Cristianismo primitivo

DIEGO KURILO

Cristianismo primitivo

Historia, textos y cultura material de los orígenes cristianos

Sophia Lux Ediciones Académicas

2026

© 2026 Diego Kurilo
© 2026 de esta edición: Sophia Lux Ediciones Académicas
Franklin 2054, 1.º B, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Primera edición bilingüe: 2026
Libro digital, PDF · Archivo digital: descarga y online
ISBN 978-631-01-8779-2

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.
Reservados todos los derechos. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida, en ninguna forma ni por ningún medio, sin la autorización previa y por escrito del titular de los derechos, salvo las excepciones previstas por la ley. La procedencia y la licencia de las imágenes se indican en sus pies.

Compuesto en EB Garamond.

Catalogación en la fuente

Kurilo, Diego
Cristianismo primitivo : historia, textos y cultura material de los orígenes cristianos / Diego Kurilo. - 1.ª edición bilingüe - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Diego Kurilo, 2026.
Libro digital, PDF
Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-01-8779-2
1. Cristianismo. I. Título.
CDD 200



Índice general

Prólogo xxx

Cómo debe leerse este libro xxxii

Nota editorial de la presente edición xxxiv

Criterio tipográfico, de paginación e indexación xxxv

Imágenes, mapas y derechos de reproducción xxxvi

Control documental de la edición xxxvi

Estatuto académico de la obra xxxvi

Abreviaturas y convenciones xxxviii

Convención onomástica multilingüe xxxviii

Fuentes bíblicas y judías xxxviii

Fuentes cristianas y grecorromanas xxxix

Corpora e instrumentos xxxix

Mapas históricos xlii

Viajes de Pablo y nodos de las redes paulinas xlii

Comunidades documentadas en el siglo II xlvii

Resumen xlviii

Resumen metodológico xlix

Introducción general 1

Método y corpus documental 3

Historia social, redes urbanas y circulación 4

Oralidad, memoria y cultura escrita 4

Estado de la cuestión 4

Tesis y pregunta de investigación 17

I Del movimiento de Jesús a las primeras comunidades mediterráneas . 18

1. El punto de partida: un movimiento judío del siglo I 18

1.1. El poder romano y las condiciones de la vida provincial 19

1.2. El Templo y las transformaciones de 70 y 135 20

1.3. Multilingüismo, diglosia y transmisión 23

1.4. Ecología textual en la primera mitad del siglo I: Escrituras, archivos y oralidad antes de Pablo . . . 23
1.5. Qumrán y la diversidad sectaria del judaísmo del Segundo Templo . . . 32
1.6. Filón y el judaísmo de la diáspora . . . 33
1.7. La Septuaginta como archivo de interpretación . . . 33
1.8. Teódoto y los espacios judíos de lectura y hospitalidad . . . 35
1.9. Yavne, judaísmo rabínico y el problema de las «separaciones» . . . 37
1.10. Egipto, Éxodo y Akhenatón: comparación histórica sin genealogías especulativas . . . 39
1.11. El horizonte judío de los evangelios: Templo, sinagoga, calendario, pureza y mandamientos . . . 41
2. Las fuentes y su desigual valor cronológico . . . 46
2.1. Fuentes externas: Josefo, Tácito, Plinio y Suetonio . . . 47
3. Jerusalén: memoria, autoridad y continuidad judía . . . 49
4. Pablo: llamado, misión y comunidades . . . 51
4.1. Galión y el control epigráfico de la cronología paulina . . . 52
4.2. De la New Perspective a Paul within Judaism . . . 54
4.3. Trabajo, casa-taller y logística de la misión urbana . . . 55
4.4. Mujeres, patronazgo y redes domésticas . . . 55
4.5. *Τέκτων* y los límites de una biografía profesional de Jesús . . . 56
5. Gálatas 2: Jerusalén, comunión y conflicto . . . 57
6. Hechos 15 y el problema de la comparación . . . 58
7. De la controversia a una configuración gentil creciente . . . 59
8. Autoridad y memoria antes de la institucionalización . . . 60
9. Mujeres más allá de Pablo: profecía, martirio, patronazgo y ministerios en los siglos II–III . . . 60
10. Edificios cristianos preconstantinianos: comparación y grados de seguridad 62
Conclusión del capítulo . . . 65
Resumen . . . 65
II Marción, Escritura y formación del canon . . . 66
1. El problema histórico de Marción . . . 66
2. Las fuentes heresiológicas y su valor . . . 67
2.1. Justino como testigo contemporáneo . . . 68
3. Evangelio de Marción y relación con Lucas . . . 68
3.1. Loci decisivos de la recensión evangélica atribuida a Marción . . . 69
3.2. Bloque sinóptico de crítica textual: Lucas y la recensión atribuida a Marción . 71

3.3. Locus 1. Lucas 5,39: un caso en el que el silencio no puede convertirse en omisión 72
3.4. Locus 2. Lucas 10,21: «Señor del cielo» y la ausencia de «la tierra» 73
3.5. Locus 3. Lucas 13,28: patriarcas y profetas frente a «todos los justos» 74
3.6. Locus 4. Lucas 20,35–36: puntuación, sintaxis y «el dios de aquel siglo» . . 74
3.7. Nota de método: variante textual no equivale a intención ideológica 75
4. El Apostolikon: Pablo como autoridad textual 75
4.1. P46 y la materialidad de una colección paulina temprana 76
5. Las Antítesis y el problema de los dos dioses 79
5.1. Ejemplos reconstruibles del procedimiento antitético 80
6. ¿Un primer Nuevo Testamento? 81
7. Ireneo y la defensa del evangelio cuádruple 82
8. Evangelios no canónicos y ecologías de transmisión 82
8.1. Evangelio de Tomás: dichos, dependencia y datación 83
8.2. Evangelios judeocristianos: fragmentos y categorías modernas 83
8.3. Evangelios de revelación y cosmología 84
8.4. Evangelios de infancia y expansión narrativa 85
8.5. Evangelios de pasión y autoridad apostólica: Pedro y María 86
8.6. Nag Hammadi: estatuto material, lengua y transmisión 86
8.7. El mito de los «evangelios prohibidos» 87
8.8. Rollo, códice y la materialidad de la colección 87
8.9. La brecha de transmisión y el texto de los evangelios canónicos 88
8.10. Catálogo crítico resumido 89
8.11. Del catálogo a la historia de la circulación 93
8.12. Principales listas y configuraciones canónicas de los siglos II–IV 93
9. Herejía, clasificación y construcción de fronteras 94
10. Difusión y persistencia de las iglesias marcionitas 95
11. Conclusión del capítulo 96
Resumen 96
III Pluralidad comunitaria y mecanismos de autoridad en el siglo II . . . 97
1. Las fuentes del período y la diversidad de sus géneros 99
2. 1 Clemente: orden, conflicto y memoria apostólica 100
3. Ignacio de Antioquía: unidad, episcopado y realidad de la pasión 101
4. La Didaché: práctica, ritual y negociación entre carisma y oficio 102
5. El Pastor de Hermas: arrepentimiento, riqueza y una Iglesia en construcción 103
6. Justino Mártir: apología, Escritura y demarcación 104
7. Ireneo de Lyon: regla de verdad, evangelio cuádruple y sucesión 104

8. Valentín, tradiciones valentinianas y el problema del «gnosticismo» 105
8.1. Catálogo crítico de corrientes especulativas y escuelas rivales 106
8.2. Simón y la construcción de un origen heresiológico 106
8.3. Cerdón: una figura conocida casi exclusivamente por adversarios 107
8.4. Valentín y las tradiciones valentinianas 107
8.5. Los llamados «setianos»: una categoría historiográfica 108
8.6. Basílides y los basilidianos 108
8.7. Carpócrates y los carpocracianos 109
8.8. Marción: paralelo polémico, no «gnóstico» por definición 109
8.9. Maniqueísmo: religión tardía independiente, no culminación automática del gnosticismo 109
8.10. Comparación controlada de corrientes 110
8.11. Consecuencia metodológica 111
8.12. Otras voces del siglo II: Policarpo, Diogneto, Taciano y Atenágoras 111
8.13. Clemente de Alejandría: cultura filosófica y cristianismo intelectual 112
8.14. Del siglo I a la clasificación heresiológica: límites de una cronología retrospectiva 113
8.15. Nicolaítas, Balaam y Jezabel: adversarios del Apocalipsis 113
8.16. Cerinto y la dificultad de reconstruir un maestro del cambio de siglo . . . 113
8.17. Judeocristianismos: ebionitas, nazarenos y el problema de las etiquetas . . . 114
8.18. Elcasaitas: revelación, bautismos y judeocristianismo mesopotámico 114
8.19. Docetismo: categoría cristológica, no iglesia única 115
8.20. Encratismo y redes ascéticas: Taciano, continencia y disciplina 115
8.21. Montanismo o «Nueva Profecía»: carisma, género y autoridad 115
8.22. Adopcionismos y monarquianismos: categorías de los siglos II–III 116
8.23. Novaciano y los «puros»: disciplina penitencial y cisma en el siglo III . . . 116
8.24. De la designación polémica a la categoría histórica: cómo usar «seudocristiano», «herejía» y «gnosticismo» 117
8.25. Matriz sinóptica de movimientos y grado de documentación 117
8.26. Consecuencia para la historia del cristianismo primitivo 119
9. Roma: de la memoria apostólica a la sucesión episcopal 119
9.1. El problema de las listas episcopales romanas: memoria, sucesión y anacronismo 119
9.2. De Lino a Eleuterio: la sucesión antigua según Ireneo y sus límites 120
9.3. Víctor I y la controversia pascual: autoridad, comunión y límites de intervención 121
9.4. Ceferino, Calixto e Hipólito: conflicto interno y construcción retrospectiva de legitimidad 121
9.5. Cornelio y Novaciano: penitencia, elección episcopal y sociología de la iglesia romana 122

9.6. Esteban I y Cipriano: bautismo, comunión y conflicto entre sedes 122
9.7. De la persecución de Valeriano a la Tetrarquía: cementerios, memoria y gobierno comunitario 123
9.8. Milcíades y Silvestre: de la persecución al patrocinio imperial 124
9.9. Liberio, Dámaso y Siricio: conflicto doctrinal, monumentalización y decretal 124
9.10. Matriz crítica y repertorio de la sucesión episcopal romana (siglos I–IV) . . 125
9.11. Roma como observatorio de liturgia, disciplina y ministerios 130
9.12. Nota de método sobre títulos episcopales y primacía 131
10. Síntesis: mecanismos de autoridad en el siglo II 137
11. Memoria apostólica y expansión oriental 138
11.1. Tomás y la India como problema de memoria y transmisión 138
12. Cuestiones abiertas y límites de la reconstrucción 139
13. Crítica pagana y respuesta apologética: un arco entre los siglos II y IV . . . 140
13.1. Celso: crítica histórica, social y filosófica 140
13.2. Porfirio: filología, Daniel y la crítica de la coherencia apostólica 141
13.3. Hierocles y Apolonio de Tiana: el problema comparativo de los milagros . . 142
13.4. Juliano y Contra Galilaeos: crítica imperial del cristianismo 142
13.5. Balance: crítica pagana y respuesta apologética entre los siglos II y IV 143
14. Epidemias, crisis y persecución: evitar causalidades automáticas 145
Conclusión del capítulo 145
Resumen 146
IV Persecución, martirio y administración imperial (siglos II–IV) 147
Preludio. Del incendio de Roma a la correspondencia de Plinio: coerción y memoria en el siglo I 147
1. Plinio y Trajano: procedimiento antes que programa 148
2. Martirio de Policarpo: memoria, ejemplaridad y disciplina 148
3. Perpetua y Felicidad: género, estatus y memoria africana 149
4. Decio: sacrificio, certificación y alcance imperial 149
4.1. Ventana documental: un libellus de sacrificio 150
5. Valeriano: presión sobre dirigentes y estructuras 150
6. La Gran Persecución y la Tetrarquía 150
7. Galerio y el edicto de tolerancia de 311 151
8. Actas martiriales: documento, memoria y literatura 152
Conclusión del capítulo 152
Resumen 152
V Espacio, manuscritos e iconografía cristiana temprana 153

1. El códice y la materialidad de la colección 154
2. Estaurograma y nomina sacra 154
2.1. Estaurograma y crismón como signos distintos 154
2.2. Tau, Ezequiel 9 y la formación de una gramática visual de la cruz 156
3. El grafito de Alexámenos: burla, cruz y percepción externa 158
3.1. Ventana documental: Grafito de Alexámenos 158
3.2. Onolatría, Alexámenos y los lenguajes de la hostilidad religiosa 159
4. Ichthys: signo, palabra y contexto 161
4.1. Pez, bautismo y lenguaje de pertenencia 162
4.2. Abercio y la geografía de una identidad cristiana 163
5. Repertorios compartidos y símbolos cristianos 165
5.1. El Buen Pastor 165
5.2. Alfa y Omega entre texto apocalíptico y representación 165
5.3. El Cordero y la diferencia entre tradiciones joánicas 166
5.4. El ancla y los objetos de la vida cotidiana 167
6. Catacumbas romanas: enterramiento, memoria e imagen 168
6.1. Noé, la paloma y la memoria visual de salvación 168
7. Dura-Europos: un edificio cristiano en la frontera siria 169
7.1. Ventana documental: edificio cristiano de Dura-Europos 170
7.2. Lectura arquitectónica del edificio cristiano de Dura-Europos 170
8. Espacios de reunión y edificios cristianos preconstantinianos: cuadro de control 172
9. Simbología de las sinagogas en Judea, Samaria y Galilea (siglos I–III): evidencia, límites y el caso de Magdala 175
9.1. Arquitectura antes de la iconografía: salas, bancos y orientación comunitaria 175
9.2. La piedra de Magdala: menorá, Templo y memoria visual 175
9.3. Menorá y otros soportes: de un motivo del santuario a un marcador identitario 176
9.4. Judea, Samaria y la desigualdad del registro arqueológico 177
9.5. El cambio tardoantiguo: mosaicos, zodíaco y programas complejos 177
9.6. Cuadro de control cronológico 178
9.7. Relación con el movimiento de Jesús y las primeras comunidades cristianas . 178
10. Sarcófagos y monumentalización funeraria 179
11. Escritura y metáforas de construcción 179
11.1. Tabernáculo, santuario y lectura cristiana del espacio 179
Conclusión del capítulo 181
Resumen 181

VI De Galerio a Teodosio: Constantino, Nicea y la transformación imperial 182
1. 311 y 313: tolerancia, restitución y el llamado «Edicto de Milán» 182
2. Constantino y el patrocinio de las iglesias 183
2.1. Sol, monedas y cambio religioso en época de Constantino 183
2.2. El día del Sol y la regulación del descanso 185
2.3. El 25 de diciembre y los límites de la explicación por sustitución 186
2.4. El lábaro y los testimonios de la victoria de 312 186
3. Nicea 325: cristología, imperio y autoridad conciliar 188
4. Arquitectura imperial: de la casa adaptada a la basílica pública 188
4.1. Programa basilical y prácticas de circulación 188
5. Eusebio: historiografía en una época de transición 189
6. Atanasio y la Carta Festal 39: un canon de veintisiete libros 190
7. De Constantino a Teodosio 190
7.1. Norma imperial y persistencia de diferencias religiosas 191
Conclusión del capítulo 191
Resumen 192
VII Fronteras religiosas, filología material y métodos avanzados para el estudio de los orígenes cristianos 193
1. De la «separación de caminos» a configuraciones religiosas superpuestas . . 194
1.1. Ventana filológica: ἀποσυνάγωγος y la construcción narrativa de la exclusión . 195
2. Marción entre reconstrucción textual y problema sinóptico: Roth y Klinghardt 195
2.1. Aparato comparativo de variantes críticas: el Evangelio de Marción [REC-MAR] frente al texto canónico de Lucas 197
2.2. Aparato comparativo de recepción: Juan 1,3–4, exégesis valentiniana y cosmologías de Nag Hammadi 200
3. El manuscrito como artefacto social: de la crítica textual a la sociología del libro 202
3.1. Protocolo de descripción material y grados de observación 204
4. «Gnosticismo» como problema historiográfico, no como religión unitaria . 204
5. Dura-Europos: arquitectura, imagen y ritual después de Kraeling 205
6. Arqueometría: del objeto ilustrado al objeto medido 206
7. Humanidades digitales y estilometría: potencia y límites 207
7.1. Protocolo mínimo de reproducibilidad 207
8. Aparato crítico directo: del texto citado al locus verificable 208
8.1. Asimetrías del archivo: región, estatus social y supervivencia documental . . 209
9. Lo que una edición académica no debe fingir 210

Conclusión del capítulo 211
Resumen 211

VIII Profetas, taumaturgos y pretendientes mesiánicos en Palestina y el Oriente romano (siglo I a. E. C.–siglo II E. C.) 212
1. Comparación controlada: tipos, fuentes y anacronismos 213
2. Cuadro sinóptico de figuras comparables 214
3. Honi y Hanina ben Dosa: piedad eficaz y memoria taumatúrgica 216
4. Judas el Galileo y la «cuarta filosofía»: soberanía divina, tributo y resistencia 216
5. El profeta samaritano del Garizim: signo sagrado y represión bajo Pilato . . 217
6. Teudas y el «Egipcio»: profetas de signo, éxodo y geografía escatológica . . 217
7. Jesús ben Ananías: profecía de desgracia y destino del Templo 218
8. Menahem y Simón bar Giora: realeza insurgente y lenguaje de liberación . . 218
9. Bar Kojba: el caso mejor documentado de mesianización política posterior a Jesús 218
10. Simón de Samaria y Dositeo: carisma, magia y genealogías heresiológicas . 219
10.1. El problema histórico de Dositeo: profeta mosaico, mesías y memoria sectaria 220
10.2. Simonianos y Menandro: continuidad polémica y límites de la genealogía heresiológica 220
10.3. Bautistas, hemerobautistas y masboteos: purificación reiterada y taxonomías tardías 221
10.4. Elcasaitas y otras comunidades judeocristianas: afinidades sin filiación directa 222
10.5. Qumrán, pureza y escatología: comparación estructural, no genealogía . . 222
10.6. Matriz comparativa de movimientos próximos al ambiente dositeano . . . 222
11. Apolonio de Tiana: el problema del paralelo pagano 224
12. Alejandro de Abonoteico y Glicón: fundador de culto, oráculo y evidencia material 224
13. ¿En qué sentido puede compararse a Jesús con estas figuras? 225
14. Fuentes, memoria hostil y grados de certeza 226
Conclusión del capítulo 226
Resumen 226

IX La mujer en las epístolas de Pablo de Tarso: agencia, autoridad y memoria en las primeras comunidades 228
1. Corpus, autoría y cronología: por qué importa separar los estratos paulinos . 229
2. Prosopografía femenina del corpus paulino auténtico 229
3. Febe: διάκονος y προστάτις en Romanos 16,1–2 231
4. Prisca: movilidad, casa y colaboración apostólica 231

5. Junia y el problema de *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* 232
6. Evodia y Síntique: conflicto entre colaboradoras, no marginalidad 232
7. Cloe y las economías de información 232
8. 1 Corintios 11: oración, profecía y cuerpo 233
9. 1 Corintios 14,34–35: silencio, manuscritos y coherencia literaria 233
10. Gálatas 3,28: fórmula bautismal, igualdad y límites sociales 234
11. Matrimonio, celibato y agencia en 1 Corintios 7 234
12. Filemón y la invisibilidad femenina: Apfia y la casa 235
13. De Pablo a la tradición paulina: Efesios, Colosenses y Pastorales 235
14. Tecla y la imaginación de una autoridad femenina paulina 235
15. Mujeres, esclavitud y vulnerabilidad doméstica 236
16. Prosopografía, red y centralidad: propuesta cuantitativa controlada 236
17. Historiografía: de la invisibilidad a la reconstrucción crítica 237
18. Epigrafía, martirio y autoridad femenina en los siglos III–IV 237
19. Matriz de certeza prosopográfica 237
Conclusión del capítulo 238
Bibliografía selectiva para el capítulo 238
Resumen 239

X Ecologías textuales del siglo II: literatura, ciencia, administración y cristianismos en el Imperio romano 240
1. Qué significa que un texto «circulaba» 240
2. Literatura latina: memoria imperial, sátira y administración 240
3. Segunda Sofística y literatura griega 242
4. Ciencia, medicina y cosmografía: Galeno y Ptolomeo 243
5. Judaísmo del siglo II: de la catástrofe de 70 a la reorganización rabínica . . . 243
6. Padres Apostólicos: un corpus creado retrospectivamente 243
7. Apologistas y negociación con la cultura imperial 244
8. Marción y la reorganización material de la autoridad textual 245
9. Ireneo y la producción de una memoria de la pluralidad 245
10. Clemente de Alejandría y el final del siglo II 245
11. Evangelios y revelaciones no canónicas: imaginación literaria plural 246
12. Literatura valentiniana y los límites de «gnosticismo» 246
13. Luciano, Peregrino y Alejandro: sátira como archivo externo 246
14. Papiros, códice y mercado de copia 247
14.1. Tabla de papiros cristianos tempranos: contenido, datación y grado de control 247
15. Cuadro general del siglo II 248

