

Los orígenes del cristianismo

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto

Desde hace tiempo se ha generalizado el uso del plural para referirse a “los orígenes” de cualquier fenómeno histórico, social o cultural; es un modo de subrayar no sólo la pluralidad sino también la complejidad de los fenómenos humanos¹. En el caso del cristianismo (como de otros fenómenos que han determinado la historia de Occidente, sea el marxismo o la ilustración) la exploración de los orígenes responde al creciente interés por revisar el pasado de nuestra cultura y sociedad y, acaso, plantear alternativas para la crisis de identidad, de valores y de horizonte que acompaña a la crisis económica². En gran medida, estos estudios críticos de los orígenes del cristianismo son una consecuencia lógica de los recientes estudios sobre la persona histórica de Jesús, que han compartido algunas características nuevas respecto de las anteriores³. Este renovado interés, que no ha decaído probablemente nunca, de volver sobre los datos históricos de Jesús ha estado marcado durante los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI por tres rasgos característicos: en primer lugar, el uso de las ciencias so-

1 Este artículo, con modificaciones, aparecerá próximamente en la revista *Lumen*, de Vitoria, con el título “La pluralidad en los orígenes del cristianismo: divergencias y contrastes en las cuatro primeras generaciones”.

2 Ver la bibliografía reciente en: Carmen Bernabé Ubieta, Carlos Gil Arbiol y Rafael Aguirre, *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella, Navarra: EVD, 2 ed. 2008) y Rafael Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella, Navarra: EVD, 2010).

3 Cf. Rafael Aguirre, Carmen Bernabé Ubieta y Carlos Gil Arbiol, *Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: EVD, 2009), 19-33.

ciales para interpretar los datos literarios e históricos de acuerdo a nuevos marcos de comprensión; en segundo lugar, el descubrimiento de valiosa literatura judía del periodo del segundo templo (documentos de Qumrán) y gnóstica de los siglos III y IV (documentos de Nag-hammadi); y, en tercer lugar, el acercamiento interdisciplinar y no exclusivamente teológico (que había caracterizado los estudios más significativos de la figura histórica de Jesús en los años precedentes). Estas tres características han dado frutos muy valiosos en forma de un mejor conocimiento de Jesús de Nazaret y, lógicamente, de las raíces del movimiento iniciado por él. De modo que, aprovechando esas mismas características y las propicias circunstancias, los historiadores y exégetas se han enfrascado los últimos años en un renovado intento por interpretar los viejos datos sobre los orígenes del cristianismo de acuerdo a los nuevos marcos de comprensión.

1. Los estudios sobre los orígenes del cristianismo

Estos estudios surgen, además, en unas circunstancias que los hacen especialmente influyentes y relevantes: la crisis de identidad que sufren muchos ciudadanos de países tradicionalmente cristianos, junto a la de las instituciones tradicionales (incluso del mismo concepto de tradición)⁴. Los determinantes estudios de W. Bauer y A. Harnack⁵ a inicios del siglo XX se han actualizado de acuerdo a las nuevas circunstancias. Esta tarea, reconstruir el pasado mítico de un grupo humano, es lo que han hecho todos los pueblos como parte de su búsqueda de identidad; de ahí que en los inicios del siglo XXI, las actuales circunstancias favorezcan la búsqueda de sentido también en el pasado (como hicieron Lucas al escribir su doble obra –Lc y Hch– o Agustín de Hipona en su *Historia Eclesiástica*). Sin embargo, esta tarea de “reimaginar” el pasado⁶ se puede hacer de

4 Cf. la reflexión de Rafael Aguirre, “El proceso de surgimiento del cristianismo”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 11-48.

5 Walter Bauer, *Rechthgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr, 1934); Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: J. C. Hinrich, 2. neu durchgearb. Aufl / ed. 1906); Adolf von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910).

6 Sobre el sentido de “reimaginar” como imaginación constitutiva, cf. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l’imagination constituante* (Paris: Seuil, 1983).

muchos modos: con afán sensacionalista, con un interés apologético o dogmático, o ateniéndose a los datos históricos del modo más objetivo y académico (riguroso) posible⁷. Esta tercera opción, pese a las dificultades y limitaciones propias del método histórico, es la única recomendable en una sociedad laica, incluso desde un punto de vista creyente, puesto que las lecturas apologéticas y dogmáticas pueden llegar a dictar los resultados de la investigación, invalidando así el método y las conclusiones⁸. Una de las características de esta perspectiva crítica es la de mostrar las voces ocultas (u ocultadas), las fuerzas e intereses que pudieron mover ciertas decisiones o eventos históricos, las razones de los “perdedores” y de las víctimas, las tensiones propias de la pluralidad, etc. Las consecuencias, por tanto, de una reconstrucción histórico-crítica del pasado pueden resultar muy relevantes y causar cierto impacto, abriendo posibilidades insospechadas e impulsando el futuro.

Teniendo en cuenta este enfoque y ateniéndome a sus presupuestos, voy a presentar de un modo sintético el proceso formativo del cristianismo como un desarrollo plural de tradiciones y trayectorias a lo largo de casi dos siglos⁹. Si bien los detalles sobre cuándo comienza y cuándo termina este proceso han sido objeto de largas discusiones (y sobre los que no hay un absoluto consenso), podemos adoptar lo que va siendo objeto de creciente acuerdo: los orígenes del cristianismo vienen delimitados por el periodo que abarca desde el año 30 d.C. hasta el 190 d.C., dividiéndose éste en cuatro generaciones (primera generación: 30-70; segunda generación: 70-110; tercera generación: 110-150; cuarta generación: 150-190), si bien no se trata en ningún caso de periodos cerrados y fijos, sino solapados en gran medida y flexibles¹⁰. De acuerdo a ello, voy a dividir este artículo en cuatro partes, coincidiendo con las cuatro generaciones mencionadas; en cada una de ellas presentaré las características comunes que identifican esa generación, los testimonios literarios de los gru-

7 Esto no quiere decir que el “método histórico” esté exento de prejuicios, condicionamientos o sea totalmente objetivo; cf. Rafael Aguirre, “El proceso de surgimiento del cristianismo”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 22.

8 Cf. Carlos Gil Arbiol, “La Biblia y el mundo del siglo XXI”, *Iglesia Viva* 238(2009)9-22.

9 Una presentación más detallada puede encontrarse en la obra mencionada: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*.

10 Para una discusión detallada de los límites, etapas y problemas metodológicos cf. Santiago Gujjarro Oporto y Esther Miquel, “El cristianismo naciente: delimitación, fuentes y metodología”, *Salmanticensis* 52(2005)5-37; Aguirre, “El proceso de surgimiento del cristianismo”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 11-48.

pos humanos que aparecen en ella, y algunos contrastes y divergencias que muestran la riqueza y pluralidad de los orígenes del cristianismo¹¹. Para terminar, recogeré, a modo de síntesis, algunas constantes de este proceso que permiten captar las líneas de fuerza de esta compleja formación del cristianismo.

2. La primera generación

Estos primeros años de los orígenes del cristianismo están marcados por el empuje y creatividad que, al menos en parte, tienen muchos movimientos religiosos o carismáticos en sus inicios. En el caso de los primeros seguidores de Jesús, el inicio de este movimiento vino determinado por el impacto que su persona causó, entendido éste como el efecto creativo que provocó su vida recordada, su muerte explicada y su resurrección percibida como el definitivo empuje de Dios al proyecto del reino de Dios que había guiado toda su vida. Fue este impacto el que generó una cierta explosión geográfica y cultural que llevó la novedad de Jesús, en un breve lapso de tiempo, a lugares alejados de las predominantemente rurales Galilea y Judea y a contextos culturales mucho más helenizados que esos.

Como explicara Max Weber (y teniendo en cuenta las correcciones a su teoría del carisma), los inicios de un movimiento religioso suelen estar caracterizados por la vitalidad del carisma del fundador que, incluso cuando este ha desaparecido, permanece de un modo poco institucionalizado durante un tiempo, hasta que se diluye totalmente en las instituciones formales que el movimiento crea¹². En el caso del movimiento de Jesús, los primeros años estuvieron marcados por la vitalidad carismática del recuerdo de Jesús, presente de diversos modos en la vida de sus seguidores, que terminaron adquiriendo el carácter formal del apostolado en la segunda generación, una vez que ya habían desaparecido (cf. Hch 1,21-26). Estos inicios, en cierta medida confusos y cargados de ambigüedades¹³, mantenían el ca-

11 Una presentación de estas etapas puede verse en Carlos Gil Arbiol, "Orígenes del cristianismo", *Imágenes de la Fe* 414(2007)1-34.

12 Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: FCE, 1964), 197 y 847-852. Para una corrección necesaria, cf. Bengt Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lund: CWK Gleerup, 1978), 140-166.

13 Cf. Jack T. Sanders, "The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring through some Aporias in the Jesus Tradition", *NTS* 44(1998)1-25, en el que explica convincentemente cómo

risma de Jesús en la transmisión oral de su memoria, realizada por aquellos primeros seguidores y seguidoras de Jesús, que repetían sus dichos y hechos. Estos seguidores compartían con Jesús, probablemente, una fuerte esperanza escatológica que esperaba en el presente inmediato la irrupción del reino de Dios anticipado en la vida de Jesús¹⁴. Sin embargo, lejos de suponer una evasión de la realidad, los discípulos y discípulas de Jesús se caracterizaron por mantener el carácter político de la religión de Jesús. Esto no significa que quisieran hacer un partido religioso al estilo de los fariseos o esenios, sino que su proyecto no se reducía a buscar una transformación de los corazones, una conversión intimista al Dios de Jesús. Significa, más bien, que buscaban una renovación de Israel que partía desde lo más profundo de cada judío habitante en Galilea y Judea pero que quería alcanzar a todas las instituciones económicas, sociales, religiosas y políticas de Israel: transformar *todo* Israel¹⁵. Esta pretensión explicará en gran medida las hostilidades y enfrentamientos que tuvieron tanto con las autoridades judías como con las romanas.

