

CARLOS GIL ARBIOL

**La pluralidad en los orígenes del cristianismo:
divergencias y contrastes
en las cuatro primeras generaciones**

Separata de LUMEN LX (2011) 197-235

La pluralidad en los orígenes del cristianismo: divergencias y contrastes en las cuatro primeras generaciones*

En los últimos años se están publicando una gran cantidad de estudios serios sobre los orígenes del cristianismo¹. En gran medida, se trata de una consecuencia lógica de la llamada «tercera ola» de estudios sobre la persona histórica de Jesús². Este renovado interés, que no ha decaído, de volver sobre los datos históricos de Jesús ha estado marcado durante los últimos años del siglo XX por tres rasgos característicos: el uso de las ciencias sociales para interpretar los datos literarios e históricos de acuerdo a nuevos marcos de comprensión; 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 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.

* Esta reflexión y las que siguen, de Ángel M.^a Unzueta y Luzio Uriarte, corresponden a las XI Jornadas de Teología y Pastoral, celebradas en Vitoria-Gasteiz, el 6 y 7 de mayo de 2011, que organizadas por la Facultad de Teología (sede de Vitoria) y el Instituto de Teológico de Vida Religiosa, bajo el título general de *Caminando en comunidad - Elkarrekin bidean*.

¹ Ver la bibliografía reciente en: C. BERNABÉ UBIETA – C. GIL ARBIOL – R. AGUIRRE, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella (Navarra) 2008 y R. AGUIRRE, (ed.), *Así empezó el cristianismo*, EVD, Estella (Navarra) 2010.

² Cf. R. AGUIRRE – C. BERNABÉ UBIETA – C. GIL ARBIOL, *Jesús de Nazaret*, EVD, Estella (Navarra) 2009, 19-33.

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)³. Los determinantes estudios de W. Bauer y A. Harnack⁴ 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 pasado⁵ se puede hacer de muchos modos: con afán sensacionalista, con un interés apologético o dogmático, o ateniéndose a los datos históricos del modo más objetivo y académico (riguroso) posible⁶. 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 conclusiones⁷. Una de las características de esta

³ Cf. la reflexión de R. AGUIRRE, *El proceso de surgimiento del cristianismo*, en: R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 11-48.

⁴ W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934; A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig: J.C. Hinrich, 2. neu durchgearb. Aufl / ed. 1906); A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1910.

⁵ Sobre el sentido de «reimaginar» como imaginación constitutiva, cf. P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Paris 1983.

⁶ Esto no quiere decir que el «método histórico» esté exento de prejuicios, condicionamientos o sea totalmente objetivo; cf. R. AGUIRRE, *El proceso de surgimiento del cristianismo*, en: R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 22.

⁷ Cf. C. GIL ARBIOL, *La Biblia y el mundo del siglo XXI*: Iglesia Viva 238 (2009) 9-22.

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 siglos⁸. 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 flexibles⁹. 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 grupos humanos que aparecen en ella, y algunos contrastes y divergencias que muestran la riqueza y pluralidad de los orígenes del cristianismo¹⁰. Para terminar, sugeriré unos puntos para la reflexión a modo de preguntas abiertas cuyo objetivo es, precisamente, invitar

⁸ Una presentación más detallada puede encontrarse en la obra mencionada: R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*.

⁹ Para una discusión detallada de los límites, etapas y problemas metodológicos cf. S. GUIJARRO OPORTO – E. MIQUEL, *El cristianismo naciente: delimitación, fuentes y metodología*: Salmanticensis 52 (2005) 5-37; R. AGUIRRE, *El proceso de surgimiento del cristianismo*, en: R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 11-48.

¹⁰ Una presentación de estas etapas puede verse en C. GIL ARBIOL, *Orígenes del cristianismo: Imágenes de la Fe 414* (2007) 1-34.

a la reflexión sobre la actualidad de las comunidades de seguidores de Jesús hoy.

Primera generación: años 30-70

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 (con las correcciones necesarias 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 crea¹¹. 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 ambigüedades¹², mantenían

¹¹ M. WEBER, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México 1964, 197 y 847-852. Para una corrección necesaria, cf. B. HOLMBERG, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles*, CWK Gleerup, Lund 1978, 140-166.

¹² Cf. J.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

el carisma 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 Jesús¹³. 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 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* Israel¹⁴. Esta pretensión explicará en gran medida las hostilidades y enfrentamientos que tuvieron tanto con las autoridades judías como 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...)¹⁵: el así llamado Documento Q, las cartas originales de Pablo (1Ts, Ga, 1 y 2 Co, Flp, Flp y Rm) y el Evangelio de Marcos. Aunque tienen similitudes y analogías muy interesantes, reflejan la

que explica convincentemente cómo 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.

¹³ R. AGUIRRE, ET AL., *Jesús de Nazaret*, 67-100.