Conclusión del capítulo 249
Bibliografía selectiva para el capítulo 249
Resumen 249
Índice razonado de hitos históricos del cristianismo (siglos I–IV) 251
Siglo I. Emergencia y dispersión 251
Siglo II. Autoridad, colecciones y diferenciación 252
Siglo III. Crisis, disciplina y cultura material 254
Siglo IV. Patronazgo imperial y normatividad conciliar 255
XI Ecologías textuales e intelectuales del siglo III: crisis imperial, filología, controversia y nuevas culturas cristianas 256
1. Tertuliano y la formación de un vocabulario cristiano latino 257
2. Cipriano de Cartago: episcopado, crisis y correspondencia como archivo social 257
2.1. Infraestructura documental y Análisis de Redes Sociales (SNA): el archivo epistolar ciprianeo como sistema de flujos 258
3. Novaciano y la disputa por la pureza de la Iglesia 260
4. Orígenes: biblioteca, Hexapla y profesionalización de la filología cristiana . 260
5. Clemente de Alejandría, Gregorio Taumaturgo y la pedagogía intelectual . . 261
6. Hipólito y el problema de las atribuciones 262
7. Dionisio de Alejandría y la comunicación episcopal 262
8. Metodio de Olimpo, virginidad y competencia exegética 262
9. Martirio, actas y documentación de la coerción 263
10. Plotino y el neoplatonismo como contexto histórico documentado 263
11. Porfirio y la crítica erudita del cristianismo 264
12. Filóstrato y la construcción literaria de Apolonio de Tiana 264
13. Casio Dión y la memoria política del Imperio 264
14. Mani y la formación de una religión transimperial 265
15. Mishná, Tosefta y recomposición rabínica 265
16. Jurisprudencia, rescriptos y el lenguaje de la administración 265
17. Tabla de control: autores y corpora del siglo III 265
18. Conclusión: el siglo III como siglo de archivos 267
XII Ecologías textuales del siglo IV: concilios, legislación, traducción y pluralidad intelectual en el Imperio cristianizado 268
1. Lactancio entre apologética y política imperial 269
2. Eusebio de Cesarea: archivo, historia y construcción de continuidad 269
3. Nicea y la producción documental del concilio 269

4. Atanasio de Alejandría: polémica, archivo y memoria de Nicea 270
5. Vida de Antonio y la textualización del ascetismo 270
6. Los Capadocios y la precisión del vocabulario trinitario 270
7. Hilario de Poitiers y la circulación occidental de las controversias orientales . 271
8. Ambrosio de Milán: episcopado, corte y cultura urbana 271
9. Jerónimo: traducción, biblioteca y autoridad textual 271
10. Efrén el Sirio y una ecología cristiana no griega ni latina 271
11. Cirilo de Jerusalén y la catequesis como archivo ritual 272
12. Epifanio de Salamina y la taxonomía de la herejía 272
13. Juan Crisóstomo: predicación, ciudad y conflicto social 272
14. Amiano Marcelino y una historia no eclesiástica del siglo IV 272
15. Juliano: crítica imperial del cristianismo 273
16. Libanio, Temistio y la persistencia de la paideia 273
17. Símaco y la controversia del Altar de la Victoria 273
18. Agustín en el umbral del siglo V 273
19. Prudencio, Ausonio y Claudiano: poesía en un mundo religioso plural . . 274
20. Constitución imperial, Codex Theodosianus y archivo jurídico 274
21. Constantinopla 381 y la estabilización incompleta 274
21.1. Donatismo: persecución, traditio y legitimidad eclesial 274
21.2. Arrio y la pluralidad posnicena 275
21.3. Prisciliano y la disidencia ascética en Occidente 275
22. Tabla de control: autores y corpora del siglo IV 275
23. Conclusión: del pluralismo tardorromano a nuevas formas de normatividad 277

XIII Enfermedad, epidemias, medicina y prácticas de curación en el cristianismo de los siglos I–IV 278
1. Fuentes y método: entre relato de milagro, práctica terapéutica y diagnóstico retrospectivo 278
2. Ecología médica del Imperio romano 279
3. El Nuevo Testamento y los remedios materiales: límites del dossier 279
3.1. Aceite de oliva: unción, heridas y polisemia ritual 279
3.2. Vino: limpieza de heridas y uso dietético 280
3.3. Mirra, áloes e incienso: farmacia antigua y función literaria 280
3.4. Saliva, barro y tacto: gestos terapéuticos y significado narrativo 280
3.5. Vino con mirra en la crucifixión: ¿sedación? 280
4. Ventana filológica: ἔλαιον, οἶνος, ἀλείφω y θεραπεύω 281
5. El horizonte farmacológico: Dioscórides, Plinio y Galeno 281

6. La peste antonina: cronología, síntomas y límites diagnósticos 281
7. La llamada peste de Cipriano: archivo cristiano y problema epidemiológico 282
8. Enfermedades endémicas y carga cotidiana de morbilidad 282
9. Cuidado cristiano, beneficencia y construcción de comunidad 282
10. Enfermedad, demonología y causalidad 283
11. Epidemia, persecución y crisis imperial 283
12. Conclusión: del milagro al cuidado, de la peste al archivo social 283
13. Tabla documental: sustancias y prácticas terapéuticas en el Nuevo Testamento 284
14. Tabla crítica: epidemias y enfermedades de los siglos I–IV 285
15. Bibliografía selectiva para el capítulo 285
Resumen 286

XIV Historia social de las comunidades cristianas: trabajo, esclavitud, patronazgo y asistencia 287
1. Problemas de método: clase, estatus y documentación 287
2. Esclavitud, libertad y pertenencia comunitaria 288
3. Trabajo manual, artesanos y movilidad 288
4. Patronazgo, hospitalidad y casas de reunión 289
5. Pobres, viudas, huérfanos, presos y viajeros 289
6. Asociaciones, collegia y comparación controlada 289
7. Economía funeraria y cementerios 290
8. Prosopografía social selectiva 290
9. Conclusión 292

XV Cristianismos orientales y diversidad lingüística: Egipto, Siria, Edesa, Osroene y Armenia 293
1. Egipto más allá de Alejandría: del puerto intelectual a la chōra 294
2. Alejandría: escuela, biblioteca y conflicto episcopal 294
3. Siria occidental y Antioquía: traducción, conflicto y ciudad 294
4. Edesa y Osroene: memoria apostólica y cultura siríaca 295
5. Taciano y el Diatessaron 295
6. Efrén y la recepción del Diatessaron 295
7. Armenia: cristianización y cautela sobre los orígenes 296
7.1. Literatura siríaca temprana: traducción, canon y léxico teológico 297
7.2. El Cáucaso cristiano y los límites de la evidencia del siglo IV 297
7.3. Persia y Partia: presencia cristiana y gradación de la evidencia 297
7.4. India y Aksum: rutas, memorias apostólicas y grados de certeza 298
8. Tabla geocultural de tradiciones orientales 299

9. Conclusión 300

XVI Liturgia, iniciación y cultura performativa: bautismo, eucaristía y disciplina de los siglos I–IV 301

1. Bautismo: de la flexibilidad de la Didaché a la iniciación tardorromana . . . 301

2. Cena del Señor y comidas comunitarias: diversidad de formas y desarrollo de la terminología eucarística 302

3. Ayuno, calendario y diferenciación 302

4. Lectura pública, homilía y performance 302

5. Penitencia, reconciliación y disciplina 302

6. Ministerio ritual y género 303

7. Exorcismo, curación y preparación bautismal 303

8. Mártires, memoria y calendario local 303

9. Tabla comparativa de prácticas rituales 303

10. Conclusión 305

XVII Onomástica apostólica, Jesús y Cristo: nombres, lenguas y simbolismo del Doce 306

1. Criterio filológico: forma atestiguada, transliteración y reconstrucción . . . 306

2. Jesús de Nazaret: Ἰησοῦς, ישוע y el problema del gentilicio 307

3. Χριστός, משיח y el campo semántico de «ungir» 307

4. Los Doce: nombres, grafías y etimologías 307

5. ἀπόστολος, μαθητής y la agencia del enviado 309

6. Doce apóstoles y doce tribus: una relación explícita en la tradición evangélica 309

7. El doce en Israel, el calendario y el zodíaco: comparación sin equivalencia . 310

8. Matriz comparativa de series duodecimales 311

9. Conclusión: onomástica y simbolismo sin anacronismo 312

Resumen 312

XVIII Zoroastrismo y cristianismo primitivo: escatología, mal, juicio y comparación histórica 313

1. Fuentes y cronología: del Avesta a los textos pahlavíes 313

2. Ahura Mazdā, Angra Mainyu y el problema del dualismo 314

3. Aša, Druj, verdad y mentira 314

3.1. Tradición joánica: luz, tinieblas, verdad y mentira 314

4. El final de los tiempos: Frašō.kərəti y renovación de la creación 315

5. Saošyant y mesianismo: semejanzas y límites 315

6. Reino de Dios y «reino de los cielos» 316

7. La tentación de Jesús y la tentación de Zaratustra: Vendīdād 19, desierto y cuarenta días 316
8. Resurrección, juicio y destino post mortem 317
9. Los μάγοι de Mateo y el horizonte iranio 317
10. Matriz crítica de paralelos zoroastrianos y cristianos 317
11. Zoroastrismo, judaísmo del Segundo Templo y mediación histórica 318
12. Conclusión: semejanza, contacto y dependencia 319
Resumen 320

XIX Sabios, rabinos y judaísmos de los siglos I–IV: comparación con el movimiento de Jesús y testimonios externos 321
1. Método y vocabulario: de los sabios del Segundo Templo a los rabinos tannaítas y amoraítas 321
2. Tabla crítica de sabios y rabinos relevantes, siglos I–IV 322
3. Judaísmo del siglo I y movimiento de Jesús: una comparación histórica controlada 324
4. Después de 70: Yavne, rabinización y cristianización como procesos no simétricos 327
5. Menciones judías y no judías de Jesús y del movimiento cristiano primitivo: dossier sintético sin duplicaciones 327
5.1. Protocolo de evaluación: testimonio, recepción y polémica 330
5.2. Josefo: Jesús y Santiago como problemas textuales distintos 330
5.3. Yeshu en la literatura rabínica: identificación, cronología y límites 332
5.4. Miriam / María: tradición rabínica y problemas de identificación 333
5.5. Apóstoles, discípulos y minim: qué puede y qué no puede identificarse . . . 334
5.6. Controles negativos: Qumrán, silencios y fuentes que no deben convertirse en testimonios 336
6. Qué no debe contarse dos veces: protocolo de cruces internos 337
7. Conclusión: del judaísmo plural a trayectorias rabínicas y cristianas 337
Resumen 337

XX Arquitectura, agrimensura e infraestructura en el Imperio romano (siglos I–IV): textos técnicos y transformación del espacio cristiano . . 338
1. Vitruvio como antecedente técnico recibido en época imperial 338
2. Frontino y la administración del agua: De aquaeductu urbis Romae 339
3. Plinio el Viejo y Plinio el Joven: materiales, monumentos y gobierno de la construcción 339
4. Agrimensura y territorio: el Corpus agrimensorum Romanorum 339

5. Pseudo-Higinio, De munitionibus castrorum: arquitectura militar y orden espacial . . . 340
6. Faventino y la transmisión práctica de Vitruvio . . . 340
7. Eusebio y la descripción cristiana del edificio monumental . . . 340
8. Mishná Middot y otros textos espaciales judíos . . . 341
9. De la domus y la insula a la basílica: continuidad tipológica y cambio de escala 341
10. Catálogo crítico de textos y corpora arquitectónico-técnicos, siglos I–IV . 341
11. Arquitectura y cristianismo: qué puede demostrarse . . . 343
Conclusión del capítulo . . . 343

XXI Los evangelios canónicos en comparación: cronología, dependencia literaria, divergencias y cristologías . . . 344
1. Dataciones probables y contexto de composición . . . 345
2. Marcos: prioridad narrativa, secreto mesiánico y pasión . . . 346
3. Mateo: cumplimiento, Torá y comunidad . . . 346
4. Lucas: historia de salvación, Espíritu y apertura a las naciones . . . 347
5. Juan: signos, preexistencia y una cronología diferente . . . 347
6. El problema sinóptico: dependencia, fuentes y límites de reconstrucción . . 348
7. Infancias: genealogías, concepción y geografías incompatibles sin mediación 348
8. Ministerio, geografía y cronología . . . 349
9. Reino de Dios, escatología y temporalidad . . . 350
10. Cristologías comparadas . . . 350
11. Pasión: última cena, fecha y palabras desde la cruz . . . 350
12. Resurrección: coincidencias y divergencias . . . 351
13. Ley, Israel y gentiles . . . 352
14. Transmisión textual: divergencia literaria y variante manuscrita no son lo mismo . . . 353
15. ¿Por qué difieren los evangelios? . . . 353
16. Aparato comparativo de loci principales . . . 354
16.1. Crítica redaccional e intertextualidad con las Escrituras de Israel . . . 355
17. Estado de la cuestión y bibliografía de control . . . 355
Conclusión del capítulo . . . 356
Resumen . . . 356

XXII Apocalipsis cristiano y horizontes escatológicos de los siglos I–II: Cristo, imperio, Nero redivivus y comparación interreligiosa . . . 357
1. Fecha, género y situación de las siete iglesias . . . 358
2. La visión de Cristo en Apocalipsis 1 . . . 359

3. El Cordero: víctima, vencedor y soberano 359
4. Hijo del Hombre, Mesías y títulos divinos 359
5. Roma como Babilonia y el problema del imperio 360
6. 666/616, la bestia y Nero redivivus 360
7. Daniel, 1 Henoc y el archivo judío de la apocalíptica 362
8. 4 Esdras y 2 Baruc: después del 70 362
9. Apocalipsis cristianos de los siglos I–II 363
10. Zoroastrismo: Saoshyant, resurrección y renovación 363
11. Juicio, resurrección y nueva creación 364
12. El «hijo de Dios» en un mundo de soberanos, héroes y salvadores 364
13. Matriz comparativa de escatologías 365
13.1. Corpus comparativo de apocalipsis y tradiciones escatológicas (siglos I–II) . 366
13.2. Tradiciones iranias de comparación: cronología de la fuente y cronología del motivo 373
13.3. Nero redivivus y memoria imperial: dossier de control 375
13.4. Daniel, Isaías y Zacarías como matrices escriturarias del Apocalipsis 376
14. Una comparación de motivos: semejanza no equivale a genealogía 377
15. Recepción cristiana: de la expectativa al canon 379
16. Aparato crítico y fuentes de control 379
17. Conclusión: la visión de Cristo al final del siglo I 380
Resumen 380
XXIII Ascetismo, continencia y formación del monacato (siglos I–IV) . . . 381
1. Pablo, matrimonio y continencia 381
2. Viudas, vírgenes y continentes en los siglos II–III 381
3. Tecla y la imaginación ascética 382
4. Egipto: Antonio, Pacomio y la institucionalización 382
5. Siria, Capadocia y diversidad monástica 382
5.1. Trayectorias egipcias anteriores a la codificación cenobítica 382
5.2. Siria y Mesopotamia: continencia, alianza y formas no egipcias de ascetismo . 383
XXIV Magia, amuletos, exorcismo y materialidad protectora en el cristianismo antiguo 384
1. Hechos y la polémica contra especialistas rituales 384
2. Exorcismo y curación 384
3. Papiros, gemas y amuletos 385
4. Medicina, reliquias y frontera ritual 385
4.1. El amuleto como objeto: soporte, inscripción y uso corporal 385

4.2. Defixiones, maldición y fronteras de atribución 386

XXV Infancia, familia, matrimonio y casa en las comunidades cristianas (siglos I–IV) 387

1. Oikos, domus y comunidades domésticas 387
2. Matrimonio, sexualidad y hogares mixtos 387
3. Niños, nacimiento y bautismo 387
4. Exposición, adopción y vulnerabilidad infantil 388
5. Educación, memoria y transmisión 388
5.1. Epigrafía funeraria, infancia y memoria familiar 388
5.2. Economía doméstica, esclavitud y autoridad en la casa 389

XXVI Culto imperial, sacrificio y lealtad política: de Augusto a la Tetrarquía 390

1. Asia Menor y la competencia cívica por los honores imperiales 390
2. Imágenes, sacrificio y prueba de lealtad 390
3. Apocalipsis: bestia, imagen y economía 391
4. Decio, libelli y la escala imperial del sacrificio 391
5. Tetrarquía y transformación del conflicto 391
6. Cultos del Imperio y límites de la comparación con los cristianismos 391

XXVII De la casa a la basílica: topografía del culto, memoria funeraria y sacralización del espacio cristiano (siglos I–IV) 393

1. Casas y asambleas en las cartas paulinas y en Hechos 394
2. Casas adaptadas, salas de reunión y edificios en los siglos II y III 394
3. Cementerios, memoria funeraria y culto de los mártires 395
4. Los lugares de la memoria evangélica: Gólgota, Sión, Cafarnaúm y la Tierra Santa constantiniana 396
5. De la sala a la basílica: monumentalización y sacralización del espacio . . . 397
6. Línea cronológica de lugares y espacios de culto (c. 30–c. 384) 398
7. Catálogo arqueológico por región y siglo 400
8. Matriz de tensiones exegéticas 402
9. Conclusión histórico-crítica 403

Apéndice. Matriz de sincronismos en cuatro bandas (siglos I–IV) 404

Conclusiones generales 408

Resumen 414

Apéndice prosopográfico y análisis de redes sociales (SNA) 415

1. Dirigentes, misioneros y mediadores (siglos I–III) 415
2. Mujeres con roles documentados 417

3. Actores de conflictos de autoridad y delimitación 420
4. Profetas, taumaturgos y pretendientes mesiánicos 421
5. Análisis de redes sociales (SNA): protocolo y redes piloto 423
5.1. Extensión controlada hacia redes del siglo II 424
Apéndice bilingüe de loci fundamentales 427
B1. Romanos 16,1–2 — Febe 427
B2. Romanos 16,7 — Junia 427
B3. 1 Corintios 11,5 — mujeres que oran y profetizan 428
B4. Gálatas 3,28 — pertenencia y diferencia social 428
B5. 1 Clemente 42,4–5 — envío y supervisión 428
B6. Ignacio, Esmirniotas 8,1 — obispo y reunión 428
B7. Plinio, Epistulae X.96.7 — práctica cristiana 429
B8. Tertuliano, Apologeticum 39,5 — fondo común 429
B9. Cipriano, De mortalitate 14 — crisis epidémica 429
B10. Codex Theodosianus XVI.1.2 — Cunctos populos 430
Apéndice documental y filológico 431
Criterio de lectura 431
Josefo y los testimonios externos 431
Conflicto, memoria y organización comunitaria 432
Escritura, lectura y delimitación de textos 434
Objetos y signos 435
Imperio y normatividad 436
Movimientos, controversias y delimitación doctrinal 437
Glosario 440
Glosario hebreo y arameo de términos y nombres 448
Bibliografía general 452
Fuentes primarias y ediciones críticas 452
Corpora e instrumentos 455
Bibliografía secundaria 457
Index Scripturarum 468
Index Fontium Antiquarum 473
Index Papyrorum et Inscriptionum 475
Index locorum graecorum et latinorum 476
Criterio de uso 478

Índice de términos griegos y latinos 479
Index Onomasticus Modernus (autores modernos) 480
Índice temático 482
Colofón 485

Lista de figuras y mapas

Figura 1A. Primer viaje misionero de Pablo (Hch 13–14) xlii
Figura 1B. Segundo viaje misionero de Pablo (Hch 15,36–18,22) xliii
Figura 1C. Tercer viaje misionero de Pablo (Hch 18,23–21,17) xliv
Figura 1D. Viaje de Pablo a Roma (Hch 27–28) xlv
Figura 2. Comunidades documentadas en el siglo II y su contexto urbano xlvi
Figura 3. Composición comparativa de anversos y reversos monetales de Vespasiano y del repertorio Iudaea capta, elaborada para esta edición como lámina comparativa 21
Figura 4. Cotejo numismático adicional: moneda de Vespasiano del tipo Iudaea capta, c. 70, Valkhof Museum, Nimega, según la ficha de Livius 22
Figura 5. Inscripción de Teódoto, CIJ II 1404, hallada en Jerusalén en 1913; período herodiano, datación discutida 37
Figura 6. Marco topográfico de Jerusalén 50
Figura 7. Fragmento de la inscripción de Galión en Delfos, FD III.4, 286 53
Figura 8. Facsímil de P46 con el final de Efesios y el comienzo de Gálatas (Gal 1,1–8) 76
Figura 9. Fragmento P52, P.Ryl. III 457, John Rylands Library, Manchester, con Jn 18,31–33 (recto) y 18,37–38 (verso), parte del interrogatorio ante Poncio Pilato . 77
Figura 10. Procedencias del material cristiano egipcio 84
Figura 11. Localidades con documentación seleccionada de coerción y certificación 151
Figura 12. Detalle del estaurograma en Lc 14,27, P75 (Bodmer XIV–XV, actual Pap. Hanna 1, Biblioteca Apostólica Vaticana) 155
Figura 13. Cotejo analítico de tau–rho y chi–rho 156
Figura 14. Grafito de Alexámenos: reproducción lineal aportada para esta edición como auxiliar de lectura del motivo y de la inscripción; se presenta junto a la fotografía del soporte original de la Figura 15 y no la... 159
Figura 15. Grafito de Alexámenos: fotografía del soporte original conservado en Roma 160
Figura 16. Inscripción de Abercio 164

