

***LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO  
EN ASIA MENOR (A. 70-135). TEXTOS  
E HISTORIA.***

Col·lecció INSTRUMENTA  49

Barcelona 2015



*Parentibus sororique*

The religion of one age is the literary entertainment of the next.  
(Ralph Waldo Emerson)

“[Δαίμ]ονος Ἄρ|τέμιδος καθελῶν | ἀπατήλιον εἶδος  
Δημέας ἀτρεκίης | ἄνθετο σῆμα τόδε,  
εἰδώλων ἐλατῆρα | θεὸν σταυρόν τε | γερέρων,  
νικοφό|ρον Χριστοῦ σύν|βολον ἀθάνατον.”  
(*IEph* 1351)



# ÍNDICE GENERAL

<b>RELACIÓN DE OBRAS CITADAS Y ABREVIATURAS</b>	<b>p. 13</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTOS OBJETIVOS Y MÉTODOS</b>	<b>p. 25</b>
1. LA COMUNIDAD CRISTIANA: ¿UNA ENTIDAD HISTÓRICA?	p. 25
2. LA RECONSTRUCCIÓN TRADICIONAL DEL CRISTIANISMO EN ÉFESO	p. 37
3. EL CRISTIANISMO EFESIO: UNA DOBLE PARADOJA HISTÓRICA	p. 43
4. LOS CRISTIANISMOS EFESIOS, UNA HISTORIA COMPLEJA	p. 49
<b>2. EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS PRIMEROS CRISTIANISMOS</b>	<b>p. 55</b>
1. INTRODUCCIÓN	p. 55
2. EL CRISTIANISMO PRIMITIVO EN EL MARCO DEL JUDAÍSMO DEL SIGLO I	p. 57
2. 1. Breve descripción del judaísmo en el siglo I	p. 57
2. 2. El movimiento cristiano como secta judía	p. 63
2. 2. 1. <i>La resurrección de Jesús a la luz del judaísmo</i>	p. 66
2. 2. 2. <i>La expresión literaria de la resurrección de Jesús</i>	p. 76
2. 2. 3. <i>Mesianismo palestinese y poder romano</i>	p. 84
2. 2. 3. 1. <i>Los mesías palestineses del siglo I</i>	p. 85
2. 2. 3. 2. <i>La instauración de la estatua de Calígula</i>	p. 88
2. 2. 4. <i>Los inicios del movimiento: los dirigentes escatológicos</i>	p. 92
2. 2. 5. <i>Las dos grandes corrientes del cristianismo primitivo</i>	p. 96
2. 2. 5. 1. <i>La corriente helenista y Pablo de Tarso</i>	p. 96
2. 2. 5. 2. <i>El judeo-cristianismo</i>	p. 105
2. 2. 6. <i>La sinagoga de la diáspora: judíos, prosélitos y metuentes</i>	p. 109
2. 2. 6. 1. <i>El problema de la identidad judía</i>	p. 110
2. 2. 6. 2. <i>Los prosélitos</i>	p. 113
2. 2. 6. 3. <i>Los metuentes</i>	p. 118
2. 2. 7. <i>La iglesia cristiana: una sinagoga informal</i>	p. 127
2. 2. 8. <i>Aspectos organizativos: episkopoi y diakonoi</i>	p. 135
2. 2. 9. <i>Un excursus gastronómico: la comunidad mixta</i>	p. 143
2. 3. El conflicto entre la sinagoga judía y la sinagoga cristiana	p. 146
2. 3. 1. <i>Los primeros conflictos</i>	p. 149
2. 3. 2. <i>La Birkat ha-Minim</i>	p. 152
2. 3. 3. <i>El fiscus Iudaicus</i>	p. 156
3. ¿QUIÉNES ERAN LOS PRIMEROS CRISTIANOS?	p. 159
3. 1. Un apunte sociológico preliminar: los libertos del Señor	p. 159
3. 2. Redes sociales previas	p. 180
3. 2. 1. <i>Familiares y compatriotas</i>	p. 182
3. 2. 2. <i>Los grupos profesionales</i>	p. 185
3. 2. 3. <i>La familia Caesaris</i>	p. 194
3. 2. 4. <i>Cristianos en otras grandes familiae</i>	p. 203
3. 2. 5. <i>Las relaciones con los poderosos</i>	p. 204
3. 2. 5. 1. <i>Pablo, ¿cliente de Sergio Paulo?</i>	p. 204
3. 2. 5. 2. <i>Los asiarcas amigos de Pablo (Act 19, 31)</i>	p. 206
4. LA CIUDAD DE ÉFESO	p. 208
4. 1. Éfeso: una sociedad dinámica	p. 209
4. 2. La diáspora judía en Asia Menor: la judería de Éfeso	p. 214

5. ¿POR QUÉ ÉFESO HA PRODUCIDO TANTOS TEXTOS CRISTIANOS?	p. 225
<b>3. LOS DOS GRANDES TEXTOS EFESIOS: <i>LUCAS</i>, EL EVANGELIO DE LA COMUNIDAD GENTIL; <i>JUAN</i>, UN EVANGELIO JUDAICO DE LARGA HISTORIA</b>	<b>p. 233</b>
1. LA AUTORÍA DEL <i>EVANGELIO DE LUCAS</i>	p. 233
2. ¿DÓNDE FUE ESCRITO EL <i>EVANGELIO DE LUCAS</i> ?	p. 243
3. EL COMPONENTE BAPTISTA EN EL TEXTO LUCANO	p. 248
4. LA COMUNIDAD GENTIL EFESIA EN EL SIGLO I	p. 255
4. 1. Composición del grupo	p. 255
4. 2. <i>Lucas</i> , el evangelio de los pobres	p. 257
4. 3. La organización de la comunidad: ¿grupo comunista o socorro mutuo?	p. 263
4. 4. El proyecto comunitario lucano: ¿un proyecto elitista?	p. 268
5. ¿QUIÉN ESCRIBIÓ EL <i>EVANGELIO DE LUCAS</i> ?	p. 272
6. LA GÉNESIS DEL <i>EVANGELIO DE JUAN</i> : UN PROCESO COMPLEJO	p. 273
6. 1. La atribución tradicional al apóstol Juan	p. 274
6. 2. ¿Dónde fue escrito el <i>EVANGELIO DE JUAN</i> ?	p. 278
6. 3. Entre Samaria y Éfeso: breve resumen de una historia intrincada	p. 281
6. 4. El cristianismo samaritano y las corrientes gnósticas en Asia Menor	p. 285
6. 5. “ <i>IEph, 713</i> ”: una comunidad de samaritanos residentes en Éfeso	p. 288
6. 6. La expulsión de la sinagoga	p. 290
<b>4. LOS CRISTIANOS JUDEO-HELENISTAS EN ASIA MENOR: EL <i>APOCALIPSIS DE JUAN</i></b>	<b>p. 295</b>
0. CUESTIONES PRELIMINARES	p. 295
1. LA COMPOSICIÓN DEL <i>APOCALIPSIS DE JUAN</i>	p. 297
1. 1. El doble ciclo de las visiones	p. 297
1. 2. La sección de las cartas	p. 304
1. 3. El cierre de la composición: prólogo y epílogo	p. 306
2. ¿CUÁNDO FUE COMPUESTA LA SECCIÓN DE LAS VISIONES DE LA BESTIA?	p. 308
3. EL PROBLEMA DE LA AUTORÍA: ¿QUIÉN ES <i>JUAN</i> ?	p. 314
4. EL <i>APOCALIPSIS</i> COMO REFLEJO DE UNA COMUNIDAD PERSEGUIDA	p. 316
<b>5. LA EVOLUCIÓN DE LOS CRISTIANISMOS EFESIOS EN LOS SIGLOS I Y II</b>	<b>p. 323</b>
0. INTRODUCCIÓN	p. 323
1. LOS GRUPOS JOÁNICOS	p. 325
1. 1. Composición del grupo	p. 325
1. 2. Ubicación taxonómica del cristianismo joánico	p. 331
1. 3. Conflictos intracristianos en el <i>Apocalipsis</i>	p. 333
1. 4. Organización del grupo: los carismas proféticos	p. 340
1. 5. La asunción del paradigma sacramental en la comunidad joánica	p. 348
1. 6. Desarrollos posteriores: quiliastas y montanistas	p. 350
2. LOS GRUPOS LUCANO-PAULINOS	p. 359
2. 1. Características generales	p. 359
2. 2. El binomio <i>Colosenses-Efesios</i>	p. 362
2. 3. Las <i>Cartas pastorales</i>	p. 365
2. 3. 1. El problema de las <i>Cartas pastorales</i>	p. 365
2. 3. 2. Un nuevo modo de ser cristiano	p. 370
2. 4. Desarrollos de la corriente paulina: Marción	p. 378
3. LA PROPUESTA IRENISTA DE <i>HECHOS DE LOS APÓSTOLES</i>	p. 380