¹⁴ C. GIL ARBIOL, *La Dimensión Política de las Comunidades Paulinas: Cuerpo, Casa, Ciudad en Aristóteles y Pablo*, en C. BERNABÉ – C. GIL ARBIOL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, 283-305.

¹⁵ Sobre estas fuentes, cf. J. MARCUS, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario*, Sígueme, Salamanca 2010, 79-85.

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 (Evangelio de Marcos) y deseo de construir una ciudadanía diferente a la romana (Filipenses). En cualquier caso, un dato resulta incuestionable: a pocos 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 común 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 resurrección¹⁶: 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. 1Co 15,3-8; Rm 1,3-4; 10,9-13; etc.)¹⁷. Sin embargo, parece que no fue el único

¹⁶ Sobre el relato premarcano de la pasión, cf. S. GUIJARRO OPORTO, *El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente*: Salmanticensis 50 (2003) 345-388.

¹⁷ Cf. L.W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, 201-211.

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 Lucas¹⁸; una de ellas es la ausencia de relato de la pasión. Así, parece un consenso entre los exégetas el hecho 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 porque no contenía el kerigma cristiano¹⁹. 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; es decir, lo mismo 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

¹⁸ Cf. J.M.-HOFFMANN ROBINSON – P.-KLOPPENBORG, J.S., *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 T*, Peeters, Leuven 2000.

¹⁹ Cf. las diferentes posiciones de HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 280-285 y B.L. MACK, *Lord of the Logia: Savior or Sage?*, Polebridge Press, Sonoma 1990.

de estos signos de identidad (cf. Hch 6,13)²⁰. 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 Yahvé²¹.

En tercer lugar, existió una gran diversidad en los modos de interpretar la muerte de Jesús²². 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)²³. 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 pa-

²⁰ Cf. S. GUIJARRO, *La primera generación en Judea y Galilea*, en: AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 101-135.

²¹ Cf. C. GIL ARBIOL, *La primera generación fuera de Palestina*, en: R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 139-143.

²² 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: S. MCKNIGHT, *Jesus and his death: historiography, the historical Jesus, and atonement theory*, Baylor University Press, Waco, TX 2005.

²³ Cf. L. SCHENKE, *La comunidad primitiva: historia y teología*, Sigueme, Salamanca 1999, 14-19.

sado, 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; Ne 9,26; Mc 12,1-9; Lc -Q- 13,34-35)²⁴, el juicio escatológico (cf. Am 8,9; Dn 7,13; Mc 14,62; 15,33)²⁵, el del Siervo de Yahvé (cf. Is 52-53; Rm 4,25; 1Co 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; Rm 3,24-26)²⁶, el templo de Jerusalén (cf. Tb 13-14; Mc 13,1-2; 14,57-59; 15,38)²⁷ o el del cordero pascual (cf. Dt 16,1-8; 1Co 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 juicio²⁸. 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 sentido salvífico; es el caso, por ejemplo, de la interpretación expiatoria, que se interpreta de modos diversos con los modelos del día

²⁴ Cf. J.S. KLOPPENBORG, *Q, el evangelio desconocido*, Sigueme, Salamanca 2005, 162. También, J.S. KLOPPENBORG, *Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1,9, again: Novum testamentum* 46 (2004) 12-19.

²⁵ Cf. L. SCHENKE, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 205.

²⁶ Los tres últimos modelos para comprender la muerte de Jesús se entremezclaron has hacerlos muchas veces inseparables; cf. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 157-164; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 200-214.

²⁷ Cf. C.A. EVANS, *Jesus and James: martyrs of the Temple*, en B.D. CHILTON - C.A. EVANS (eds.), *James the Just and Christian origins*, E J Brill, Leiden 1999, 233-249 y E.P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004, 116-130.

²⁸ 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 primitiva: 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.

de la expiación, del templo o del cordero pascual²⁹.

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 Dios³⁰. En el himno de Flp 2,6-11, Pablo recoge una tradición antigua en la que se presenta a Jesús siendo «imagen de Dios» (σὺ μορφή θεός). 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 imagen³¹. El hijo era definido como tal en función del cumplimiento de sus obligaciones como tal: 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)³². Esto es lo que subraya Pablo en Rm 5,19: Jesús es hijo porque obedeció a Dios. Este hecho apunta una nueva interpretación de la muerte

²⁹ 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 Rm 3,24-26 o en 1Co 11,23-26; cf. B.F. MEYER, *The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a*: *New Testament Studies* 29 (1983) 198-208; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva: historia y teología*, pp. 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.

³⁰ Aunque esta interpretación no ha sido desarrollada, se puede encontrar de modo incipiente en R.D. HAIGHT, *Jesus, symbol of God*, Orbis Bks, Maryknoll, NY 1999, 12-15; también en C. GIL ARBIOL, *¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo*: *Cuestiones Teológicas* 85 (2009) 99-114.