Durante esta primera generación, como hemos dicho, prevaleció la tradición oral sobre la escrita. No obstante, de estos primeros cuarenta años, aproximadamente, se conservan varios testimonios literarios, además de algunos otros que suponemos circularon pero de los que no se nos ha conservado ninguna copia material (colecciones de parábolas, de controversias, de milagros; relato de la pasión...) ¹⁶: el así llamado Documento Q, las cartas originales de Pablo (1Tes, Gal, 1 y 2 Cor, Flp, y Rom) y el Evangelio de Marcos. Aunque tienen similitudes y analogías muy interesantes, reflejan la situación de grupos humanos localizados en ambientes geográficos y culturales muy diferentes; desde la Galilea (estratos más antiguos del Documento Q) hasta Roma (carta a los Romanos); desde las preocupaciones intrajudías (Documento Q) hasta los problemas de hostilidad en el imperio (Evangelio de Marcos) y deseo de construir una ciudadanía diferente a la romana (Filipenses). En cualquier caso, un dato resulta incuestionable: a pocos

la arbitrariedad y el carácter impredecible de un carismático contribuye a mantener (e incluso a aumentar) la autoridad ante sus seguidores, retrasando el proceso de rutinización.

14 Aguirre, et al., *Jesús de Nazaret*, 67-100.

15 Carlos Gil Arbiol, "La Dimensión Política de las Comunidades Paulinas: Cuerpo, Casa, Ciudad en Aristóteles y Pablo", en: C. Bernabé y C.J. Gil Arbiol (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2008), 283-305.

16 Sobre estas fuentes, cf. Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2010), 79-85.

años de la muerte de Jesús, el movimiento iniciado tras estos acontecimientos se expandió rápida y ampliamente por toda la cuenca norte del Mediterráneo.

Estos grupos, compartiendo por encima de las diferencias una característica común (la creencia en aquel Crucificado como Mesías de Dios), van a expresar esta fe compartida de modos diversos y van a desarrollar las consecuencias de este acontecimiento en direcciones divergentes. Me voy a fijar únicamente en tres aspectos: los modos de concebir el kerigma (anuncio de la fe) cristiano, la vinculación con la ley mosaica y las interpretaciones de la muerte de Jesús.

Veamos el primero. Resulta un lugar común hablar del anuncio de la muerte y resurrección de Jesús como el núcleo del kerigma cristiano. Esta es la razón que motivó, probablemente, la elaboración del relato premarcano de la pasión de Jesús, la narración de los últimos días de Jesús, su muerte y resurrección¹⁷: ofrecer una explicación que diera sentido a la muerte de Jesús y que sirviera, sobre todo, para narrar el acontecimiento de la salvación que los primeros seguidores de Jesús anunciaban a sus compatriotas. Este relato surgió, muy probablemente, en Jerusalén, muy pronto tras la Pascua y en un contexto eminentemente judío y sirvió de base para las fórmulas de fe más antiguas que condensaban ese anuncio de un modo fácil de transmitir, recordar y comprender (cf. 1Cor 15,3-8; Rom 1,3-4; 10,9-13; etc.)¹⁸. Sin embargo, parece que no fue el único modo de anunciar el acontecimiento salvador de Cristo durante la primera generación.

Mucho se ha discutido de las razones por las que el Documento Q no se nos ha conservado hasta el día de hoy, más allá de las hipotéticas reconstrucciones que se han hecho de él a partir de los paralelos de Mateo y Lucas¹⁹; una de aquellas razones es la ausencia de relato de la pasión. Así, parece un consenso entre los exégetas la afirmación de que este documento no contenía ningún relato de la muerte y resurrección de Jesús. Este vacío extraño, de difícil explicación, llevó a algunos a decir que no fue valorado en los orígenes del cristianismo por-

17 Sobre el relato premarcano de la pasión, cf. Santiago Guijarro Oporto, "El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente", *Salmanticensis* 50(2003)345-388.

18 Cf. Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008), 201-211.

19 Cf. James M. Robinson, Paul Hoffmann y John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas* (Leuven: Peeters, 2000).

que no contenía el kerigma cristiano²⁰. Sin embargo, la ausencia del relato de la pasión no debería precipitar los juicios sobre su valor kerigmático: este documento está centrado en la actualidad de los dichos (y algún escaso hecho) de Jesús para el oyente o lector de los mismos. Escuchar los dichos de Jesús de boca de aquellos que vivían como él era como hacerlo presente, como anunciar que su vida y su proyecto salvador no habían acabado con la muerte; y esto mismo es lo que pretendía el relato de la pasión. Por tanto, aunque de otro modo, es posible encontrar el núcleo del kerigma cristiano también en este documento, si bien elaborado y transmitido de un modo original y muy diferente.

En segundo lugar vemos diversos modos de vincularse a la ley mosaica. Mientras que los seguidores de Jesús de lengua aramea que permanecieron en Jerusalén tras la Pascua parece que se mantuvieron fieles a las normas de pureza ritual, circuncisión y sacrificios en el templo (cf. Hch 1,12-5,42), otros, mayoritariamente de lengua griega, adoptaron pronto una actitud más distante respecto de estos signos de identidad (cf. Hch 6,13)²¹. Así, los primeros, al menos inicialmente, no encontraban contradicción alguna entre la fe en Jesús como Mesías y las costumbres y cosmovisión judía; para ellos era posible seguir siendo judío, incluso judío fiel y radical en la comprensión y observancia de la ley de Moisés (cf. Mt 5,21-45) y ser seguidor de Jesús, afirmar de él que es el Hijo de Dios. Sin embargo, para los segundos, y relativamente pronto, la comprensión del acontecimiento de la muerte de Jesús fue interpretado de tal modo que las tradiciones y prácticas que habían sostenido hasta entonces la relación con Yahvé se vieron profundamente modificadas: eran necesarios odres nuevos para este vino nuevo (Mc 2,21-22). Así, la fe en Jesús como Señor, como Hijo de Dios, resultó incompatible, por una parte, con las prácticas rituales que la ley de Moisés había establecido y cuya consecuencia era la radical división entre judíos y gentiles y, por otra, con los sacrificios que se ofrecían en el templo de Jerusalén y que sostenía un modo de relacionarse con Yahvé²².

20 Cf. las diferentes posiciones de Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 280-285 y Burton L. Mack, *Lord of the Logia: Savior or Sage?* (Sonoma: Polebridge Press, 1990).

21 Cf. Santiago Guijarro, "La primera generación en Judea y Galilea", en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 101-135.

22 Cf. Carlos Gil, "La primera generación fuera de Palestina", en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 139-143.

En tercer lugar, existió una gran diversidad en los modos de interpretar la muerte de Jesús²³. Este fue el primer y, quizá, mayor problema que tuvieron los seguidores de Jesús en los primeros años: explicar por qué Jesús, el Mesías, había muerto en la cruz, del modo más vergonzoso, humillante... aparentemente abandonado por Dios (cf. Mc 15,34)²⁴. Las respuestas variaron de acuerdo a los modelos que se utilizaron para entender aquel acontecimiento, en su mayoría tomados de las Sagradas Escrituras; de este modo, además de encontrar sentido por analogía con prototipos o modelos del pasado, se subrayaba el significado teológico de aquella muerte: Dios tenía previsto y había anticipado de algún modo la muerte de su Mesías. Los modelos que se utilizaron fueron, entre otros, el de los profetas (cf. Is 5,1-7; Neh 9,26; Mc 12,1-9; Lc -Q- 13,34-35)²⁵, el juicio escatológico (cf. Am 8,9; Dan 7,13; Mc 14,62; 15,33)²⁶, el del Siervo de Yahvé (cf. Is 52-53; Rom 4,25; 1Cor 15,1-8) o el justo sufriente (cf. Sal 22; Mc 8,31; 9,12; 15,24.34), el del día de la expiación (cf. Lv 16; Mt 26,26-28; Rom 3,24-26)²⁷, el templo de Jerusalén (cf. Tob 13-14; Mc 13,1-2; 14,57-59; 15,38)²⁸ o el del cordero pascual (cf. Dt 16,1-8; 1Cor 5,7-8). Surgidas en momentos y lugares diferentes, reflejan la progresiva comprensión del acontecimiento de la muerte de Jesús. Algunas de estas explicaciones, las más antiguas y provenientes de los seguidores de Jesús de habla aramea, no entendían la muerte de Jesús en un sentido soteriológico; es el caso, por ejemplo, de las que usan los modelos de los profetas o del juicio²⁹. Probablemente, con el tiempo y entre los seguidores de Jesús de habla griega, estas fueron superadas por aquellas que atribuían a la muerte de Jesús un

23 No planteamos aquí la pregunta por el sentido que Jesús dio a su muerte; sobre los problemas de esta pregunta y las interpretaciones clásicas y recientes, ver: Scot McKnight, *Jesus and his death: historiography, the historical Jesus, and atonement theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005).

24 Cf. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología* (Salamanca: Sígueme, 1999), 14-19.

25 Cf. John S. Kloppenborg, *Q, el evangelio desconocido* (Salamanca: Sígueme, 2005), 162. También, John S. Kloppenborg, "Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1,9, again", *Novum testamentum* 46(2004)12-19.