3. 1. Presentación de la cuestión	p. 380
3. 2. El proyecto político de <i>Hechos</i>	p. 382
3. 3. Apéndice: el relato de la Ascensión	p. 388
4. GRUPOS JUDEO-CRISTIANOS EN ASIA MENOR: <i>LOS ORÁCULOS SIBILINOS</i>	p. 390
<b>6. LOS CRISTIANISMOS EFESIOS ANTE EL PODER ROMANO: LAS PERSECUCIONES</b>	<b>p. 395</b>
1. LOS INICIOS DE LAS PERSECUCIONES: UN BOSQUEJO HISTÓRICO	p. 395
2. LA CARTA DE PLINIO EL JOVEN	p. 408
3. EL CRISTIANISMO PERSEGUIDO: LA <i>PRIMERA CARTA DE PEDRO</i>	p. 409
4. EL RESCRIPTO DE ADRIANO A MINUCIO FUNDANO	p. 413
5. LAS PERSECUCIONES Y EL ECLIPSE DEL CRISTIANISMO EN ÉFESO	p. 416
<b>7. CONCLUSIONES</b>	<b>p. 423</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>p. 435</b>
<b>ÍNDICES</b>	<b>p. 475</b>
- <i>Index fontium</i>	p. 475
- <i>Index onomasticus</i>	p.497
- <i>Index geographicus</i>	p. 515





## 1. INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTOS, OBJETIVOS Y MÉTODOS<sup>1</sup>

### 1. LA COMUNIDAD CRISTIANA: ¿UNA ENTIDAD HISTÓRICA?

La más elemental de las lecturas de cualquiera de las innumerables monografías relativas a la historia del cristianismo primitivo evidencia la omnímoda presencia del concepto de “comunidad”. Surgido en el ámbito de la “alta crítica” decimonónica<sup>2</sup>, este se formuló como solución al más obvio de los problemas que suscitaban los primeros textos cristianos: quién escribió el *Nuevo Testamento*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Tres años han pasado ya desde la defensa de mi tesis doctoral *Los cristianismos efesios durante el período de composición del canon (a. 70-135): un estudio histórico*, trabajo dirigido por el profesor Francisco Marco Simón, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza. No deseo prodigar aquí expresiones excesivas que podrían acaso ser atribuidas a la retórica propia de la ocasión. Sin embargo, no puedo dejar de consignar que, sin su generosidad, este trabajo jamás habría llegado a buen fin. No es habitual que un latinista, por más que desde siempre se haya sentido vocacionalmente inclinado hacia la Historia de las Religiones, dé el paso de conferir a su labor la condición de tesis doctoral en Historia Antigua; y sólo gracias al profesor Marco pude lograr mi empeño. De todas formas, la mayor de mis satisfacciones fue el privilegio de que uno de los más eminentes especialistas en Historia de las Religiones del país tuviera el desinteresado gesto de asumir el esfuerzo de supervisar mi trabajo y, sobre todo, el de compartir conmigo, como ya hizo en más de una ocasión en el pasado, el caudal de sus saberes. Sirvan, pues, estas líneas de testimonio de mi gratitud.

<sup>2</sup> A diferencia de la “baja crítica”, dedicada a cuestiones de ecdótica y crítica textual, la “alta crítica” tenía por objeto tratar de determinar el origen histórico-literario de los textos, propósito que pasa por el examen de sus fuentes y contexto histórico, así como por la comparación con textos cercanos y paralelos con el fin de establecer su sentido originario. De amplia aplicación en el ámbito de la Filología Clásica, su empleo marca el verdadero comienzo del estudio científico de los textos neotestamentarios. A lo largo del presente capítulo nos vamos a referir a algunos de sus logros más señeros. Ahora bien, no se espere hallar aquí una relación exhaustiva de cuantos métodos y perspectivas ha producido la crítica en los últimos doscientos años; solo pretendemos establecer algunos de los jalones metodológicos que delimitan nuestra propia investigación.

<sup>3</sup> Dejando a un lado algunos casos anecdóticos datados en la Edad Media y el Renacimiento, el comienzo del examen crítico de la *Biblia* dio comienzo con la modernidad: así, el filósofo Thomas Hobbes fue el primero en afirmar que el *Pentateuco* no podía ser obra de Moisés. Lo mismo que el calvinista francés Isaac de la Peyrère, quien repitió el argumento cuatro años más tarde. Tras ellos, Baruch Spinoza sometió a una revisión crítica multitud de pasajes del *Pentateuco* llegando a la conclusión de que habían tenido que ser compuestos mucho tiempo después de la muerte de Moisés. Por su

Evidentemente, el proceso que condujo a su creación no fue directo ni inmediato. Antes de ello, la crítica erudita de la Ilustración hubo de abrir brecha en el inmovible panorama hermenéutico tradicional y acabar primero con la noción teológica de la “inspiración divina” como factor explicativo de estos textos. Solo así dio comienzo la progresiva ruptura con una tradición milenaria que atribuía su composición a un conjunto de discípulos de Jesús y de importantes personajes de las primeras fases de la predicación que sirvieron de intérpretes al Espíritu Santo, el cual, en última instancia, era el garante de su inerrancia como texto sagrado.

Dejando a un lado las primeras aproximaciones de la crítica del racionalismo y la Ilustración, el auténtico comienzo del estudio científico de los textos bíblicos avanzó por un camino de índole filológica. Y como no podía ser de otra manera, los estudiosos decimonónicos se sirvieron de los métodos imperantes en su época. Más aún, si alemana fue la gran filología de aquel siglo, también alemana fue la crítica bíblica en él surgida. Así pues, armada con las herramientas que le suministraba la *Quellenforschung*, ubicuamente aplicada a los textos clásicos, la crítica puso de relieve que estos textos podían ser estudiados con arreglo a los mismos criterios que sus paralelos greco-romanos, al menos en lo que hacía a su proceso de composición (D. WENHAM, 1979 [= 1977]: 139-152). Surgieron así diversas hipótesis que trataban de dar cuenta de la creación de los relatos bíblicos. Por no extendernos en un tema de sobra conocido, nos limitamos a mencionar la “hipótesis documentaria” de J. WELLHAUSEN (1889)<sup>4</sup>, que da cuenta del proceso compositivo del *Antiguo Testamento* y cuyo fundamento último no ha sido refutado por el paso de los años<sup>5</sup>; y, en el ámbito del *Nuevo Testamento* el trabajo de Ch. WEISSE (1838), quien con su hipótesis de la “doble fuente” centró definitivamente el problema de la “cuestión sinóptica”.

Estas propuestas describían un proceso de composición de las diversas obras, según el cual estas eran resultado de la sucesiva intervención de unos “autores” (*J, E, P, D, Mateo, Lucas...*), que iban combinando y modificando los documentos precedentes —escritos a su vez por los

---

parte, Richard Simon expuso que el núcleo del *Pentateuco* era de origen mosaico, pero que sus textos habían sido alterados por la intervención de un conjunto de profetas inspirados. Una información extensa sobre la cuestión, en R. E. FRIEDMANN (1989 [= 1987]: 20-25).

<sup>4</sup> Muy en resumen, la hipótesis de Wellhausen consiste en la idea de que el *Pentateuco* es resultado del ensamblado sucesivo de varios textos a lo largo de varios siglos. Estos, según él, serían J (Yavista), texto surgido en el reino de Judá; E (*Elohista*), del reino de Israel; y posteriores a estos, P (Sacerdotal); y D (Deuteronomista). A ellos habría que sumar una labor redaccional posterior (R [Redactor]) destinada a limar las suturas y a conferir una apariencia de unidad a textos de tan diverso origen. El prestigio de la hipótesis es indiscutible y así R. E. FRIEDMANN (1989 [= 1987]: 25-33) sigue dándola por básicamente acertada, por mucho que la critique en cuestiones de detalle.

<sup>5</sup> Teniendo en cuenta que nuestro estudio no está centrado en el *Antiguo Testamento*, nos limitamos a señalar que las hipótesis documentarias siguen manteniendo un indiscutible prestigio entre los investigadores. Por supuesto, la hipótesis de WELLHAUSEN ha recibido críticas y aun descalificaciones. Pero ello no desmiente los fundamentos del método. Así, según R. RENDTORFF (1977), en lugar de los documentos propuestos por Wellhausen, habría que partir de seis “grandes unidades” previas al *Pentateuco*; en definitiva, otra hipótesis documentaria. Más recientemente, E. BLUM (1990) considera que en el *Pentateuco* no existen fuentes paralelas e independientes, como las que postulaba la hipótesis documentaria clásica, ni tampoco las grandes unidades propuestas por Rendtorff, sino dos “composiciones” tardías que recogen tradiciones más antiguas. A título meramente anecdótico, mencionamos la hipótesis de R. N. WHYBRAY (1987), a cuyo juicio no hay razones para admitir “documentos” previos al *Pentateuco* definitivo, ni tampoco las hay para suponer “credos”, ni “relatos culturales”, ni “temas” o “tradiciones transmitidas oralmente”, ya que, a su juicio, el *Pentateuco* es obra de un único autor, influido por autores griegos, como Heródoto. Nuestra falta de competencia sobre el asunto nos impide emitir juicios sobre tal hipótesis, aunque, desde luego, consideramos que, de entrada, resulta altamente sospechosa cualquier hipótesis que parta de una influencia griega en la *Biblia* en períodos anteriores a la época helenística. Otra cosa es que tal hipótesis ofrezca una fecha muy plausible. En efecto, como dice A. PAUL (2011 [= 2007]: 51): “... sería anacrónico pretender que hubo escritura de la Biblia en el sentido literario del término antes del s. V a. C. El salto cualitativo que implica el acceso al arte y la maestría de la escritura literaria había sido imposible hasta entonces, por motivos culturales y técnicos, pero también, si profundizamos un poco por motivos políticos y sociales.