³¹ Cf. Si 30,4: «Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él» y D. 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».

³² Cf. S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Univ. Salamanca, Salamanca 1998, 143.

de Jesús: Jesús no murió en la cruz únicamente como víctima de «los jefes de este mundo» (cf. 1Co 2,8); su muerte 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 marcanos³³.

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.

Segunda generación: años 70-110

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 ciu-

³³ 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.

dad y destruyendo el templo³⁴. 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 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 rápidamente³⁵; este

³⁴ Cf. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007, 275-283.

³⁵ Cf. las estadísticas que Rodney Stark hizo sobre la demografía de los seguidores de Jesús durante los primeros siglos; ver: R. STARK, *Christianizing the urban empire: an analysis based on 22 Greco-Roman cities*: Sociological Analysis 52 (1991) 77-88 y R. STARK, *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton Univ Pr, Princeton, NJ 1996, 13. No obstante, este modelo de crecimiento ha sido muy contestado; cf. J.T. SANDERS, *Christians and Jews in the Roman Empire*:

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 fariseísmo³⁶. Todos estos factores hicieron que esta nueva generación de seguidores de Jesús pusiera más énfasis que la primera en la estabilización de lo creado³⁷.

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 eclesiología, 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

A Conversation with Rodney Stark: Sociological Analysis 53 (1992) 433-445, B.J. MALINA, *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*: Catholic Biblical Quarterly 59 (1997) 593-595 y E.A. CLARK, *Rodney Stark's The Rise of Christianity: A Discussion*: Journal of Early Christian Studies 6 (1998) 162-267.

³⁶ 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. J.D. G. DUNN, *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), Mohr, Tübingen 1992; Judith Lieu, *Neither Jew nor Greek?: constructing early christianity*, T & T Clark, London 2002; B. GREEN, *Christianity in ancient Rome: the first three centuries*, London; New York: T & T Clark, 2010).

³⁷ 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. M.Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994.

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 joánico³⁸.

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 Marcos³⁹), cartas de la tradición deuteropaulina (Colosenses, Efesios y Segunda Tesalonicenses), cartas llamadas católicas (Santiago, Primera de Pedro, Hebreos y Judas), el Apocalipsis, y los primeros textos apostólicos (Didajé y Primera carta de Clemente)⁴⁰. 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

³⁸ Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002, 304.

³⁹ 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. J. MARCUS, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario*, 56-58.

⁴⁰ Para una lista exhaustiva y detallada de las fuentes de los orígenes del cristianismo, ver: F. RIVAS, *Elenco de literatura cristiana primitiva*, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 549-583.

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 testamento⁴¹ y Filón de Alejandría le dio un protagonismo enorme en la tradición judía del siglo I⁴²; pero es una novedad en cuando que se aplica a Jesús de un modo decidido y sin ambages⁴³, 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 gnosticismo⁴⁴.

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

⁴¹ Relacionada con la «sabiduría»; cf. Jb 28,20-27; Pr 8,23-31; Si 1,6-10; 24,3-23; Sb 7,24-8,1.

⁴² Cf. L. SCHENKE, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 80-91.

⁴³ Cf. H. KOESTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 345.

⁴⁴ Cf. G. STRECKER, *Chiliasm and docetism in the Johannine school*: Australian Biblical Review 38 (1990) 44-61; K. BRO LARSEN, *Narrative docetism: Christology and storytelling in the Gospel of John*, en R. BAUCKHAM – C. MOSSER (ed.), *Gospel of John and Christian theology*, William B Eerdmans, Grand Rapids 2008, 346-355.

crisológica 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 entenece, 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 extremas⁴⁵.

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 esperanza⁴⁶. 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 Dios⁴⁷. En algunos casos, esa hostilidad y el fracaso de la misión entre los judíos revitalizaron la idea de la escatología inminente, en claro retroceso en esta segunda generación (cf. 2Ts 2,1-12).

⁴⁵ Por ejemplo de adopcionismo o, después, arrianismo; cf. K. 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.

⁴⁶ Cf. C. ROWLAND, *The Apocalypse: hope, resistance, and the revelation of reality*: Ex Auditu 6 (1990) 129-144.

⁴⁷ Cf. D. HELLHOLM (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Upsala 1979; Mohr, Tubinga 1983.

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»: 1Co 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)⁴⁸, a diferencia de la tendencia que se percibe en las cartas originales de Pablo (cf. Ga 3,28; 1Co 7,1-24; 11,4-5)⁴⁹. 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 propios⁵⁰. 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

⁴⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Política* I, 1260a,9-14.

⁴⁹ Cf. C. GIL ARBIOL, *El desarrollo de la tradición paulina*, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 255-291.

