a plantear un esquema en líneas generales de los cambios que sufrieron los principales elementos teológicos de los grupos cristianos para poder vislumbrar con rapidez los cambios doctrinales que posibilitaron la formación de la nueva religión.

1. Cristología

a. Naturaleza de Jesús

- i. Jesús es un profeta, pero nunca adquiere carácter divino (ebionitas)
- ii. Jesús es un Mesías-Ángel (algunas tradiciones judeocristianas)
- iii. Jesús es hombre, y sólo después de su muerte y resurrección por Dios es exaltado al ámbito divino (Pablo y Pedro en *Hechos* 2, 32-36). Posteriormente vendrá como Mesías.
- iv. Jesús adquiere la dignidad divina de Hijo de Dios con el bautismo (Marcos)
- v. Jesús es Hijo de Dios desde su concepción (Mateo y Lucas)
- vi. Jesús es el Logos eterno preexistente (Juan)
- vii. Jesús nunca ha tenido cuerpo físico (docetas)

b. Valor redentor de Cristo

- i. El sacrificio de Jesús no fue voluntario (probablemente alguna comunidad judeocristiana).
- ii. El sacrificio de Jesús fue voluntario de acuerdo con un plan de Dios. A los mártires desde el tiempo de los Macabeos, se les promete la resurrección.
 - El elemento central es el sacrificio vicario en la cruz (Pablo y Marcos)
 - El elemento central es la resurrección y ascensión (Mateo, Lucas y Juan)
- iii. Cristo tras su redención abarcó el cosmos en su totalidad (Colosenses, Efesios) del que Cristo es su sumo sacerdote (Hebreos)

c. Cambios en el mesianismo

- i. Jesús es el Hijo de David guerrero y antirromano que va a salvar a Israel (algunos grupos judeocristianos, y, quizás, el propio Jesús)
- ii. Jesús es el Hijo del Hombre e Hijo de Dios, juez futuro universal y divino (Pablo, su escuela y los sinópticos)
- iii. Jesús es el Logos divino que instauro la Ley del amor (Juan)

2. Actitud ante la Ley mosaica

- a. La Ley mosaica sigue vigente para judíos y gentiles (Cartas de Santiago y Judas, Mateo y las partes antiguas de la *Didaché*)
- b. La Ley es válida sólo para los judíos (Pablo en Romanos, Marcos, Lucas y Juan)
- c. La Ley no es válida para la salvación de nadie (Pablo en Gálatas, Hebreos y I Clemente)

3. Escatología

- a. Parusía
 - i. Llegada inminente del Mesías (parusía) y del Reino de Dios (Pablo y Marcos)
 - ii. Ante el retraso de la parusía se ve la necesidad de crear una organización en la Tierra (Pastorales)
- b. Salvación
 - i. Celestial (Sinópticos, Pablo y la escuela paulina)
 - ii. Escatología realizada (Juan y quizás Colosenses y Efesios)

4. Relaciones con las autoridades romanas

- a. Rebelión (Apocalipsis)
- b. Sumisión (Pablo, evangelios y, en especial, Pastorales)

5. Tipos de sinagogas cristianas (dentro o fuera de las sinagogas ortodoxas)

- a. Sinagoga dominada principalmente por judíos étnicos y prosélitos (Damasco, Antioquía, Jerusalén, Mateo, Carta de Santiago, Apocalipsis, última fase del grupo de Juan, etc.)
- b. Sinagoga mixta formada por judíos étnicos y metuentes de origen gentil (Roma, Corinto, etc.)
- c. Sinagoga formada sólo por gentiles (Lucas y Pastorales)
- d. Sinagogas adscritas a diversas etiquetas confesionales (samaritanos, baptistas y gnósticos)