26 Cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 205.

27 Los tres últimos modelos para comprender la muerte de Jesús se entremezclaron hasta hacerlos muchas veces inseparables; cf. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 157-164; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 200-214.

28 Cf. Craig A. Evans, "Jesus and James: martyrs of the Temple", en: B.D. Chilton y C.A. Evans (ed.), *James the Just and Christian origins* (Leiden: E J Brill, 1999), 233-249 y Ed P. Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta, 2004), 116-130.

29 Así, por ejemplo, el relato premarcano de la pasión o el documento Q; cf. Guijarro Oporto, "El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente"; Schenke, *La comunidad pri-*

sentido salvífico; es el caso, por ejemplo, de la interpretación expiatoria, que se interpreta de modos diversos con los modelos del día de la expiación, del templo o del cordero pascual³⁰.

Junto a ellas, podemos añadir una interpretación que tiene un tenor diferente y que es teológicamente muy relevante: es la interpretación revelatoria que descubre en la muerte de Jesús la imagen de Dios³¹. En el himno de Flp 2,6-11, Pablo recoge una tradición antigua en la que se presenta a Jesús siendo “imagen de Dios” (ἐν μορφῇ θεοῦ). Esta es la misma idea que subyace tras la confesión de Jesús como “hijo de Dios” al final del Evangelio de Marcos (Mc 15,39: “Verdaderamente, este era hijo de Dios”). Una de las características más destacadas en la mentalidad mediterránea del siglo I era la idea de que el hijo debía imitar al padre puesto que era su imagen³². El hijo era definido como tal en función del cumplimiento de sus obligaciones: la honra y la obediencia del padre, además de la sepultura y la honra de su memoria (cf. Ex 20,12; Si 30,1-13)³³. Esto es lo que subraya Pablo en Rom 5,19: Jesús es hijo porque obedeció a Dios. Este hecho apunta una nueva interpretación de la muerte de Jesús: Jesús no murió en la cruz únicamente como víctima de “los jefes de este mundo” (cf. 1Cor 2,8); su muerte

mitiva: historia y teología, 201. Es posible, además, que las interpretaciones del Justo sufriente o del Siervo de Yahvé, al inicio, no tuvieran un sentido necesariamente soteriológico sino únicamente explicativo, ofreciendo una explicación contra el sinsentido de la muerte de Jesús en la cruz.

30 Es el caso de las añadiduras helenísticas al relato premarcano de la pasión (Mc 14,57-59; 14,62b; 15,6-16a; 15,29b-31a; 15,33.38) y fórmulas condensadas recogidas por Pablo en Rom 3,24-26 o en 1Cor 11,23-26; cf. Ben F. Meyer, “The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a”, *New Testament Studies* 29(1983)198-208; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 202-206. En este sentido, los modelos del Justo y el Siervo pudieron llenarse de sentido soteriológico. En cualquier caso, estas distinciones son muy arriesgadas por el carácter hipotético de la localización de las fuentes.

31 Aunque esta interpretación no ha sido desarrollada, se puede encontrar de modo incipiente en Roger D. Haight, *Jesus, symbol of God* (Maryknoll, NY: Orbis Bks, 1999), 12-15; también en Carlos Gil Arbiol, “¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo”, *Cuestiones Teológicas* 85(2009)99-114.

32 Cf. Si 30,4: “Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él” y Dion Casio, *Historia Romana* LVI 3,1: “Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos al mundo del mismo modo que vuestros padres hicieron con vosotros. (...) [Un hijo] es imagen de vuestro cuerpo y alma hasta el punto de que al crecer se convierte en vuestro yo”.

33 Cf. S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Univ. Salamanca, 1998), 143.

fue, además, el último gesto, la última palabra inarticulada (y quizá la única capaz de transmitir el sentido pleno de su mensaje) con la que revelaba su identidad y, sobre todo, la de Dios. El Padre de Jesús se revelaba, pues, de acuerdo a esta interpretación de la muerte de Jesús, igual al Crucificado: desprovisto de poder convencional, vaciado y entregado (cf. Flp 2,6-11). Esta interpretación aparece fundamentalmente en los textos paulinos y marcanos³⁴.

Estos apuntes muestran una primera generación con claros elementos comunes que nos permiten hablar de un periodo con definida unidad; sin embargo, no se trataba de uniformidad sino más bien de una pluralidad de comprensiones teológicas, prácticas éticas y misioneras, entre otras. La creatividad y posibilidades de estos primeros años explican la explosión que se produjo y la multiplicación de tradiciones y trayectorias que reflejan una gran diversidad de grupos de seguidores de Jesús. En los siguientes años este movimiento, lejos de ralentizarse, seguirá su expansión en muchos sentidos, si bien se van a dedicar muchas energías a definir y poner límites a la pluralidad.

3. La segunda generación

Aunque he dicho antes que las cuatro generaciones deben entenderse de modo flexible y, en gran medida, se solapan, el cambio de la primera a la segunda es el más claro y definido. El año 70 d.C., tras casi cuatro años de guerra muy desigual, el general Tito (futuro emperador de Roma del 79 al 81) entró en Jerusalén asolando la ciudad y destruyendo el templo³⁵. Este hecho, además de las consecuencias cotidianas de la derrota para la población de Judea (y Galilea), resultó uno de los problemas más serios de la historia de Israel: era necesario responder a las preguntas teológicas y sobre la identidad judía que este acontecimiento arrojó. ¿Por

34 Es difícil, y en cualquier caso sería una discusión para otro lugar, determinar su origen: si se trata de una interpretación que Pablo hereda (y Marcos, lógicamente también) o, heredándola quizá en parte, la asumió como propia, le dio protagonismo y la utilizó como la más genuina expresión de su comprensión de la muerte de Jesús.

35 Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones* (Estella: Verbo Divino, 2007), 275-283.

qué ha permitido Dios ese desastre? ¿Cómo seguir siendo judíos cuando no hay soberanía sobre la tierra ni templo donde ofrecer sacrificios? Quienes mejor respondieron a estas cuestiones fueron los judíos pertenecientes a la secta de los fariseos, ya que basaban su programa de restauración de la alianza en el cumplimiento de la ley mosaica, lo único que la conquista de Jerusalén no había destruido. En cualquier caso, esta crisis afectó a todo el judaísmo, incluidos aquellos seguidores de Jesús que, si bien procedían de la gentilidad y no se habían circuncidado, eran herederos de las promesas y tradiciones judías. Fue un acontecimiento que sacudió los cimientos de Israel y determinó la historia de Occidente.

Junto a este acontecimiento de la historia universal se dieron cita otros hechos que determinaron el cambio de generación. El primero fue la muerte de los primeros seguidores de Jesús, aquellos que habían sido convocados por él para "estar con él" (cf. Mc 3,14), vivir su mismo estilo de vida itinerante y acompañarle en su proyecto de restauración intrajudío. Eran los que hasta este momento habían sostenido la tradición oral; eran los transmisores de la memoria de Jesús que descansaba en su testimonio. Sin embargo, para este tiempo la mayoría de ellos ya habían muerto y se planteó de modo acuciante cómo cultivar la memoria de Jesús en su ausencia. En segundo lugar, las comunidades de seguidores de Jesús, especialmente las que nacieron en un entorno griego, crecían rápidamente³⁶; este dato, positivo para los mismos seguidores de Jesús como resultó, trajo consigo multitud de problemas: los nuevos creyentes traían nuevas preguntas y las circunstancias culturales, sociales y políticas desde las que se entendía la nueva fe fueron ampliándose de modo que se fue haciendo cada vez más necesario el fijar las fronteras de la nueva identidad de creyente. Así, en tercer lugar, todo ello fue determinando la progresiva separación de la corriente hegemónica del judaísmo: el fariseísmo³⁷. Todos estos factores hicieron que esta nueva

36 Cf. las estadísticas que Rodney Stark hizo sobre la demografía de los seguidores de Jesús durante los primeros siglos; ver: Rodney Stark, "Christianizing the urban empire: an analysis based on 22 Greco-Roman cities", *Sociological Analysis* 52(1991)77-88 y Rodney Stark, *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history* (Princeton, NJ: Princeton Univ Pr, 1996), 13. No obstante, este modelo de crecimiento ha sido muy contestado; cf. Jack T. Sanders, "Christians and Jews in the Roman Empire: A Conversation with Rodney Stark", *Sociological Analysis* 53(1992)433-445, Bruce J. Malina, "The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history", *Catholic Biblical Quarterly* 59(1997)593-595 y Elizabeth A. Clark, "Rodney Stark's *The Rise of Christianity: A Discussion*", *Journal of Early Christian Studies* 6(1998)162-267.

37 Es lo que se llamó "la división de los caminos" ("the parting of the ways" en su expresión inglesa que se ha consagrado como universal); cf. James D. G. Dunn, *Jews and Christians: the parting of the*

generación de seguidores de Jesús pusiera más énfasis que la primera en la estabilización de lo creado³⁸.

Efectivamente, la multiplicación de grupos y tradiciones hizo temer una desmembración del grupo de creyentes en Jesús, por el peligro de interpretar de modo diferente la incipiente reflexión sobre la cristología, la teología, la eclesio-
logía, etc., dado que todo ello estaba en pleno proceso de definición, abierto a desarrollos múltiples. Estas amenazas, de hecho, contribuyeron decisivamente a su definición. En cualquier caso, durante esta segunda generación predomina la vuelta a la historia de Jesús, entre otras razones por la ya mencionada desaparición de los testigos oculares de la vida de Jesús. Sin embargo, los esfuerzos de síntesis no fueron unívocos y surgieron diversos proyectos para estabilizar la diversidad, cada uno desde una situación cultural e histórica diferente. Aquí es donde se perciben con claridad las cuatro tradiciones más importantes de los orígenes del cristianismo: el judeocristianismo, el paganocristianismo, las tradiciones de síntesis y el cristianismo joánico³⁹.