⁵⁰ 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.

adaptarse al Imperio romano granjeó para el mensaje de Jesús la continuidad en la historia, matizado y corregido por las corrientes divergentes mencionadas.

Tercera generación: años 110-150

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 consejo⁵¹. 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»)⁵². Este ejemplo refleja muy bien el

⁵¹ Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús Histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 100-102.

⁵² PLINIO EL JOVEN, *Epístolas X*, 96. Cf. D. ÁLVAREZ CINEIRA, *El cristianismo en*

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 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 *ekklesia*, que pasará a ser, por primera vez, «la casa de Dios» (1Tm 3,15). Así, los líderes autorizados debían ser esposos, padres y amos ejemplares (cf. 1Tm 3,1-7), controlando a los miembros subordinados de su casa para prevenir cualquier desorden o desviación⁵³. 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 ex-

el imperio romano, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 379-426.

⁵³ Estas son las dos preocupaciones más importantes de las Cartas pastorales que coinciden, en gran medida, con las de las autoridades civiles romanas; cf. H. KOESTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, 435-456.

clusión⁵⁴. 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 apócrifos⁵⁵. Los más significativos son las 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 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 Tecla⁵⁶.

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 *ekklēsia* 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*⁵⁷).

⁵⁴ Cf. M.Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, 235-328.

⁵⁵ 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 – L. RAMÓN CARBONELL (eds.), *Biblia y Cultura*, Publicaciones Universidad de Deusto, Bilbao 2008, 51-70.

⁵⁶ Para la lista completa y su datación remito, de nuevo, al magnífico elenco de Fernando Rivas, *Elenco de literatura cristiana primitiva*, en: R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 549-583.

⁵⁷ Este término «ethos» es un anglicismo de difícil traducción; el Oxford Dictionary traduce como «las ideas y actitudes morales que vienen dadas por la per-

Respecto al primer ejemplo, ya hemos dicho que los autores de las cartas pastorales asumieron el modelo de la casa patriarcal para definir la *ekklēsia* (1Tm 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 2Tm 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 mujerzuelas 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» (2Tm 3,2-7)⁵⁸. 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» (2Tm 3,10-12); el criterio de discernimiento no es tanto el contenido de esas falsas enseñanzas sino, sobre todo, saber «de quién se han aprendido» las enseñanzas (2Tm 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 1Tm 4,3, donde se dice, entre otras cosas, que esos prohíben el matrimonio.

tenencia 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.

⁵⁸ De éstos se dice también que tienen «la enfermedad de las disputas» y que les gustan las «discusiones sin fin» (cf. 1Tm 6,3-5), así como que caen en la tentación del dinero, de la «codicia insensata que arruina» (1Tm 6,9); que «prohíben el matrimonio y el uso de alimentos» (1Tm 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*, T & T Clark, Edinburg 1999, 52-55.

Estos datos mencionados que radiografían a los falsos doctores tiene su contrapunto en unas referencias de los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla⁵⁹. 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 *ekklêsia*, donde el modelo patriarcal no tenía el protagonismo de que gozó en la tradición deuteropaulina⁶⁰. 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)⁶¹ les llevó a exagerar el mito cristiano 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

⁵⁹ Para la versión bilingüe (griego-castellano), ver: A. PIÑERO SAENZ – G. DEL CERRO CALDERÓN, *Hechos apócrifos de los apóstoles, II, Hechos de Pablo y Tomás*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005, 733-773.

⁶⁰ Cf. M.Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Verbo Divino, Estella 2004, 186-216.

⁶¹ 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. F. RIVAS REBAQUE, *El nacimiento de la Gran Iglesia*, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 445-448.

ningún valor; incluso negaban la muerte en cruz de Jesús ya que Dios le libró de ella crucificando, en realidad, a Simón de Cirene⁶². 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 diversas⁶³.

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 ar-

⁶² 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 pareciese 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».

⁶³ Cf. F. RIVAS REBAQUE, *El nacimiento de la Gran Iglesia*, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 449-452.

bitrio de las cambiantes circunstancias y tendencias vistas. Los elementos que mantienen una cohesión van a aflorar con más claridad en la cuarta generación.

Cuarta generación: años 150-190

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»)⁶⁴: 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)⁶⁵. Este es el proceso de cristalización de la tendencia centrípeta de gran parte de las tradiciones cristianas; a pasar 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»⁶⁶.

⁶⁴ Cf. A. DESTRO – M. PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002, 7-22.

⁶⁵ Cf. R. AGUIRRE, *El proceso de surgimiento del cristianismo*, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 30-31; L.W. HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos: un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2010.

⁶⁶ Cf. G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 310-321; J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 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» (Käsemann); «El canon reconoce la validez de la diversidad y marca sus límites dentro

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 elementos 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 político⁶⁷. 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 ellos⁶⁸; las ciudades (sus conexiones y protagonismo

de la Iglesia» (Metzger).