Asimismo, la mayoría de los escritos cristianos resaltan valores morales y normas éticas que deben seguir los fieles ante el manifiesto retraso de la parusía. Mientras tanto, los evangelios sinópticos en líneas generales comparten con Pablo la creencia en la muerte y resurrección de Cristo, pero remarcen conscientemente la vida de Jesús en la Tierra. Juan, por otro lado, reinterpreta la información contenida en los sinópticos y adapta algunos conceptos paulinos como el de la encarnación o el de la ley del amor. El grupo paulino, escondido bajo el nombre de su maestro, desarrolla todavía más los principios legados por Pablo teniendo presente que Jerusalén ha sido casi destruida y que el fin del mundo no ha sido algo inmediato. Las Cartas Pastorales se van a centrar en presentar un modo de organización práctico para las comunidades cristianas y, junto con la Epístola de Judas y 2 de Pedro, en el conflicto con ciertas ramas del cristianismo que consideraban peligrosas; mientras tanto Colosenses y Efesios reinterpretan y desarrollan algunos puntos importantes de la doctrina paulina; y Hebreos gira en torno a la superación del Templo y su reinterpretación a la luz de Jesús.

Habiendo expuestos estas características parece que el cristianismo a fines del siglo I y principios del II se estaba alejando paulatinamente del judaísmo. Hecho que no vamos a negar. Pero también es importante puntualizar que la Gran Iglesia del siglo II, liderada

por el cristianismo gentil lucano-paulino, no renunció a la tradición judía. Una hipótesis conjetural y verosímil de lo que pudo haber ocurrido es la siguiente: en un principio las sinagogas ortodoxas comenzaron a expulsar a los cristianos de origen gentil incircuncisos, ya que no podían tolerar tal afrenta a uno de los pilares fundamentales del judaísmo, la Ley. Tiempo después el nuevo e intolerante judaísmo rabínico de tradición farisea, ya dominante a mediados del siglo II, no podía permitir la presencia de unos *minim* (herejes) que afirmasen la mesianidad y divinización de Jesús. Por lo tanto, los cristianos circuncidados también fueron expulsados de la sinagoga.

En esta tesitura, los cristianos habían quedado expuestos ante las autoridades romanas, dispuestas a perseguirlos de manera esporádica y local primero, como demuestra Plinio el Joven (Epístola X 96; 97), y luego de manera generalizada a partir de Decio (250). La separación total de la sinagoga exacerbó la necesidad de una organización diferenciada, expresada en las Cartas Pastorales, que permitiera sobrevivir a las nuevas iglesias en el mundo terrenal ante el retraso de la parusía. Asimismo, se creó un nuevo sistema de normas morales: los llamados “cuadros de deberes” de los nuevos cargos eclesiásticos, y la “recta doctrina” que debían seguir todos los cristianos

Algunas comunidades herederas de Pedro que separaban a los cristianos en dos comunidades, los judíos y los gentiles, se enfrentaban a un problema grande: una vez expulsados de la sinagoga, esta separación había perdido su sentido, y probablemente desapareció en la práctica. De hecho, con el tiempo las comunidades cristianas de origen judío integradas en la Gran Iglesia dejarán de circuncidar a sus hijos y de observar la Ley.

Esta separación de la sinagoga no condujo, sin embargo, a un rechazo generalizado a las Escrituras judías. La mayoría de los grupos cristianos se seguían valiendo de éstas para justificar a Cristo y a la escatología. Y aunque utilizasen las escrituras cristianas como apoyo, en un principio éstas no tenían la autoridad canónica de las judías. De hecho, fue ante la amenaza de los gnósticos y en especial de Marción, que rechazaba todo lo que tuviera un tufo judío y sólo reconocía como válidas diez de Pablo y el Evangelio de Lucas recortado, que la mayoría de las Iglesias cristianas decidieran plantear la creación de un canon común.

Los cristianos no renunciaron a sus orígenes judíos. Todo lo contrario: unificaron en un mismo libro la Escritura judía, ahora denominada Antiguo Testamento, y la Escritura propiamente cristiana, ahora denominada Nuevo Testamento. Esta nueva Gran Iglesia a mediados-finales del siglo II, capitaneada por el cristianismo lucano-paulino, había unificado a los grupos representados en el canon del NT. Paradójicamente, la reafirmación de sus orígenes judíos fue lo que le permitió conformar un canon de escritos. Se había conseguido por fin la constitución de un libro sagrado, y, por ende, de una nueva religión.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Nueva Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brower, 1998.

Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica, Madrid 2010. ed. y trad. al esp. De A. Velasco-Delgado.