Los testimonios literarios en esta segunda generación son mucho más abundantes que en la primera, lo que refleja el gran crecimiento de los grupos de seguidores, la diversidad geográfica y cultural, así como la necesidad de responder a situaciones y preguntas diversas. Una buena parte de estos creyentes en Cristo de segunda generación aparecen tras textos como estos: los evangelios canónicos (Evangelio de Mateo, Evangelio de Lucas –al que habría que unir el Libro de los Hechos–, Evangelio de Juan y Evangelio de Marcos⁴⁰), cartas de la tradición deuteropaulina

ways, A.D. 70 to 135: the second Durham Tübingen Research Symposium on earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989) (Tübingen: Mohr, 1992); Judith Lieu, Neither Jew nor Greek?: constructing early christianity (London: T & T Clark, 2002); Bernard Green, Christianity in ancient Rome : the first three centuries (London ; New York: T & T Clark, 2010).

38 Esta terminología fue utilizada por Margaret MacDonald en su tesis doctoral, donde definió las tres primera generaciones como “institucionalización constructora”, “institucionalización estabilizadora” e “institucionalización protectora de la comunidad”; cf. Margaret Y. Macdonald, *Las comunidades paulinas* (Salamanca: Sígueme, 1994).

39 Cf. Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 304.

40 Aunque lo hemos mencionado como obra de la primera generación, podríamos situar también aquí el Evangelio de Marcos puesto que se compone en torno al año 70 y comparte algunas características de ambas generaciones; cf. Marcus, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario*, 56-58.

(Colosenses, Efesios y Segunda Tesalonicenses)⁴¹, cartas llamadas católicas (Santiago, Primera de Pedro, Hebreos y Judas), el Apocalipsis, y los primeros textos apotólicos (Didajé y Primera carta de Clemente)⁴². No sólo destaca la pluralidad de géneros literarios (desde el epistolar al apocalíptico pasando por el evangélico) sino también de contenidos. Voy a destacar, igual que en la primera generación, algunos contrastes que subrayan la pluralidad de ideas y prácticas en estos años.

Un primer elemento de discrepancia surge al comparar las obras de dos grupos de creyentes que, si bien comparten un desapego respecto de las tradiciones judías, reflejan una mirada completamente diferente sobre Jesús y una cristología en llamativa disconformidad. Una es el Evangelio de Juan y la otra el Evangelio de Marcos. El primero utilizó el modelo del Logos, “la Palabra de Dios hecha carne” (cf. Jn 1,14) para presentar a Jesús. Ciertamente, esto no es una novedad puesto que existía en el Antiguo testamento⁴³ y Filón de Alejandría le dio un protagonismo enorme en la tradición judía del siglo I⁴⁴; pero es una novedad en cuando que se aplica a Jesús de un modo decidido y sin ambages⁴⁵, mostrando su carácter divino por encima de otros aspectos. Esto le dio a la tradición joánica la oportunidad de dialogar con la filosofía helenística y así elevar la categoría del discurso cristiano; esta tradición podía presentar la fe en Jesús, de acuerdo a los modelos culturales de una élite, como un protognosticismo. Sin embargo, con el tiempo, se percibieron los peligros que conllevaba: el de exagerar la divinidad de Jesús y olvidar el compromiso ético (cf. 1 y 2 Jn). Si bien la tradición joánica fue muy utilizada durante el siglo II para combatir algunas desviaciones cristológicas (ebionitas, por ejemplo), así mismo estaba siempre a las puertas de caer en el docetismo o gnosticismo⁴⁶.

41 Sobre el fenómeno de la pseudografía, la atribución de una obra escrita por un autor anónimo a un personaje conocido para los destinatarios era un fenómeno muy extendido en el periodo intertestamentario y no debe llevar a juicios de valor descontextualizados como la reciente obra de Bart D. Ehrman, *Forged: writing in the name of God: why the Bible's authors are not who we think they are* (New York: HarperOne, 2011); cf. James H. Charlesworth, “Pseudonymity and Pseudepigraphy” en: David Noel (ed.) Freedman, *The Anchor Bible dictionary* (6 vols.) (New York: Doubleday, 1992), 5:540-541.

42 Para una lista exhaustiva y detallada de las fuentes de los orígenes del cristianismo, ver: Fernando Rivas, “Elenco de literatura cristiana primitiva”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 549-583.

43 Relacionada con la “sabiduría”; cf. Job 28,20-27; Pr 8,23-31; Si 1,6-10; 24,3-23; Sab 7,24-8,1.

44 Cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 80-91.

45 Cf. Helmut Koester, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1988), 345.

46 Cf. Georg Strecker, “Chiliasm and docetism in the Johannine school”, *Australian Biblical Review* 38(1990)44-61; Kasper Bro Larsen, “Narrative docetism: Christology and storytelling in the Gospel of John”, en: R. Bauckham y C. Mosser (ed.), *Gospel of John and Christian theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2008), 346-355.

La segunda obra, en contraste con ésta, es el Evangelio de Marcos, que refleja una tendencia muy diferente. El autor de este evangelio eligió, de acuerdo a sus propios intereses, el modelo del Mesías crucificado. La centralidad de la cruz para conocer la identidad de Jesús (su mesianismo y filiación divina; cf. Mc 1,1) contrasta profundamente con el modelo de la Palabra de Dios de Juan. La estrategia narrativa del Evangelio de Marcos que hace callar a todos los personajes hasta el final, se revela como una estrategia teológica: la identidad de Jesús sólo se puede descubrir totalmente cuando muerto y humillado, está colgado de la cruz. Esta opción no es únicamente cristológica puesto que, como he dicho antes, tiene una trascendencia teológica: la vida y muerte de Jesús tiene un carácter revelador y, por tanto, teológico, revela quién y cómo es Dios. Así, este autor subraya los aspectos más sensibles de la humanidad de Jesús, sus sentimientos (Jesús se enfada, se enternece, insulta, sufre, goza, llora, ...) probablemente para evitar los peligros de olvidarse de la dimensión histórica de Jesús. No obstante, al igual que el Evangelio de Juan, también corrió peligro de interpretaciones extremas⁴⁷.

Un segundo elemento de discrepancia es la visión y adaptación al mundo, entendido este como el Imperio romano. La comparación de la literatura apocalíptica (Apocalipsis) y la tradición deuteropaulina (Colosenses y Efesios) en este punto resulta muy llamativa. Así, en primer lugar, destaca la negativa visión del presente que domina el libro del Apocalipsis: la situación en la que se encuentran los destinatarios es de hostilidad y domina una cierta incapacidad para superar la crisis, de modo que todo el texto destila una necesidad desesperada de esperanza⁴⁸. Esta idea de separación del mundo no es exclusiva de la literatura apocalíptica y se puede percibir en otros pasajes de la literatura joánica, donde aparece también esa misma actitud de distancia respecto del mundo (cf. Jn 15,18-19: "no sois del mundo, os he sacado del mundo"). Entre la hostilidad y la esperanza en que viven los destinatarios del libro del Apocalipsis reina la actitud de resistencia hasta la intervención esperada de Dios⁴⁹. En algunos casos, esa hosti-

47 Por ejemplo de adopcianismo o, después, arrianismo; cf. Kevin Madigan, "Christus nesciens? was Christ ignorant of the Day of Judgment? Arian and Orthodox interpretation of Mark 13:32 in the ancient Latin west", *Harvard theological review* 96(2003)255-278.

48 Cf. Christopher Rowland, "The Apocalypse: hope, resistance, and the revelation of reality", *Ex Auditio* 6(1990)129-144.

49 Cf. David (ed.) Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 1979)* (Tubinga: Mohr, 1983).

lidad y el fracaso de la misión entre los judíos revitalizaron la idea de la escatología inminente, en claro retroceso en esta segunda generación (cf. 2Tes 2,1-12).

La tradición que más contrasta con esta apocalíptica es la de las cartas deuteropaulinas y la lucana (Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles). En estas tradiciones destaca una visión mucho más positiva del mundo y del Imperio, hasta el punto de que lejos de distanciarse, adoptaron la estrategia de asimilar elementos e instituciones culturales para presentar su mensaje y su forma de vivir (tomando en serio la invitación de Pablo a “no salir del mundo”: 1Cor 5,9). Así, por ejemplo, asumieron con decisión el modelo patriarcal para organizar las casas de los creyentes (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9)⁵⁰, a diferencia de la tendencia que se percibe en las cartas originales de Pablo (cf. Gal 3,28; 1Cor 7,1-24; 11,4-5)⁵¹. Esta insistencia en la subordinación de mujeres, hijos-jóvenes y esclavos respecto del *paterfamilias* revela que, durante la primera generación, la predicación de Pablo (y otros) había resultado especialmente atractiva para esos grupos subordinados, hasta el punto de causar alteraciones y aparecer en sociedad como un grupo revolucionario. De ese modo, igual que había hecho el judaísmo de la diáspora, mediante los códigos domésticos patriarcales se presentaban como ciudadanos ejemplares, se integraban en la sociedad helenístico-romana, limaban las diferencias y ganaban respetabilidad; así también, no obstante, buscaban modificar su entorno, influir, aportando los valores propios⁵². A diferencia de la anterior, lógicamente, la parusía se concebía cada vez como algo más lejano.