Figura 17. Dura-Europos, edificio cristiano: planta arqueológica reproducida a partir de la documentación histórica aportada para esta edición 171
Figura 18. Casa romana en corte axonométrico 172
Figura 19. Pintura mural del baptisterio cristiano de Dura-Europos: el Buen Pastor y la representación de Adán y Eva (siglo III, anterior a 256/257 E. C.) . . . 173
Figura 20. Dura-Europos: pinturas de la sinagoga en presentación museística . . 173
Figura 21. Piedra de Magdala, procedente de una sinagoga del siglo I junto al lago de Galilea, anterior al año 70 176
Figura 22. Daniel entre los leones en el sarcófago de Junio Baso, fechado en 359 . 180
Figura 23. Nummus probablemente de Constantino I, tipo SOLI INVICTO COMITI, c. 310–319; la ficha consigna como probable la ceca de Londres 184
Figura 24 (SNA-2). Flujos seleccionados del archivo ciprianeo 258
Figura 25. Lugares del Oriente cristiano examinados en la obra 296
Figura 26. Las siete iglesias de Ap 1,11 y Ap 2–3 en Asia Menor 358
Figura 27. Cotejo tipográfico de las lecturas 666 (χξς) y 616 (χις) de Ap 13,18 . . . 361
Figura 28 (SNA-1). Red prosopográfica paulina mínima 423
Figura 29 (SNA-2). Flujos seleccionados del archivo ciprianeo, reproducidos en el apéndice prosopográfico 425

Lista de tablas y cuadros

Tabla 1. Investigación sobre los orígenes judíos del movimiento de Jesús: corrientes y autores 7
Tabla 2. Modelos de la «separación de caminos» y de diferenciación múltiple . . 9
Tabla 3. Marción y Lucas: autores y enfoques de la investigación 11
Tabla 4. «Gnosticismo» como problema historiográfico: modelos y criterios comparados 12
Tabla 5. Matriz de problemas abiertos y decisiones metodológicas 16
Tabla 6. Ecología textual del siglo I: textos y corpora 26
Tabla 7. Lenguas de la ecología textual del siglo I 28
Tabla 8. Autores y corpora del siglo I 30
Tabla 9. La Septuaginta y otras tradiciones escriturarias: corpus y transmisión . . 34
Tabla 10. Ventana documental de Teódoto 36
Tabla 11. Cuadro sinóptico de control 44
Tabla 12. Continuación de «Cuadro sinóptico de control» 45
Tabla 13. Ventana documental de Galión 52
Tabla 14. Mujeres en los siglos II–III: figuras y categorías de ministerio 61
Tabla 15. Continuación de «Mujeres en los siglos II–III: figuras y categorías de ministerio» 61
Tabla 16. Ventana documental de P46 78
Tabla 17. P46: transcripción diplomática por líneas 79
Tabla 18. Ventana documental de P75 88
Tabla 19. Catálogo crítico resumido de textos 90
Tabla 20. Listas y configuraciones canónicas de los siglos II–IV: testimonios . . . 93
Tabla 21. Matriz comparativa diacrónica de movimientos / etiquetas y atributos . 117
Tabla 22. Sucesión antigua de la sede de Roma (siglos I–IV): matriz de control documental [ED] 125
Tabla 23. Repertorio cronológico completo de la sucesión romana transmitida . . 127
Tabla 24. Obispos de Roma: figuras, cronología y estatuto de los títulos 132

Tabla 25. Ventana documental: un libellus de sacrificio 150
Tabla 26. Ventana documental: Grafito de Alexámenos 158
Tabla 27. Ventana documental de Abercio 163
Tabla 28. Ventana documental: edificio cristiano de Dura-Europos 170
Tabla 29. Espacios de reunión preconstantinianos: lugares y conjuntos 174
Tabla 30. Continuación de «Espacios de reunión preconstantinianos: lugares y conjuntos» 174
Tabla 31. Cuadro de control cronológico 178
Tabla 32. Roth y Klinghardt: problemas de la reconstrucción del Evangelio de Marción 196
Tabla 33. Lucas 10,21 — «Señor del cielo» y la referencia a la tierra 198
Tabla 34. Lucas 13,28 — patriarcas y profetas frente a «todos los justos» 198
Tabla 35. Lucas 20,35–36 — segmentación sintáctica y «el dios de aquel siglo» . . 199
Tabla 36. Lucas 5,39 — silencio heresiológico y disciplina de la evidencia 199
Tabla 37. Recepción de Jn 1,3–4: testimonios y estatuto documental 201
Tabla 38. Protocolo de descripción material y grados de observación 204
Tabla 39. Protocolo mínimo de reproducibilidad 207
Tabla 40. Aparato crítico directo: loci y objetos 208
Tabla 41. Cuadro sinóptico de figuras comparables 214
Tabla 42. Matriz comparativa de movimientos próximos al ambiente dositeano . 223
Tabla 43. Prosopografía femenina del corpus paulino auténtico 229
Tabla 44. Matriz de certeza prosopográfica 238
Tabla 45. Literatura latina: memoria imperial, sátira y administración 241
Tabla 46. Segunda Sofística y literatura griega: autores 242
Tabla 47. Padres Apostólicos: textos 244
Tabla 48. Papiros cristianos tempranos: contenido, datación y grado de control . 247
Tabla 49. Cuadro general del siglo II 248
Tabla 50. Siglo I. Emergencia y dispersión 251
Tabla 51. Siglo II 252
Tabla 52. Siglo III 254
Tabla 53. Flujos documentales seleccionados del archivo ciprianeo 259
Tabla 54. Tabla de control: autores y corpora del siglo III 266
Tabla 55. Tabla de control: autores y corpora del siglo IV 275

Tabla 56. Tabla documental: sustancias y prácticas terapéuticas en el Nuevo Testamento 284
Tabla 57. Tabla crítica: epidemias y enfermedades de los siglos I–IV 285
Tabla 58. Prosopografía social selectiva 290
Tabla 59. Continuación de «Prosopografía social selectiva» 291
Tabla 60. Tabla geocultural de tradiciones orientales 299
Tabla 61. Tabla comparativa de prácticas rituales 304
Tabla 62. Continuación de «Tabla comparativa de prácticas rituales» 304
Tabla 63. Los Doce: nombres, grafías y etimologías 308
Tabla 64. Matriz comparativa de series duodecimales 311
Tabla 65. Matriz crítica de paralelos zoroastrianos y cristianos 317
Tabla 66. Tabla crítica de sabios y rabinos relevantes, siglos I–IV 322
Tabla 67. Continuación de «Tabla crítica de sabios y rabinos relevantes, siglos I–IV» 323
Tabla 68. Judaísmo del siglo I y movimiento de Jesús: problemas comparados . . 325
Tabla 69. Menciones judías y no judías de Jesús: fuentes 327
Tabla 70. Continuación de «Menciones judías y no judías de Jesús: fuentes» . . 328
Tabla 71. Testimonios judíos y judeorromanos: gradación de evidencia 331
Tabla 72. Celso, Panthera y las contranarrativas sobre el nacimiento de Jesús: niveles de evidencia 334
Tabla 73. Figuras y etiquetas rabínicas relacionadas con Jesús: control prosopográfico 335
Tabla 74. Jerarquía de uso histórico de las fuentes judías sobre Jesús y su entorno 336
Tabla 75. Catálogo crítico de textos y corpora arquitectónico-técnicos, siglos I–IV 341
Tabla 76. Evangelios canónicos: dataciones probables y contexto de composición 345
Tabla 77. Evangelios canónicos: coincidencias y divergencias por temas 351
Tabla 78. Aparato comparativo de loci principales 354
Tabla 79. Matriz comparativa de escatologías 365
Tabla 80. Corpus comparativo de apocalipsis y tradiciones escatológicas (siglos I–II) 366
Tabla 81. Continuación de «Corpus comparativo de apocalipsis y tradiciones escatológicas (siglos I–II)» 370
Tabla 82. Códices de Nag Hammadi: control codicológico por obra 372
Tabla 83. Tradiciones iranias: cronología de la fuente y del motivo 373
Tabla 84. Continuación de «Tradiciones iranias: cronología de la fuente y del motivo» 374
Tabla 85. Nero redivivus y memoria imperial: dossier de control 375

Tabla 86. Una comparación de motivos: semejanza no equivale a genealogía . . . 377
Tabla 87. Comparación de motivos: niveles de semejanza 378
Tabla 88. Ascetismo y monacato (siglos I–IV): dossiers 383
Tabla 89. Defixiones y prácticas protectoras: objetos y atribución 386
Tabla 90. Economía doméstica, esclavitud y autoridad en la casa: temas 389
Tabla 91. Cultos del Imperio y cristianismos: contextos de comparación 392
Tabla 92. Línea cronológica de lugares y espacios de culto cristianos, c. 30–c . . . 398
Tabla 93. Catálogo arqueológico por región y siglo: lugares de culto, memoria funeraria y basílicas 400
Tabla 94. Matriz de tensiones exegéticas: prácticas, espacios y escrituras más antiguas 402
Tabla 95. Prosopografía de dirigentes y mediadores 415
Tabla 96. Continuación de «Prosopografía de dirigentes y mediadores» 416
Tabla 97. Prosopografía femenina selectiva 418
Tabla 98. Continuación de «Prosopografía femenina selectiva» 418
Tabla 99. Conflictos de autoridad 420
Tabla 100. Continuación de «Conflictos de autoridad» 420
Tabla 101. Comparanda carismáticos y proféticos 421
Tabla 102. Continuación de «Comparanda carismáticos y proféticos» 422
Tabla 103. Métricas de la red paulina mínima 424
Tabla 104. Métricas de la red ciprianea mínima 425

Prólogo

Esta obra parte de una premisa sencilla y exigente: el cristianismo de los siglos I–IV no puede reconstruirse como una institución ya acabada que retroproyecta sobre sus orígenes las formas doctrinales, jurídicas y episcopales de la Antigüedad tardía. Debe estudiarse, en cambio, como una constelación histórica de comunidades, textos, prácticas, objetos, memorias y conflictos cuya configuración varió según el tiempo, la lengua, la ciudad y las redes de circulación.

El volumen reúne evidencia literaria, papirológica, epigráfica, numismática, arqueológica, iconográfica y jurídica bajo un mismo principio de control: ninguna serie documental actúa como mero ornamento de otra. Un códice posee una historia material distinta de la tradición que transmite; una inscripción no se reduce a la doctrina que un lector posterior reconoce en ella; una ley imperial debe fecharse, localizarse y leerse según su género jurídico antes de utilizarse para describir una práctica religiosa. Esta autonomía relativa de las fuentes permite compararlas sin borrar sus diferencias.

La investigación adopta, por ello, una arquitectura deliberadamente acumulativa. Los capítulos principales reconstruyen procesos históricos; las ventanas documentales aíslan testimonios cuya lectura exige mayor precisión; las tablas hacen visibles cronologías, atribuciones y grados de certeza; los apéndices ofrecen prosopografía, redes, loci bilingües y materiales de control. El aparato no pretende producir una apariencia de certeza absoluta. Su función es distinguir lo firmemente atestiguado de lo probable, lo reconstruido de lo directamente observado y lo discutido de lo que puede considerarse establecido.

El lector encontrará posiciones divergentes allí donde la documentación no permite clausurar el debate: cronologías manuscritas, relaciones entre tradiciones evangélicas, alcance de categorías como «gnosticismo», reconstrucción de grupos conocidos principalmente por sus adversarios, formación de ministerios, transformación de los espacios de reunión o interpretación de imágenes y objetos. En esos casos, la obra privilegia la explicitación del problema sobre la falsa simplicidad.

Cristianismo primitivo se ofrece así como una monografía de historia crítica y, al mismo tiempo, como instrumento de consulta. Su unidad no depende de una tesis totalizante, sino de una tesis histórica acotada —que la unidad cristiana posterior fue producida históricamente y no estaba dada en los orígenes— y de una disciplina común aplicada a corpora heterogéneos: cronología controlada, jerarquía de fuentes, crítica de transmisión, atención a la cultura material y separación constante entre dato, inferencia y recepción.

Cómo debe leerse este libro

El libro admite dos recorridos complementarios. Puede leerse de manera continua, siguiendo la transformación de los movimientos cristianos desde el siglo I hasta el IV, o utilizarse de forma modular, entrando por un problema, un corpus, una figura histórica o una serie material. El índice general, las listas de figuras y tablas, el index locorum y los índices especializados están concebidos para sostener esta segunda modalidad.

Las siglas de control documental deben entenderse como declaraciones de acceso y no como escalas automáticas de verdad. [AUT] indica autopsia física directa; [IMG-HR], consulta de imagen digital de alta resolución; [FAC], facsímil o reproducción; [ED], edición crítica, catálogo o descripción especializada; [LAB], análisis material publicado. [REC-GRAF] identifica una reconstrucción o visualización moderna de terceros, y [REC-GRAF/IA], una reconstrucción gráfica original elaborada para esta edición. El valor histórico de una afirmación depende de la calidad de la evidencia y del razonamiento, no de una sigla aislada.

Las transcripciones diplomáticas conservan, cuando es metodológicamente pertinente, grafías y signos de la fuente o de la edición institucional citada. No deben confundirse con una normalización tipográfica general del volumen. Así, la sigma lunada de ciertos papiros se mantiene cuando forma parte del modo de representación documental elegido, mientras que el griego citado con fines filológicos puede presentarse conforme a convenciones editoriales modernas.

En las redes sociales históricas, las métricas se leen como propiedades de un modelo explícito, no como jerarquías políticas o eclesiásticas. Una centralidad elevada puede depender de la selección del corpus; una agregación regional, como la empleada para determinados destinatarios africanos del dossier ciprianeo, no es directamente comparable con un individuo o una sede. El libro señala estas asimetrías para impedir que la visualización produzca más precisión de la que permiten los datos.

Las imágenes deben leerse con sus pies completos. Cuando una ilustración es reconstrucción, tratamiento cromático moderno o reproducción de una pieza antigua, se distingue el estatuto del objeto del estatuto de la imagen. Las referencias de

licencia y procedencia forman parte del aparato editorial. Para la edición de imprenta se han excluido las reproducciones cuya autorización no pudo documentarse y, cuando su función analítica era necesaria, se las sustituyó por reconstrucciones originales claramente identificadas como [REC-GRAF/IA].

Finalmente, las fechas y categorías se emplean de forma histórica. Una disposición de 321 no se identifica con una norma posterior de 386; un término heresiológico no demuestra por sí mismo la existencia de una organización unitaria; una semejanza religiosa no prueba dependencia; y la recepción tardía de una memoria no se proyecta automáticamente sobre el siglo I. Esta disciplina de lectura atraviesa todo el volumen.

Nota editorial de la presente edición

La presente monografía, titulada Cristianismo primitivo. Historia, textos y cultura material de los orígenes cristianos, estudia la emergencia y transformación de los movimientos cristianos entre los siglos I y IV E. C. El recurso excepcional a testimonios literarios, catálogos eclesiásticos o tradiciones posteriores se restringe, y se señala expresamente, al análisis diacrónico de la transmisión, la recepción material y la construcción retrospectiva de la memoria institucional. La obra integra el estudio comparado de los evangelios canónicos, la apocalíptica cristiana en sus entornos judío, romano e iranio, el ascetismo y la formación del monacato, las prácticas protectoras y exorcísticas, la infancia y la organización doméstica, y el culto imperial junto con los demás dossiers históricos, filológicos, sociales y arqueológicos desarrollados en el volumen.

La arquitectura argumental del volumen se rige por tres principios de disciplina histórico-crítica:

1. Exclusión de especulaciones extradocumentales. Quedan fuera del aparato probatorio las correspondencias numerológicas o gemátricas sin control documental, las genealogías esotéricas y las interpretaciones neoplatónicas de carácter especulativo. El cálculo antiguo de Ap 13,18 constituye un problema filológico e histórico acotado, con variantes manuscritas; no funciona como clave hermenéutica universal. Cuando el neoplatonismo interviene como fenómeno histórico tardoantiguo, se estudia como contexto documentable. El análisis histórico se fundamenta en evidencia positiva, comparación controlada y cadenas de transmisión cultural que puedan ser explicitadas.

2. Jerarquía y trazabilidad de las fuentes primarias. Las citas de textos antiguos se identifican por libro, capítulo, sección, versículo o número de documento y, en los loci decisivos, se remiten a ediciones críticas modernas de referencia. El criterio editorial de cierre exige sustituir o controlar toda reproducción secundaria procedente de traducciones históricas, bases digitales o series antiguas mediante Sources Chrétiennes (SC), Corpus Christianorum Series Latina (CCSL), Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Die griechischen christlichen

Schriftsteller (GCS), Loeb Classical Library cuando corresponda, o ediciones críticas específicas como Niese para Flavio Josefo. La presencia de una edición en la bibliografía no equivale, por sí sola, a una autopsia integral de su aparato crítico; cada grado de control debe declararse con precisión.

3. Estatuto autónomo de la cultura material. Los objetos arqueológicos, inscripciones, soportes papirológicos, códices, espacios arquitectónicos y tipos numismáticos no funcionan como ilustraciones ornamentales de conclusiones literarias previas. Constituyen series de evidencia con problemas propios de datación, proveniencia, restauración y lectura. Para hacer explícito el tipo de acceso documental, esta edición emplea los códigos [AUT] para autopsia física directa, [IMG-HR] para imagen digital de alta resolución o multiespectral, [FAC] para facsímil digital convencional, [ED] para edición crítica, catálogo o descripción especializada, [LAB] para resultados arqueométricos o físico-químicos publicados, [REC-GRAF] para reconstrucciones o visualizaciones modernas de terceros y [REC-GRAF/IA] para la reconstrucción gráfica original elaborada para esta edición. Estos códigos describen el acceso efectivo a la evidencia y no deben emplearse como grados retóricos de certeza.

Criterio tipográfico, de paginación e indexación

La paginación canónica corresponde al PDF final de imprenta de Sophia Lux Ediciones Académicas. Las referencias internas se organizan por capítulo, sección, parágrafo y página de esta composición. El índice general, los índices analíticos, el Index locorum y las remisiones dependientes de página deben coincidir con esta misma matriz paginada.

Para facilitar el cotejo entre soportes, los inicios de capítulos, grandes secciones y apéndices conservan una estructura jerárquica estable. El PDF final funciona como testimonio paginado de referencia; el archivo editable constituye el soporte de composición y no una paginación alternativa.

En la composición, las tablas extensas continúan en páginas sucesivas con los encabezados de columna repetidos y sin dividir ninguna fila, y los títulos y subtítulos permanecen unidos al primer párrafo o tabla que introducen.

Imágenes, mapas y derechos de reproducción

Las imágenes, dibujos, planos y reproducciones incorporados en el volumen conservan pies explicativos, procedencia, identificación del repositorio o publicación de origen y estatuto de derechos. Toda reproducción comercial requiere autorización, licencia, dominio público o excepción aplicable debidamente documentada, con especial atención a las plantas y reconstrucciones de Dura-Europos y a cualquier dibujo o fotografía de autor identificable.

Los mapas históricos elaborados para esta edición son esquemas analíticos de localización y redes, construidos a partir de nodos documentales explícitos. No pretenden reconstruir itinerarios continuos, densidades demográficas completas ni fronteras político-administrativas exactas cuando la evidencia no lo permite. Las visualizaciones de análisis de redes sociales (SNA) distinguen asimismo entre vínculos explícitos, inferencias fuertes y tradiciones posteriores.

Control documental de la edición

Los códigos de acceso documental indican el grado efectivo de consulta: [AUT], autopsia presencial; [IMG-HR], imagen digital de alta resolución; [FAC], reproducción o facsímil; [ED], edición publicada; [LAB], análisis material documentado; [REC-GRAF], reconstrucción o visualización moderna de terceros; y [REC-GRAF/IA], reconstrucción gráfica original elaborada para esta edición. La ausencia de una sigla nunca equivale a autopsia implícita. Las reproducciones cuya licencia comercial no pudo documentarse fueron excluidas o sustituidas por reconstrucciones originales no facsimilares.

Cada reproducción cuenta con un registro editorial que consigna su procedencia y su estatuto de derechos —licencia, autorización, dominio público o excepción aplicable—; la comprobación se concentra en las fotografías arqueológicas, las plantas y reconstrucciones de Dura-Europos, los tipos monetales como Iudaea capta y toda imagen de autor o institución identificable.

Estatuto académico de la obra

La obra se presenta como una monografía interdisciplinar sometida a crítica histórica, filológica y material. No pretende ser una edición crítica integral de todos los autores antiguos citados ni una autopsia universal de los manuscritos y objetos discutidos. Su propósito es reconstruir la emergencia del cristianismo antiguo no como un despliegue lineal e inevitable, sino como un proceso de convergencia histórica entre prácticas, textos, instituciones, redes sociales y archivos materiales

del Mediterráneo y de sus periferias. Allí donde la evidencia admite más de una reconstrucción, el desacuerdo historiográfico forma parte del argumento y no se elimina mediante armonización retrospectiva.