correspondientes autores—, y por supuesto añadiéndoles materiales propios, con lo cual en muchos casos era posible reconocer la estratigrafía de su composición<sup>6</sup>. Aunque tal planteamiento no ha sido desmentido, no obstante, estudios posteriores aportaron nuevas perspectivas, ya que las hipótesis documentarias se limitaban a reconstruir el proceso acumulativo que conducía, texto a texto, hasta la obra final, pero no profundizaban en la realidad que había tras cada uno de ellos. De hecho, uno de los conceptos que más embates críticos recibió es, precisamente, el de autoría. Al menos el de una autoría parangonable a la que se manifestaba en los textos greco-romanos. En efecto, en contraste con los textos clásicos, en los que esta constituye todavía una de las cuestiones centrales de su estudio, pronto se vio que, en el caso del *Nuevo Testamento*, tal aproximación carecía de sentido: sus diversas obras no podían ser atribuidas a ningún autor conocido. Y, desde luego, a ninguno de los que constituían el elenco tradicional de los escribas sagrados. Salvo el caso de las cartas genuinas de Pablo, las atribuciones existentes no eran sino una mixtificación, forjada con la intención de otorgar autoridad a unos documentos a los que se habría querido conferir un valor normativo muchas décadas después de su composición. La nueva religión, desgajada ya de su matriz judaica, necesitaba hacerse con un canon de textos sagrados; y para ello nada mejor que otorgarles autoridad y prestigio al asociarlos con personajes estrechamente vinculados a la figura del Maestro (Mateo, Juan, Pedro) o a las fases más antiguas de la predicación (Marcos, Lucas, el propio Pablo...).

En definitiva, estos textos no podían ser evaluados con arreglo a los criterios imperantes en el ámbito de la filología clásica, esto es, como resultado del intento de expresión estética y personal de un individuo concreto. Centrándonos ya en el ámbito específico del *Nuevo Testamento*, eran, más bien, la manifestación de la fe, del conjunto de creencias de un grupo social —la comunidad—, las cuales acabaron cristalizando en textos que se ajustaban a diversas formas o géneros: evangelios, apocalipsis o cartas. Así, los textos cristianos dejaban de ser “obra”, perspectiva según la cual eran objetos perfectamente equiparables a sus coetáneos greco-romanos, y pasaron a ser construcciones anónimas que reflejaban, más bien, las creencias del grupo en el que, en cada caso, habían fraguado. Incluso en lo que hace a las formas más aparentemente literarias —pensemos tan solo en los evangelios—, antes que de relatos ubicables en las coordenadas de la narración biográfica o novelesca, habría que hablar más bien de teología narrativa, ya que, en definitiva, no serían sino los medios expresivos que el cristianismo primitivo adoptó para formular sus inquietudes y creencias<sup>7</sup>.

Más aún, el cúmulo de diferencias entre los diversos textos impedía, en realidad, hablar de un “cristianismo antiguo” en abstracto. No era posible que textos como el *Evangelio de Mateo*, *La carta a los Romanos* o el *Apocalipsis de Juan* hubieran surgido de un proyecto doctrinal unitario<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Como señalan J. D. CROSSAN y J. L. REED: “Algunos especialistas niegan en teoría la estratificación exegética y por lo tanto la ignoran en la práctica. Otros la afirman en teoría, pero siguen negándola en la práctica. En la exégesis evangélica, a diferencia de lo que sucede en la arqueología de campo, la estratificación debe defenderse tanto en la teoría como en la práctica.” (2003 [= 2001]: 28-29).

<sup>7</sup> A este respecto, resulta chocante la opinión de B. HOLMBERG: “Hemos de resistir la tentación de considerar demasiado unilateralmente la primitiva literatura cristiana como un producto de la comunidad o como un reflejo de las circunstancias reales de las comunidades a las que van asociados esos documentos. Con demasiada frecuencia leemos que esta o aquella comunidad produjo prácticamente uno u otro evangelio o que estos fueron compuestos para cualquiera de ellas. Al menos es posible que algunos documentos fueran rescatados de la oscuridad no por representar los puntos de vista de las comunidades, sino precisamente porque significaban un reto para ellas.” (1995 [= 1990]: 78). Los límites de nuestro trabajo nos impiden entrar en una discusión detallada con el autor de estas palabras. A nuestro juicio, el indiscutible carácter sectario de los primeros textos cristianos exige un horizonte de recepción restringido precisamente al grupo que sustenta el ideario compendiado en cada una de las obras.

<sup>8</sup> Por supuesto, esta labor genéricamente filológica no se desarrolló en el vacío. Formaba parte de todo un proceso intelectual, que arrancaba ya de la crítica de la Ilustración, y cuyo mejor representante es la llamada “Escuela de Tubinga”. Apoyados en las bases filosóficas que les suministraba la lógica de Hegel, un grupo de teólogos-historiadores, cuya principal

Más allá de la creencia compartida en la resurrección de Cristo, siempre sometida a interpretaciones y controversias, cada uno de esos textos manifestaba la pluralidad de opciones doctrinales que mantuvieron las diversas facciones cristianas de la Antigüedad. La pretendida armonía entre ellos es solo resultado de la labor concordista del teólogo, dispuesto a reconciliar en una dimensión dogmática proyectada hacia el pasado, perspectivas que, en su momento, no solo eran diferentes, sino que, como veremos, en ocasiones se manifestaron enzarzadas en las más agrias polémicas<sup>9</sup>.

En efecto, la realidad del cristianismo en sus primeros cien años de historia constituye, a ojos del moderno historiador, un panorama de inmensa pluralidad, imposible, desde luego, de ser reducida al binomio ortodoxia/heterodoxia. La multiplicidad de opciones reconocibles en esta época inicial invita a considerar la existencia de una pléthora de grupos, entre los cuales es posible reconocer, muchas veces, mayores y más profundas diferencias que entre cualesquiera confesiones contemporáneas, todas las cuales, a la postre, proceden directamente de la ortodoxia fijada a fines de la Antigüedad (B. D. EHRMAN, 2004 [= 2003]: 17-23). De ahí las continuas y feroces polémicas surgidas entre ellos.

El catálogo heresiológico de Epifanio de Salamina, de fines del s. IV, constituye una selva difícil de franquear para el lego en la materia: sin cesar se acumulan herejes y herejías del más diverso pelaje, sin que muchas veces sea posible darles una contextura histórica definida. Ahora bien, la perspectiva de la que parte Epifanio —como el resto de los heresiólogos ya desde el s. II— es históricamente inasumible, por no decir falsa. Su planteamiento parte de la idea de una ortodoxia rectilínea constituida como tal desde el acto fundacional de Pentecostés y que llega precisamente hasta el propio autor, erigido en juez inapelable y autorizado de la verdad. Así, de ella parten diversas desviaciones —las herejías—, descritas precisamente en términos de separación y de distancia respecto a la recta doctrina que sostiene el grupo al que pertenece el heresiólogo (cf. J. A. ESTRADA, 2006: 124-125).

En cambio, la realidad que el historiador acierta a reconstruir es muy distinta, en la medida en que este, más bien, reconoce la existencia de una multitud de grupúsculos en permanente conflicto y lucha por la legitimidad (J. A. ESTRADA, 2006: 137). Frente a la imagen del árbol del que se desgajaron las ramas podridas, la historia del cristianismo se asemeja, más bien, a una planicie poblada de matorrales cuyo futuro no era posible predecir. El caso es que solo uno de ellos prosperó y tras varios siglos de vicisitudes llegó, sí, a ser un robusto árbol; tanto que acabó con el resto de los cristianismos junto a los que había nacido. No es otra la realidad que acertaremos a reconstruir en nuestro trabajo. Así, veremos que, a lo largo del s. II, algunos de esos cristianismos fueron capaces de franquear las barreras que los separaban y pudieron, de esa manera, dar lugar a un cristianismo proto-ortodoxo que, andando el tiempo, llegó a ser, como decimos, la facción dominante, la cual reconstruyó su trayectoria como una secuencia histórica ininterrumpida entre los míticos tiempos fundacionales y su propia realidad. Esto es, el conjunto de documentos que, poco a poco, fueron entrando en el canon ortodoxo son, en realidad, las manifestaciones de grupos que, en el momento de su creación, todavía no formaban parte de ninguna iglesia unitaria. Antes

---

figura es F. C. BAUR (1792-1860), desarrolló a lo largo de varias generaciones del s. XIX una intensa labor, destinada a reconstruir la historia del cristianismo primitivo. Por supuesto, los dos siglos transcurridos han dejado arrinconados sus planteamientos idealistas y muchas de sus hipótesis; mas no la más valiosa de sus aportaciones: la relectura de la historia del primer cristianismo en clave de conflicto.

<sup>9</sup> A este respecto, resulta muy esclarecedor el trabajo de J. GALAMBUSH (2005), quien ha dedicado su atención al caudal de elementos polémicos que alienta en los textos del *Nuevo Testamento*, los cuales lee como manifestación de las controversias habidas entre diversos grupos judeo-cristianos.

bien, eran muchas veces los instrumentos polémicos de los que se servían sus dirigentes para atacar a otros grupos con los que, décadas después, acabarían fundidos.