Como se puede ver, esta segunda generación refleja, de nuevo, claras características comunes a la vez que contrastes notables. Tanto la forma de presentar a Jesús (la cristología) como la de presentarse los creyentes ante el mundo (y su cosmovisión) diferían en algunos puntos importantes. Esta generación fue, en cualquier caso, decisiva en la supervivencia del movimiento de Jesús y, probablemente, el éxito de la tradición deuteropaulina y lucana para adaptarse al Imperio romano granjeó para el mensaje de Jesús la continuidad en la historia, matizado y corregido por las corrientes divergentes mencionadas.

50 Cf. Aristóteles, *Política* I,1260a,9-14.

51 Cf. Carlos Gil Arbiol, “El desarrollo de la tradición paulina”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 255-291.

52 Cf. la crítica de Tácito, *Historia* 5,5 y la respuestas de Flavio Josefo, *Contra Apión* 2,199 y de Filón, *Apología* 7,3-5.

4. La tercera generación

Estos años van a estar marcados por una nueva estrategia: la de protección. Las nuevas circunstancias que van a marcar esta generación vienen, en gran medida, determinadas por el continuo crecimiento de las comunidades de creyentes en Cristo fruto del éxito misionero, como hemos descrito antes. Este crecimiento, al llegar al punto en el que estamos, traspasó una frontera significativa: los grupos de creyentes comenzaron a ser visibles en el imperio, se les empezó a conocer, a poner nombre y a hostigar con mayor claridad. La progresiva separación del judaísmo, el hecho de que adquirieran un nombre ante el imperio (“christiani”) dejaba a los seguidores de Jesús sin el paraguas protector de la “religio licita” que era el judaísmo y les abocaba a ser una “superstitio” que estaba penada y perseguida.

Estos datos aparecen con claridad en algunos testimonios que nos han llegado hasta nuestros días. Así por ejemplo, Plinio el joven, legado imperial con facultades de gobernador en la provincia de Bitinia, en torno al 113 d.C., recibió de algunos ciudadanos denuncias contra los “christiani”. Plinio declara su extrañeza por no haberse enfrentado antes a este tipo de acusaciones y escribió una carta al emperador Trajano (98-117) para pedirle consejo⁵³. En ella dice que ha descartado la posibilidad de que sean conspiradores políticos, aunque obligaba a los acusados a rendir culto al emperador para descartar problemas (a los que se negaban los mataba); en cualquier caso los consideraba una “superstición miserable y absurda” (“superstitio prava et immodica”)⁵⁴. Este ejemplo refleja muy bien el nuevo periodo que se abre con la mayor visibilidad pública: crece la hostilidad externa y, por si fuera poco, los conflictos internos.

Estos conflictos internos en gran medida eran también fruto del gran crecimiento de los grupos de creyentes. Al ampliarse rápidamente el número de seguidores, provenientes de estratos sociales diversos, de orígenes culturales diferentes y con intereses igualmente distintos, saltó el peligro de desviación doctrinal y moral. No sólo traían nuevas preguntas, sino que, además, ofrecían nuevas respuestas a las que se habían dado. Por otra parte, las influencias culturales

53 Cf. Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 100-102.

54 Plinio el joven, *Epístolas* X, 96. Cf. David Álvarez Cineira, “El cristianismo en el imperio romano”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 379-426.

del entorno permeaban en los grupos, haciendo cada vez más difícil delimitar la identidad y establecer fronteras claras. Esta situación, vista desde la lejanía de hoy, fue un interesante pero difícil ejercicio de equilibrio entre la uniformidad y la unidad, entre la fidelidad a Jesús y la relevancia social, entre la cohesión y la integración...

Para responder a estos retos, tanto los externos como los internos, los dirigentes de esta tercera generación establecieron mecanismos para consolidar su propia autoridad y el orden de las asambleas, fundamentalmente reforzando el modelo patriarcal mediante los códigos domésticos. Aunque esta estrategia ya la hemos visto en la segunda generación, allí se utilizó para organizar la casa de los creyentes; sin embargo, en esta tercera generación, se utilizará para organizar las asambleas domésticas y, en general la *ekklêsia*, que pasará a ser, por primera vez, "la casa de Dios" (1Tim 3,15). Así, los líderes autorizados debían ser esposos, padres y amos ejemplares (cf. 1Tim 3,1-7), controlando a los miembros subordinados de su casa para prevenir cualquier desorden o desviación⁵⁵. En segundo lugar, y en línea con lo anterior, buscaron "blindar" el universo simbólico, es decir, definir doctrinalmente el conjunto de creencias que establecían las fronteras infranqueables entre la pertenencia y la exclusión⁵⁶. Si bien para este periodo no están definidos los conceptos de "ortodoxia" o "herejía", se sientan las bases para su delimitación en la siguiente generación.

Los grupos humanos que conocemos de este periodo están detrás de algunos de los textos neotestamentarios y, quizá en mayor medida, detrás de otros textos, algunos de ellos considerados con el tiempo apócrifos⁵⁷. Los más significativos son la cartas pastorales (Primera y Segunda cartas a Timoteo y la Carta a Tito), las tres cartas de Juan y la Segunda Carta de Pedro. Entre los escritos apostólicos podemos mencionar las cartas de Ignacio de Antioquía, el Pastor de Hermas y la Carta de Bernabé. Entre los evangelios apócrifos, mencionamos las

55 Estas son las dos preocupaciones más importantes de las Cartas pastorales que coinciden, en gran medida, con las de las autoridades civiles romanas; cf. Koester, *Introducción al Nuevo Testamento*, 435-456.

56 Cf. Macdonald, *Las comunidades paulinas*, 235-328.

57 Pero, de nuevo, hay que recordar que en este tiempo no lo eran; ni siquiera tenían un sentido negativo; cf. Carlos Gil Arbiol, "La 'Reconstrucción' de la Biblia: Los apócrifos y la memoria", en: V. Vide, L. Sequeiros, E. Arens, C.J. Gil Arbiol y L. Ramón Carbonell (ed.), *Biblia y Cultura* (Bilbao: Publicaciones Universidad de Deusto, 2008), 51-70.

tradiciones recogidas en los Evangelio de Judas, de Pedro, de Felipe o de Tomás; también son dignos de mención otros como el Evangelio a los Egipcios o el Evangelio de los Hebreos, de los que no conservamos más que el nombre. Por último, podemos retrotraer hasta esta generación algunas de las tradiciones más antiguas recogidas en los Hechos Apócrifos de Andrés o de Pablo y Tecla⁵⁸.

Voy a recoger, como en los puntos anteriores, algunos ejemplos en los que se ve el contraste de tradiciones durante esta tercera generación. Lo vamos a ver en dos ejemplos: los diferentes modos de concebir la *ekklêsia* en el mundo (en relación a los modelos organizativos hegemónicos) y la diversa actitud vital ante la historia de Jesús con sus repercusiones éticas (diferente *ethos*)⁵⁹.

Respecto al primer ejemplo, ya hemos dicho que los autores de las cartas pastorales asumieron el modelo de la casa patriarcal para definir la *ekklêsia* (1Tim 3,15). Esto significó que los roles y lugares en la comunidad venían, al menos inicialmente, definidos por la condición social de cada uno de sus miembros. Un claro ejemplo es la relación que los autores establecen entre la falsa enseñanza y el protagonismo de las mujeres en la comunidad. En la exhortación de 2Tim 3,1-17 se habla de “varones soberbios” y “rebeldes a los padres”, “temerarios”, “con apariencia de piedad”, “seductores” que “se introducen en las casas y conquistan a mujercuelas cargadas de pecados y agitadas por toda clase de pasiones, que siempre están aprendiendo y no son capaces de llegar al pleno conocimiento de la verdad” (2Tim 3,2-7)⁶⁰. Para contrarrestar esta amenaza, el autor de la carta recomienda a Timoteo permanecer fiel a las “enseñanzas, conducta, fe” de Pablo, así como soportar las “persecuciones” (2Tim 3,10-12); el criterio de discernimiento

58 Para la lista completa y su datación remito, de nuevo, al magnífico elenco de Fernando Rivas, “Elenco de literatura cristiana primitiva”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 549-583.

59 Este término “ethos” es un anglicismo de difícil traducción; el Oxford Dictionary traduce como “las ideas y actitudes morales que vienen dadas por la pertenencia a un grupo particular o sociedad”, algo así como el modo de ser y de conducirse en la vida. En cualquier caso lo recogemos para reflejar esa compleja relación entre la concepción de Jesús y las diferentes consecuencias morales que derivaron unos seguidores respecto de otros.

60 De éstos se dice también que tienen “la enfermedad de las disputas” y que les gustan las “discusiones sin fin” (cf. 1Tim 6,3-5), así como que caen en la tentación del dinero, de la “codicia insensata que arruina” (1Tim 6,9); que “prohíben el matrimonio y el uso de alimentos” (1Tim 4,3), además de llamarlos “apóstatas”. Más allá del juicio que emite el autor de esta carta, se puede percibir un cierto perfil; cf. I. Howard Marshall, *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles* (Edinburgh: T & T Clark, 1999), 52-55.

no es tanto el contenido de esas falsas enseñanzas sino, sobre todo, saber “de quién se han aprendido” las enseñanzas (2Tim 3,14). Parece claro que la sana doctrina está, fundamentalmente, vinculada a quienes la transmiten, más que a su contenido. Las cartas pastorales, consecuentemente, se detienen más en describir a los ministros fieles y establecer mecanismos de control sobre quienes transmiten la doctrina. No obstante, el contenido de esta falsa doctrina aparece mencionado en 1Tim 4,3, donde se dice, entre otras cosas, que esos prohíben el matrimonio.