⁶⁷ Cf. J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, 261-284; B.D. EHRMAN, *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Ares y Mares, Barcelona 2004, 333-373.

⁶⁸ 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

en la expansión del cristianismo) en las que se utilizaba; la relación que mantenían con el AT; su uso litúrgico, catequético o apologético; 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 Evangelio 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»⁶⁹. 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

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 el 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. C. GIL ARBIOL, *La «Reconstrucción» de la Biblia: Los apócrifos y la memoria*, 65-68.

⁶⁹ L.W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 549.

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»⁷⁰. 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 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

⁷⁰ L.W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 633.

podía arrebatarse 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 estupidez 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 divina⁷¹.

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 Iglesia⁷².

Sugerencias para las comunidades actuales de seguidores de Jesús

Este rápido y sintético repaso por el proceso de creación del cristianismo primitivo ha dejado muchos temas fuera, que no es posible abordar en un artículo breve como este. Sin embargo, ha

⁷¹ Cf. L.W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, 632-633.

⁷² Cf. F. RIVAS, *El nacimiento de la gran Iglesia*, en R. AGUIRRE, *Así empezó el cristianismo*, 467-473.

dejado también algunas preguntas y sugerencias ante la tarea de reflexionar sobre los orígenes de las actuales comunidades de seguidores de Jesús. La reimaginación que conlleva todo ejercicio de memoria histórica tiene, como dije al comienzo, unos intereses y objetivos en el presente y en el futuro, más que en el pasado. Voy a proponer seis puntos de reflexión que, a mi modo de ver, ofrece esta relectura de los orígenes del cristianismo, con el objetivo de servir a una revisión de los equilibrios actuales entre fidelidad y relevancia social.

1. Uno de los puntos que más claramente destaca en este proceso es la tensión que existió en las cuatro generaciones entre la pertenencia o no a «este mundo». Si bien es un aspecto que aparece con más intensidad y frecuencia en la tercera y cuarta generaciones (en gran medida por influencia del gnosticismo), es una pregunta que está desde los primeros inicios del movimiento de Jesús. La relación con el mundo fue un punto de la máxima importancia y que, por ello, provocó tensiones, conflictos y refleja fuertes contrastes y divergencias en estas cuatro generaciones. Quizá el balance final sea el dato que posee mayor relevancia actual: las corrientes que han triunfado con el tiempo, las que han tenido continuidad histórica, aunque en los inicios fuesen minoritarias y marginales, fueron las no sectarias, las que miraban al mundo como un lugar de posibilidad y desafío, pero no como un lugar de corrupción y condenación.

Este punto lanza algunas preguntas también para hoy. Quizá proliferan demasiado los profetas y las profecías apocalípticas que vaticinan la corrupción del mundo y su fin y que les lleva a subrayar el carácter elitista de los creyentes, como los únicos que poseen la verdad, la pureza y la luz. Sin embargo, la mirada al pasado nos debe hacer caer en la cuenta de que esa opción no tiene futuro y se ha demostrado radicalmente anticristiana. Los cristianos no tenemos futuro solos: el mundo no es un elemento ajeno u hostil del que librarse o al que inyectar la verdad y pureza que poseemos. El seguidor de Jesús hoy debería ser, ante todo, testigo de lo que Dios ha hecho y sigue haciendo en

el mundo. Esto exige entrenar la mirada para descubrir esos signos de la presencia de Dios, más allá e, incluso, en los lugares y momentos que resultan más duros y difíciles.

2. El crecimiento de las primeras comunidades de seguidores de Jesús, especialmente en el ámbito pagano está marcado por un dato que ha quedado muy claro: quienes más se vieron atraídos por el significado del acontecimiento de Jesús fueron las personas subordinadas y marginales (mujeres, esclavos, jóvenes, extranjeros...), de acuerdo a los modelos domésticos y políticos hegemónicos; la necesidad de dedicar muchos textos en la segunda y tercera generaciones a la exigencia de la subordinación deja en evidencia el hecho de que, inicialmente, no era así.

Este dato arroja incómodas preguntas. Una tiene que ver con la responsabilidad que la tradición cristiana ha tenido en la justificación de la subordinación de la mujer respecto del varón en la vida familiar y pública en el Occidente cristiano. Es cierto igualmente que también la tradición cristiana, apoyada en algunas de las tradiciones de los orígenes, ha sido impulsora de una visión más igualitaria, pero esta tendencia no ha sido mayoritaria en la Iglesia, y sigue sin serlo. Por otra parte, está la misma valoración que desde tradiciones cristianas se hace de quienes todavía siguen siendo personas marginales en nuestra sociedad; muchas veces son, en el mejor de los casos, objeto de caridad o compasión. Esta mirada al pasado de nuestros orígenes debería hacernos caer en la cuenta de que el cristianismo es lo que es precisamente porque supo captar las insatisfacciones de aquellos colectivos subordinados que encontraron en el acontecimiento de Jesús la oferta de libertad que nadie les había ofrecido, una libertad que abarcaba a todos los ámbitos de su existencia (moral, física, doméstica, política, económica...). De nuevo, el cristiano de hoy debería ser el que valora lo marginal y desviado de nuestra sociedad como posibilidad de transformación, de novedad y revitalización del mundo y de la Iglesia. Desde el punto de vista cristiano no es lo nuevo lo que trae la novedad, sino lo marginal, lo insignificante, lo vulnera-