Así pues, estos documentos no son el resultado de la labor solitaria e intelectualizada de un “autor” que trabaja desde la perspectiva del escritor clásico, resuelto a ofrecer una respuesta personal a los problemas estéticos de su propia tradición. Su voluntad es muy otra: lejos de dar primacía a su “yo” literario, el escritor neotestamentario deliberadamente se oculta y minimiza su papel en aras de la transmisión del mensaje de su texto, que más que suyo, considera expresión del sentir general del grupo al que pertenece. En rigor, si bien no hay que reducir el papel del autor evangélico al de mero compilador, lo cierto es que había un importante componente de acierto en la idea de que el mensaje era más del grupo que de él mismo. En efecto, poco a poco, la crítica fue desvelando que tras los textos cristianos —en particular tras los evangelios— había una gran cantidad de material previo, de carácter oral y adscribible en muchos casos a situaciones litúrgicas —esto es, sociales— concretas.

El origen de esta propuesta remonta, en última instancia, al romántico J. G. Herder (1744-1803), estudioso de la tradición oral en los ámbitos de la poesía popular y las leyendas, quien aplicó sus conclusiones al *Nuevo Testamento*. Su hipótesis partía de la existencia de un “evangelio primitivo” de carácter oral, formado por secciones y fragmentos diversos, posteriormente refundidos por narradores que lo llevaron al ámbito de la escritura. Así, el estudio del cristianismo primitivo se distanciaba de la dimensión “filologista” propia de las hipótesis documentarias —centradas en la visión de los documentos como “texto escrito”— y se adentraba en la exploración del difuso espacio de la “oralidad”. Tales planteamientos acabaron cristalizando en metodología de la escuela “Historia de las Formas” (*Formgeschichte*).

Creada por H. GUNKEL<sup>10</sup> (1862-1932), la *Formgeschichte* aspiraba a identificar en los textos del *Antiguo Testamento* la naturaleza, intención y significado de sus unidades primordiales; y, sobre todo, a tratar de desentrañar su “puesto en la vida” (*Sitz-im-Leben*) del pueblo judío en las fases previas a su fijación en la escritura. Estas propuestas fueron completadas con la aproximación del *método histórico de la tradición* de M. Noth<sup>11</sup>, quien formuló el objetivo de penetrar en el proceso de composición de dichas unidades pre-literarias para estudiar su nacimiento, sentido y fin en la fase de la tradición oral. En un principio, esta perspectiva no fue aplicada de modo

---

<sup>10</sup> La descripción de GUNKEL (1901) se basaba en una doble repartición (mitos y sagas), que atendía básicamente al contenido de los relatos: así, los “mitos” (*Gen* 1-11), en los que percibió un carácter politeísta, estaban centrados en la deidad, se ubicaban en un pasado remoto y se ocupaban de la creación del hombre y la materia, así como de las preguntas universales. Por su parte, las “sagas”, de corte monoteísta, se centraban en los orígenes de Israel, y respondían cuestiones relacionadas con la historia de la tribu y fenómenos locales en la naturaleza. A su vez, estas se dividían en cuatro tipos: (1) Sagas “históricas”; (2) Sagas “etiológicas”; (3) Sagas “etimológicas”; (4) Sagas “rituales”. Estas sagas no serían producto de un “autor”, sino tradiciones folklóricas de carácter oral, que más tarde formaron cadenas narrativas. Clasificaciones posteriores, como la A. ALT (1929), reparten el material en “relatos de culpabilidad y castigo” (*Gen* 1-11), “relatos de familia” (*Gen* 12-36) o “novela” (*Gen* 37-50).

<sup>11</sup> En rigor, la hipótesis de Noth no es una impugnación a los planteamientos de Wellhausen, sino más bien un intento de explicarla superando el ámbito del propio texto. Así, se propone indagar la “historia de las tradiciones” no investigando la historicidad de su contenido, sino la historia del “hecho” de su propia existencia, lo que supone el estudio de la evolución en sus formulaciones tanto en la fase oral como escrita de las mismas. Su hipótesis propone que el *Deuteronomio* era el primer libro de una historia del pueblo de Israel desde sus primeros momentos en la tierra de Canaán hasta la cautividad de Babilonia. El actual *Pentateuco* se habría formado añadiendo tardíamente ese libro al *Tetrateuco*. En cualquier caso, las conclusiones de Noth —lo mismo que las de Wellhausen— conducían a un escepticismo radical: las sagas de los patriarcas no tenían ningún valor histórico y solo eran proyecciones de realidades histórico-religiosas muy posteriores. En paralelo, es reseñable la obra de historiadores como J. BRIGHT que, en los años 50, intentaron realizar la hazaña de ubicar los relatos de los patriarcas en el segundo milenio. A pesar de sus esfuerzos, actualmente su obra solo puede ser publicada con un apéndice que desmiente la tesis fundamental del autor (cf. 2003 [= 2000]).

consciente y sistemático al ámbito de la exégesis neotestamentaria. Se trataba, más bien, de una intuición que se plasmaba en los diversos trabajos como resultado, acaso, de su implantación en el ambiente intelectual de la época<sup>12</sup>. Mas fue Martin DIBELIUS (1919), quien introdujo la *Formgeschichte* en el estudio de los evangelios y los escritos neotestamentarios<sup>13</sup>. Y a él pronto le siguió Rudolf BULTMANN (1921), discípulo de Gunkel en Berlín, y autor del más significativo conjunto de estudios del s. XX sobre la creación de los textos evangélicos. Su propósito fue el de estudiar, sobre todo, el *Sitz-im-Leben* de los diversos sermones y formas litúrgicas en la vida de la primera comunidad cristiana; esto es, cómo fueron entendidas e interpretadas entre sus primeros receptores las palabras y acciones del Cristo de los relatos orales; y, de paso, mostrar cómo y en qué medida este material fue transformado en el proceso de transición a la escritura.

De esta manera, Bultmann puso de manifiesto que bajo los evangelios latía un fondo de tradición oral conformado por leyendas antiguas sobre Jesús y sus discípulos, elementos litúrgicos de las primitivas asambleas cristianas y material propio de la predicación (sermones e instrumentos catequéticos). Y así distinguió varias de esas formas elementales: *logia* (dichos sapienciales, escatológicos y apocalípticos); prescripciones legales y disciplinarias; dichos en primera persona; parábolas, alegorías y narraciones (apoteogmas, ejemplos, narraciones de milagros); prosa rítmica (himnos, bendiciones, doxologías, acciones de gracias); pasajes autobiográficos; fórmulas epistolares, etc. Cada uno de estos géneros diminutos está condicionado por el ámbito comunitario en el que se transmite y, por supuesto, se interpreta. De ahí la importancia que Bultmann y sus seguidores conceden a la identificación del ambiente concreto en el que se conservan y perfilan. Estos materiales, en circulación incesante entre los primitivos grupos de fieles, serían sometidos a un permanente proceso de revisión y reelaboración con el fin de adecuarse al objetivo fundamental de conformar expresiones simbólicas de su fe en el Resucitado, las cuales no serían sino un ejercicio de proyección de una experiencia religiosa y vital concreta. O de otra manera, el Cristo —y también el Jesús— de cada uno de ellos era resultado, no tanto de la plasmación literaria de un acontecimiento de corte histórico-fáctico, cuanto de la creación de una figura de naturaleza mítica en la que se encarnaban los ideales, las aspiraciones y las inquietudes de quienes realizaron la arriesgada apuesta vital de asumir el hecho de su resurrección<sup>14</sup>. Ante ello, los exégetas conservadores alzaron su voz: semejante planteamiento inducía a hablar más de la vida eclesial y del carácter de la comunidad cristiana que del mismo Jesús. La aceptación de la hipótesis del carácter colectivo y anónimo del proceso, así como la inexistencia de controles intersubjetivos del testimonio, abocaba a un escepticismo radical, según el cual el acceso a Jesús era imposible, pues no se podía ir más allá del propio proceso de transmisión. En el fondo, estas críticas estaban

---

<sup>12</sup> Así, C. WEIZSÄCKER, en su *Das apostolische Zeitalter* (1886), asumía la existencia de una tradición surgida de la propia dinámica de las comunidades, pero no la aplicó de forma consistente.

<sup>13</sup> A pesar de que se suele señalar su obra de 1919 (*Die Formgeschichte des Evangeliums*) como el comienzo de la aplicación de la *Formgeschichte* al estudio del *Nuevo Testamento*, de hecho, ya la había usado profusamente años atrás en su *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (1911), relativo a las huellas de las tradiciones de los discípulos de Juan el Bautista en la creación de los relatos de la infancia de Jesús.

<sup>14</sup> En rigor, como señala con acierto J. MONTSERRAT TORRENTS (2005: 21), los propósitos de la *Formgeschichte* eran en última instancia de orden teológico. El objetivo del método era el de demostrar que, independientemente del conjunto de modificaciones comunitarias, subsistía en los textos del canon un núcleo de verdad histórica que remontaba a las *ipsissima verba* de Jesús. A este respecto, resultan iluminadoras las palabras de A. SCHWEITZER: “La investigación histórica de la vida de Jesús no partía del interés puramente histórico, sino que buscaba al Jesús de la historia como auxiliar en la lucha de liberación del dogma. Luego, cuando ella se liberó del *pathos*, buscó al Jesús histórico como él era inteligible en su tiempo.” (1990 [= 1906]: 4).

motivadas por el temor de ver rota la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, cuestión que, por motivos obvios, resulta absolutamente irrelevante para el historiador.