Estos datos mencionados que radiografián a los falsos doctores tiene su contrapunto en unas referencias de los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla⁶¹. Tecla aparece en este texto como una mujer comprometida en matrimonio que al escuchar a Pablo renuncia a su destino para convertirse en apóstol; la ruptura de las expectativas sociales patriarcales le trae un sinfín de problemas con su familia y sociedad, hasta el punto de enfrentarse varias veces a sentencias de muerte (de las que sale milagrosamente indemne). Tecla representa a las mujeres creyentes que no aceptaron el rol exclusivamente doméstico y sumiso que las pastorales querían asignarles; de este modo, los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla se convirtieron en legitimadores de otro modo de organizar la *ekklesia*, donde el modelo patriarcal no tenía el protagonismo de que gozó en la tradición deuteropaulina⁶². Así, la comunidad aparece como una casa alterada en el que la mujer tiene mayor protagonismo; se concibe según un modelo de resistencia social. No obstante, además de las dificultades sociales que un modelo así tiene cuando se trata de perpetuarse en el tiempo, esta tradición de los Hechos Apócrifos estuvo fuertemente influenciada por corrientes encratitas que aumentaron la distancia respecto del mundo y lastraron su futuro.

Respecto al segundo ejemplo, la tendencia gnóstica de algunos creyentes en Jesús (como los que aparecen tras tradiciones contenidas en los evangelios apócrifos de Felipe, Judas o en Marción)⁶³ les llevó a exagerar el mito cristiano

61 Para la versión bilingüe (griego-castellano), ver: Antonio Piñero Sáenz y Gonzalo del Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los apóstoles. II, Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 733-773.

62 Cf. Margaret Y. Macdonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana* (Estella: Verbo Divino, 2004), 186-216.

63 Podríamos incluir, quizá, el Evangelio de Juan; de hecho, el primer evangelio en ser comentado fue éste y por un gnóstico, Heracleon, en torno al 160 d.C.; cf. Fernando Rivas Rebaque, “El nacimiento de la Gran Iglesia”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 445-448.

frente a la historia de Jesús. Estos cristianos consideraban la creación y la historia, el mundo, como algo negativo, de modo que la persona histórica de Jesús no tenía ningún valor; incluso negaban la muerte en cruz de Jesús ya que Dios le libró de ella crucificando, en realidad, a Simón de Cirene⁶⁴. Su interés se centraba en la iluminación, el conocimiento puro de la divinidad; Jesús es enviado por Dios para redimir la impura creación de modo que ésa es su verdadera condición; su carácter histórico y carnal es relegado cuando no negado, de modo que no hay una preocupación ética por el próximo o por la justicia terrena. La cercanía de esta visión respecto del docetismo no resulta sorprendente. En contraste con esta visión encontramos a los montanistas y al Pastor de Hermas, para quienes los creyentes (los profetas) eran representantes de Cristo y exigían conductas rigurosas, ascéticas y éticas (ayunos, donativos...) a fin de anticipar la llegada del reino de Dios anunciado por Jesús. Su preocupación por la justicia y el afán de que el Reino esperado llegue pronto contrasta con la despreocupación de los gnósticos; no obstante, podían coincidir con aquellos en el riguroso ascetismo, si bien por razones diversas⁶⁵.

En conjunto, esta tercera generación ofrece un panorama múltiple; los intentos de síntesis y unificación de la segunda generación, si bien dieron unos frutos válidos, no evitaron la radical pluralidad de formas de entender a Dios, al mundo y a los mismos creyentes. A comienzos del siglo II la multiplicación de tradiciones ofrece un panorama complejo y rico; no es posible reducir el cristianismo a un fenómeno unívoco, si bien tampoco sería acertado dejarlo al arbitrio de las cambiantes circunstancias y tendencias vistas. Los elementos que mantienen una cohesión van a aflorar con más claridad en la cuarta generación.

64 Cf. Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I,24,4: "Por eso, según dicen, no fue él quien padeció, sino un cierto Simón Cireneo, quien fue obligado a cargar por él la cruz (Mt 27,32). A éste habrían crucificado por error e ignorancia, pues (el Padre) le había cambiado su apariencia para que se pareciera a Jesús. Por su parte, Jesús cambió sus rasgos por los de Simón para reírse de ellos. Como era una Potencia sin cuerpo y la Mente del Padre ingénito, podía transformarse a voluntad. Y de esta manera ascendió al Padre que lo había enviado, burlándose de ellos, los cuales no podían atraparlo porque era invisible. Quienes saben estas cosas, quedan liberados de los Principados hacedores del mundo. Por eso no debemos creer en el que fue crucificado, sino en aquel que vino a vivir entre los seres humanos bajo forma de hombre, al que imaginaron haber crucificado".

65 Cf. Fernando Rivas Rebaque, "El nacimiento de la Gran Iglesia", en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 449-452.

5. La cuarta generación

No es hasta este momento, más bien al final de este periodo, cuando podemos hablar con propiedad de cristianismo o de religión cristiana. Lo que nos hemos encontrado hasta ahora, como mencioné al inicio del artículo, es “los orígenes del cristianismo”. En esta última generación aparecen los elementos que caracterizan a una *religio* (como “sistema religioso”)⁶⁶: tener escrituras sagradas propias, un conjunto definido de creencias, una liturgia propia (con sus ritos y ceremonias) y una cultura material (que en caso de los cristianos se percibe en el uso del códex, edificios propios y restos funerarios)⁶⁷. Este es el proceso de cristalización de la tendencia centrípeta de gran parte de las tradiciones cristianas; a pesar de las diferencias, y probablemente gracias a ellas y en coherencia con ellas, los elementos comunes se subrayaron sin ahogar las diferencias. Es ahora, a finales del siglo II, cuando los libros que constituirán el canon son ampliamente aceptados como Escritura Sagrada; esto es lo que se ha venido en llamar el “reconocimiento de la pluralidad”⁶⁸. Los grupos de creyentes, si bien extendidos en muchos sentidos (geográfica, social y culturalmente), van a adquirir como conjunto una madurez social e intelectual que se percibe, en primer lugar en la producción literaria.

Los grupos humanos que están tras los documentos literarios que se nos han conservado (además de las referencias de autores como Ireneo de Lyon) son múltiples y de difícil clasificación. No obstante, por razones de brevedad, vamos a utilizar el criterio de canonicidad para ordenar en dos grupos a los seguidores de Jesús en esta última generación. Dicho de otro modo, si tomamos los elemen-

66 Cf. Adriana Destro y Mauro Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Santander: Sal Terrae, 2002), 7-22.

67 Cf. Rafael Aguirre, “El proceso de surgimiento del cristianismo”, en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 30-31; Larry W. Hurtado, *Los primitivos papiros cristianos: un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010).

68 Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 310-321; Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 3ª ed. 1998), 268: “La forma que el NT adquirió a finales del siglo II no era en modo alguno la única forma imaginable que el canon cristiano podía haber asumido”; Julio Trebolle cita también otros autores que subrayan del mismo modo la pluralidad del canon: “el canon no funda tanto la unidad de la Iglesia, cuanto la pluralidad de confesiones en la Iglesia” (Käseman); “El canon reconoce la validez de la diversidad y marca sus límites dentro de la Iglesia” (Metzger).

tos comunes que comparten los textos que fueron considerados Sagrada Escritura en este tiempo, frente a los que no, ¿qué rasgos definen a los creyentes que están detrás de unos textos frente a los otros? Esta pregunta se ha respondido intentando recopilar los criterios doctrinales o teológicos de canonicidad en función de los cuales se establecieron los libros sagrados, aunque resulta más adecuado una visión de conjunto que establezca, además de aquellos, otros de carácter social, histórico y político⁶⁹. De acuerdo a ello hay que recordar que no existe un criterio único de canonicidad, sino un complejo conjunto de factores entre los que destacan: el carácter comunitario de los escritos frente a los libros de carácter o uso privado; la defensa doctrinal frente a los grupos considerados desviados (o heréticos); la antigüedad y autoridad de los textos (o su “apostolicidad”); el uso que se hizo de ellos⁷⁰; las ciudades (sus conexiones y protagonismo en la expansión del cristianismo) en las que se utilizaba; la relación que mantenían con el AT; su uso litúrgico, catequético o apologetico; el protagonismo (o no) de las mujeres; etc.

Teniendo esto en cuenta vamos a tomar como ejemplo el debate a propósito de la “ortodoxia” de los libros sobre Jesús que, como hemos dicho, proliferaron en el siglo II. Muchos de ellos no pretendían suplantar a los anteriores sino, más bien, completar puntos poco tratados o responder a una demanda creciente de material devocional (este es el rasgo que predomina, por ejemplo, en los evangelios de la infancia de Jesús, como el Protoevangelio de Santiago o el Evange-

69 Cf. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, 261-284; Bart D. Ehrman, *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento* (Barcelona: Ares y Mares, 2004), 333-373.