Abreviaturas y convenciones

Convención onomástica multilingüe

Cuando una figura posee una forma griega y una equivalencia hebrea o aramea históricamente pertinente, la primera aparición en el capítulo o tabla especializada ofrece ambas grafías. Se distingue entre forma atestiguada [A], equivalencia lingüística probable [B] y reconstrucción discutida [C]. No se fabrican formas semíticas para nombres propiamente griegos ni se presenta una transliteración como autógrafo conservado.

Fuentes bíblicas y judías

Sigla	**Obra o identificación**
Gn; Ex	Génesis; Éxodo.
Is; Dn	Isaías; Daniel.
Mt; Mc; Lc; Jn	Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan.
Hch	Hechos de los Apóstoles.
Rom; 1–2 Cor; Gal	Romanos; 1–2 Corintios; Gálatas.
Ef; Flp; Col	Efesios; Filipenses; Colosenses.
1–2 Tes; 1–2 Tim; Tit; Flm	1–2 Tesalonicenses; 1–2 Timoteo; Tito; Filemón.
Heb; 1–2 Pe; Ap	Hebreos; 1–2 Pedro; Apocalipsis.
Ant.; BJ	Josefo, Antigüedades judías; Guerra judía.
Legat.; Contempl.	Filón, Legación a Gayo; La vida contemplativa.
LXX	Tradiciones de traducción griega de las Escrituras; la edición concreta se identifica en cada contexto.
1QS; CD	Regla de la Comunidad; Documento de Damasco. Se citan por columna y línea.

Fuentes cristianas y grecorromanas

Sigla	Obra o identificación
1 Clem.	Primera carta de Clemente a los Corintios.
Did.	Didaché o Doctrina de los doce apóstoles.
Ign., Eph.; Magn.; Trall.; Rom.; Philad.; Smyrn.; Polyc.	Ignacio de Antioquía, recensión media: cartas a Efesios, Magnesios, Tralianos, Romanos, Filadelfios, Esmirniotas y Policarpo.
Herm., Vis.; Mand.; Sim.	Pastor de Hermas: Visiones, Mandamientos y Similitudes.
Just., 1–2 Apol.; Dial.	Justino, Apologías; Diálogo con Trifón.
Iren., Haer. (Adv. haer.)	Ireneo, Adversus haereses.
Tert., Marc. (Adv. Marc.); Apol.; Bapt.; Nat.	Tertuliano, Contra Marción; Apologético; Sobre el bautismo; A los pueblos.
Clem. Alex., Paed.; Strom.; Protr.	Clemente de Alejandría, Pedagogo; Stromata; Protréptico.
Orig., Cels.	Orígenes, Contra Celso.
Epiph., Pan.	Epifanio, Panarion.
Eus., HE; VC; Hier.	Eusebio, Historia eclesiástica; Vida de Constantino; Contra Hierocles.
Lact., Mort. pers.	Lactancio, Sobre la muerte de los perseguidores.
Cypr., Ep.; Laps.	Cipriano, Cartas; Sobre los caídos.
Ath., Fest.	Atanasio, Cartas festales.
Mart. Pol.; Pass. Perp.	Martirio de Policarpo; Pasión de Perpetua y Felicidad.
Tac., Ann.; Plin. Iun., Ep.; Plin. Mai., Nat.; Suet., Claud.	Tácito, Anales; Plinio el Joven, Cartas; Plinio el Viejo, Historia natural; Suetonio, Vida de Claudio.
CTh; CJ	Código Teodosiano; Código de Justiniano.

Corpora e instrumentos

Tabla de homologación internacional de siglas. Las referencias internas se mantienen estables y se conectan con los principales corpora de epigrafía, papirología y numismática.

Sigla / corpus	Ámbito	Uso en esta obra	Equivalencia / control
CIL	Epigrafía latina	Inscripciones latinas	Corpus Inscriptionum Latinarum
SEG	Epigrafía griega	Inscripciones griegas	Supplementum Epigraphicum Graecum
AE	Epigrafía latina anual	Concordancias epigráficas	L'Année épigraphique

(continuación)

Sigla / corpus	Ámbito	Uso en esta obra	Equivalencia / control
CIJ	Epigrafía judía	Inscripciones judías antiguas	Corpus Inscriptionum Judaicarum
FD	Delfos	Inscripción de Galión	Fouilles de Delphes III.4, 286
RIC	Numismática imperial romana	Tipos monetales imperiales	Roman Imperial Coinage
BM	Catálogo museístico	Control de tipos y objetos	British Museum Collection Online
P.Oxy.	Papirología	Papiros de Oxirrinco	The Oxyrhynchus Papyri
P.Ryl.	Papirología	P52 / colecciones Rylands	John Rylands papyri catalogue

Sigla	Corpus o instrumento
NA28; SBLGNT	Nestle–Aland, 28.ª edición; Society of Biblical Literature Greek New Testament.
SC; GCS; CCSL; CSEL	Sources Chrétiennes; Die griechischen christlichen Schriftsteller; Corpus Christianorum Series Latina; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
LCL	Loeb Classical Library.
FD; SIG; CIJ	Fouilles de Delphes; Sylloge inscriptionum Graecarum; Corpus Inscriptionum Judaicarum.
P.Oxy.; P.Mich.; P.Bodmer	Publicaciones de papiros de Oxirrinco, Michigan y Bodmer.
GA; TM; LDAB	Gregory–Aland; Trismegistos; Leuven Database of Ancient Books.
NHC; BG	Nag Hammadi Codices; códice de Berlín, especialmente BG 8502.
RIC	Roman Imperial Coinage.
c.; a. E. C.; E. C.	Aproximadamente; antes de la era común; era común.

Las divisiones de las obras clásicas se expresan con libro en números romanos y capítulos y secciones en arábigos; los documentos bíblicos se citan por capítulo y versículo. Un rango no indica necesariamente una cita literal de todas sus líneas. Los corchetes en las transcripciones epigráficas señalan restituciones; una elipsis señala

material omitido, nunca una laguna reconstruida sin advertencia. Se distinguen transcripción, traducción y comentario.

Las grafías griegas breves se conservan en alfabeto original. Las transliteraciones utilizadas en el glosario siguen una forma legible: ē y ō para las vocales largas, th, ph y ch para theta, fi y ji. Los nombres propios mantienen sus formas castellanas habituales. Las siglas papirológicas P^{46} y P^{75} identifican manuscritos, no ediciones de texto. No se normaliza una inscripción antigua hasta hacerla pasar por escritura literaria sin indicarlo.

Mapas históricos

Viajes de Pablo y nodos de las redes paulinas



Figura 1A. Primer viaje misionero de Pablo (Hch 13–14). Secuencia de ciudades y puertos conforme al relato de Hechos; el trazado cartográfico es editorial y no pretende reconstruir cada camino antiguo. [REC-GRAF/IA]. Esquema ilustrativo elaborado para esta edición; las posiciones y los trazados no constituyen una restitución cartográfica a escala.

El primer itinerario permite leer conjuntamente desplazamiento, predicación y formación de grupos locales. La sucesión de lugares pertenece al orden narrativo de Hechos, no a un registro independiente de jornadas y distancias. Conviene

distinguir la ciudad nombrada, el trayecto que el relato presupone y la línea dibujada para enlazar ambos extremos. La recepción del mensaje, las disputas y el regreso a localidades anteriores introducen tiempos diferentes dentro del recorrido. Una lectura de redes debe atender a esas relaciones y a su transmisión narrativa, sin convertir el trazado continuo en prueba de una organización territorial uniforme.



FIGURA 1B. Segundo viaje misionero de Pablo (Hch 15,36–18,22). Se representan las escalas explícitas del relato; los tramos regionales de Asia Menor se entienden como aproximaciones cartográficas. [REC-GRAF/IA]. Esquema ilustrativo elaborado para esta edición; las posiciones y los trazados no constituyen una restitución cartográfica a escala.

El segundo itinerario amplía el horizonte hacia Macedonia y Acaya. Esa expansión debe estudiarse junto a los cambios de interlocutores, los espacios de acogida y las formas de oposición descritas en Hechos. Una línea cartográfica no informa por sí misma sobre duración, intensidad de contacto o estabilidad de las comunidades. La correspondencia paulina permite examinar relaciones que continúan después de la salida del misionero, así como conflictos, enviados y expectativas compartidas. El cotejo entre cartas y Hechos no consiste en completar automáticamente los silencios de una fuente con otra: cada testimonio conserva su género, sus destinatarios y su estrategia de representación.



FIGURA 1C. Tercer viaje misionero de Pablo (Hch 18,23–21,17). La secuencia desde Tróade hasta Jerusalén sigue las escalas indicadas en Hechos 20–21; los recorridos regionales anteriores son aproximados. [REC-GRAF/IA]. Esquema ilustrativo elaborado para esta edición; las posiciones y los trazados no constituyen una restitución cartográfica a escala.

El tercer itinerario muestra la importancia de los regresos, las estancias y las conexiones entre comunidades previamente vinculadas a la misión. El viaje no produce únicamente nuevos destinos: articula relaciones de continuidad, acompañamiento y comunicación. Hechos selecciona episodios y escalas con desigual densidad narrativa. Un tramo descrito brevemente no demuestra ausencia de actividad; una estancia relatada con amplitud tampoco proporciona una medida del tamaño de la comunidad. Conviene separar el tiempo del desplazamiento, el tiempo de permanencia y el espacio narrativo de cada episodio. La llegada a Jerusalén se interpreta dentro de esas relaciones y obligaciones, sin proyectar sobre el itinerario una estructura eclesiástica territorial posterior.

El desplazamiento a Roma pertenece a un contexto distinto de los viajes misioneros anteriores. La movilidad queda condicionada por custodia, navegación y decisiones ajenas al viajero. Los contactos y episodios de comunicación religiosa no eliminan esas condiciones. En Hechos 27–28 conviene distinguir puertos, costas avistadas, islas y lugares de permanencia: no toda referencia geográfica



FIGURA 1D. Viaje de Pablo a Roma (Hch 27–28). El mapa distingue la secuencia narrativa de puertos, costas e islas mencionados por Hechos sin convertir cada referencia geográfica en una escala efectiva. [REC-GRAF/IA]. Esquema ilustrativo elaborado para esta edición; las posiciones y los trazados no constituyen una restitución cartográfica a escala.

equivale a una escala realizada. Las circunstancias marítimas introducen desvíos e interrupciones. El mapa reúne simultáneamente elementos que el relato organiza como acontecimientos sucesivos. La comparación debe conservar esa diferencia: misión y traslado bajo custodia pueden conectar lugares semejantes sin constituir la misma clase de relación histórica.

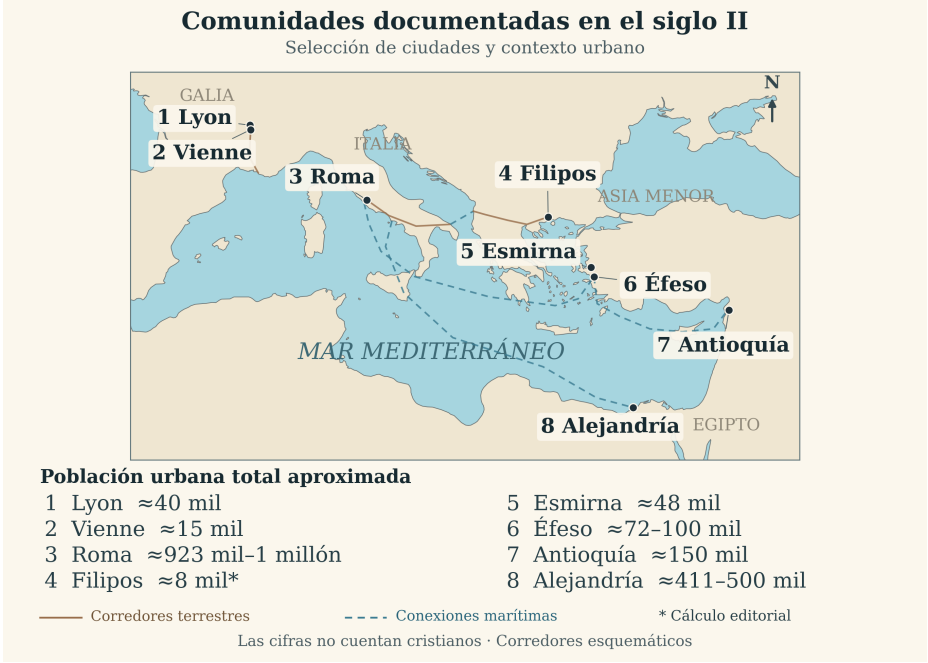


FIGURA 2. Comunidades documentadas en el siglo II y su contexto urbano. Las cifras indican habitantes totales aproximados de la ciudad, no cristianos: son propuestas demográficas para el período imperial. Roma, Alejandría y Éfeso muestran el intervalo entre modelos y estimaciones tradicionales, no un intervalo estadístico de confianza. Lyon, Vienne y Esmirna siguen el suplemento de Hanson, Ortman y Lobo (2017); Filipos (*) es un cálculo de esta edición sobre 51 ha (Hanson, 2016; modelo 41,03 × A^1,34 de Hanson y Ortman, 2017, tabla 5B). Antioquía conserva deliberadamente la propuesta historiográfica tradicional de aproximadamente 150 000 habitantes; no se presenta como resultado del mismo modelo alométrico aplicado a otras ciudades y se mantiene como término comparativo para hacer visible la divergencia entre métodos de estimación. Los trazos representan corredores de comunicación seleccionados, no volúmenes comerciales ni rutas de cada comunidad. Las fuentes de las comunidades son Ignacio, Policarpo, Justino, Ireneo y Eus., HE V.1 y HE VI.6. [ED; REC-GRAF].

Comunidades documentadas en el siglo II

Fuentes demográficas: Hanson (2016), Cities Database, versión 1.0 (OxREP), DOI 10.5287/bodleian:eqapevAn8; Hanson y Ortman (2017), JRA 30, 301–324, DOI 10.1017/S1047759400074134; Hanson, Ortman y Lobo (2017), J. R. Soc. Interface 14, 20170367, suplemento, DOI 10.1098/rsif.2017.0367. Las áreas son reconstrucciones de época imperial y algunas delimitaciones incorporan fases posteriores. Las magnitudes no constituyen censos del año 200. Vías y conexiones: Strab., Geogr. VII.7.4 (Egnatia); V.3.6 (Appia); Sen., Ep. 77.1–2 (flota alejandrina en Puteoli); Hch 27–28 (navegación mediterránea). Cartografía editorial georreferenciada: coordenadas de Hanson (2016) y costa moderna simplificada de Natural Earth 1:50m, dominio público.

Resumen

Esta monografía estudia la formación del cristianismo antiguo como un proceso históricamente plural de construcción de identidad, autoridad, memoria, práctica ritual y representación material desarrollado entre el judaísmo del Segundo Templo y el mundo mediterráneo grecorromano durante los siglos I–IV. Su argumento central es que la configuración doctrinal e institucional posterior no puede proyectarse retrospectivamente sobre las primeras décadas del movimiento de Jesús. La reconstrucción debe partir de la convergencia crítica de textos, epigrafía, papirología, arqueología e iconografía, valorando de manera diferenciada la naturaleza y la cronología de cada testimonio.

La investigación adopta una metodología histórico-crítica que distingue entre datos documentales de alta seguridad, reconstrucciones historiográficas ampliamente aceptadas e hipótesis abiertas. Se rechazan como argumentos históricos las correspondencias numerológicas, gemátricas, esotéricas o simbólicas que no puedan demostrar una cadena positiva de transmisión. La comparación religiosa se utiliza para contextualizar y formular problemas, no para sustituir la prueba histórica.

Los primeros capítulos examinan los orígenes judíos del movimiento de Jesús, la centralidad de Jerusalén, la misión de Pablo, la incorporación de gentiles y el problema historiográfico de la diferenciación entre judaísmo y cristianismo. Los capítulos posteriores estudian la pluralidad del siglo II, canon y autoridad, prácticas comunitarias, persecución y martirio, cultura material, iconografía, transformación constantiniana e institucionalización en la Antigüedad tardía.

Resumen metodológico

El método combina tres operaciones. La primera es cronológica: cada testimonio se sitúa según su fecha de composición, su fecha de copia y su contexto de transmisión, de modo que las cartas paulinas auténticas, los evangelios, la literatura del siglo II y la legislación imperial no se lean en un mismo plano. La segunda es documental: objetos, inscripciones, papiros y edificios se describen según su estatuto material antes de ser interpretados, y las siglas de control ([AUT], [IMG-HR], [FAC], [ED], [LAB], [REC-GRAF], [REC-GRAF/IA]) declaran el grado efectivo de acceso a cada evidencia. La tercera es comparativa: las semejanzas entre tradiciones judías, grecorromanas, iranias y cristianas se registran como problemas que exigen una cadena de transmisión demostrable, no como pruebas de dependencia.

Los grados de certeza se expresan en tres niveles —dato atestiguado, reconstrucción ampliamente aceptada e hipótesis abierta— y se aplican también a la prosopografía y al análisis de redes sociales, cuyas métricas dependen explícitamente del corpus seleccionado. El cálculo antiguo de Ap 13,18 se examina como problema filológico e histórico específico, con atención a sus variantes manuscritas, sin convertirlo en una clave universal de interpretación.

Introducción general

Los orígenes del cristianismo no constituyen la historia de una institución plenamente formada que avanza de manera lineal desde Jesús hasta la Iglesia imperial. Las fuentes del siglo I muestran, en cambio, un movimiento nacido dentro del judaísmo del Segundo Templo, organizado inicialmente alrededor de la memoria de Jesús, de la convicción de que Dios lo había resucitado y de expectativas escatológicas que debían ser articuladas en el lenguaje de las Escrituras de Israel. Durante las décadas siguientes ese movimiento se expandió por ciudades del Mediterráneo, incorporó progresivamente a no judíos y produjo nuevas formas de autoridad, interpretación y práctica.

Este libro sostiene que la categoría «cristianismo primitivo» es útil si se emplea como instrumento historiográfico y no como nombre de una realidad homogénea. En el siglo I no existía todavía una única forma social, litúrgica o doctrinal que pueda identificarse sin matices con el cristianismo de los siglos posteriores. Las cartas de Pablo, los evangelios, Hechos, la Didaché, 1 Clemente, Ignacio, el Pastor de Hermas y la literatura apologética pertenecen a contextos diferentes y no deben ser armonizados como si fueran voces equivalentes de una misma institución.

La cronología impone una primera jerarquía de fuentes. Las cartas paulinas auténticas son los documentos cristianos conservados más tempranos y permiten observar comunidades concretas desde dentro de sus controversias. Los evangelios sinópticos y Hechos pertenecen a una fase posterior de elaboración narrativa y teológica; el Evangelio de Juan representa otra trayectoria literaria; los escritores de comienzos y mediados del siglo II documentan ya procesos de diferenciación, construcción de autoridad y disputa por la memoria apostólica. La distancia temporal no invalida una fuente, pero modifica el tipo de pregunta que puede formularse a partir de ella.

El problema central no es determinar en qué momento una esencia ya definida llamada «cristianismo» se separó de otra esencia llamada «judaísmo». La investigación de las últimas décadas ha mostrado la dificultad de ese esquema. Las relaciones entre grupos judíos seguidores de Jesús, comunidades mixtas y

congregaciones predominantemente gentiles variaron según región y generación. La imagen de una única «separación de caminos» ha sido reemplazada, en gran parte de la discusión contemporánea, por modelos que reconocen procesos múltiples, asimétricos y prolongados.[1]

La misma precaución se aplica a términos como «ortodoxia», «herejía», «gnosticismo» o «judeocristianismo». El término αἵρεσις, en sus usos antiguos, podía designar una opción, escuela o grupo; su transformación en categoría teológica negativa fue histórica. En esta obra, «herejía» se emplea cuando una fuente antigua o una tradición eclesiástica determinada clasifique una doctrina como desviada. Para la descripción histórica de grupos del siglo II se prefieren, cuando sea posible, términos como corriente, escuela, comunidad o posición doctrinal.

La metodología de esta investigación descansa en una regla sencilla: la fuerza de una afirmación debe ser proporcional a la fuerza de la evidencia. La ejecución de Jesús bajo Poncio Pilato, la existencia de una comunidad de seguidores de Jesús en Jerusalén, el papel de Santiago en ella o la actividad misionera de Pablo entre gentiles pueden afirmarse positivamente con grados elevados de seguridad. En cambio, la identificación exacta entre la reunión narrada en Gálatas 2 y el episodio de Hechos 15, la naturaleza de ciertas tradiciones apostólicas tardías o la cronología precisa de algunas comunidades requieren una formulación más prudente.

Esta gradación no conduce a un minimalismo histórico. Su finalidad es precisamente permitir una narración positiva allí donde las fuentes lo autorizan. La historia crítica no consiste en suspender indefinidamente el juicio, sino en explicar qué sabemos, por qué lo sabemos y qué permanece discutido.

[1] Becker y Reed 2007; Fredriksen 2018; Lieu 2002. El argumento distingue procesos locales de diferenciación y evita una única fecha universal de separación.

Método y corpus documental

La investigación combina crítica literaria, crítica histórica, análisis filológico y estudio de cultura material. Las fuentes literarias se leen primero como documentos producidos en contextos específicos: una carta no se interpreta como una crónica, una obra apologética no se utiliza como descripción neutral de sus adversarios y un relato historiográfico posterior no sustituye automáticamente al testimonio contemporáneo.