Ahora bien, como ha sido insistentemente señalado por buena parte de la crítica posterior, los planteamientos de R. Bultmann encapsulaban los relatos cristianos —y consecuentemente a sus emisores— en un espacio teológico-existencial sin conexión con la realidad. O de otra manera, presentaban a los cristianos de los dos primeros siglos fuera de la historia. Y es que, según su perspectiva, el “contexto vital”, concepto de tan prometedoras connotaciones, quedaba reducido a un estrecho espacio, en el que el *hombre histórico*, sobre el que, de hecho, descansaban los escritos neotestamentarios, quedaba por completo eclipsado por el *hombre teológico*, proyección acaso del teólogo que era el propio Bultmann<sup>15</sup>. O de otra manera, el “contexto vital” de Bultmann es, más bien, un juego de coordenadas establecidas en torno a conceptos sumamente abstractos y distantes del mundo real en el que se movieron los primeros cristianos, quienes operan desde la ahistoricidad más absoluta (cf. G. THEISSEN, 1985 [= 1979]: 14). De hecho, la palabra “vida” (*Leben*) había sido inconscientemente reducida a una dimensión religiosa, lo cual acababa por orillar, de hecho, la vida real en la que los textos tenían su origen. Como muy acertadamente señaló el apesadumbrado J. Z. SMITH:

We have been seduced into a description of a *Sitz im Leben* that lacks a concrete (i.e., non-theological) *seat* and offers only the most abstract understanding of *life*. (1975: 19)

Con todo, esta crítica no puede empañar las grandes aportaciones de Bultmann al proceso de desmitologización de la figura de Jesús<sup>16</sup>, ni tampoco sus contribuciones al estudio de la creación de los textos neotestamentarios, en particular por la importancia que concedió, precisamente, a la “comunidad” como factor determinante en la configuración de los mismos.

Solo en fases posteriores, pues, el viejo caudal de materiales orales acabaría por sedimentarse en el ámbito de la escritura. Tal paso obedecía, por supuesto, a una profunda transformación en el seno de esas mismas comunidades, pero acabó también por provocar cambios en ellas. La maleable figura de Jesús —o la de Cristo, que para el caso es lo mismo, ya que ambas son en los evangelios proyecciones de una fe<sup>17</sup>—, continuamente sometida a un proceso de reelaboración en manos de predicadores y profetas carismáticos, de repente quedaba fosilizada en unos textos que acabaron por ser considerados inamovibles<sup>18</sup>. Y ante ello, los críticos

---

<sup>15</sup> “La comprensión precisa de la crítica de las formas se basa en la opinión de que la literatura por la que una determinada comunidad, incluso la primitiva comunidad cristiana, tomó forma, brota de condiciones y necesidades muy concretas de la vida, de la cual se forja un estilo bien definido, con formas y categorías muy específicas... *El Sitz-im-Leben no es, sin embargo, un acontecimiento histórico particular, sino una situación típica u ocupación en la vida de una comunidad* [el subrayado es nuestro]” (R. BULTMANN, 2000 [= 1921]: 64).

<sup>16</sup> Para Bultmann, el mito es una característica propia de la época precientífica que enmarca formalmente el *kérygma* (la proclamación del Evangelio), pero que en última instancia no forma parte del mismo. Para él, semejante aparato narrativo (ángeles, demonios, universo “de tres pisos”, milagros, etc.) constituye un serio escollo para que el hombre moderno acceda al mensaje cristiano. Ante esto, decide que el camino está en la “desmitologización del cristianismo” y, en particular, de la figura de Jesús.

<sup>17</sup> No obstante, y a pesar de su escepticismo programático ante cualquier indagación sobre Jesús que fuera más allá del *kérygma*, BULTMANN, en su *Jesus* (1926), realizó un importante esfuerzo para tratar de deslindar críticamente las palabras y los hechos del Jesús histórico.

<sup>18</sup> De hecho, la existencia de diversas colecciones de textos en circulación entre los diversos grupos es precisamente el factor que da lugar al surgimiento de la noción de ortodoxia. Cada grupo acaba haciéndose con un caudal de escritos que son, en general, el principal de los argumentos que puede exhibir, tanto para mostrar sus posiciones doctrinales, como para “demostrar” la validez de las mismas mediante el expediente de atribuirlos a destacadas figuras del pasado. De ahí la amplitud del fenómeno de la pseudonimia cristiana. Así, por ejemplo, se suele señalar que la primera creación de un “canon

decidieron que era momento de regresar de nuevo al examen de los textos cristianos como tales. Aunque, por supuesto, sin obviar el conjunto de aportes de las fases previas.

Así, la *Redaktiongeschichte* no hacía sino proseguir su indagación en el punto en donde había dejado Bultmann el problema. Aunque desde una perspectiva distinta. Y es que la *Formgeschichte*, con su énfasis en el proceso oral anónimo y colectivo de construcción mitológica de la figura del Jesús evangélico presentaba dos deficiencias significativas: de un lado, prescindía de la evidente existencia de un autor de los textos, personaje que los habría redactado con arreglo a sus propios planteamientos y prioridades; pero, sobre todo, mantenía en compartimentos estancos las figuras del Jesús histórico y el Cristo de la fe. Esta última cuestión resulta irrelevante para el historiador; en cambio, la primera abre una perspectiva de indiscutible relevancia en nuestro trabajo, ya que el análisis de los planteamientos de los diversos redactores resulta de capital importancia a la hora de determinar el proceso evolutivo de los distintos grupos cristianos.

Aunque el término fue acuñado por W. MARXSEN en 1956, se considera que el hito fundacional de la *Redaktiongeschichte* es la publicación de la obra de H. CONZELMANN (1954), quien volvía de nuevo a descubrir la existencia de un “autor” que intervenía decisivamente sobre el material oral heredado, subordinándolo a sus preocupaciones e intereses, los cuales se pueden inferir de los retoques introducidos en él, así como del propio material novedoso interpolado o de la propia estructura con que organizó su obra. De hecho, la mera decisión de incluir o no tales o cuales elementos del material en circulación — era libre de hacerlo— ya es suficiente prueba de la relación evangelista-comunidad: este escribió para esa comunidad, no para otra, en la medida en que tenía presentes sus necesidades concretas<sup>19</sup>. Ahora bien, semejantes planteamientos, aparentemente tan renovadores, no aportaban, de hecho, nada a los métodos ya establecidos desde mucho tiempo atrás en el campo de la filología y la historia:

No hay que esforzarse mucho en subrayar el carácter chocante que, en el contexto de los estudios de crítica literaria e histórica, adorna al *descubrimiento* de que determinados escritos han tenido un autor *humano*, y que en consecuencia el análisis de la personalidad intelectual del autor puede contribuir a la inteligencia del texto. La ciencia histórica tiene que felicitarse de las garantías de objetividad que ofrece el nuevo rumbo de los estudios confesionales, pero hay que reconocer que la historia de la redacción no representa más que la rectificación de un voluminoso error de perspectiva histórica, por lo que su aportación objetiva al progreso de la metodología de las ciencias históricas es nulo. Había un prejuicio teológico que impedía a los escrituristas el

---

ortodoxo” es consecuencia de la reacción de determinados grupos, cuyos escritos y doctrina fueron puestos seriamente en cuestión por Marción, quien solo aceptaba el *corpus* paulino originario y el *Evangelio de Lucas*.

<sup>19</sup> De todas maneras, el principal de los objetivos de la *Redaktiongeschichte* era volver de nuevo sobre la figura del Jesús histórico, que había quedado en franca precariedad desde la propuesta de Bultmann. Así, E. KÄSEMANN (1954), discípulo de Bultmann, en un coloquio en la universidad de Marburgo, consideraba que el desinterés de su maestro por la figura histórica de Jesús era injustificable y retó a la comunidad académica a reabrir de nuevo la cuestión del “Jesús histórico” (iniciando así lo que es conocido como “*the second quest*”, la nueva búsqueda del Jesús histórico). A su juicio, aunque nunca sería posible escribir una biografía de Jesús, tenía que existir una continuidad entre Jesús y el Señor de la Iglesia; y, por tanto, el interés por Jesús era teológicamente válido. Así, los investigadores se centraron, sobre todo, en caracterizar la figura de Jesús como profeta escatológico, aunque algunos como R. H. FULLER (1979 [= 1965]: 115-146) negaron que se hubiera proclamado mesías. Por otra parte, y ya en fechas más recientes, la crítica ha tratado de desligarse, por fin, de cualquier atadura teológica y ha apostado, sin más, por tratar de ubicar a Jesús en una dimensión estrictamente histórica. Así, los resultados del *Jesus Seminar*, fundado en 1985 por R. W. FUNK y J. D. CROSSAN, y destinado a evaluar críticamente los *facta y dicta* del Jesús de la tradición cristiana (incluyendo textos canónicos y no canónicos) llegaron a las siguientes conclusiones: solo el 18% de sus palabras podían ser atribuidas al Jesús histórico (R. W. FUNK: 1993). Y en 1998 se publicó *The Acts of Jesus: the search for authentic Deeds of Jesus*, con un resultado de un 16%. Un examen de las bases hermenéuticas del “*Jesus Seminar*”, en M. BONILLA (2002: 313-335).



uso pleno de los métodos de la crítica histórica y literaria. La reflexión teológica ha eliminado este obstáculo y en consecuencia la ciencia confesional puede medirse en el mismo terreno con la ciencia independiente. El progreso lo ha experimentado la teología, no la historia. (J. MONTSERRAT TORRENTS, 2005: 21-22)

Punto por punto suscribimos las lúcidas consideraciones de José Montserrat. Con todo, y por más que tanto la *Formgeschichte*, como la *Redaktiongeschichte* fueran métodos creados *ad hoc* por parte de la teología con el fin de iluminar la fe del ilustrado creyente moderno, descendiente directo de la Margueritte de Schleiermacher, por más que resultaran evidentes sus carencias metodológicas de fondo, lo cierto es que inauguraron una vía de comprensión de los textos neotestamentarios cuyos resultados no pueden ser obviados; en particular en lo que hace al énfasis que pusieron en identificar el componente colectivo que alentaba bajo ellos; y luego por sus aportes respecto a la reconstrucción del contexto mental que les dio origen<sup>20</sup>.