Didaché, en Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II), Madrid 2003, 81-93. Trad. esp. De D. Ruíz Bueno.

Ignacio de Antioquía, en Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II), Madrid 2003, 305-465. Trad. esp. De D. Ruíz Bueno.

Ireneo de Lyon, Contra los herejes. En Los gnósticos, Madrid dos vols., 1983. Trad. esp. de J. Montserrat Torrents.

Justino, Apología I, en Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II), Madrid 2003, 889-1071. Trad. esp. De D. Ruíz Bueno.

Textos de Qumrán, Madrid 1992. Trad. esp. de F. García.

Tertuliano, Apologético, Madrid 2001. Trad. esp. de C. Castillo.

Dion Casio, Historia Romana, Madrid 2004. Trad. esp. de D. Plácido Suárez.

Filón de Alejandría, De vita Moysis, trad. al inglés de Yonge.

Flavio Josefo, Antigüedades judías, Madrid 1997, dos vols. Trad. esp. de J. Vara.

Flavio Josefo, La guerra de los judíos, Madrid 1997-1999, dos vols. Trad. esp. de J. Nieto.

Tácito, Anales, dos vols., Madrid 1980. Trad. esp. de J. L. Moralejo.

Tácito, Historias, Madrid 1990. Trad. esp de J. L. Moralejo.

FUENTES SECUNDARIAS

- Alonso, J., & Vargas-Machuca, A. (1996). *Sinopsis de los Evangelios*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Alvar, J. (2017). The 'Romanization' of 'Oriental Cults'. En S. Nagel, J. F. Quack, & c. Witzchel (Edits.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus* (págs. 23-46). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Assmann, J. (2004). Monotheism and Polytheism. *Sarah Isles Johnston*, 17-31.
- Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. (G. G. Diéguez, Trad.) Akal.
- Barnes, T. D. (1968). Legislation Against the Christians. *JRS*, 78, 32-50.
- Baudy, D. (2006). Prohibitions of Religion in Antiquity. En C. Ando, & J. Rüpke (Edits.), *Religion and Law in Classical* (págs. 100-114). Stuttgart: Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 15.
- Bickerman, E. (1968). Trajan, Hadrian and the Christians. *RFIC*, 96, 290-315.
- Birnbaum, E. (1996). *The Place of Judaism in Philo's Thought. Isarel, Jews, and Proselytes*. Atlanta: Scholars Press.
- Boyarín, D. (2012). *The Jewish Gospels*. Nueva York: The New Press.
- Bremmer, J. N. (2021). How Do We Explain the Quiet Demise of Graeco-Roman Religion? An Essay. *Numen*, 68, 230-271.
- Brown, R. E. (1966). *The Gospel According to John*. Nueva York: Doubleday.
- Brown, R. E. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.
- Bultmann, R. (1921). *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht .
- Burke, P. J., & Stets, J. (2003). A Sociological Approach to Self and Identity. En M. R. Leary, & J. P. Tangney (Edits.), *Handbook of self and identity* (págs. 128-152). The Guilford Press.
- Clavelle, F. C. (1971). *Problems Contained in Pliny's Letter on the Christian: A Critical Analysis*. University of Illinois.
- Conzelmann, H. (1954). *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen: Mohr-Siebeck.

- Cook, J. G. (2010). *Roman attitudes toward the Christians. From Claudius to Hadrian*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Daniélou, J. (1964). *The theology of jewish christianity*. (J. A. Baker, Trad.) Londres: Darton, Longman & Todd.
- Daube, D. (1956). *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Vol. 3). London: Athelone Press.
- De Santos Otero, A. (1984). *Los Evangelios Apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dodd, C. H. (1953). *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press.
- Draper, J. A., & Jefford, C. N. (Edits.). (2015). *Christianity, The Didache. A missing Piece of the Puzze in Early*. Atlanta: SBL Press.
- Elliot, J. H. (2000). *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*. Nueva York: ABC 37b.
- Esler, P. F. (2005). Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature. En J. Riches , & D. C. Sim (Edits.), *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context* (págs. 9-33). T&T Clarc.
- Feldmann, L. H. (1950). Jewish Sympathysers in Classical Literature and Inscription. *Transactions of the American Philological Association*, 81, 200-208.
- Fishwick, D. (2012). *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World* (Vol. 9). London: Routledge.
- Fitzmyer, J. A. (1981). *The Gospel according to Luke* (Vol. dos vols.). Nueva York: Doubleday.
- Fontana Elboj, G. (2014). *El evangelio de Juan. la construcción de un texto complejo : orígenes históricos y proceso compositivo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Fontana Elboj, G. (2015). *Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (A. 70-135). Textos e historia*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Fredricksmeyer, E. (2010). Alexander's Religion and Divinity. En J. Roisman (Ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great* (págs. 253-278). Leiden: Brill.
- Gómez Espelosín, F. (2015). *En Busca de Alejandro: La Historia de una Obsesión*. Universidad de Alcalá.