Cuando un problema depende del vocabulario, se ofrece la forma original pertinente y una traducción castellana breve. Las notas identifican los loci y las ediciones de referencia. El apéndice documental distingue los controles realizados de la consulta integral del aparato de variantes, sin presentar una edición identificada bibliográficamente como una nueva colación textual.

La cultura material recibe un estatuto independiente. Una imagen, una inscripción, un papiro o un espacio arquitectónico no se emplean como ilustración decorativa de una conclusión obtenida de antemano. Su procedencia, datación, soporte, contexto arqueológico y estado de conservación forman parte del argumento. De este modo, objetos como el grafito de Alexámenos, la casa-iglesia de Dura-Europos o los manuscritos con estaurograma se analizan como testimonios autónomos.

La comparación con religiones del Imperio se limita a problemas históricos controlables. Semejanza formal no equivale a dependencia. Para proponer transmisión cultural se requieren cronología compatible, vías de contacto y evidencia positiva. Este criterio excluye del argumento las genealogías numerológicas, gemátricas y esotéricas.

El aparato bibliográfico distingue tres niveles: fuentes primarias y ediciones críticas; instrumentos y corpora; investigación secundaria. El diálogo con la investigación contemporánea no se limita a citar nombres: cada debate presenta posiciones, argumentos y evidencia. En particular, se presta atención a la renovación de los estudios paulinos, a la discusión sobre las relaciones judaísmo-cristianismo, a la construcción antigua de la herejía y a los estudios de cultura material.

Historia social, redes urbanas y circulación

La reconstrucción de las primeras comunidades incorpora de forma sistemática la historia social y económica del Mediterráneo romano. La misión, la hospitalidad, el patronazgo, la movilidad artesanal y comercial, la estructura doméstica y las desigualdades urbanas ofrecen un contexto necesario para interpretar las cartas paulinas y la formación de redes translocales. Este enfoque permite dialogar con la tradición de historia social representada, entre otros, por Wayne A. Meeks, Ekkehard y Wolfgang Stegemann y Martin Goodman, sin reducir la experiencia religiosa a una explicación exclusivamente socioeconómica.[2]

Las ciudades no se tratan como simples puntos de un itinerario misionero. Corinto, Éfeso, Antioquía, Filipos, Tesalónica y Roma se analizan como entornos urbanos concretos, con estructuras cívicas, asociaciones, casas, mercados, puertos y redes de movilidad que condicionaron las formas de reunión y transmisión.

Oralidad, memoria y cultura escrita

La transmisión de las tradiciones sobre Jesús se estudia dentro de una cultura en la que oralidad y escritura coexistían. La presencia de un texto escrito no implica que la transmisión oral hubiese cesado, del mismo modo que una tradición oral no debe imaginarse como reproducción mecánica e inmutable. Los evangelios se consideran productos literarios insertos en procesos previos y paralelos de memoria, performance, enseñanza y reescritura.

La discusión contemporánea sobre oralidad, memoria y cultura escrita se incorpora mediante trabajos especializados, incluyendo las contribuciones de Werner H. Kelber y Chris Keith. Este marco permite describir con mayor precisión la formación, circulación y estabilización de tradiciones sin postular un texto fijo desde el origen ni, en el extremo opuesto, una transmisión completamente libre.[3]

Estado de la cuestión

[2] Meeks 1983; Stegemann y Stegemann 1995; Goodman 2018. Las asociaciones, hogares y relaciones de apoyo constituyen contextos sociales; no se equiparan sin evidencia con la condición jurídica de cada comunidad.

[3] Kelber 1983; Keith 2020. Oralidad y manuscritos se estudian como prácticas coexistentes de transmisión; el medio material no establece por sí solo el grado de estabilidad de un relato.

1. De los modelos lineales a la complejidad histórica

Durante buena parte de los siglos XIX y XX, la historia de los orígenes cristianos fue narrada mediante secuencias relativamente lineales: Jesús habría fundado una comunidad reconocible como cristiana; Pablo habría universalizado su mensaje; una Iglesia progresivamente unificada habría delimitado la ortodoxia frente a desviaciones laterales; y el canon, el episcopado y la doctrina habrían cristalizado como desarrollo lógico de un núcleo inicial. Ese esquema produjo trabajos de enorme valor documental, pero tendía a leer retrospectivamente los siglos I y II desde configuraciones institucionales mejor atestiguadas en los siglos III y IV. La investigación de las últimas décadas ha sustituido esa teleología por modelos que privilegian procesos locales, cronologías desiguales, competencia por la autoridad, circulación de textos y superposición de identidades.

La tradición histórico-crítica alemana fue decisiva para formular el problema. Adolf von Harnack combinó una reconstrucción monumental de la expansión cristiana con una visión fuerte de la formación doctrinal y de la delimitación frente a Marción. Walter Bauer, en cambio (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934), convirtió la relación entre «ortodoxia» y «herejía» en un problema histórico de distribución regional y victoria institucional. La historiografía posterior ha cuestionado tanto la simplicidad de una ortodoxia primitiva homogénea como la posibilidad de reemplazarla por el modelo inverso de una diversidad originalmente ilimitada. Hoy resulta más productivo preguntar qué formas de autoridad funcionaban en cada ciudad, qué textos circulaban, qué prácticas compartían o distinguían a los grupos y en qué momento determinadas redes lograron presentar sus propias genealogías como universales.

La tradición angloamericana amplió el campo hacia la historia social, la sociología del conocimiento, los estudios paulinos, la cultura material y el análisis de redes. Wayne A. Meeks mostró que las comunidades paulinas debían estudiarse dentro de la estructura de la ciudad grecorromana; Peter Lampe reconstruyó el cristianismo romano como una constelación de grupos domésticos antes que como una institución monolítica; trabajos posteriores sobre asociaciones, movilidad y redes han profundizado esa aproximación. Paralelamente, la investigación francesa e italiana ha contribuido de forma decisiva al análisis de la herejía antigua, la arqueología cristiana, las instituciones episcopales y la construcción de la memoria martirial. La presente obra adopta esa pluralidad metodológica como condición de trabajo: ninguna disciplina aislada posee por sí sola capacidad suficiente para reconstruir los orígenes cristianos.

Este estado de la cuestión no pretende ofrecer una historia exhaustiva de la disciplina, sino identificar los debates que modifican directamente la lectura de las fuentes empleadas en el volumen. Cada apartado distingue entre problemas de evidencia, modelos interpretativos y decisiones adoptadas por esta monografía. La finalidad es evitar que los nombres de las escuelas funcionen como etiquetas de autoridad: una posición historiográfica se acepta aquí solo en la medida en que explica mejor el conjunto de testimonios disponibles y mantiene explícitos sus márgenes de incertidumbre.

2. Los orígenes judíos del movimiento de Jesús: de Sanders a Paul within Judaism

La renovación moderna de los estudios paulinos modificó de raíz la imagen del judaísmo contra la cual se había leído tradicionalmente a Pablo. E. P. Sanders (Paul and Palestinian Judaism, 1977) cuestionó la caricatura de un judaísmo definido por el intento de «ganar» la salvación mediante acumulación de méritos y propuso describir muchas formas del judaísmo del Segundo Templo mediante la categoría de «nomismo pactual»: la pertenencia al pueblo de la alianza antecede a la observancia, que expresa y mantiene esa relación. James D. G. Dunn consagró la expresión New Perspective on Paul («The New Perspective on Paul», Bulletin of the John Rylands Library 65, 1983, 95–122) para reunir, con importantes diferencias internas, lecturas que reinterpretaron las polémicas paulinas sobre las «obras de la Ley» dentro de conflictos sobre identidad, circuncisión, mesa y pertenencia, y no como oposición simple entre gracia cristiana y legalismo judío.

N. T. Wright desarrolló una lectura narrativa de Pablo centrada en Israel, alianza, mesianismo y nueva creación, mientras que John M. G. Barclay reabrió la cuestión de la gracia mediante un análisis comparativo del concepto de don. Estos desarrollos muestran que la New Perspective nunca constituyó una escuela uniforme. Su importancia historiográfica reside menos en una solución común que en haber obligado a reconstruir las cartas dentro de controversias judías reales y a desconfiar de oposiciones teológicas heredadas de debates modernos.

Una segunda fase, habitualmente asociada a la corriente Paul within Judaism, ha radicalizado ese desplazamiento. Mark Nanos, Magnus Zetterholm, Paula Fredriksen y Matthew Thiessen, entre otros, han insistido en que las cartas auténticas pueden leerse como discurso de un judío convencido de la significación escatológica de Jesús, dirigido principalmente a gentiles incorporados al Dios de Israel sin necesidad de convertirse étnicamente en judíos. Desde esta perspectiva, las advertencias contra la circuncisión en Gálatas no expresan necesariamente una abolición universal de la

Torá, sino una polémica sobre lo que los gentiles deben hacer en el tiempo mesiánico. El alcance de esta propuesta continúa siendo discutido, especialmente cuando se intenta extenderla a todos los pasajes paulinos o reconstruir con excesiva seguridad el estatus social de cada destinatario.

La presente monografía adopta una posición de convergencia crítica. Parte de la identidad judía de Pablo como dato histórico fundamental; distingue lo que Pablo exige a gentiles de lo que puede presuponerse para judíos seguidores de Jesús; y evita describir la misión paulina como fundación consciente de una religión separada. Al mismo tiempo, no convierte Paul within Judaism en una llave universal: las tensiones internas de las cartas, la diversidad regional y la recepción posterior muestran que la reconfiguración de la pertenencia fue un proceso abierto. El criterio será siempre textual y contextual: identificar destinatarios, interlocutores, prácticas en disputa y función retórica de cada argumento.

Tabla 1. Investigación sobre los orígenes judíos del movimiento de Jesús: corrientes y autores

Corriente / autor	**Tesis central**	**Evidencia privilegiada**	**Límite señalado en esta obra**
Modelo confesional clásico	Pablo contrapone evangelio de gracia y judaísmo legalista.	Lecturas sistemáticas de Romanos y Gálatas.	Tiende a homogeneizar el judaísmo antiguo y a proyectar controversias posteriores.
E. P. Sanders	El judaísmo del Segundo Templo debe describirse desde la alianza y no como religión de mérito.	Literatura judía comparada y Pablo.	La categoría de nomismo pactual no agota la diversidad judía.
J. D. G. Dunn / New Perspective	Las «obras de la Ley» se relacionan con identidad y pertenencia además de soteriología.	Gálatas, Romanos, prácticas de circuncisión y mesa.	La New Perspective reúne posiciones distintas; no constituye una tesis única.
Paul within Judaism	Pablo sigue actuando como judío y dirige muchas prohibiciones de circuncisión a gentiles.	Cartas auténticas, etnicidad de destinatarios, escatología de Israel.	No todos los loci paulinos se dejan resolver por una única reconstrucción de destinatarios.

(continuación)

Corriente / autor	Tesis central	Evidencia privilegiada	Límite señalado en esta obra
Posición de esta monografía	Pablo se interpreta dentro del judaísmo, distinguiendo exigencias a judíos y gentiles y manteniendo abiertos los loci ambiguos.	Cartas auténticas primero; Hechos como fuente posterior controlada.	Evitar convertir un marco historiográfico útil en dogma reconstructivo.

3. De la «separación de caminos» a diferenciaciones múltiples y configuraciones superpuestas

El segundo debate estructural afecta a la relación entre judaísmo y cristianismo. Modelos anteriores buscaron un momento relativamente definible de ruptura: la misión a los gentiles, la destrucción del Templo en el año 70 E. C., una supuesta decisión de Yavne, la revuelta de Bar Kojba o la consolidación episcopal del siglo II. La investigación reciente ha mostrado que esas fechas señalan transformaciones reales, pero no funcionan como frontera universal. Las ciudades del Mediterráneo produjeron ecologías distintas; una comunidad podía compartir Escrituras, espacios sociales, parentescos o prácticas con grupos judíos y, al mismo tiempo, construir discursos de oposición intensa.

Judith Lieu ha insistido en que «judío» y «cristiano» son categorías cuya aparente estabilidad literaria no debe confundirse con fronteras sociales idénticamente estables. Daniel Boyarin ha estudiado la producción de esas fronteras como proceso discursivo, mientras que Adam H. Becker y Annette Yoshiko Reed reunieron trabajos que cuestionan el paradigma de una separación única. El valor de estas propuestas no consiste en afirmar que nunca hubo separación, sino en desplazar la pregunta: ¿dónde, para quién, en qué práctica y con qué fuentes puede demostrarse una frontera? Una homilía antijudía, una sanción sinagogal, una inscripción funeraria y una norma imperial describen niveles diferentes de interacción y no deben ensamblarse automáticamente en una sola cronología.

Los testimonios joánicos de ἀποσυνάγωγος, las controversias de Mateo, la birkat haminim, las homilías de Juan Crisóstomo o la legislación tardoantigua deben situarse en sus propios horizontes. La distancia cronológica entre ellos es precisamente parte de la evidencia. El lenguaje polémico puede revelar proximidad competitiva

tanto como separación consolidada. Por ello, la presente obra utiliza expresiones como «diferenciaciones múltiples», «fronteras asimétricas» y «configuraciones religiosas superpuestas» cuando las fuentes muestran contactos persistentes; reserva «separación» para contextos concretos en los que la exclusión institucional o social esté efectivamente documentada.

Tabla 2. Modelos de la «separación de caminos» y de diferenciación múltiple

Modelo	**Cronología implícita**	**Fortaleza**	**Problema**
Ruptura temprana	Décadas 40–70	Subraya el peso de la misión gentil y de la guerra del 66–70 E. C.	No explica la persistencia de prácticas e identidades superpuestas.
Yavne / exclusión sinagogal	Finales del siglo I	Relaciona conflicto joánico y formación rabínica.	La autoridad universal de Yavne y la redacción temprana de la birkat no pueden presuponerse.
Separación progresiva	Siglos I–II	Reconoce diferencias regionales y cronologías largas.	Puede seguir suponiendo una dirección única e inevitable.
Ways That Never Parted / fronteras múltiples	Siglos I–IV según región	Atiende a porosidad social, polémica y contacto prolongado.	Si se absolutiza, puede minimizar fronteras que sí se endurecieron localmente.
Criterio del libro	Cronología por ciudad, práctica y corpus	Integra fuentes literarias, rabínicas, epigráficas y jurídicas.	Mantiene abierta la posibilidad de resultados distintos según la región.

4. Marción, Lucas y la formación de la autoridad textual

La investigación sobre Marción constituye uno de los campos donde la filología modifica de manera más directa una narrativa histórica. Las fuentes conservadas son mayoritariamente adversariales y posteriores: Tertuliano, Epifanio, Ireneo y otros autores citan o describen el Evangelio y el Apostolikon marcionitas dentro de proyectos polémicos. El problema consiste en reconstruir, a partir de esas citas, un texto perdido y luego establecer su relación con Lucas y con las colecciones paulinas. La operación exige distinguir tres niveles: el texto efectivamente testimoniado por una fuente; la reconstrucción crítica del texto marcionita; y la hipótesis genealógica sobre prioridad o dependencia.

Dieter T. Roth (The Text of Marcion's Gospel, 2015) ha defendido una reconstrucción extremadamente controlada, restringida a lo que permiten los testimonios. Jason BeDuhn ha propuesto una lectura de Marción que concede más peso a su programa escriturario como colección coherente. Judith Lieu ha mostrado hasta qué punto la figura histórica de Marción fue producida por sus adversarios y ha exigido separar cuidadosamente al maestro del «archihereje» literario. Matthias Klinghardt ha formulado la tesis más radical: el evangelio usado por Marción sería anterior al Lucas canónico y constituiría un testimonio crucial para la formación de los sinópticos. Esa hipótesis obliga a discutir la dirección de dependencia y no puede ser descartada por mera apelación a la tradición patrística.

La presente monografía adopta una asimetría metodológica deliberada. Para la reconstrucción del texto marcionita utiliza como control principal los datos que pueden atribuirse con seguridad a las fuentes; para la historia literaria mantiene abiertas las hipótesis de prioridad sin confundirlas con lecturas directamente conservadas. El hecho de que una reconstrucción sea posible no implica que todas sus palabras tengan el mismo grado de certeza. Del mismo modo, el éxito explicativo de un modelo sinóptico no equivale a la existencia de un manuscrito que lo pruebe. Por eso el aparato del Capítulo II registra explícitamente fuente, estado y efecto de cada locus.

Este debate altera también la historia del canon. Si Marción poseyó una colección definida de evangelio y cartas paulinas, su proyecto constituye un momento decisivo de delimitación textual; pero describirlo como «primer Nuevo Testamento» puede sugerir una estabilidad material y conceptual mayor que la evidencia. La respuesta de Ireneo a favor del evangelio cuádruple, las listas posteriores y la práctica manuscrita muestran un proceso de selección, colección y autoridad que no avanzó al mismo ritmo en todas las regiones.

Tabla 3. Marción y Lucas: autores y enfoques de la investigación

Autor / enfoque	**Relación Marción-Lucas**	**Método dominante**	**Uso en esta monografía**
Harnack	Marción abrevia o reforma una tradición evangélica vinculada a Lucas.	Reconstrucción histórica a partir de heresiólogos.	Valor historiográfico; no se adopta su marco sin revisión textual.
Roth	Reconstrucción cauta del Evangelio de Marción sin sobreextender el testimonio.	Control de citas y alusiones patrísticas.	Base de seguridad para los loci documentados.
BeDuhn	Subraya la coherencia del proyecto escriturario marcionita.	Reconstrucción y análisis del canon de Marción.	Interlocutor para historia de colección y autoridad.
Klinghardt	Defiende prioridad del evangelio marcionita respecto del Lucas canónico.	Crítica sinóptica y reconstrucción textual.	Hipótesis que se examina locus por locus, no presupuesto del texto.
Lieu	Analiza la construcción heresiológica de Marción.	Historia de recepción y discurso polémico.	Control para no convertir la imagen adversarial en biografía transparente.

5. Después de «gnosticismo»: categorías, escuelas y prácticas

El término «gnosticismo» fue durante mucho tiempo utilizado como si designara una religión coherente, caracterizada por dualismo radical, mito de caída, rechazo del cosmos y salvación por conocimiento. Esa síntesis resultó útil como instrumento clasificatorio, pero mezcló sistemas muy diferentes y dependió en exceso de las taxonomías de los heresiólogos. Michael A. Williams propuso abandonar la categoría como entidad histórica unitaria; Karen L. King examinó su genealogía moderna y mostró cómo la oposición entre «cristianismo» y «gnosticismo» reprodujo, en parte, la arquitectura polémica de las fuentes antiguas. David Brakke ha defendido un uso más restringido del término para determinadas formaciones, mientras Einar Thomassen e Ismo Dunderberg han reconstruido el valentinianismo como red de escuelas, rituales, exégesis y estilos de vida, no como simple desviación exterior a la «Gran Iglesia» de los heresiólogos.

La consecuencia metodológica es decisiva. Un texto de Nag Hammadi no debe clasificarse primero como «gnóstico» y explicarse después desde una esencia supuesta. Debe partirse de su lengua, forma literaria, tradiciones escriturarias, cosmología, prácticas de lectura, posible localización y relaciones con otros textos. Solo después resulta legítimo discutir si la etiqueta comparativa aporta algo. Lo mismo vale para nombres transmitidos casi exclusivamente por adversarios, como «ofitas», «cainitas» o determinadas genealogías de maestros: su existencia como grupos estables no puede deducirse automáticamente de una lista heresiológica.

Valentín ofrece un caso particularmente instructivo. La evidencia permite situarlo dentro de debates cristianos de alto nivel intelectual del siglo II; las tradiciones valentinianas utilizaron exégesis de textos que también circulaban en comunidades que después serían consideradas proto-ortodoxas. La frontera es, por tanto, disputada desde dentro. Esta monografía conserva «gnosticismo» únicamente como término historiográfico de segundo orden, siempre definido y nunca empleado para explicar por sí mismo un texto. Prefiere identificar escuelas, autores, corpora y prácticas concretas.

Tabla 4. «Gnosticismo» como problema historiográfico: modelos y criterios comparados

Modelo	Unidad supuesta	Ventaja	Riesgo / corrección adoptada
Heresiólogos antiguos	Genealogía de errores desde maestros fundadores.	Conservan nombres, citas y descripciones a veces únicas.	Son fuentes polémicas; sus taxonomías no se toman como mapa neutral.

(continuación)

Modelo	Unidad supuesta	Ventaja	Riesgo / corrección adoptada
Gnosticismo esencialista	Religión dualista unificada.	Facilita comparación de motivos.	Homogeneiza textos, grupos y cronologías diferentes.
Williams / King	Crítica o desmontaje de la categoría.	Obliga a reconstruir cada fenómeno desde fuentes concretas.	Puede dificultar la comparación si se elimina todo vocabulario común.
Brakke / Thomassen / Dunderberg	Uso restringido y reconstrucción de formaciones específicas.	Permite estudiar escuelas, rituales y exégesis con precisión.	Requiere explicitar en cada caso qué grupo y qué corpus se comparan.
Criterio del libro	Categoría secundaria, nunca esencia causal.	Combina comparación y control histórico.	No se infiere identidad social únicamente por semejanza doctrinal.