Estas consideraciones nos permiten, pues, establecer, quizás no una definición, pero sí una aproximación intuitiva al primer concepto de comunidad cristiana que forjaron estos investigadores: se trataba de un grupo cristiano que producía primero relatos —y luego textos escritos—, que daban cuenta de sus particularidades doctrinales; y, sobre todo —añadimos nosotros—, ponían de manifiesto su propia existencia como grupo. En efecto, la convicción de que el grupo al que se pertenece es depositario específico del mensaje del Resucitado es la que da lugar, en última instancia, a la asunción del caudal de relatos y leyendas que conectan al grupo con el Maestro a través de un conjunto de figuras mitificadas —los discípulos—, que, tras la fase final que supone la fijación en la escritura, acabarán por ser identificados finalmente con los evangelistas asumidos definitivamente por la tradición. Esto es, la “comunidad” no era sino un artificio teórico destinado a dar respuesta a un problema filológico en la forma y teológico en el fondo: de un lado, era una instancia forjada para dar cuenta del intrincado proceso de creación del relato cristiano; pero de otro también permitía la caracterización doctrinal del grupo y su conexión con Jesús. Semejante aproximación resultaba inevitable, dada la perspectiva desde la que abordaron el asunto estos exégetas de formación teológica y para los que la historia no era sino un instrumento didáctico auxiliar, del que en el fondo se podía prescindir. No obstante, ello no ha sido un obstáculo para que esta sea la piedra angular sobre la que descansa la visión general que, todavía a día de hoy, mantiene el conjunto de la crítica sobre la composición de los escritos neotestamentarios. Por supuesto, la forjada en el ámbito de los historiadores creyentes<sup>21</sup>; pero también la aceptada, en general, por parte de los historiadores no creyentes, quienes, aunque, por supuesto, prescinden del componente teológico, asumen lo más valioso de estas aportaciones.

Así pues, más que resultado de una construcción inductiva sobre una realidad tangible, el concepto de comunidad cristiana era fruto, más bien, de una operación intelectual destinada a solventar las cuestiones reseñadas. Las cartas de Pablo o los diversos relatos de los *Hechos de los apóstoles* evidencian, sí, la existencia de diversos grupos cristianos repartidos por el Mediterráneo. Sin embargo, no hay ni una sola evidencia directa que conecte a ninguno de esos grupos con la producción de ningún texto específico. Basten dos ejemplos: la crítica más tradicional suele ubicar la creación del texto del *Evangelio de Marcos* en Roma. Semejante hipótesis es resultado

---

<sup>20</sup> Dejamos a un lado las propuestas interpretativas que mantienen los historiadores confesionales más conservadores, cuyo objetivo, más o menos consciente, no es sino el de apuntalar argumentalmente las posiciones establecidas previamente por la tradición. Señero es en nuestro país el caso de C. VIDAL MANZANARES (1995).

<sup>21</sup> Por poner un solo ejemplo, mencionamos el caso de E. ARENS (1995: 14), quien habla de “la comunidad cristiana de Asia Menor” como si se tratara de una entidad unitaria.

de un proceso de razonamiento que aquí no viene al caso. En cualquier caso, según hemos visto, la sedimentación en el ámbito de la escritura del material oral previo al evangelio sería la manifestación de una comunidad que ha tomado conciencia de su identidad y la plasma a través de un texto concreto. Sin embargo, ¿cómo enlazar ambas instancias? O de otra manera, ¿qué hay en *Marcos* que lo haga específicamente romano, que lo conecte a la experiencia concreta del grupo cristiano al que se dirige Pablo en su carta? ¿Qué hay en *Marcos* de la comunidad cristiana romana perseguida por Nerón? Puede que la presencia de unos cuantos latinismos en su texto sea indicio de que fuera compuesto en un ámbito en el que se oyera hablar latín. Sin embargo, eso no da cuenta, en absoluto, de ningún grupo cristiano cuyas vicisitudes tengamos que ubicar precisamente en Roma y no en otra ciudad cualquiera. De la misma manera, ha habido quien como J. N. SANDERS (1943: 40) ha situado el origen de *Juan* en Alejandría. Independientemente de que tal ubicación sea o no asumible, nada hay en el cuarto evangelio que lo conecte específicamente con nada de lo que sabemos de la capital egipcia. Esta dificultad se debe, en última instancia, a la invencible reticencia de la escasísima documentación que sobre el período nos ha llegado. Más allá de los idealizados relatos que, ya a comienzos del s. II, suministran los *Hechos de los apóstoles*, o de las menciones, todavía más tardías, de autores que dejan caer algún apunte histórico aislado —tal es el caso de Hegesipo, Papias de Hierápolis, Policarpo de Esmirna, Ignacio de Antioquía o Ireneo de Lyon—, no existe ningún testimonio histórico que pueda dar cuenta en términos fácticos de la realidad concreta de cada una de las comunidades propuestas por la crítica.

Estas reflexiones no están destinadas a poner en tela de juicio el concepto de “comunidad cristiana”, pero sí ponen de manifiesto que, durante mucho tiempo, esta fue, sobre todo, un instrumento de la crítica, destinado a solventar los problemas que ella misma había formulado. Y todo ello tamizado por las perspectivas teológicas de investigadores que, como Bultmann, consideraban que sus estudios estaban destinados a iluminar la fe del hombre contemporáneo, el cual, habiendo superado el estadio mítico, necesitaba hacer descansar su fe sobre bases más ajustadas a la modernidad, planteamiento que resulta irrelevante para el historiador, solo interesado en reconstruir la realidad del Mundo Antiguo. Había que dar, pues, corporeidad histórica —en lo espacial, en lo temporal y en lo que tuvo que ser su proceso de construcción— a los grupos cristianos que había detrás de cada texto.

Semejante problema, como hemos dicho, resultaba de entrada irresoluble, debido, sobre todo, a las insalvables carencias de la documentación existente: las únicas fuentes de las que partir eran los propios textos canónicos —que son prácticamente las únicas realidades que han dejado tras de sí los cristianismos primitivos—, y estos son desesperadamente parcos a la hora de informar sobre el mundo en el que fueron compuestos. Ciertamente es que una lectura atenta, por ejemplo de *Lucas* o *Mateo*, puede suministrar una apreciable cantidad de información indirecta acerca del grupo cristiano en el que nacieron. Ahora bien, ¿en dónde residía ese grupo? ¿Cuál fue su trayectoria? ¿Qué relaciones mantenían con otros grupos cristianos? ¿Existe algún resto material que contribuya a identificarlos en un ámbito concreto? Todas estas preguntas solo tienen respuesta negativa. De alguna manera, los primitivos textos cristianos —y en particular, los evangelios— son los más ingrátidos de los textos de la Antigüedad. Frente a un Platón que destila en cada página el contexto ateniense en el que forja su obra, no hay forma de vincular esos textos a ningún espacio concreto. Y si en algún caso lo podemos hacer, es debido a alguna referencia explícita que nos permite iniciar una larga cadena de razonamientos que nos pueden suministrar un topónimo, cosa que, de entrada, no pasaría de ser un mero hallazgo erudito, irrelevante en términos históricos. O de otra forma, aunque hubiera sido voluntad del investigador hacer de la comunidad cristiana algo más que un mero ente secretor de material teológico, otorgándole una dimensión histórica y tangible, la tarea

se mostraba poco menos que imposible, debido a la carencia de información, situación que dejaba al cristianismo primitivo reducido a una elusividad sumamente incómoda.