70 Es el caso, por ejemplo, del Evangelio de Pedro. Serapión, obispo de Antioquía a finales del siglo II, permitió que la comunidad cercana de Rosus leyera el Evangelio de Pedro porque, aunque no lo había leído con detenimiento, no había encontrado en él nada reprochable. Sin embargo, un poco más tarde, cuando algunos cristianos le denuncian que los docetas lo estaban utilizando para justificar su desviación doctrinal, Serapión escribió a aquellos: “Ahora que hemos podido manejar el libro en cuestión y leerlo con detenimiento, hemos comprobado que la mayor parte del contenido está conforme con la recta doctrina del Salvador, si bien se encuentran algunas afirmaciones nuevas que sometemos a vuestra consideración” (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* VI,12,4-6); su respuesta es de prudencia. Eusebio de Cesarea, siglo y medio más tarde, cuando este texto había sido excluido por el uso que los docetas hacían de él, reconstruye su historia haciéndolo provenir, directamente, de los herejes (*Ibid.*, VI,12,1-6). Al leer hoy este texto parece claro que por sí no ofrece problemas doctrinales, sino algunas ideas que podían ser, y de hecho fueron, interpretadas como docetistas, lo que llevó a vincularlo con grupos sectarios y así a excluirlo de las listas. Cf. Gil Arbiol, “La ‘Reconstrucción’ de la Biblia: Los apócrifos y la memoria”, 65-68.

lio de Tomás de la Infancia). Así, según afirma Larry Hurtado, entre los libros sobre Jesús que quedaron fuera “existe una pretensión elitista de que lo que se presenta es una interpretación especial y a menudo secreta de Jesús y sus enseñanzas. Aquellos cristianos que no comparten el conocimiento extraordinario de los elegidos de estos libros sobre Jesús, por lo visto son incluidos entre los ‘borrachos’ y los ignorantes y apenas se distinguen de los que no son cristianos en lo que concierne a su destino. En algunos casos hay alusiones polémicas directas a estos otros grupos cristianos, así como a quienes estos respetan como dirigentes”⁷¹. En lo relativo a la concepción de Jesús, sigue Hurtado, “no articulan la condición divina de Jesús en relación con el Dios uno del monoteísmo exclusivista”; la tendencia es subrayar hasta la exageración su carácter divino con elementos de la cosmovisión gnóstica (*plêroma*) hasta el punto de olvidar su humanidad. En realidad, lo que resultaba más difícil en estos grupos era aceptar la existencia corporal de Jesús, que para muchos no había tenido lugar.

En este marco plural, no resulta difícil encontrar elementos de contraste. Voy a apuntar apenas dos estrechamente relacionados: la relación con el mundo y la concepción de Dios. Respecto al primero, por una parte, estaban quienes reconocían que el mundo que conocían, a pesar de sus contradicciones, injusticias y maldades, había sido creado por el mismo Dios Padre de Jesús del que él hablaba, por el Dios verdadero. Por otra parte, otros creyentes no podían aceptar que un mundo tan afligido por el mal moral y natural, corrupto e impuro, hubiera sido creado por un Dios bondadoso y omnipotente. Lo que estaba en juego era “si ceder el mundo y la historia humana a una deidad creadora vana y necia, completamente distinta del verdadero Dios o, por el contrario, reivindicarlos como creación y propiedad legítima del verdadero Dios”⁷². Así pues, ambos tenían, ciertamente, un punto de conexión: el diagnóstico del presente era bastante negativo. Sin embargo, mientras unos veían en el mundo el lugar de realización y de esperanza, en el que Dios les había entregado un proyecto histórico, otros lo veían como una cárcel, un corredor de la muerte, del cual solo cabía escapar o morir. Es interesante (e importante) recordar que la primera corriente, si bien nunca se impuso totalmente a la segunda, predominó y le dio posibilidades de continuidad al cristianismo.

El segundo ejemplo subraya el contraste teológico y tiene muchos puntos de contacto con el anterior. Mientras que la línea que terminó imponiéndose en

71 Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 549.

72 Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 633.

la proto-ortodoxia, que dará lugar a la Gran Iglesia, subrayaba la unicidad de Dios, único creador, otros grupos defendían la idea de una multiplicidad de niveles de divinidad, algunos de los cuales, corruptos, eran los responsables de la maldad y depravación que dominaba la historia. Así, la primera línea, sostenía que Dios era el único creador, gobernante y redentor del mundo; sólo él ejercía su dominio y ninguna otra divinidad le podía arrebatar tal señorío. El mal, por tanto, aparecía como una intrusión, un accidente fruto de diversos factores que, en cualquier caso, sería derrotado finalmente (más tarde o más temprano). En este ámbito Jesús era concebido como Palabra e Hijo de Dios, oferta de salvación para todas las naciones. En contra de esta línea, la que resultó excluida de la proto-ortodoxia partía, como he dicho, de un diagnóstico trágico: la vanidad y estupidéz del mundo impide ser reconocido como obra del mismo Dios bondadoso y puro que se ofrece a los elegidos como única oferta de salvación, de escapar del mundo corrupto. Jesús, para estos creyentes, resultaba una figura extraña al mundo y sin conexiones reales con él, puesto que su único objetivo con la aparente encarnación fue rescatar a los elegidos de este lugar de degradación suscitando en ellos la idea de su verdadera identidad divina⁷³.

Todo ello muestra cómo esta cuarta generación es una evolución lógica de la tercera, en la que aparecen los elementos más importantes que en esta cuarta vienen a cristalizar; se cierra con ella un proceso abierto en la primera generación, que termina con la configuración de los rasgos más característicos del cristianismo como religión ("sistema religioso"). La expansión geográfica refleja, además, una estructura supra local muy exitosa, construida sobre la base de redes y relaciones locales y regionales que se superponían y configuraban la Gran Iglesia⁷⁴.

6. Síntesis

A modo de síntesis quisiera señalar algunas líneas de evolución que parecen determinar esta historia de los orígenes del cristianismo.

La primera, como hemos apuntado al inicio del artículo, es la pluralidad y complejidad que determina al cristianismo desde los inicios y que marca muchas

⁷³ Cf. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 632-633.

⁷⁴ Cf. Fernando Rivas, "El nacimiento de la gran Iglesia", en: Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 467-473.

de las decisiones sociológicas y opciones teológicas. Parece que el proceso de configuración del cristianismo como religión no sólo no anuló las diferencias internas de los diversos grupos de creyentes, sino que, a pesar de las amenazas de desintegración, mantuvieron numerosas tradiciones en tensión. Este desarrollo inicial podía, ciertamente, haber optado por la unicidad, es decir, por seleccionar las tradiciones de la corriente hegemónica y excluir las demás; sin embargo no lo hicieron. El canon, como hemos subrayado, es un ejemplo de la integración de la pluralidad. Esta pluralidad no impidió, sin embargo, que hubiera una fuerte tendencia a cubrir las diferentes perspectivas teológicas, las formas de relacionarse con el mundo, los modos de organización interna, etc., con una misma interpretación predominante. Tanto la pseudografía como las glosas fueron mecanismos literarios que buscaron mitigar esas tensiones internas y ofrecer una mayor coherencia, tanto hacia el propio grupo como hacia fuera. Junto a ello, pronto se establecen mecanismos de control de la interpretación de los textos (cf. 2Pe 3,20-21; 3,16), de modo que, aunque las diferencias seguían estando ahí, el modo de leerlas e interpretarlas se ponía en manos de unos pocos, generalmente varones acomodados con autoridad reconocida en las comunidades.

La segunda recoge la dificultad de relacionarse con el mundo. Un grupo que inicialmente es minoritario y marginal, con un perfil sectario y con voluntad de aguantar del modo que sea hasta la inminente parusía y su consecuente triunfo, tiene muy difícil reconvertirse en un grupo adaptado, modélico, ejemplar. No fue una fácil transición, pero se logró gracias a un exitoso diálogo cultural (en el que tanto el cristianismo naciente como el entorno grecorromano cedieron y tomaron algo del otro) y a la necesidad de adaptar tradiciones fuertemente escatológicas (y apocalípticas) hacia formas estables y permanentes en el tiempo, una vez que el retraso (o la suspensión) de la parusía se generalizó. Sin embargo, en este camino convivieron durante mucho tiempo dos grandes tendencias (aunque con variantes intermedias): la que buscaba el total aislamiento del mundo (y deseaban crear una sociedad totalmente alternativa, segregada, de iniciados e iluminados, como en el gnosticismo) y la que anhelaba la inculturación, la inmersión en el mundo (con el deseo, no pocos, de ocupar cargos de prestigio e influencia, o conquistar culturalmente impregnando todas las áreas de la vida con el mensaje cristiano). Las que resultaron más exitosas fueron aquellas que, entre las segundas, miraban al mundo como una posibilidad y un desafío, más que como lugar de corrupción y condenación.

La tercera es el perfil de los sujetos que configuraron el culto a Cristo que devino en la religión cristiana. La primera y segunda generación están marcadas

por un crecimiento sorprendente, no tanto en cuanto al número, que también, sino en cuanto a su carácter mayoritariamente marginal y subordinado. A las mujeres, esclavos y extranjeros que tuvieron una buena acogida en los primeros años de expansión, se sumaron otros varones y mujeres de condición algo más acomodada cuyas nuevas circunstancias como creyentes les provocaron una inconsistencia de estatus (puesto que, aunque con cierto prestigio social, se rodeaban como iguales, hermanos, de personas marginales). Las posteriores generaciones, fruto fundamentalmente del retraso de la parusía, fueron paulatinamente desplazándose en la escala social hacia los acomodados. Esto se debió al interés señalado de tener prestigio social y al deseo de influir en la sociedad estableciéndose en lugares de decisión. No obstante, las cuatro primeras generaciones, a pesar de los debates actuales sobre el tema, parecen destacar por una amplia mayoría de creyentes cuyo lugar social era marginal. La crítica de Celso (siglo II) puede ser tomada como ejemplo⁷⁵.