6. Cultura material, manuscritos y el giro hacia los artefactos

La historia de los orígenes cristianos ya no puede escribirse exclusivamente desde obras literarias. El giro material ha situado manuscritos, inscripciones, monedas, arquitectura, objetos funerarios e imágenes dentro del mismo campo probatorio. Larry Hurtado llamó la atención sobre rasgos gráficos como los nomina sacra, el estaurograma y la preferencia cristiana temprana por el códice. Roger Bagnall y Brent Nongbri han obligado a revisar dataciones, contextos arqueológicos y presupuestos sobre la rapidez con que ciertos formatos pueden asociarse a identidades religiosas. Chris Keith ha insistido en que el evangelio debe estudiarse también como objeto manuscrito y práctica social de lectura.

Este desplazamiento cambia el tipo de preguntas. Un papiro no es únicamente soporte para recuperar una lectura: su tamaño, formato, mano, correcciones, disposición de página y signos de uso permiten discutir producción, costo, lectorado y circulación. Del mismo modo, la planta de Dura-Europos no es una «iglesia» en sentido abstracto, sino un edificio transformado en una secuencia arqueológica precisa; y el grafito de Alexámenos no es una prueba genérica de persecución, sino un acto situado de burla cuya interpretación depende del soporte y del ambiente social del Palatino.

Las humanidades digitales amplían estas posibilidades mediante bases de imágenes, comparación de manos, mapeo y análisis de redes, pero introducen nuevos

riesgos. La disponibilidad de una imagen digital no equivale a autopsia material; la clasificación algorítmica no sustituye una teoría explícita de los datos; y una visualización puede crear una apariencia de precisión mayor que la información subyacente. El Capítulo VII establece por ello niveles de observación [AUT], [IMG-HR], [FAC], [ED], [LAB], [REC-GRAF] y [REC-GRAF/IA], de modo que el lector pueda distinguir inspección directa, imagen, facsímil, edición, análisis de laboratorio y reconstrucción gráfica.

La presente obra entiende la cultura material como archivo independiente y como correctivo de la narración literaria. Cuando texto y objeto convergen, la conclusión gana robustez; cuando divergen, la divergencia se conserva. No se fuerza a una inscripción, un edificio o un códice a confirmar la historia transmitida por Eusebio, Ireneo o las actas martiriales.

7. Profetas, taumaturgos y pretendientes mesiánicos: comparación sin equivalencia

El estudio comparativo de Jesús con profetas de signo, taumaturgos y figuras carismáticas ha oscilado entre dos extremos: el aislamiento de Jesús como fenómeno sin analogías históricas y la reducción de su actividad a un tipo religioso supuestamente bien definido. La investigación sobre figuras proféticas del judaísmo de finales del Segundo Templo, hombres santos del Mediterráneo y literatura de milagros permite una comparación más controlada. Teudas, el Egipcio, Honi, Hanina ben Dosa, Apolonio de Tiana o Alejandro de Abonoteico no forman una clase homogénea; pertenecen a épocas, géneros y agendas diferentes.

Rebecca Gray mostró la importancia de los profetas populares descritos por Josefo; los estudios sobre miracle stories y holy men han explorado paralelos formales con narraciones grecorromanas. El valor comparativo reside en aislar variables: autoridad carismática, signos, curación, profecía, relación con multitudes, respuesta de autoridades y memoria póstuma. La semejanza en una de esas dimensiones no demuestra dependencia literaria ni identidad social. Apolonio, por ejemplo, es conocido principalmente a través de una biografía de Filóstrato redactada en el siglo III; emplearlo como espejo inmediato de la Galilea de Jesús sin considerar esa distancia produciría un anacronismo.

El Capítulo VIII se inserta en este debate mediante una comparación tipológica controlada. La singularidad histórica del movimiento de Jesús no se formula como ausencia de paralelos, sino como una combinación específica de proclamación escatológica, memoria de la ejecución, afirmación de resurrección y capacidad de

generar redes translocales duraderas. La comparación sirve para precisar diferencias, no para fabricar equivalencias.

8. Historiografía en lengua española y posición de esta monografía

La investigación en lengua española no constituye un apéndice secundario de los debates anglófonos o germanófonos. En las últimas décadas ha producido síntesis colectivas, estudios de Jesús histórico, sociología de las primeras comunidades, análisis del Nuevo Testamento y trabajos sobre diversidad cristiana capaces de dialogar con la discusión internacional. La obra colectiva coordinada por Rafael Aguirre, Así empezó el cristianismo, es especialmente relevante por su intento de reconstruir los orígenes como proceso social, histórico y plural; los trabajos de Santiago Guijarro han contribuido al estudio de los evangelios y de las primeras comunidades; y Antonio Piñero ha difundido en lengua española una aproximación histórico-literaria no confesional a la formación del Nuevo Testamento. Esta monografía se sitúa dentro de ese espacio, pero procura reforzarlo mediante una integración más sistemática de cultura material, filología de los loci, papirología, epigrafía y comparación historiográfica internacional.

El aporte específico del presente volumen consiste en articular archivos que con frecuencia se estudian por separado. Las cartas paulinas se leen junto a la estructura urbana y económica; la formación del canon se contrasta con el soporte manuscrito y con colecciones rivales; las listas episcopales se analizan como documentos de memoria institucional; los movimientos etiquetados como heréticos se reconstruyen desde sus propios textos cuando existen; la arqueología no ilustra, sino que puede corregir, limitar o contradecir la narración literaria. Esa estrategia produce una historia de convergencia: la unidad cristiana de los siglos posteriores fue efectiva —aunque normativa, parcial y disputada, como muestran las controversias arriana, donatista y meleciana del siglo IV—, pero no estaba dada desde el comienzo; fue resultado de selección textual, negociación ritual, autoridad episcopal, redes económicas, controversia doctrinal y transformación jurídica.

Este posicionamiento implica también límites. El libro no pretende resolver por sí mismo debates todavía abiertos ni convertir toda incertidumbre en una tesis. Allí donde una fecha, autoría, reconstrucción textual o identificación arqueológica es insegura, se conserva la gradación de certeza. El objetivo de una obra de referencia no es maximizar afirmaciones, sino hacer visible qué sabemos, por qué lo sabemos, qué depende de inferencia y qué continúa abierto a revisión.

9. Matriz de problemas abiertos y decisiones metodológicas

Tabla 5. Matriz de problemas abiertos y decisiones metodológicas

Problema	Posiciones principales	Decisión operativa del libro	Estado
Pablo y la Torá	Modelo confesional clásico; New Perspective; Paul within Judaism.	Contextualización judía de Pablo; distinción entre destinatarios judíos y gentiles; análisis locus por locus.	Abierto en varios pasajes.
Judaísmo / cristianismo	Ruptura temprana; separación progresiva; fronteras superpuestas.	Cronologías regionales y por práctica; no postular una fecha universal.	Diferenciado por corpus y ciudad.
Marción / Lucas	Prioridad de Lucas; dependencia compleja; prioridad marcionita.	Roth para seguridad reconstructiva; Klinghardt como hipótesis genealógica discutida.	Debate abierto.
Canon	Respuesta lineal a herejías; procesos múltiples de colección y autoridad.	Distinguir colección, uso litúrgico, lista y exclusión formal.	Proceso de larga duración.
Gnosticismo	Categoría unitaria; desmontaje de la categoría; usos restringidos.	Trabajar por escuela, texto y práctica; «gnosticismo» como etiqueta secundaria.	Control terminológico permanente.
Episcopado monárquico	Institución temprana uniforme; desarrollo regional desigual.	No proyectar retrospectivamente el modelo del siglo III sobre el I.	Reconstrucción local.
Manuscritos	Testigos textuales; artefactos sociales y materiales.	Integrar lectura, soporte, mano, formato, uso y procedencia.	Según grado de observación.
Figuras carismáticas	Jesús sin analogías; Jesús como un holy man más.	Comparación tipológica sin equivalencia ni genealogía automática.	Comparativo, no reductivo.

Tesis y pregunta de investigación

La pregunta que organiza el libro es la siguiente: ¿cómo se configuraron las identidades, doctrinas, prácticas, formas de representación y estructuras comunitarias de los grupos seguidores de Jesús entre sus orígenes judíos del siglo I y su progresiva institucionalización dentro del Imperio romano hasta finales del siglo IV?

La tesis defendida es que esa configuración no fue el despliegue lineal de una identidad ya completa, sino el resultado de procesos sucesivos de interpretación de las Escrituras, incorporación de gentiles, circulación de textos, competencia por la autoridad, elaboración ritual y negociación con instituciones del mundo romano. La unidad posterior —normativa, parcial y siempre disputada— fue real, pero fue históricamente producida. Esa producción solo puede reconstruirse si textos, objetos y espacios se tratan como series de evidencia autónomas y si cada afirmación se mantiene proporcional a la evidencia que la sostiene: por eso la cultura material no se limita a confirmar la narración literaria, sino que puede corregirla. Esa producción fue, además, un caso de convergencia entre ámbitos de influencia diversos —el judaísmo del Segundo Templo, la cultura grecorromana, la administración imperial y, en los márgenes orientales, las tradiciones siríacas e iranias— cuya articulación fue decisivamente paulina: el problema de la pertenencia de los gentiles, el medio epistolar y comunitario y el vocabulario que después se discutió, se canonizó o se combatió arrancan de Pablo.

CAPÍTULO I

Del movimiento de Jesús a las primeras comunidades mediterráneas

1. El punto de partida: un movimiento judío del siglo I

La reconstrucción del cristianismo más antiguo comienza dentro del judaísmo del Segundo Templo. Jesús, sus primeros discípulos, Pablo, Santiago y Pedro fueron judíos; sus conflictos, expectativas y lenguajes religiosos se desarrollaron en un mundo estructurado por las Escrituras de Israel, el Templo, la práctica de la Torá y una amplia diversidad de interpretaciones sobre pureza, escatología, restauración de Israel y acción divina en la historia.

Presentar este movimiento como una «secta» puede ser útil si el término se emplea en sentido sociológico, pero resulta engañoso si sugiere que desde el comienzo existía una religión separada. El vocabulario del Nuevo Testamento mismo no ofrece una autodenominación uniforme. En Hechos, por ejemplo, αἵρεσις puede utilizarse tanto para grupos judíos como para el movimiento asociado a Jesús, lo que muestra que el término todavía puede significar «corriente» o «partido» antes de adquirir plenamente el valor técnico posterior de «herejía» (cf. Hch 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22).

La expectativa escatológica constituyó uno de los marcos de interpretación más importantes. La proclamación de que Dios había resucitado a Jesús no fue recibida inicialmente como un hecho aislado, sino como señal de una intervención divina decisiva. Esa convicción aparece de manera especialmente temprana en las cartas de Pablo, donde la resurrección de Cristo se relaciona con la futura resurrección de los creyentes y con la inminencia del cumplimiento escatológico.

La importancia de esta matriz judía no obliga a imaginar uniformidad. El judaísmo del siglo I contenía diversidad de grupos, prácticas y posiciones; tampoco las primeras

comunidades de Jesús reaccionaron de una sola manera ante cuestiones como la observancia de la Ley, la mesa compartida o la admisión de gentiles. La diversidad no es una desviación secundaria del origen, sino parte del material más antiguo que poseemos.

1.1. El poder romano y las condiciones de la vida provincial

La Judea en la que surgió el movimiento de Jesús no era un escenario político uniforme. La muerte de Herodes el Grande dio lugar a una partición dinástica; desde el año 6, Judea, Samaria e Idumea quedaron bajo administración romana directa, mientras Galilea y Perea permanecieron durante el ministerio de Jesús bajo Herodes Antipas. Distinguir esas jurisdicciones evita presentar cada conflicto galileo como una actuación inmediata del prefecto romano de Judea. Las autoridades locales, el sacerdocio de Jerusalén, los clientes dinásticos y los representantes imperiales participaban de una distribución desigual de poder.

El prefecto Poncio Pilato gobernó Judea aproximadamente entre 26 y 36. La inscripción de Cesarea, que conserva parte de su nombre y de su titulación, proporciona un control epigráfico para el cargo de *praefectus Iudaeae*. Tácito emplea retrospectivamente *procurator* en Ann. XV.44; las dos denominaciones no deben confundirse ni armonizarse eliminando la discrepancia. La inscripción y el relato romano pertenecen a géneros y momentos diferentes. Ninguno describe por sí solo el proceso de Jesús con la precisión de un expediente judicial conservado.[4]

Los evangelios sitúan a Jesús en aldeas, caminos, hogares, sinagogas y, finalmente, en Jerusalén. Esa variedad espacial es históricamente más importante que una oposición abstracta entre «campo» y «ciudad». Galilea estaba conectada con centros administrativos y mercados, pero la circulación por esos entornos no demuestra que Jesús hubiese recibido una formación urbana concreta ni autoriza a reconstruir su oficio o su nivel de alfabetización a partir de proximidades geográficas. La movilidad y el contacto son condiciones de posibilidad; la biografía precisa exige evidencia adicional.

También conviene distinguir las formas antiguas de tributación. Las cargas fiscales imperiales, las obligaciones agrarias, los pagos religiosos y las relaciones de deuda podían coexistir sin constituir una única exacción administrada por el mismo agente. Las parábolas y las controversias evangélicas reflejan un mundo de jornaleros,

[4] Josefo, Ant. XVII.317–320; XVIII.1–4; inscripción de Pilato: AE 1963, 104. Tácito, Ann. XV.44. La titulación epigráfica y la terminología retrospectiva de Tácito se conservan como testimonios diferentes. Goodman 2018 proporciona el contexto político y religioso general.

arrendatarios, propietarios, prestamistas y recaudadores, pero son composiciones literarias. Su uso histórico requiere comparar los motivos con documentación social independiente y no convertir cada relato en una descripción estadística de Galilea.

El culto imperial formaba parte de la representación pública del poder en numerosas ciudades del Mediterráneo. Sin embargo, su intensidad, sus formas y su relación con los grupos judíos variaban. La resistencia cristiana posterior al sacrificio público no puede proyectarse como un régimen jurídico ya plenamente definido sobre los primeros seguidores de Jesús. La historia provincial permite, precisamente, explicar por qué un movimiento nacido en Judea pudo ser percibido de modo diferente en Corinto, Roma o Bitinia.

1.2. El Templo y las transformaciones de 70 y 135

El Templo de Jerusalén era un centro de culto, peregrinación, autoridad y recursos. Su importancia no significa que todo el judaísmo se redujese a la institución sacerdotal. Las comunidades de la diáspora, las prácticas domésticas, la lectura de las Escrituras y los espacios de reunión locales participaban de un mundo religioso plural que mantenía relaciones distintas con Jerusalén. La inscripción de Teódoto permite observar, dentro de la propia ciudad, la combinación de lectura de la Ley, enseñanza y hospitalidad sin sustituir la función sacrificial del Templo.

La guerra de 66–73 y la destrucción del santuario en 70 alteraron radicalmente esa organización. Josefo constituye una fuente indispensable, pero escribió desde una posición comprometida con su propia justificación y con la dinastía Flavia. Su relato debe confrontarse con arqueología y epigrafía. Las monedas *Iudaea capta*, emitidas en distintas denominaciones y tipos, documentan la celebración imperial de la victoria. En ellas, la personificación vencida y los atributos militares construyen un mensaje de dominación, no una descripción neutral de la experiencia de los habitantes de Judea.[5]

La moneda obliga a separar tres niveles: el acontecimiento militar, su propaganda y sus recepciones posteriores. Que la destrucción del Templo favoreciese nuevas formulaciones judías y cristianas no demuestra que hubiese una separación inmediata entre dos religiones. Tampoco el lamento o la interpretación teológica de la catástrofe permite establecer una reacción idéntica en todas las comunidades. Los escritos

[5] Josefo, BJ VI.249–266 y VI.316–322. Para el tipo numismático, British Museum, registro C_R-6540, RIC II.1, Vespasiano 159: `https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_R-6540`. El catálogo controla el tipo; no identifica los ejemplares de la fotografía aportada.



Figura 3. Composición comparativa de anversos y reversos monetales de Vespasiano y del repertorio Iudaea capta, elaborada para esta edición como lámina comparativa. La identificación individual de las piezas no se declara en la lámina; el ejemplar catalogado de la Figura 4 ofrece el control numismático. [ED].

cristianos posteriores a 70 deben analizarse según lugar, fecha probable y estrategia literaria.

La revuelta de Bar Kojba, entre 132 y 135, produjo otra transformación. Las consecuencias de la reorganización de Jerusalén como Aelia Capitolina se conocen mediante una documentación desigual y fuentes posteriores. Para la historia cristiana resulta especialmente relevante distinguir entre la cronología de esa reorganización, las noticias sobre autoridades comunitarias y la interpretación retrospectiva de una ruptura religiosa. La lista de dirigentes de Jerusalén conservada por Eusebio, HE IV.5, es una fuente para la memoria eclesiástica del proceso; no equivale a un archivo local contemporáneo completo.



FIGURA 4. Cotejo numismático adicional: moneda de Vespasiano del tipo Iudaea capta, c. 70, Valkhof Museum, Nimega, según la ficha de Livius. Fotografía de Marco Prins, CCo. El tipo celebra una victoria imperial y debe interpretarse en su contexto de acuñación; no identifica a una comunidad cristiana. Inventario no consignado en la ficha consultada. [FAC; ED].

La tradición sobre una huida de creyentes a Pella antes de la guerra se examina con la misma cautela. Eusebio, HE III.5.3, conserva la noticia siglos después de los acontecimientos. Su valor como testimonio de una tradición no autoriza a convertirla en prueba directa de un traslado colectivo fechado con precisión. La ausencia de confirmación contemporánea tampoco permite demostrar que la noticia sea necesariamente ficticia. El resultado históricamente controlable es más limitado: en la Antigüedad tardía circulaba una memoria que explicaba la preservación de la comunidad mediante un desplazamiento y una advertencia religiosa.[6]

[6] Eusebio, HE III.5.3; IV.5.1–4. La datación de la fuente transmisora se distingue de la de los acontecimientos relatados. La noticia de Pella se presenta como tradición, sin un documento contemporáneo que permita fijar el traslado.

1.3. Multilingüismo, diglosia y transmisión

El marco lingüístico de Judea y Galilea en el siglo I fue plural. El arameo tuvo una presencia central en la comunicación cotidiana y en diversos ámbitos judíos; el hebreo continuó vivo en usos escriturarios, litúrgicos y también documentales; y el griego funcionó como lengua de administración, comercio, movilidad y cultura escrita en amplias zonas del Mediterráneo oriental. La proporción exacta de hablantes y los usos sociales de cada lengua variaron por región, clase, ocupación y situación comunicativa.

Esta pluralidad obliga a distinguir entre la lengua probable de determinadas interacciones históricas y la lengua de los documentos conservados. El corpus cristiano del siglo I que ha llegado hasta nosotros está redactado en griego. Ello no demuestra que toda la predicación, enseñanza o memoria previa hubiese circulado exclusivamente en griego. Sí demuestra que, cuando las tradiciones alcanzaron la forma literaria en la que se transmitieron ampliamente por el Mediterráneo, el griego se convirtió en el principal vehículo escrito conservado.

La transición entre oralidad multilingüe y escritura griega no debe representarse como una simple traducción puntual. Incluyó reformulación, selección de vocabulario, adaptación a repertorios escriturarios griegos y circulación entre comunidades distintas. Por ello, términos como Χριστός, *κύριος*, *ἐκκλησία* o *εὐαγγέλιον* deben estudiarse simultáneamente como vocabulario griego y como formas de expresar tradiciones arraigadas en las Escrituras y prácticas judías.

1.4. Ecología textual en la primera mitad del siglo I: Escrituras, archivos y oralidad antes de Pablo

La primera mitad del siglo I E. C. debe reconstruirse como una ecología multilingüe de textos, memorias y prácticas de lectura, no como un paisaje gobernado por un canon cerrado en sentido posterior. Para el movimiento de Jesús, además, la situación documental es especialmente asimétrica: antes de las cartas paulinas no conservamos un corpus cristiano escrito identificable con seguridad. Esto no implica ausencia de formulaciones estables. Tradiciones de dichos, relatos de pasión, fórmulas de fe, himnos, confesiones y argumentos escriturarios pudieron circular oralmente o en soportes hoy perdidos; algunas de esas unidades parecen haber sido incorporadas después en cartas y evangelios. El historiador debe distinguir, por tanto, entre textos efectivamente conservados del período, obras cuya composición puede situarse entonces y tradiciones cuya existencia temprana solo puede inferirse retrospectivamente.

El marco textual inmediato de Jesús y de sus primeros seguidores era judío. En Judea y Galilea convivían hebreo, arameo y griego con funciones diferentes según región, institución, educación y género documental. La lectura litúrgica de las Escrituras, la interpretación oral, la copia de rollos, la producción documental y la comunicación cotidiana no se distribuían de manera uniforme entre esas lenguas. La diáspora añade una diversidad todavía mayor: en Alejandría, Asia Menor, Siria, Roma y otros centros urbanos, el griego desempeñó un papel decisivo en la transmisión de las Escrituras y en la articulación de identidades judías dentro del mundo helenístico y romano.