ble, lo despreciado..., aquello que Dios ve con sus ojos.

3. En tercer lugar, un dato que ha quedado en evidencia a lo largo de todo el artículo es la pluralidad de los orígenes del cristianismo, incluso los contrastes, divergencias y tensiones internas. Este dato no es un accidente, un efecto colateral del humano proceso de constitución de un grupo: es un elemento constitutivo de la identidad del cristianismo. Éste, como la fe o la Iglesia, es, radicalmente plural: constituido por tradiciones diversas, teologías diferentes, relaciones sociales múltiples, modelos de organización discordantes... que, precisamente por todo ello, articulan y comparten elementos de integración y comunión que sostienen la pluralidad sin ahogarla. La prueba de ello es que, cualquiera de los contrastes que hemos mencionado, tomado en exclusiva o llevado hasta el extremo de anular todos los demás, hubiera sido la muerte del cristianismo antes de nacer.

Quizá en momentos de dificultad como los actuales, en los que muchos creyentes se sienten tentados (y muchos otros caen en la tentación) de cerrar filas ante lo que consideran erróneamente una hostilidad sin parangón en la historia del cristianismo, la solución más fácil es intentar, como en algunos momentos de la historia, reforzar exageradamente los mecanismos de control interno, de autoridad cotidiana, de uniformidad para resistir mejor el embate del supuesto laicismo feroz y lacerante de esta sociedad. Estos llamamientos a la uniformidad, que en ocasiones pueden resultar exitosos (e incluso necesarios) suponen siempre la pérdida de otros que son, a mi modo de ver, mucho más importantes que la malinterpretada supervivencia: si ésta supone la renuncia de lo que constituye la identidad, se convierte en una muerte sin sentido. Sin embargo, esta mirada a los orígenes debería recordar continuamente que la mejor garantía de futuro, incluso en tiempos difíciles, es el cultivo y la promoción de la pluralidad y la diversidad.

4. Entre los aspectos teológicos que han destacado en esta mirada al pasado quiero subrayar el protagonismo de la teología de la cruz. Mientras que algunas interpretaciones de la muerte de Jesús subrayaban, más bien, la resurrección y el aspecto triunfante y glorioso que ello le daba a toda la vida y muerte de Jesús, otras interpretaciones encontraban en el paradójico hecho de la muerte en cruz del Mesías un potencial inusitado que permitía ver todo (Dios, el mundo, la persona) de modo absolutamente diferente. Quienes descubrieron en la cruz la verdadera identidad de Jesús y, lo que es más importante, de Dios, se les descorrió un velo que largamente había ocultado quién y cómo es Dios. Para ellos, Jesús no murió en la cruz únicamente como víctima de los poderes de este mundo; su muerte fue, sobre todo, el último gesto, la última palabra inarticulada (y quizá la única capaz de transmitir el sentido pleno de su mensaje) con la que revelaba la verdadera identidad de Dios. El Padre de Jesús se mostraba, pues, de acuerdo a esta interpretación de la muerte de Jesús, igual al Crucificado: desprovisto de poder convencional, vaciado de honor o prestigio, entregado totalmente para mostrar cómo se relaciona, cómo ama. Esta interpretación aparece fundamentalmente en algunos textos paulinos y marcanos y supuso una novedad difícil de articular en la vida cotidiana de los primeros creyentes.

Este dato sigue siendo una asignatura pendiente hoy. Me atrevería a decir, incluso, que uno de los aspectos, quizá el más importante, que van a permitir recuperar la relevancia actual del evangelio es, precisamente, el acierto de los cristianos de hoy por restablecer la pasión por el Dios de la cruz y hacer de él el verdadero centro de la vida personal y comunitaria. Las consecuencias para la antropología, la eclesiología, la ética, la política, ... son insospechadas.