- Hanson, P. D. (1983). *Visionaries and Their Apocalypses*. Philadelphia: SPCK.
- Harland, P. A. (2009). *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians: Associations, Judeans, and Cultural Minorities*. Londres: T&T Clark.
- Hellholm, D. (Ed.). (1989). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Henrichs, A. (2019). Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians: A reconsideration. *II Greek Myth and Religion*, 11-36.
- Holmberg, B. (1990). *Sociology and the New Testament*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Kahlos, M. (2007). *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*. Aldershot: Ashgate.
- Köster, H. (1988). *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Luz, U. (1989). *Matthew 21-28: A Comentary*. (J. Crouch, Trad.) Augsburg: Fortress Press.
- Luz, U. (2001). *Matthew 8-20: A Comentary*. (J. Crouch, Trad.) Augsburg: Fortress Press.
- Luz, U. (2007). *Matthew 1-7: A Commentary*. (J. Crouch, Trad.) Augsburg: Fortress Press.
- Meeks, W. A., & Wilken, R. L. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*. Montana: Scholar press.
- Montserrat Torrents, J. (1983). *Los gnósticos* (Vol. dos vols.). Madrid: Gredos.
- Montserrat Torrents, J. (2005). *La Sinagoga Cristiana*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Morris, L. (1987). *Revelation (Tyndale New Testament Commentaries)*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Piñero, A. (Ed.). (1991). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: El Almendro.
- Piñero, A. (2008). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso: Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Trotta.
- Piñero, A., & Peláez, J. (1995). *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. Córdoba: El Almendro.

- Puente Ojea, G. (1998). *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*. Madrid: Siglo XXI.
- Renan, E. (1863). *Vie de Jésus* (Vol. 1). Paris: Michel Levy Frères.
- Rowland, C. (1987). *Christian Origins. An account of the Setting and Character of the most important Messianic Sect of Judaism*. Londres: SPCK.
- Sandt, h. (2008). The Didache Redefining its Jewish identity in View of Gentiles Joining the community. En A. Houtman, A. de Jong, & M. Misset-van de Weg (Edits.), *Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity* (págs. 247-265). Leiden: 2008.
- Schmid, w. (1954). The Christian Re-interpretation of the Rescript of Hadrian. *Maia*, 7, 5-13.
- Segovia, C. A. (2013). *Por una interpretación no cristiana de Pablo de Tarso. El redescubrimiento contemporáneo de un judío mesiánico*.
- Sfameni Gasparro, G. (2006). Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano; per una tassonomia storico-religiosa. En *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza, secoli I-III. XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Vol. 96, págs. 21-53). Roma: Studia ephemeridis "Augustinianum".
- Sherwin-White, A. N. (1963). *Roman Society and Roman Law in the New Testament (The Sarum Lectures)*. Oxford University Press.
- Ste. Croix, G. (1963). Why Were the Early Christians Persecuted? *Past and Present*, 26, 6-38.
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and Social Categories*. Cambridge University Press.
- Theissen, G., & Merz, A. (1998). *The historical Jesus: A comprehensive guide*. Minneapolis: Fortress Press.
- Trocmé, É. (2021). *La Infancia del Cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Vermes, G. (1981). *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia: Fortress Press.
- Vidal, S. (2002). *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Weiss, J. (1999). *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Sigler Press.
- Weisse, C. H. (1838). *Die evangelische Geschichte Kritisch und philosopisch bearbeitet*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.