1.4.1. Las Escrituras de Israel: autoridad sin un «canon» idéntico al posterior

La Torá ocupaba una posición normativa excepcional, y los Profetas poseían una autoridad ampliamente reconocida; el conjunto de los Escritos, en cambio, no debe describirse como si su extensión y estatuto estuvieran ya fijados de manera idéntica al canon masorético medieval. Los manuscritos del desierto de Judea muestran simultáneamente estabilidad, pluralidad textual y diversidad de repertorios. En este período circulaban formas hebreas de libros bíblicos que no siempre coinciden palabra por palabra con el texto masorético posterior, junto con traducciones griegas y composiciones parabíblicas que podían funcionar como Escritura o como interpretación autorizada en determinados grupos.

El arameo también formaba parte de esta ecología. Daniel 2,4b–7,28 y Esdras 4,8–6,18; 7,12–26 contienen extensos pasajes arameos; Jeremías 10,11 conserva una breve frase aramea. A ello se añade una amplia producción aramea extrabíblica documentada en Qumrán. La existencia de prácticas targúmicas de traducción e interpretación oral es históricamente plausible, pero no debe confundirse con la datación temprana de las formas literarias completas de los Targumim que conocemos por manuscritos posteriores.

1.4.2. La Septuaginta y las Escrituras griegas de la diáspora

Las traducciones griegas de las Escrituras de Israel, convencionalmente agrupadas bajo el nombre de Septuaginta, constituyen uno de los archivos fundamentales para comprender el judaísmo helenístico y, posteriormente, el lenguaje escritural de los cristianos de lengua griega. No se trataba de una edición única y uniforme comparable a una Biblia impresa moderna: distintos libros muestran historias de traducción, revisión y transmisión diferentes. Hacia el siglo I E. C. existía, sin embargo, un repertorio amplio de Escrituras judías en griego, utilizado en contextos de diáspora y conocido también en Palestina.

Junto a traducciones de libros que más tarde formarían parte del canon hebreo, la tradición griega transmitió obras como Tobit, Judit, Sabiduría de Salomón, Sirácida y 1–2 Macabeos. Su presencia en tradiciones manuscritas cristianas posteriores no autoriza a reconstruir retrospectivamente una única «Biblia de la Septuaginta» cerrada en el año 30. Sí demuestra que el mundo textual disponible para judíos helenizados y primeros cristianos era más amplio que la oposición moderna entre «canónico» y «apócrifo».

1.4.3. Qumrán y la literatura judía del Segundo Templo

Los manuscritos hallados en Qumrán y otros sitios del desierto de Judea ofrecen una muestra excepcional de la pluralidad textual contemporánea, aunque no deben confundirse automáticamente con los libros que «leía toda Palestina». Documentan lo que fue copiado, conservado y utilizado por comunidades concretas y, en algunos casos, permiten observar obras conocidas también fuera de ese ambiente. Entre los textos sectarios y para-sectarios se encuentran la Regla de la Comunidad (1QS), el Documento de Damasco (CD), el Rollo de la Guerra (1QM), los Hodayot o Himnos ($1QH^a$) y diversos pesharim. El archivo incluye asimismo numerosas copias bíblicas y composiciones parabíblicas.

La producción aramea ocupa un lugar notable: el Génesis Apócrifo (1QapGen), fragmentos de 1 Enoc, el Libro de los Gigantes y otros textos revelan un horizonte literario en el que reescritura bíblica, revelación, interpretación de figuras patriarcales y especulación escatológica podían coexistir. Esa pluralidad es decisiva para contextualizar el cristianismo temprano, pero no autoriza genealogías directas entre Qumrán y Jesús sin una cadena independiente de evidencia.

1.4.4. Obras judías ampliamente conocidas o relevantes para el período

La expresión moderna «pseudepígrafos y apócrifos» es útil como clasificación bibliográfica, pero proyecta fronteras posteriores sobre un período en el que las categorías de autoría, autoridad y corpus eran más flexibles. Para la primera mitad del siglo I deben distinguirse obras cuya existencia está directamente atestiguada, otras cuya composición es anterior pero cuya circulación geográfica no puede cuantificarse, y textos cuya forma final es posterior al año 70.

Tabla 6. Ecología textual del siglo I: textos y corpora

Texto / corpus	Lengua(s)	Estatus para 1–50 E. C.	Cautela historiográfica
1 Enoc (colecciones)	Arameo; traducciones griegas	Atestiguado en Qumrán; circulación más amplia probable	Obra compuesta por estratos; no tratar como libro unitario de fecha única.
Jubileos	Hebreo	Bien atestiguado en Qumrán	Importante para calendarios, reescritura de Génesis–Éxodo y halajá.
Tobit	Arameo y hebreo; griego en transmisión posterior	Atestiguado en Qumrán	Muestra circulación en más de una lengua y distintas formas textuales.
Ben Sira / Sirácida	Hebreo; traducción griega	Amplia recepción judía	La traducción griega fue realizada por el nieto del autor antes del período romano.
Sabiduría de Salomón	Griego	Probablemente alejandrina; relevante para judaísmo helenístico	Datación debatida entre fines de época helenística y comienzos de época romana.
1 Macabeos	Probable original hebreo; conservado en griego	Conocido en tradición judía y luego cristiana	No inferir una difusión uniforme solo a partir de su conservación posterior.
2 Macabeos	Griego	Circulación helenística/romana	Epítome de una obra de Jasón de Cirene; teología martirial y del Templo.
Carta de Aristeas	Griego	Conocida en judaísmo helenístico	Relato literario sobre el origen de la traducción griega del Pentateuco.

(continuación)

Texto / corpus	Lengua(s)	Estatus para 1–50 E. C.	Cautela historiográfica
Testamentos de los XII Patriarcas	Griego; posibles tradiciones semíticas	Estatus incierto para 1–50 E. C.	Forma transmitida contiene problemas de datación y posibles reelaboraciones cristianas.
4 Esdras y 2 Baruc	Semítico hipotético detrás de versiones conservadas	No incluir como textos en circulación antes de 50	Sus formas conocidas responden a la crisis posterior a la destrucción de 70.

1.4.5. Filón, autores judíos helenísticos y cultura literaria grecorromana

Filón de Alejandría pertenece plenamente a esta primera mitad del siglo I y constituye una fuente privilegiada para observar cómo un intelectual judío de lengua griega podía leer el Pentateuco mediante herramientas de exégesis alegórica, filosofía helenística y categorías políticas del mundo romano. Obras como De opificio mundi, Legum allegoriae, De vita Mosis, De specialibus legibus o De migratione Abrahami muestran que la Escritura podía convertirse en objeto de una cultura literaria sofisticada sin dejar de funcionar como núcleo identitario judío. La datación exacta de cada tratado y su radio de circulación deben tratarse obra por obra.

También circulaban, con grados muy diferentes de difusión, composiciones de autores judíos helenísticos anteriores, hoy conservadas fragmentariamente, como Ezequiel el Trágico, Artapano y otros autores transmitidos por compiladores posteriores. Su existencia recuerda que la producción judía en griego no se reducía a la traducción bíblica. En ciudades de la diáspora y entre sectores educados de Palestina, esa literatura coexistía con Homero, historiadores, retórica, filosofía popular y documentación administrativa en griego y, en determinados ámbitos, latín.

1.4.6. Antes de Pablo: oralidad, fórmulas y ausencia de un corpus cristiano conservado

Para los años aproximadamente 30–50 la cautela debe ser mayor. No poseemos manuscritos cristianos que puedan fecharse con seguridad en esas décadas ni una obra cristiana completa anterior a las cartas paulinas auténticas. El movimiento de Jesús fue, en su primera generación, fundamentalmente oral en la producción y circulación de memoria: proclamación, enseñanza, controversia escrituraria, relatos sobre Jesús, profecía, oración y fórmulas rituales. La oralidad, sin embargo, no excluye el uso de escritura auxiliar, cartas perdidas, colecciones de citas, listas o notas; simplemente no permite afirmarlas como documentos conservados.

Las cartas de Pablo preservan materiales que muchos investigadores consideran anteriores a la propia redacción epistolar —por ejemplo, formulaciones confesionales o tradicionales en 1 Cor 15,3–5, Rom 1,3–4 y Flp 2,6–11—, pero su delimitación, forma original y datación son discutidas. Por ello deben describirse como tradiciones prepaulinas propuestas por análisis literario, no como manuscritos independientes recuperados. Este punto resulta fundamental para evitar un doble anacronismo: imaginar, por un lado, un cristianismo sin textos ni Escrituras y, por otro, proyectar sobre los años 30 una biblioteca cristiana semejante a la del siglo II.

1.4.7. Síntesis lingüística y geográfica

En términos generales, el hebreo mantuvo un peso central en la copia y estudio de las Escrituras y en determinados repertorios religiosos de Judea; el arameo fue una lengua decisiva de comunicación y de producción literaria judía; el griego articuló una parte extensa de la diáspora y funcionó también en ciudades y ambientes administrativos de Palestina. Estas funciones se solapaban. No corresponde asignar una lengua única a «Palestina» y otra a «la diáspora», sino reconstruir comunidades concretas, niveles de alfabetización, géneros y soportes.

Tabla 7. Lenguas de la ecología textual del siglo I

Lengua	Ejemplos documentales	Función aproximada
Hebreo	Torá y otros libros bíblicos; Jubileos; Ben Sira; textos de Qumrán	Alta relevancia en Judea; no exclusiva
Arameo	Daniel/Esdras en parte; 1 Enoc en parte; Génesis Apócrifo; otros textos de Qumrán	Lengua de comunicación y de producción literaria judía
Griego	LXX; Sabiduría; 2 Macabeos; Filón; Carta de Aristeas	Central en diáspora y presente también en Palestina helenizada

(continuación)

Lengua	Ejemplos documentales	Función aproximada
Latín	Administración y presencia imperial; menor peso en la literatura judía conservada del área	Relevancia institucional desigual según región y contexto

1.4.8. El horizonte latino: literatura, administración y educación en el siglo I

El latín formaba parte del paisaje escrito del siglo I, pero su peso variaba drásticamente según región y función. En Italia y en amplias zonas del Occidente romano era lengua de administración, derecho, ejército, educación y producción literaria; en el Mediterráneo oriental, en cambio, el griego continuó siendo el principal idioma de comunicación escrita, cultura urbana y, con frecuencia, incluso de interacción con la administración imperial. Por ello, reconstruir el mundo textual en el que surgió el cristianismo exige reconocer la presencia latina sin trasladar mecánicamente al Oriente una jerarquía lingüística propia de Roma o de las provincias occidentales.

En la primera mitad del siglo I seguían siendo fundamentales numerosos autores de la República y del período augusteo. Cicerón funcionaba como modelo de prosa, oratoria y argumentación filosófica; César y Salustio continuaban siendo referencias historiográficas y escolares; Lucrecio representaba una exposición latina de la filosofía epicúrea; y la poesía de Virgilio, Horacio y Ovidio ocupaba un lugar central en la cultura literaria de las élites. Tito Livio ofrecía una narración monumental de la historia romana. La circulación de estas obras no debe expresarse mediante rankings modernos de «los más leídos», difíciles de cuantificar, sino mediante testimonios de copia, cita, imitación, currículo escolar y recepción literaria.

Durante el propio siglo I se añadieron autores que permiten observar la evolución de esa cultura escrita: Séneca el Viejo conservó repertorios de declamación; Séneca el Joven produjo diálogos, tratados morales, epístolas y tragedias; Fedro adaptó la fábula al latín; Persio cultivó la sátira, que Juvenal prolongaría ya a comienzos del siglo II; Lucano reelaboró la guerra civil en clave épica; Petronio ofrece un testimonio singular de prosa narrativa y cultura social; Plinio el Viejo compiló la Naturalis historia; Quintiliano sistematizó la educación retórica; y Marcial, Estacio, Valerio Flaco y Silio Itálico documentan la densidad del campo literario flavio. Tácito comienza su producción conservada hacia el final del siglo, de modo que su utilidad para

contextualizar el cristianismo naciente reside tanto en la cultura política que describe como en su posterior testimonio sobre Nerón y los christiani.

La relevancia de esta literatura para una historia de los orígenes cristianos es contextual, no genealógica. Pablo y los primeros autores cristianos conservados escriben en griego, y no existe base para postular dependencias directas de Virgilio, Séneca o Cicerón sin pruebas textuales específicas. No obstante, el sistema educativo romano, la retórica, las categorías jurídicas, el vocabulario administrativo y los géneros literarios latinos formaban parte del ambiente imperial en el que las comunidades se desplazaban, eran clasificadas y posteriormente comenzaron a producir literatura en latín. A finales del siglo II y durante el III, cuando aparecen autores cristianos latinos de peso como Tertuliano, esa interacción se vuelve documentalmente mucho más visible.

Tabla 8. Autores y corpora del siglo I

Autor / corpus	**Cronología y obras representativas**	**Tipo de presencia en el siglo I**	**Cautela histórica**
Cicerón	s. I a. E. C.; discursos, De officiis, De natura deorum, cartas	Modelo de prosa, oratoria y filosofía; uso educativo y retórico	No convertir influencia escolar en dependencia cristiana directa
César y Salustio	s. I a. E. C.; Bellum Gallicum, Bellum civile; Catilina, Iugurtha	Historiografía y prosa de referencia	Difusión regional y escolar variable
Lucrecio	De rerum natura	Epicureísmo en lengua latina y poesía didáctica	Recepción desigual; evitar generalizar su lectura
Virgilio	Bucolicae, Georgica, Aeneis	Prestigio literario excepcional y fuerte recepción educativa	La centralidad cultural no implica lectura por comunidades cristianas tempranas
Horacio y Ovidio	Odas, Epístolas, Ars poetica; Metamorphoses, Fasti, Tristia	Poesía augustea, educación y cultura de élite	Distinguir recepción literaria de circulación popular
Tito Livio	Ab urbe condita	Memoria histórica de Roma	Conservación parcial y circulación por libros/décadas

(continuación)

Autor / corpus	Cronología y obras representativas	Tipo de presencia en el siglo I	Cautela histórica
Séneca el Joven	Diálogos, Epistulae morales, tragedias	Filosofía moral y literatura julio-claudia	Las supuestas relaciones personales con Pablo pertenecen a tradición pseudepigráfica posterior
Lucano, Persio, Petronio	Bellum civile; Saturae; Satyrica	Producción neroniana y diversidad de géneros	Cronología y públicos distintos; no tratarlos como corpus unitario
Plinio el Viejo	Naturalis historia, 77–79 E. C.	Enciclopedismo y cultura técnica de época flavia	Pertenece a la segunda mitad del siglo
Quintiliano	Institutio oratoria, c. 95 E. C.	Testimonio privilegiado sobre currículo, lectura y formación retórica	Fuente tardía para reconstruir hábitos educativos del siglo I
Marcial, Estacio, Valerio Flaco, Silio Itálico	poesía flavia	Campo literario urbano de fines del siglo I	No extrapolar su público al Oriente mediterráneo
Tácito	Agricola, Germania; Historias desde fines del siglo I	Historiografía senatorial; testimonio posterior sobre Nerón	Annales XV.44 es una fuente de comienzos del siglo II sobre hechos del 64

Fuentes y bibliografía de control para el horizonte latino: Quintiliano, Institutio oratoria, especialmente libro X, como testimonio antiguo de selección y evaluación de autores; Cicerón, César, Salustio, Lucrecio, Virgilio, Horacio, Ovidio, Tito Livio, Séneca, Plinio y Tácito según ediciones críticas; William A. Johnson y Holt N. Parker (eds.), Ancient Literacies; William A. Johnson, Readers and Reading Culture in the High Roman Empire; trabajos sobre educación, libro y cultura escrita romana empleados con cautela cronológica. Para el Oriente romano debe contrastarse siempre la documentación latina con la predominancia funcional del griego en inscripciones, papiros y comunicación urbana.

Fuentes y bibliografía de control: Emanuel Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible; Eugene Ulrich, The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible; James C. VanderKam y Peter Flint, The Meaning of the Dead Sea Scrolls; John J. Collins, The

Apocalyptic Imagination; George W. E. Nickelsburg, 1 Enoch; Martin Goodman, A History of Judaism; Timothy H. Lim, The Formation of the Jewish Canon; Filón de Alejandría, tratado por tratado según edición crítica; Septuaginta según Göttingen o ediciones críticas específicas por libro. Para la literatura cristiana prepaulina propuesta, cada fórmula debe discutirse locus por locus y no transformarse en un documento independiente sin prueba manuscrita.

1.5. Qumrán y la diversidad sectaria del judaísmo del Segundo Templo

Los Manuscritos del Mar Muerto son indispensables para contextualizar la diversidad judía anterior y contemporánea a los primeros seguidores de Jesús. La Regla de la Comunidad (1QS) y el Documento de Damasco (CD) muestran comunidades que reinterpretan la Torá, regulan admisión, pureza, disciplina y vida colectiva, y sitúan su existencia dentro de una expectativa escatológica intensa.

Estos documentos no deben utilizarse como «fuentes del cristianismo» en sentido genealógico. Su importancia es comparativa y contextual: demuestran que la formación de grupos con identidad fuerte, reglas internas, lectura sectaria de las Escrituras y expectativas sobre el fin no fue una singularidad cristiana. También permiten evitar que categorías como secta, pureza o escatología se definan exclusivamente a partir del Nuevo Testamento.

La investigación de John J. Collins ha insistido, además, en que el movimiento representado por los textos sectarios no debe reducirse sin más al asentamiento arqueológico de Qumrán. Esta distinción entre corpus, movimiento y yacimiento ofrece un paralelo metodológico útil para el propio estudio del cristianismo antiguo: los textos no deben confundirse automáticamente con una única comunidad social localizable.[7]

[7] 1QS V.1–13; VI.1–23; CD VI.11–VII.9. Edición de referencia: García Martínez y Tigchelaar 1997–1998. Las divisiones por columna y línea permiten localizar el documento, pero no demuestran una genealogía institucional directa con las comunidades cristianas.

1.6. Filón y el judaísmo de la diáspora

El judaísmo del siglo I no puede reconstruirse únicamente desde Jerusalén. Filón de Alejandría testimonia un medio judío profundamente integrado en la lengua y las formas intelectuales griegas sin abandonar la centralidad de las Escrituras de Israel. Obras como Legatio ad Gaium permiten observar problemas de ciudadanía, culto imperial y conflicto comunitario, mientras que De vita contemplativa documenta una representación antigua de vida ascética y exegética.

La importancia de Filón para esta monografía no consiste en convertirlo en fuente directa de Pablo o de los evangelios. Su valor es mostrar que la interpretación alegórica, el uso filosófico del vocabulario del λόγος y el diálogo con categorías helénicas formaban parte de posibilidades judías anteriores a la expansión cristiana. El contacto entre judaísmo y cultura griega no comienza con Pablo.[8]

1.7. La Septuaginta como archivo de interpretación

La denominación Septuaginta o LXX no designa una traducción homogénea producida de una sola vez. La traducción griega de la Torá se vincula al judaísmo helenístico de Alejandría; otros escritos fueron traducidos, revisados y transmitidos en procesos diferentes. Las grandes biblias cristianas posteriores reúnen materiales cuya historia precede a esa forma codicológica. Por ello, «la Septuaginta» puede referirse a una tradición de traducción, a una edición moderna o al contenido de un códice determinado: esos objetos no son equivalentes.

Para estudiar una cita cristiana se debe identificar primero el pasaje y después comparar la forma hebrea, las versiones griegas pertinentes y la reformulación que introduce el autor. Una coincidencia verbal con el griego puede demostrar el uso de una tradición escrituraria griega; no garantiza que el escritor poseyese el mismo conjunto de libros ni el mismo texto que una edición actual. Pablo, los evangelistas y los autores del siglo II podían citar de memoria, combinar pasajes o adaptar la sintaxis a su argumento.[9]

La lectura de las Escrituras fue una práctica de producción de sentido. El empleo de palabras como κύριος, νόμος o διαθήκη participaba de tradiciones griegas judías anteriores al cristianismo, aunque sus contextos cristianos introdujesen nuevos

---

[8] Filón, Contempl. 1–3 y 64–90; Legat. 132–139. Edición de referencia: Cohn y Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt. La comparación se refiere a usos y contextos documentados.

[9] Edición de referencia: Rahlfs y Hanhart 2006, Septuaginta. Para el problema de las citas, véanse Gal 3,6–14 y Rom 9,25–29; las coincidencias se valoran por pasaje, sin equiparar el repertorio de un escritor antiguo con una edición moderna.

referentes y asociaciones. El análisis filológico puede describir esas operaciones sin postular una doctrina completa detrás de cada palabra. Para ello debe distinguir equivalencia léxica, cita explícita, alusión probable e interpretación posterior.

También la transmisión del nombre divino exige un tratamiento material. Los manuscritos griegos judíos y cristianos presentan soluciones diversas: caracteres hebreos, formas paleográficas específicas, transliteraciones o sustituciones. Las representaciones del tetragrámaton no constituyen por sí mismas equivalencias matemáticas ni códigos arquitectónicos. Una lectura histórica identifica el manuscrito, la mano, el soporte y la función de la grafía. Las interpretaciones que relacionan visualmente letras de alfabetos diferentes no sustituyen esa investigación.