Ante estas dificultades, la crítica posterior emprendió la tarea de dar materialidad al concepto de comunidad mediante los instrumentos que le suministraba la sociología: por más que no fuera posible hablar de las vicisitudes concretas de tal o cual grupo, sí era posible reconstruir una imagen genérica de los primeros cristianos mediante la aplicación de criterios sociológicos, muy en boga en las últimas décadas del s. XX. Así, la crítica creyó haber hallado la herramienta para superar los planteamientos idealistas y abstractos que hacían de las comunidades cristianas meros entes teológicos y no auténticos grupos sociales. Tales análisis resultaron muy productivos a la hora de caracterizar la composición y la dinámica de los grupos humanos que conformaban estas comunidades. Al menos, ya habían dejado de ser entidades productoras de doctrina y de relatos; y adquirían una consistencia que los asemejaba a cualquier otro grupo humano. El difuso objeto intelectual adquiriría, por fin, una contextura mínimamente humana: entre sus filas se contaban dirigentes y miembros de base, ricos y pobres; sus textos manifestaban aspiraciones sociales concretas y una antropología que hablaba del lugar del hombre en el mundo, pero también una interpretación específica de los roles de género, así como daban cuenta de sus disensiones internas y las luchas por el liderazgo habidas en su seno (Ph. F. ESLER, 1987: 2).

Ahora bien, las descripciones sociológicas aplicadas al Mundo Antiguo —y más si cabe las formuladas respecto al cristianismo primitivo— pecan necesariamente de un esquematismo condicionado por la escasez de testimonios disponibles (B. HOLMBERG, 1990: 155). Por ejemplo, si bien resulta interesante la aproximación sociológica a documentos como las *Cartas pastorales*, lo cierto es que la realidad que se rescata de ellas podría corresponder a cualquier espacio de la mitad oriental del Imperio Romano. Y ello solo por el hecho de que están compuestas en griego. Y si prescindimos de ello, podrían ser asignadas a cualquier ámbito urbano de fines del s. I. Buen ejemplo de ello es la monografía de E. ARENS (1995) acerca del mundo de Asia Menor del s. I como marco histórico de algunas de las más importantes comunidades de la primitiva cristiandad. Y es que, si bien sus propósitos iniciales son francamente prometedores, su trabajo no pasa de ser una descripción social muy vaga que no logra ligar a ninguna de esas comunidades con el espacio específico de Asia Menor:

Las descripciones que siguen se limitan a Asia Menor, predominantemente la región de la costa occidental en la segunda mitad del s. I d. C.: se trata del mundo de las comunidades para las cuales Pablo, Lucas y Juan escribieron. Por tanto, trataré de evitar la tentación de proyectar la situación propia de otro período político o de otra realidad cultural sobre este. Así, por ejemplo, es conocido que las condiciones de vida y las costumbres en la ciudad de Roma eran claramente distintas de las que se daban en el Este. Sería erróneo, pues, transferir a Asia Menor lo que sabemos sobre el trato que se daba en Roma a los esclavos, por ejemplo. Igualmente erróneo sería proyectar al tiempo de los emperadores Flavios lo que conocemos sobre las condiciones de vida en tiempos de Pompeyo un siglo antes. (1995: 43)

No podemos estar más de acuerdo con esta declaración programática. Sin embargo, la verdad es que el autor no logra alcanzar sus propósitos. Ni de lejos. Su monografía no es sino una sucesión de generalidades, válidas para Asia Menor, y para muchas otras regiones del imperio, las cuales va leyendo a la luz de su perspectiva reivindicativa:

Finalmente, estaban los trabajadores eventuales. Estos eran personas libres que no tenían profesión o habilidad especial (...). Dependían de la ley de la oferta y la demanda de empleo: operarios, peones, mano de obra contratada. (...) Generalmente se contrataban personas (*misthotoi, mercenarii*) para dos tipos de trabajo: el campo y la construcción. A

estas se refiere la parábola de Jesús sobre el viñador que sale a diversas horas a contratar operarios para su viña (Mt 20, 1-15), y también la severa recriminación que se lee en la carta de Santiago a los que no pagan a sus jornaleros (5, 4). (ARENS, 1995: 125)

Semejante descripción sería igualmente válida para Siria, Egipto, Grecia, e incluso la propia Italia, lo cual demuestra que el trabajo no explica en absoluto los vínculos históricos entre los textos cristianos y el espacio concreto de Asia Menor. Más aún, nos resulta metodológicamente inaceptable la ligereza con la que conecta a los jornaleros de los que habla con los mencionados en los textos canónicos<sup>22</sup>. En efecto, ¿qué especificidad concreta adscribible al ámbito microasiático detecta en los jornaleros de los que habla? De hecho, no dedica en su estudio ni una sola página a tratar de demostrar que *Lucas* o *Juan* hayan sido compuestos en Asia Menor, cuestión que, desde luego, dista mucho de estar plenamente resuelta y, en rigor, todo él carece de una perspectiva realmente histórica. De ser así, por lo menos hubiera tratado de explicar la situación de Onésimo, el esclavo que protagoniza la *Carta a Filemón*, a la luz de las singularidades de la esclavitud en la región, las cuales anuncia, mas no llega a establecer con precisión. Se trata, más bien, de un pulcro y documentado compendio de trabajos ajenos destinado, a lo que parece, no a construir un relato de la historia socio-económica del cristianismo primitivo en Asia Menor, sino a servir de manual didáctico-apologético para teólogos renovadores.

En cualquier caso, y más allá de las carencias específicas del trabajo de Arens, lo que este demuestra implícitamente es la labilidad de los lazos entre lo que sabemos de la realidad histórica de Asia Menor y las primeras comunidades cristianas que allí se asentaron. Las fuentes existentes no dan para más. Prueba de ello es el reciente estudio sociológico de L. MENÉNDEZ ANTUÑA (2008) sobre las *Cartas pastorales*, quien, si bien las ubica indubitavelmente en el contexto efesio, apenas dedica dos páginas (2008: 122-123) a una descripción histórico-religiosa de la ciudad, lo cual es el mejor indicio para confirmar la idea de que cuanto sabemos de la metrópoli asiática apenas ilumina la realidad de los cristianismos que en ella habitaron<sup>23</sup>. Esta crítica no está, desde luego, destinada a poner en tela de juicio la validez de los métodos sociológicos, ni tampoco los avances que han logrado en el marco de la reconstrucción general del cristianismo primitivo, avances que, por supuesto, contribuyen grandemente a la labor del historiador y que aquí también utilizaremos como parte de nuestra argumentación.

De todas formas, y a falta de datos, este era el mayor grado de concreción que se podía plantear a la hora de caracterizar una comunidad cristiana en el período en el que se crearon los textos canónicos. Ante ello, nosotros nos hemos planteado la posibilidad de asumir tal reto y, en la

---

<sup>22</sup> Resulta evidente que los textos canónicos de los que se sirve para ilustrar la injusta situación social de los jornaleros que describe (*Mateo* y *Santiago*) no corresponden al *corpus* de escritos cristianos ubicables en el espacio de Asia Menor.

<sup>23</sup> Ante este déficit, algunos investigadores han apostado por adelantar hipótesis muy aventuradas que tratan de conectar determinados fenómenos de los textos con la realidad efesia. Tal es el caso de R. CLARK y C. CLARK (1992: 70), para quienes el pasaje está aludiendo a un género de autoridad violenta ejercida por las mujeres en el marco del culto gnóstico de Zoé y Sofía en Éfeso. Esta autoridad habría generado una concepción teológica de que Eva precedió a Adán en la creación, hecho que habría dado lugar a ritos de inversión de los roles sexuales. Es muy sugerente. Sin embargo, en ausencia de ninguna prueba por parte de los autores, lo consideramos una hipótesis fallida. Una crítica a tal hipótesis en K. L. WATERS (2004: 223 ss.). De la misma manera, la teóloga S. H. GRITZ (1991: 39-40) formuló la idea de que la prohibición paulina de que las mujeres no pudieran ser maestras ni presbíteras solo atañía, en realidad, a las mujeres efesias, debido a que “undoubtedly, some of the new christian converts had once been cultic priestesses”. Y ante tan “induditable descubrimiento”, tuvo que inventar todo un servicio de “prostitución sagrada” en torno al templo de Ártemis, del que, por supuesto, carecemos de la más mínima referencia —menciona ciertas “ancient sources”, pero no cita ninguna—, tal como demuestra con toda clase de argumentos el trabajo de S. M. BAUGH (1999: 449-460).

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **I. FUENTES<sup>729</sup>**

#### **1. Textos bíblicos**

##### **1. 1. Ediciones en lengua original**

NESTLE, E., NESTLE, E. y ALAND, K. (eds.), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1975<sup>26</sup>.

SWETE, H. B., *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge 1909-1922.

##### **1. 2. Traducciones al español**

Nueva Biblia de Jerusalén, Bilbao 1998.

#### **2. Fuentes patristicas y textos de la Antigüedad cristiana**

##### **2. 1. Ediciones en lengua original o bilingües**

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teódoto. Éclogas proféticas. ¿Qué rico se salva?. Fragmentos*, Madrid 2011. Ed. y trad. al esp.de M. Merino Rodríguez.

CLEMENTE DE ROMA, *Carta a los Corintios; Homilía anónima (Secunda Clementis)*, Madrid 1994. Ed. y trad. al esp.de J. J. Ayán Calvo.

---

<sup>729</sup> Consultadas sólo en traducción si el original está en copto, etiópico, hebreo o armenio.

EPIFANIO DE SALAMINA, *Ancoratus und Panáron*, vols. 1 y 2, (ed. de Karl Holl), Leipzig 1915-1522; vol. 3 (ed. de Hans Lietzmann), Leipzig 1933.

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, Madrid 2002. Ed. y trad. al esp. de A. Velasco-Delgado.