5. Este largo proceso de cuatro generaciones lo hemos escrito, al menos en uno de sus elementos, como un desarrollo de la definición de la identidad de los creyentes en relación a la cuna religiosa de la que nació: el judaísmo. Un punto clave de esta

evolución, que se asumió con dificultad y no uniformemente, fue la incompatibilidad entre la ley y la fe. Si bien Pablo fue el más claro impulsor de esta convicción frente a otras tendencias (como la de Mateo) que se resistían a aceptar las radicales consecuencias que de ella se derivaban, terminó siendo un rasgo de la identidad de los primeros seguidores de Jesús, si bien con el tiempo la ley mosaica se sustituyó por otras leyes. Esta incompatibilidad y la opción por la segunda en detrimento de la primera, conllevó la misma opción en conflictos como el que se dio entre experiencia personal y tradición, entre persona e institución, etc. Un ejemplo claro de lo que esto significa es el hecho de que muchos creyentes en Jesús (no sólo judíos) tuvieron que creer en aquel Mesías crucificado en contradicción expresa de sus tradiciones religiosas y culturales. Por eso hemos dicho que quienes se sentían más dispuestos a entrar en las comunidades de creyentes eran aquellos cuya situación era de cierto desarraigo, marginalidad o subordinación.

Esta convicción radical, más allá de los peligros y riesgos que la acechan, fruto de los malentendidos a los que se presta, tiene hoy una enorme capacidad de renovación de la experiencia genuina creyente. Plantea, en primer lugar, alguna pregunta incómoda, como la capacidad actual de las instituciones religiosas cristianas para vehicular aquella experiencia de encuentro con el Resucitado crucificado y el Dios que revela. Pero, además, recuerda que más allá, más al fondo, más adentro de las ideas y de la doctrina, está el testimonio, la experiencia de encuentro con el Dios de Jesús. Los empeños, quizá comprensibles pero no justificables, para exagerar los controles doctrinales e ideológicos como mecanismo para garantizar la comunión nos retrotrae a los peores episodios de la historia de Occidente y de la Iglesia. Hoy los creyentes hemos perdido la palabra y nuestro mensaje no tiene credibilidad. Sin embargo, todavía queda viva la capacidad de testimonio, de mostrar con la vida, con la organización de nuestras instituciones, con el funcionamiento de nuestras comunidades, con la relación con el mundo... al Dios de Jesús. Ese es el lenguaje de nuestro tiempo y el nuestro.

6. Por último quiero únicamente, en línea con lo que acabo de decir, constatar un sencillo hecho, que es también un reto. La relevancia del evangelio para el presente de cada época fue configurando la fidelidad al mensaje de Jesús. La repetición de las palabras y hechos de Jesús y sus discípulos no era suficiente; no se era fiel al proyecto de Jesús repitiendo simplemente lo que dijo e hizo; era necesario adaptarlo de modo que el contenido llegara del modo más comprensible y actual a cada generación. Esto fue un difícil pero inevitable proceso de traducción y adaptación. Cada generación, como hemos visto, se fue adaptando a sus nuevas circunstancias, del mismo modo que cada comunidad hizo un esfuerzo de adaptación a su entorno (a veces polémico y de resistencia). Fue trabajo de cada grupo de seguidores hacer relevante la buena noticia de Jesús en su contexto; es el mismo trabajo que toca hoy a sus seguidores. Los literalismos y fundamentalismos serán siempre una infidelidad al acontecimiento de Jesús; en la capacidad de adecuar ese acontecimiento al hoy nos jugamos la fidelidad a los orígenes del cristianismo.

CARLOS GIL ARBIOL
Bilbao - Vitoria

Obras citadas

1. AGUIRRE, RAFAEL – CARMEN BERNABÉ UBIETA – CARLOS GIL ARBIOL, *Jesús de Nazaret*, EVD, Estella, Navarra 2009.
2. AGUIRRE, RAFAEL, (ed.), *Así empezó el cristianismo*, EVD, Estella, Navarra 2010.
3. BAUER, WALTER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934.
4. BERNABÉ UBIETA, CARMEN – CARLOS GIL ARBIOL – RAFAEL AGUIRRE, *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella, Navarra 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 – PESCE, MAURO, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 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 (Mohr, Tübingen 1992).
8. EHRMAN, BART D., *Cristianismos perdidos: los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Ares y Mares, Barcelona 2004.
9. EVANS, CRAIG A., *Jesus and James: martyrs of the Temple*, en B. D. CHILTON – C. A. EVANS (ED.), *James the Just and Christian origins*, E J Brill, Leiden 1999, pp. 233-249.
10. GIL ARBIOL, CARLOS, *Orígenes del cristianismo: Imágenes de la Fe 414* (2007) 1-34.
11. GIL ARBIOL, CARLOS, *La «Reconstrucción» de la Biblia: Los apócrifos y la memoria*, en V. VIDE – L. SEQUEIROS – E. ARENS – C. J. GIL ARBIOL – L. RAMÓN CARBONELL (ed.), *Biblia y Cultura: Publicaciones Universidad de Deusto*, Bilbao 2008, pp. 51-70.
12. GIL ARBIOL, CARLOS, *La Dimensión Política de las Comunidades Paulinas: Cuerpo, Casa, Ciudad en Aristóteles y Pablo*, en C. BERNABÉ – C. J. GIL ARBIOL (ed.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, pp. 283-305.
13. GIL ARBIOL, CARLOS, *La Biblia y el mundo del siglo XXI*: *Iglesia Viva* 238 (2009) 9-22.
14. GIL ARBIOL, CARLOS, *¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo*: *Cuestiones Teológicas* 85 (2009) 99-114.
15. GREEN, BERNARD, *Christianity in ancient Rome: the first three centuries*, London; T & T Clark, New York: 2010.

16. GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, *El relato pre-marcano de la pasión y la historia del cristianismo naciente*: Salmanticensis 50 (2003) 345-388.
17. GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, – ESTHER MIQUEL, *El cristianismo naciente: delimitación, fuentes y metodología*: Salmanticensis 52 (2005) 5-37.
18. GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Univ. Salamanca, Salamanca 1998.
19. HAIGHT, ROGER D., *Jesus, symbol of God*, Maryknoll, Orbis Bks, NY 1999.
20. HARNACK, ADOLF VON, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, J. C. Hinrich, Leipzig 2. neu durchgearb. Aufl / ed. 1906.
21. HARNACK, ADOLF VON, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1910.
22. HELLHOLM, DAVID (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Upsala 1979; Mohr, Tubinga 1983.
23. HOLMBERG, BENGT, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles*, CWK Gleerup, Lund 1978.
24. HURTADO, LARRY W., *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.
25. HURTADO, LARRY W., *Los primitivos papiros cristianos: un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2010.
26. KLOPPENBORG, JOHN S., *Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1,9, again*: Novum testamentum 46 (2004) 12-19.
27. KLOPPENBORG, JOHN S., *Q, el evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca 2005.

28. KOESTER, HELMUT, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988.
29. LARSEN, KASPER BRO, *Narrative docetism: Christology and storytelling in the Gospel of John*, en R. BAUCKHAM – C. MOSSER (ed.), *Gospel of John and Christian theology*, William B Eerdmans, Grand Rapids 2008, pp. 346-355.
30. LIEU, JUDITH, *Neither Jew nor Greek? : constructing early christianity*, T & T Clark, London 2002.
31. MACDONALD, MARGARET Y., *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994.
32. MACDONALD, MARGARET Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Verbo Divino, Estella 2004.
33. MACK, BURTON L., *Lord of the Logia: Savior or Sage?*, Polebridge Press, Sonoma 1990.
34. 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.
35. MALINA, BRUCE J., *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*: Catholic Biblical Quarterly 59 (1997) 593-595.
36. MARCUS, JOEL, *El Evangelio según Marcos 1, 1-8, 21 : nueva traducción con introducción y comentario*, Sígueme, Salamanca 2010.
37. MARSHALL, I. HOWARD, *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles*, T & T Clark, Edinburgh 1999.
38. MCKNIGHT, SCOT, *Jesus and his death : historiography, the historical Jesus, and atonement theory*, Baylor University Press, Waco, TX 2005.
39. MEYER, BEN F., *The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a*, New Testament Studies 29 (1983) 198-208.

40. PIÑERO SÁENZ, ANTONIO – GONZALO DEL CERRO CALDERÓN, *Hechos apócrifos de los apóstoles. II, Hechos de Pablo y Tomás*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2005.
41. ROBINSON, J.M. – HOFFMANN, P. – KLOPPENBORG, J.S., *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 T*, Peeters, Leuven 2000.
42. ROWLAND, CHRISTOPHER, *The Apocalypse : hope, resistance, and the revelation of reality*: Ex Auditu 6 (1990) 129-144.
43. SANDERS, ED P., *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.
44. SANDERS, JACK T., *Christians and Jews in the Roman Empire: A Conversation with Rodney Stark*: Sociological Analysis 53 (1992) 433-445.
45. 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.
46. SCHENKE, LUDGER, *La comunidad primitiva: historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999.
47. STARK, RODNEY, *Christianizing the urban empire : an analysis based on 22 Greco-Roman cities*: Sociological Analysis 52 (1991) 77-88.
48. STARK, RODNEY, *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders history*, Princeton Univ Pr, Princeton, NJ 1996.
49. STRECKER, GEORG, *Chiliasm and docetism in the Johannine school*: Australian Biblical Review 38 (1990) 44-61.
50. THEISSEN, GERD – ANNETTE MERZ, *El Jesús Histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.
51. THEISSEN, GERD, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.
52. TREBOLLE BARRERA, JULIO, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

53. VEYNE, PAUL, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante*, Seuil, Paris 1983.
54. WEBER, MAX, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México 1964.
55. WHITE, L. MICHAEL, *De Jesús al cristianismo: el Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007.