La cuarta hace referencia a la línea de fuerza de la reflexión teológica que sostuvo el universo simbólico y la estrategia social de los orígenes del cristianismo: la teología de la cruz. Como hemos visto, la proclamación de un crucificado como Mesías y Señor era una paradoja que resultaba muy llamativa y, probablemente, atractiva para unos colectivos más bien marginales, que se podían identificar con una víctima del poder imperial. De este modo muchas personas podían encontrar sentido a la vida, esperanza ante un horizonte más bien oscuro para los más marginados. Así, esta identificación subrayaba (incluso intensificaba) los aspectos más marginales de su identidad (ser esclavos, mujeres, jóvenes, extranjeros, pobres, ignorantes, irrelevantes...) pero los insertaba en un horizonte de sentido teológico que los reevaluaba profundamente (eran elegidos, preferidos, destinados a un fin superior...). Es difícil ignorar el atractivo de esta propuesta, a la vez que su capacidad de alteración y transformación del statu quo. No obstante, con el tiempo (el re-

⁷⁵ Cf. Orígenes, *Contra Celso* 3,55: "En las casas privadas vemos también a tejedores de lana, zapateros remendones, limpiadores de ropa y a los más iletrados y toscos del campo, que no se atreverían a decir nada frente a sus maestros mayores y más inteligentes; pero tan pronto como se apoderan en privado de algunos niños y, con ellos, de algunas mujeres estúpidas, estos iletrados comienzan a pronunciar algunas afirmaciones sorprendentes... Dicen [a los jóvenes] que si les gusta [el Evangelio] pueden dejar a sus padres y maestros para ir con las mujeres y los niños pequeños a la tienda de los tejedores de lana, o a las tiendas de los zapateros remendones o de los lavaderos, de manera que puedan aprender la perfección".

traso de la parusía, la necesidad de insertarse en las corrientes culturales hegemónicas, la idea de transformar el entorno desde dentro, etc.) esta teología de la cruz se fue compensando con la de la resurrección, que ofrecía un rostro menos paradójico de Dios, más fácil de comprender y asumir por todos los colectivos sociales y con más capacidad para legitimar los modos convencionales de poder y autoridad (frente a la teología de la cruz, que legitima más fácilmente los modos menos convencionales, apocalípticos y marginales).

Por último, la quinta línea de evolución se percibe en una constante: la necesidad de ser relevantes para el presente. La fidelidad al mensaje de Jesús fue abriéndose paso a través de una adaptación no siempre fácil (máxime cuando el consenso no era posible). Cada generación se fue adaptando a sus nuevas circunstancias, del mismo modo que cada comunidad hizo un esfuerzo de adaptación a su entorno (si bien unas veces fue una adaptación polémica y otras de resistencia). Cada una de las tradiciones y grupos de creyentes en Cristo tuvo que hacer el esfuerzo de hacer relevante para su propio contexto la buena noticia de Jesús. Esta relevancia adquirió en los primeros momentos una multitud de formas; con el tiempo, el éxito de unas formas respecto de otras simplificó esa pluralidad para que la adaptación al contexto fuese cada vez más unívoca. Lógicamente, esta reducción limitó formas extremas de seguimiento que fueron consideradas inadecuadas en determinado momento o lugar (pero no en otros). Sin embargo, como hemos visto, ese ejercicio de relevancia para el presente resulta una característica muy original de los orígenes del cristianismo: la repetición de la tradición de Jesús no era fiel a su sentido e intención si no lograba captar el entusiasmo de los destinatarios por transformar sus vidas y las de su entorno.

Obras citadas

1. Aguirre, Rafael, Carmen Bernabé Ubieta y Carlos Gil Arbiol, *Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: EVD, 2009).
2. Aguirre, Rafael (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella, Navarra: EVD, 2010).
3. Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen: Mohr, 1934).

4. Bernabé Ubieta, Carmen, Carlos Gil Arbiol y Rafael Aguirre, *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella, Navarra: EVD, 2 ed. 2008).
5. Clark, Elizabeth A., "Rodney Stark's *The Rise of Christianity* : A Discussion", *Journal of Early Christian Studies* 6(1998)162-267.
6. Destro, Adriana y Mauro Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Santander: Sal Terrae, 2002).
7. Dunn, James D. G., *Jews and Christians : the parting of the ways, A.D. 70 to 135: the second Durham Tübingen Research Symposium on earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)* (Tübingen: Mohr, 1992).
8. Ehrman, Bart D., *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento* (Barcelona: Ares y Mares, 2004).
9. Ehrman, Bart D., *Forged : writing in the name of God : why the Bible's authors are not who we think they are* (New York: HarperOne, 2011).
10. Evans, Craig A., "Jesus and James: martyrs of the Temple", in: B. D. Chilton y C. A. Evans (ed.), *James the Just and Christian origins* (Leiden: E J Brill, 1999) pp. 233-249.
11. Freedman, David Noel (ed.), *The Anchor Bible dictionary (6 vols.)* (New York: Doubleday, 1992).
12. Gil Arbiol, Carlos, "Orígenes del cristianismo", *Imágenes de la Fe* 414(2007)1-34.
13. Gil Arbiol, Carlos, "La 'Reconstrucción' de la Biblia: Los apócrifos y la memoria", in: V. Vide, L. Sequeiros, E. Arens, C. J. Gil Arbiol y L. Ramón Carbonell (ed.), *Biblia y Cultura* (Bilbao: Publicaciones Universidad de Deusto, 2008) pp. 51-70.
14. Gil Arbiol, Carlos, "La Dimensión Política de las Comunidades Paulinas: Cuerpo, Casa, Ciudad en Aristóteles y Pablo", in: C. Bernabé y C. J. Gil Arbiol (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2008) pp. 283-305.
15. Gil Arbiol, Carlos, "La Biblia y el mundo del siglo XXI", *Iglesia Viva* 238(2009)9-22.
16. Gil Arbiol, Carlos, "¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo", *Cuestiones Teológicas* 85(2009)99-114.

17. Green, Bernard, *Christianity in ancient Rome : the first three centuries* (London; New York: T & T Clark, 2010).
18. Guijarro Oporto, Santiago, "El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente", *Salmanticensis* 50(2003)345-388.
19. Guijarro Oporto, Santiago y Esther Miquel, "El cristianismo naciente: delimitación, fuentes y metodología", *Salmanticensis* 52(2005)5-37.
20. Guijarro, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*. (Salamanca: Univ. Salamanca, 1998).
21. Haight, Roger D., *Jesus, symbol of God* (Maryknoll, NY: Orbis Bks, 1999).
22. Harnack, Adolf von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: J. C. Hinrich, 2. neu durchgearb. Aufl / ed. 1906).
23. Harnack, Adolf von, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1910).
24. Hellholm, David (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East : proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Upsala 1979)* (Tubinga: Mohr, 1983).
25. Holmberg, Bengt, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lund: CWK Gleerup, 1978).
26. Hurtado, Larry W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008).
27. Hurtado, Larry W., *Los primitivos papiros cristianos: un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2010).
28. Kloppenborg, John S., "Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1,9, again", *Novum testamentum* 46(2004)12-19.
29. Kloppenborg, John S., *Q, el evangelio desconocido* (Salamanca: Sígueme, 2005).
30. Koester, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1988).

31. Larsen, Kasper Bro, "Narrative docetism: Christology and storytelling in the Gospel of John", in: R. Bauckham y C. Mosser (ed.), *Gospel of John and Christian theology* (Grand Rapids: William B Eerdmans, 2008) pp. 346-355.
32. Lieu, Judith, *Neither Jew nor Greek?: constructing early christianity* (London: T & T Clark, 2002).
33. Macdonald, Margaret Y., *Las comunidades paulinas* (Salamanca: Sígueme, 1994).
34. Macdonald, Margaret Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana* (Estella: Verbo Divino, 2004).
35. Mack, Burton L., *Lord of the Logia: Savior or Sage?* (Sonoma: Polebridge Press, 1990).
36. Madigan, Kevin, "Christus nesciens? was Christ ignorant of the Day of Judgment? Arian and Orthodox interpretation of Mark 13:32 in the ancient Latin west", *Harvard theological review* 96(2003)255-278.
37. Malina, Bruce J., "The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history", *Catholic Biblical Quarterly* 59(1997)593-595.
38. Marcus, Joel, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2010).
39. Marshall, I. Howard, *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles* (Edinburgh: T & T Clark, 1999).
40. McKnight, Scot, *Jesus and his death: historiography, the historical Jesus, and atonement theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005).
41. Meyer, Ben F., "The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a", *New Testament Studies* 29(1983)198-208.
42. Piñero Sáenz, Antonio y Gonzalo del Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los apóstoles. II, Hechos de Pablo y Tomás* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005).
43. Robinson, James M., Paul Hoffmann y John S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters, 2000).
44. Rowland, Christopher, "The Apocalypse: hope, resistance, and the revelation of reality", *Ex Auditu* 6(1990)129-144.

45. Sanders, Ed P., *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta, 2004).
46. Sanders, Jack T., "Christians and Jews in the Roman Empire: A Conversation with Rodney Stark", *Sociological Analysis* 53(1992)433-445.
47. Sanders, Jack T., "The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring through some Aporias in the Jesus Tradition", *NTS* 44(1998)1-25.
48. Schenke, Ludger, *La comunidad primitiva: historia y teología* (Salamanca: Sígueme, 1999).
49. Stark, Rodney, "Christianizing the urban empire: an analysis based on 22 Greco-Roman cities", *Sociological Analysis* 52(1991)77-88.
50. Stark, Rodney, *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history* (Princeton, NJ: Princeton Univ Pr, 1996).
51. Strecker, Georg, "Chiliasm and docetism in the Johannine school", *Australian Biblical Review* 38(1990)44-61.
52. Theissen, Gerd y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999).
53. Theissen, Gerd, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002).
54. Treballe Barrera, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 3a ed. 1998).
55. Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante* (Paris: Seuil, 1983).
56. Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México: FCE, 1964).
57. White, L. Michael, *De Jesús al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones* (Estella: Verbo Divino, 2007).