EUSEBIUS/RUFINUS, *Die Kirchengeschichte [mit] der lateinischen Übersetzung des Rufinus*, in *Eusebius Werke*, vol. 2, Leipzig 1903-1909. Ed. de E. Schwartz and Th. Mommsen.

*Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta*. Edición de Th. Zahn, Vol. II, Leipzig 1873-1876.

JERÓNIMO, *Epistolario*, dos vols., Madrid 1995. Ed. bilingüe y trad. esp. de J. B. Valero.

ORÍGENES, *Contra Celsum libri VIII*. Ed. de M. Marcovich, Leiden 2001.

TERTULIANO, *Adversum Praxeam*. Ed. de E. Evans, Londres 1948.

TERTULIANO, *De Virginibus Velandis*. Ed. de V. Bulhart, Viena 1957.

TERTULIANO, *De Resurrectione Carnis*. Ed. de E. Evans, Londres 1960.

## **2. 2. Traducciones a lenguas modernas:**

*Didaché (La)*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid 2003, 81-93. Trad. esp. de D. Ruíz Bueno.

*Epístola a Diogneto*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid 2003, 653-663. Trad. esp. de D. Ruíz Bueno.

EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica (vol. I: libros I-VI)*, Madrid 2011. Trad. esp. de Jesús M<sup>a</sup> Nieto Ibáñez.

FILIPO DE SIDE, *The fragments of Philip of Side*, translated by Andrew Eastbourne.  
En: [http://www.tertullian.org/fathers/philip\\_of\\_side\\_fragments.htm#Fr.%203.3](http://www.tertullian.org/fathers/philip_of_side_fragments.htm#Fr.%203.3)

HIPÓLITO DE ROMA, *El Anticristo*, Madrid 2012. Trad. esp. de F. A. García Romero.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid 2003, 305-465. Trad. esp. de D. Ruíz Bueno.

IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*. Trad. esp. de C. I. González (versión online).  
En: <http://www.multimedios.org/docs/d001092/p000001.htm#0-p0.0>.<sup>730</sup>

IRENEO DE LYON, en *Los gnósticos*, Madrid dos vols., 1983. Trad. esp. de J. Montserrat Torrents.

---

<sup>730</sup> Es la única traducción completa al español que hemos hallado. No obstante, cuando ha sido posible hemos citado por la mucho más correcta traducción de J. Montserrat Torrents, que, como es lógico, no vierte completa la obra de Ireneo.

## 10. INDEX ONOMASTICUS

Aaron: 250.

Abd al-Jabbār: 107.

Abdias, *propheta*: 215.

Abel: 249.

Abel, *episcopus*: 230.

Abraham, *iudaeus*  
(*CIJ* 1530a): 67, 68.

Abraham, *patriarcha*:  
75, 76, 79, 103, 117, 251,  
252, 266, 403.

Abraham, *episcopus*: 230.

Abu'l Faraj (*vid.* Gregorius  
bar Hebraeus)

Abulpharagius (*vid.*  
Gregorius bar Hebraeus)

Acaz (*vid.* Achaz)

Achab, *rex Israel*: 319.

Achaz, *rex Israel*: 333.

Acilia Lamura  
(*CIL* III 6077): 222.

Acilius Glabrio: 402.

Adam: 36, 361, 371, 374.

Addai: 230.

Adolius (*SEG* 6.970): 124.

Adriano (*vid.* Publius  
Aelius Traianus Hadrianus,  
*princeps*)

Aelius Aristides, *rhetor*:  
39, 212.

Aelius Publius Iulius,  
*episcopus*: 358.

Aemilius Frontinus,  
*procons. Asiae*: 419, 420.

Aemilius Valens, *metuens*  
(*CIJ* 5): 125.

Agabus, *propheta*:  
342, 346, 347.

Aglochartus, *hiereus*  
(*NSER* 20): 138.

Ago (*IG* V 2, 465): 139.

Agustín de Hipona (*vid.*  
Augustinus Hipponensis)

Ajab (*vid.* Achab)

Akiba, *rabbi*: 86, 153.

Alcmaeon  
(*PHILOSTR. VA* IV 38): 310.

Alejandro (*vid.* Alexander)

Alejandro Severo (*vid.*  
Marcus Aurelius Severus  
Alexander, *princeps*)

Alexander (*Act* 19, 33):  
368.

Alexander, *aerarius*  
(*2Tim* 4, 14): 368.

Alexander, *botellarius*  
(*CIJ* 210): 124.

Alexander, *haereticus*  
(*1Tim* 1, 20): 367.

Alexander, *haereticus*  
*montanista*: 47, 419, 420.

Alexander, *f. Simonis*  
*Cyrinaei*: 100.

Alexander, *verna Caesaris*  
(*CIL* VI 8987): 200.

Alexander Jannaeus: 112.

Alexander Magnus: 216.

Alexander, *odrógos*  
(*IEph* 3414): 143.

Alexander, *f. Alexandri*  
(*IGBulg* IV 2214): 140.

Alexander, *f. Cleustrati*  
(*Lindos* II 208): 140.

Alexander, *f. Dios*  
(*IG* X 2, 1, 933): 142.

Alexandria, *f. Alexandri*  
(*CIJ* 501): 185.

Alexandria, *pateressa*  
*synagogae* (*CIL* IX 6231):  
176.

Amerimnus (*CIL* IV 4839):  
309.

Amias Philadelph.,  
*propheta*: 347.

Amphiarus (*Epigr. tou*  
*Oropou* 329): 110.

Ananías (*vid.* Ananias)

Ananias, *mercator*  
(*JAJ* XX 34): 105.

Ananias, *dux*  
(*JAJ* XIII 13, 2): 112.

Ananias ( <i>Act</i> 5, 1): 268.	Antiochus II: 215.	Apollonius Tyaneus: 312.
Anás ( <i>vid.</i> Annas)	Antiochus III: 215.	Aponerius ( <i>SEG</i> 6.970): 123.
Anastasis, <i>proselyta</i> ( <i>CIJ</i> 576): 118.	Antiochus IV Epiphanes: 69.	Aqiba ( <i>vid.</i> Akiba, <i>rabbî</i> )
Andrés, apóstol ( <i>vid.</i> Andreas, <i>apostolus</i> )	Antíoco ( <i>vid.</i> Antiochus)	Aquila, <i>comes Pauli</i> : 38, 101, 127, 130-132, 147, 183, 184-186, 193, 213, 243, 367, 368, 397, 398.
Andreas, <i>apostolus</i> : 84, 91, 236, 276, 285.	Antipas, <i>martyr</i> : 305.	Aquila Ponticus: 333.
Andreas ( <i>vid.</i> Lucua)	Antoninus ( <i>SEG</i> 6.970): 123.	Aretas, <i>rex Nabataeorum</i> : 100.
Andronicus, <i>comes Pauli</i> ( <i>Rom</i> 16, 7): 101-103, 130, 182.	Antonino Pio ( <i>vid.</i> Titus Aurelius Fulvius Boionus, <i>princeps</i> )	Aristarco ( <i>vid.</i> Aristarchus)
Anfiarao ( <i>vid.</i> Amphiarus)	Antonius Felix: 86, 399.	Aristarchus, <i>comes Pauli</i> ( <i>Philem</i> 23): 183, 206, 235, 238.
Anilaeus ( <i>J AJ</i> XVIII 314): 187.	Apeles ( <i>vid.</i> Apelles)	Aristion: 272, 273, 276, 316, 427.
Anileo ( <i>vid.</i> Anilaeus)	Apelles: 380.	Aristobulus: 203.
Ananus ( <i>vid.</i> Annas, <i>summus sacerdos</i> )	Apollo, <i>deus</i> : 229.	Ariston I, <i>episcopus Smyrn.</i> : 273.
Anna, <i>prophetissa</i> : 241.	Apollo (Apolonius) [ <i>Act</i> 18, 24-25]: 38, 127, 178, 213, 231, 243-248, 280, 381, 387, 395, 396.	Ariston II, <i>episcopus Smyrn.</i> : 273.
Annas, <i>summus sacerdos</i> : 319.	Apolo ( <i>vid.</i> Apollo, <i>deus</i> )	Aristophanes, <i>comicus</i> : 168, 268.
Annas, <i>f. Mnasirati</i> ( <i>IEph</i> 3448b): 223.	Apolo ( <i>vid.</i> Apollonius) [ <i>Act</i> 18, 24]	Aristoteles: 113, 259.
Annius Nagda ( <i>SEG</i> 36.1289): 142.	Apollonius, <i>antimontanista</i> ( <i>Eus. HE</i> V 18, 2): 355.	Arrius Antoninus, <i>procons. Asiae</i> : 419.
Antipeus ( <i>SEG</i> 6.970): 123.	Apollonius, <i>f. Apollonii</i> ( <i>TAM</i> V 2, 989): 171.	Arsinoe: 68.
Antiochus ( <i>SEG</i> 6.970): 123.	Apollonius, <i>episcopus Ephes.</i> ( <i>Praed.</i> 26): 355.	Artabanus III: 187.
Antiochus, <i>verna Caesaris</i> ( <i>AE</i> 1947, 77): 199.	Apollonius, <i>verna Caesaris</i> ( <i>CIL</i> III 6077): 222.	Artemagorus, <i>f. Glyconis</i> ( <i>IGRR</i> 4, 1261): 192.