El resultado es una historia de recepción escrita y comunitaria. La autoridad de las Escrituras de Israel no dependió únicamente de poseer un texto: implicó leerlo, traducirlo, memorizarlo y disputarlo. Las controversias sobre Marción y las argumentaciones de Justino o Ireneo se comprenden mejor dentro de esa historia que mediante la oposición entre un supuesto libro judío original y un libro cristiano enteramente nuevo.

1.7.1. Matriz comparativa de corpora escriturarios: Tanaj, tradiciones griegas y Antiguos Testamentos cristianos

La comparación siguiente no presupone que en el siglo I existieran cuatro «Biblias» cerradas equivalentes a ediciones modernas. Su finalidad es mostrar por qué «Escritura» en Pablo, los evangelios y autores del siglo II no puede identificarse automáticamente con el orden masorético medieval ni con un Antiguo Testamento confesional moderno.

Tabla 9. La Septuaginta y otras tradiciones escriturarias: corpus y transmisión

Corpus / tradición	Estructura u orden	Libros distintivos / problemas	Fecha / estatuto	Uso histórico
Tanaj hebreo	Torá–Nevi'im–Ketuvim	24 libros en cómputo judío posterior; orden diferente del AT cristiano	Delimitación prolongada; tradición masorética posterior	Control de tradición hebrea; no códice cerrado del año 30.
Septuaginta / tradiciones griegas	Orden variable según libro y códice	Tobit, Judit, Sabiduría, Sirácida, 1–4 Macabeos y otros según testimonio	Traducciones y revisiones desde época helenística	Clave para citas y lenguaje escritural cristiano griego.

(continuación)

Corpus / tradición	Estructura u orden	Libros distintivos / problemas	Fecha / estatuto	Uso histórico
AT protestante	39 libros; orden cristiano	Contenido equivalente al canon hebreo con división distinta	Configuración moderna occidental	No usar como mapa retroactivo del siglo I.
AT católico	Pentateuco, históricos, sapienciales, profetas	Incluye deuterocanónicos	Recepción eclesial de larga duración	Distinguir de pluralidad textual antigua.
AT ortodoxo	Configuraciones regionales variables	Puede incluir 3 Macabeos, Salmo 151 y otros	No existe un repertorio ortodoxo único	Historia de recepción, no reconstrucción del siglo I.
Otros escritos judíos del Segundo Templo	Colecciones modernas de textos no canónicos	1 Enoc, Jubileos, Testamentos, 4QMMT, 1QS, CD, Salmos de Salomón, etc.	Siglos III a. E. C.–I/ II E. C. según obra	Diversidad exegética, legal, apocalíptica y sectaria.
Literatura rabínica temprana	Mishná, Tosefta, midrashim tannaitas	Tradiciones legales y exegéticas estratificadas	Redacción desde c. 200 en adelante	Control comparativo con cautela; no espejo directo del s. I.

1.8. Teódoto y los espacios judíos de lectura y hospitalidad

La inscripción de Teódoto, hallada en Jerusalén, es un documento independiente del Nuevo Testamento. Describe la construcción de una sinagoga para la lectura de la Ley y la enseñanza de los mandamientos, junto con instalaciones destinadas a alojar personas llegadas de fuera. Su importancia reside en mostrar que reunión, instrucción y hospitalidad podían articularse en un mismo proyecto institucional judío. La datación anterior a 70 ha sido defendida en detalle por John S. Kloppenborg, «Dating Theodotos (CIJ II 1404)», Journal of Jewish Studies 51 (2000), 243–280, frente a propuestas de fecha más tardía.[10]

Ventana documental de Teódoto

[10] Frey, CIJ II 1404. Presentación del documento y de sus restituciones: K. C. Hanson, Theodotus Inscription, `https://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/theodotus.html`. El contexto sinagogal se analiza por sus funciones y no mediante una identificación no demostrada con edificios del relato de Hechos.

Tabla 10. Ventana documental de Teódoto

Campo	Identificación y alcance
Documento	Inscripción de Teódoto, hijo de Vettenos.
Corpus	CIJ II 1404; inventario histórico S 842.
Procedencia	Jerusalén; excavaciones de Raymond Weill, 1913.
Soporte y lengua	Placa de piedra caliza; diez líneas en griego.
Datación	Habitualmente anterior a 70; la discusión depende del contexto de hallazgo y la paleografía.
Género	Dedicación de un conjunto sinagogal y de instalaciones de hospitalidad.
Estado de la presentación	Transcripción semidiplomática selectiva a partir de la edición publicada; no nueva autopsia de la piedra.

Acceso documental: [ED]. Texto griego seleccionado (líneas 1–5, con restituciones editoriales): ΘΕΟΔΟΤΟΣ ΟΥΕΤΤΗΝΟΥ ΙΕΡΕΥΣ ΚΑΙ ΑΡΧΙΣΥΝΑΓΩΓΟΣ … ΩΚΟΔΟΜΗΣΕ ΤΗΝ ΣΥΝΑΓΩΓ[Η]Ν ΕΙΣ ΑΝ[ΑΓ]ΝΩΣ[ΙΝ] ΝΟΜΟΥ ΚΑΙ ΕΙΣ [Δ]ΙΔΑΧ[Η]Ν ΕΝΤΟΛΩΝ. La cita se ofrece como transcripción semidiplomática de control; no sustituye una edición epigráfica diplomática.

El segmento *τὴν συναγωγ[ὴ]ν εἰς ἀν[άγ]νωσ[ιν] νόμου* significa «la sinagoga para la lectura de la Ley». Los corchetes marcan restituciones editoriales; la acentuación y la separación de palabras están normalizadas. Se cita un fragmento del texto editado, sin reproducir una disposición de líneas que no se ha cotejado aquí sobre el original.

El título *ἀρχισυνάγωγος*, «responsable de la sinagoga», aparece vinculado al dedicante y a miembros de su familia. La inscripción permite estudiar memoria familiar, oficio y benefacción, pero no demuestra que todos los cargos sinagogales se transmitiesen hereditariamente. Tampoco autoriza a identificar el edificio con una sinagoga mencionada en Hechos. La semejanza funcional con redes cristianas posteriores puede servir para comparar formas de lectura y hospitalidad; no demuestra transferencia directa de un programa arquitectónico.



FIGURA 5. Inscripción de Teódoto, CIJ II 1404, hallada en Jerusalén en 1913; período herodiano, datación discutida. El griego menciona lectura de la Ley, enseñanza, hospitalidad y abastecimiento de agua. Fotografía del objeto expuesto en el Museo de Israel, Andrey Zeigarnik, 2019, CC BY-SA 2.0. [IMG-HR; ED].

1.9. YAVNE, JUDAÍSMO RABÍNICO Y EL PROBLEMA DE LAS «SEPARACIONES»

La reconstrucción de las relaciones entre judaísmo y cristianismo después de la destrucción del Templo exige abandonar dos esquemas que durante mucho tiempo dominaron la historiografía: la idea de una ruptura instantánea en el año 70 y la imagen de una «academia de Yavne» que habría reorganizado de manera uniforme el judaísmo y, simultáneamente, expulsado a los seguidores de Jesús de las sinagogas. La investigación contemporánea tiende a describir un proceso más largo, regionalmente desigual y documentalmente fragmentario.

La evidencia rabínica debe tratarse según su cronología propia. La Mishná fue compilada hacia comienzos del siglo III y preserva tradiciones de diversa antigüedad; la Tosefta y los Talmudes son aún posteriores. Ninguno de estos corpora puede utilizarse sin mediaciones como una transcripción directa de las instituciones judías del último tercio del siglo I. Lo mismo vale, en sentido inverso, para la literatura cristiana: Mateo, Juan, Hechos, Ignacio o Justino no describen una relación uniforme con «el judaísmo», sino controversias situadas, construcciones identitarias y estrategias retóricas diferentes.

Yavne —la antigua Jamnia— fue sin duda un lugar relevante para ciertos sabios después de 70, pero la reconstrucción de un concilio formal que habría fijado de una vez el canon hebreo y decretado una exclusión general de los cristianos carece

de base documental suficiente. La llamada birkat ha-minim plantea un problema semejante. Las fuentes rabínicas permiten estudiar la existencia de fórmulas contra grupos considerados desviados, pero la identificación de minim exclusivamente con cristianos y la datación uniforme de una medida centralizada son hipótesis que deben argumentarse caso por caso. Los estudios de Shaye J. D. Cohen, «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism» (Hebrew Union College Annual 55, 1984), y de Reuven Kimelman, «Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity» (1981), fijaron los términos de esta revisión.

Para la historia del cristianismo primitivo, la consecuencia es metodológica. La expresión «separación de los caminos» resulta útil únicamente si se entiende como metáfora de procesos múltiples y no como un acontecimiento único. En algunas ciudades, seguidores de Jesús y otros judíos pudieron continuar compartiendo espacios, Escrituras, redes familiares y prácticas durante décadas; en otras, las tensiones pudieron adquirir antes un carácter excluyente. La geografía, la composición social y la historia local importan tanto como las formulaciones doctrinales.

Las cartas de Pablo muestran que las controversias sobre circuncisión, mesa y pertenencia a Israel existían mucho antes de 70, pero no prueban la existencia de dos religiones plenamente separadas. Gálatas 2, Romanos 9–11 y Filipenses 3 deben leerse como intervenciones de un judío convencido de una misión a las naciones, no como tratados retrospectivos sobre una Iglesia ya desligada del judaísmo. La literatura de fines del siglo I y del II documenta, en cambio, un proceso creciente de diferenciación discursiva. Esa diferenciación no fue lineal: la polémica más intensa puede ser precisamente indicio de proximidad social y competencia por textos, tradiciones y legitimidad.

La destrucción del Templo modificó de manera decisiva el horizonte de todos los grupos judíos, pero sus efectos fueron distintos. Para los seguidores de Jesús, las tradiciones sobre el Templo pudieron releerse cristológicamente; para otros judíos, la Torá, la oración, la sinagoga y las prácticas domésticas adquirieron nuevas configuraciones. No debe describirse este proceso como si un judaísmo rabínico plenamente constituido hubiera reemplazado inmediatamente a una religión del Templo mientras, en paralelo, un cristianismo igualmente constituido se separaba de él. Ambas formaciones institucionales fueron históricamente progresivas.

Este enfoque también permite tratar con mayor precisión a los llamados «judeocristianos». La categoría agrupa fenómenos heterogéneos: comunidades que combinaban confesión de Jesús y observancia de la Torá, tradiciones evangélicas

transmitidas en ambientes judíos, grupos posteriormente etiquetados como ebionitas o nazarenos y memorias heresiológicas producidas por adversarios. La etiqueta no debe proyectarse hacia atrás como si designara una Iglesia unitaria del siglo I. Cada testimonio debe fecharse, localizarse y evaluarse según su género.

En consecuencia, este volumen utilizará las fórmulas «diferenciación», «demarcación» y «separaciones» en plural. La cuestión no será determinar un día en que «nació» una religión independiente, sino reconstruir cómo comunidades concretas definieron progresivamente autoridad, Escritura, práctica, etnicidad y memoria apostólica. Esta elección no elimina la realidad histórica de la separación; la sitúa en una cronología más compleja y documentable.

Fuentes y bibliografía de control: Mishná y Tosefta, tratadas según edición crítica; Evangelios de Mateo y Juan; Hechos; Gálatas y Romanos; Ignacio de Antioquía; Justino. Para la discusión moderna, J. D. G. Dunn, The Partings of the Ways; Judith M. Lieu, Neither Jew nor Greek?; Paula Fredriksen, Paul: The Pagans' Apostle. Estas referencias funcionan como control de reconstrucción.

1.10. Egipto, Éxodo y Akhenatón: comparación histórica sin genealogías especulativas

Egipto, los hicsos, el Éxodo y Akhenatón requieren una comparación fundada en la historia de las tradiciones, con control de cronología, lengua y transmisión. Este contexto permanece subordinado al núcleo de la obra, la formación del cristianismo: los primeros cristianos leyeron las Escrituras de Israel y heredaron relatos cuya configuración literaria se relaciona con memorias de Egipto. Las semejanzas generales y las etimologías especulativas no bastan para establecer una genealogía histórica directa.

El Segundo Período Intermedio y la presencia de poblaciones asiáticas en el delta oriental constituyen un campo arqueológico independiente de la narración bíblica del Éxodo. Avaris/Tell el-Dabʿa documenta dinámicas de migración, asentamiento y poder político que ayudan a reconstruir el Egipto del segundo milenio a. E. C.; no demuestra la historicidad del Éxodo ni permite identificar sin mediaciones a los hicsos con Israel. La semejanza entre un episodio de expulsión y una tradición de salida no basta para establecer identidad histórica.

La historiografía antigua ya generó asociaciones entre hicsos, judíos y relatos de expulsión. Josefo, en Contra Apionem, conserva y polemiza con tradiciones atribuidas a Manetón. Este material es importante porque muestra cómo, en época helenística y romana, Egipto podía convertirse en escenario de disputas identitarias y memorias contrapuestas. Su valor para nuestro tema reside en la recepción y

reformulación de tradiciones, no en usar a Josefo como testigo directo del segundo milenio a. E. C.

La figura de Akhenatón requiere cautela semejante. El atenismo fue una reforma religiosa específica de la dinastía XVIII y debe estudiarse desde inscripciones, himnos, monumentos y arqueología de Amarna. La vieja hipótesis de una relación genealógica simple entre Akhenatón, Moisés y el monoteísmo bíblico pertenece a una historia intelectual que puede estudiarse, pero no debe presentarse como conclusión histórica. Las diferencias cronológicas, institucionales, rituales y teológicas son demasiado grandes para sustituir la demostración de transmisión por una analogía general.

La comparación entre el Gran Himno a Atón y el Salmo 104 merece, en cambio, un tratamiento filológico controlado. Existen semejanzas temáticas en la celebración del orden cósmico, la luz, los ciclos de la naturaleza y la dependencia de los seres vivos respecto de la divinidad. Pero el análisis debe distinguir motivos ampliamente difundidos en la himnografía del antiguo Oriente de préstamos literarios demostrables. Una semejanza de imagen no establece por sí misma contacto textual, y las diferencias de estructura teológica son tan importantes como los paralelos.

La literatura sapiencial ofrece otro terreno de comparación más productivo. La Instrucción de Amenemope y Proverbios 22,17–24,22 han sido objeto de discusión filológica porque presentan correspondencias de forma y contenido más precisas que las analogías simbólicas generales. Este tipo de caso permite mostrar qué significa realmente argumentar una relación literaria: se comparan secuencias, vocabulario, estructura y cronología, y se evalúan vías plausibles de transmisión.

Para la historia del cristianismo, estos problemas importan porque los autores cristianos heredaron una Biblia ya formada por siglos de interacción cultural. Mateo reinterpreta la salida de Egipto; Pablo utiliza tradiciones del Éxodo tipológicamente; los Padres desarrollarán lecturas del mar, el maná y el desierto en clave bautismal, eclesial o ascética. El interés académico no está en convertir Egipto en «origen oculto» del cristianismo, sino en comprender cómo una tradición escrituraria con una larga historia de contactos fue releída en nuevos contextos.

Por eso, este volumen conserva Egipto únicamente en tres funciones: contexto histórico del mundo bíblico; historia de tradiciones y comparaciones filológicas controladas; y recepción cristiana de motivos escriturarios. Se excluyen las ecuaciones identitarias hicsos = hebreos, Akhenatón = Moisés, Atón = YHWH o cualquier cadena similar no demostrada documentalmente.

Fuentes y bibliografía de control: Josefo, Contra Apionem; textos de Amarna y el Gran Himno a Atón en ediciones egiptológicas; Salmo 104; Proverbios 22–24;

Manfred Bietak sobre Tell el-Dab'a/Avaris; Jan Assmann, Of God and Gods; Donald B. Redford, Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times; Miriam Lichtheim, Ancient Egyptian Literature; Mark S. Smith, God in Translation. Estas obras sirven como control de reconstrucción.

1.II. El horizonte judío de los evangelios: Templo, sinagoga, calendario, pureza y mandamientos

1.II.1. Estatuto documental y método histórico

Los evangelios son documentos confesionales compuestos y editados varias décadas después de la actividad pública de Jesús. Su valor histórico reside en la intersección entre memoria de prácticas anteriores, elaboración literaria y controversias de las comunidades que los transmitieron. Esta sección distingue: (a) prácticas ampliamente atestiguadas por fuentes judías y arqueología; (b) debates internos al judaísmo; y (c) elaboraciones teológicas propias de cada evangelista.

El control comparativo se realiza con Josefo, Filón, manuscritos del desierto de Judea, epigrafía, miqva'ot, recipientes pétreos, sinagogas tempranas y, con estratificación explícita, Mishná, Tosefta y materiales rabínicos posteriores. No se proyecta retrospectivamente la halajá rabínica tardoantigua sobre el siglo I.

1.II.2. El Templo de Jerusalén: culto, economía y conflicto

Lc 2 sitúa presentación y purificación dentro del sistema cultual; Mc 11,15–19 // Mt 21,12–17 // Lc 19,45–48 y Jn 2,13–22 transmiten versiones distintas de la acción de Jesús en el recinto; Mc 13 y paralelos reelaboran el horizonte de destrucción. Los cambistas presuponen la economía sacrificial y monetaria del santuario, pero el episodio no debe reducirse a una denuncia moderna del comercio.

La crítica al Templo posee antecedentes proféticos judíos y no equivale automáticamente a rechazo del Templo, de la Torá o de Israel. La memoria posterior a 70 intensificó la carga simbólica de estos relatos; por ello debe distinguirse entre escenario histórico y edición pos-70.

1.11.3. La sinagoga — συναγωγή — como institución local

Mc 1,21–28; 3,1–6; 6,2; Lc 4,16–30; Jn 6,59 presuponen la sinagoga como espacio de reunión, lectura, enseñanza y conflicto. La arqueología confirma instituciones sinagogales tempranas, pero no una arquitectura ni liturgia uniformes.

Jn 9,22; 12,42; 16,2 y el término ἀποσυνάγωγος requieren cautela: pueden reflejar conflictos posteriores de las comunidades joánicas y no prueban una expulsión universal y coordinada de todos los creyentes en Jesús.

1.11.4. Casa, mesa y comensalidad

Mc 2,15–17; Lc 7,36–50; 19,1–10 y otras escenas muestran comidas en las que hospitalidad, pureza, honor, patronazgo y pertenencia se negocian socialmente. La comensalidad crea y representa redes y fronteras; enlaza con las ἐκκλησίαι domésticas posteriores sin implicar un modelo arquitectónico uniforme.

1.11.5. Calendario judío y temporalidad ritual

פֶּסַח (pesaḥ) / *πάσχα* estructura los relatos de pasión. Los sinópticos y Juan presentan una relación cronológica distinta entre la última comida y la preparación pascual; la divergencia se conserva como problema. Juan articula además episodios en torno a סֻכּוֹת (sukkôt; *σκηνοπηγία*) y חֲנֻכָּה (ḥănukkāh; ἐγκαίνια).

Pentecostés/Šavuʿot pertenece explícitamente al horizonte de Hechos 2 y no debe introducirse como si fuera una fiesta desarrollada por los cuatro evangelios.

1.11.6. El sábado como controversia intrajudía

שַׁבָּת (šabbāt) / *σάββατον* aparece en debates sobre espigas, curaciones, necesidad y autoridad interpretativa (Mc 2,23–3,6 y paralelos). La oposición «Jesús contra la ley judía» es históricamente insuficiente: el problema pertenece a la pluralidad interpretativa del judaísmo.

1.11.7. Pureza corporal y contaminación ritual

Afecciones cutáneas, flujo de sangre, cadáveres y reintegración cultual presuponen categorías levíticas que deben distinguirse de enfermedad y pecado. Mc 1,44 conserva la presentación ante el sacerdote; Mc 5,21–43 combina sangre y muerte sin convertir impureza ritual en culpa moral.

1.11.8. Lavado de manos, alimentos y Marcos 7

Mc 7,1–23 // Mt 15,1–20 discuten lavado de manos, pureza y tradición. Mc 7,19 presenta dificultades sintácticas y de voz narrativa; no debe convertirse sin argumento en un decreto histórico de abolición global de las normas alimentarias judías.

1.11.9. Circuncisión, identidad y pertenencia

Lc 1,59 y 2,21 presentan la circuncisión como práctica normal. La controversia sobre circuncidar a gentiles pertenece sobre todo a Pablo y Hechos; proyectarla sobre todo el ministerio de Jesús sería un anacronismo.

1.11.10. Qorbān, diezmos, juramentos y votos

קָרְבָּן (qorbān) / κορβᾶν en Mc 7,11–13, los diezmos de Mt 23,23 // Lc 11,42 y los juramentos de Mt 5 y 23 muestran prácticas de interpretación y jerarquización normativa. Criticar una aplicación concreta no equivale a rechazar globalmente la Torá.

1.11.11. El doble mandamiento: Deuteronomio y Levítico

Mc 12,28–34 y paralelos reúnen Dt 6,4–5 y Lv 19,18. El locus muestra que la ética atribuida a Jesús se formula mediante selección y jerarquización de Escrituras de Israel. El שְׁמַע יִשְׂרָאֵל (Šəmaʿ Yiśrāʾēl) es un trasfondo textual fundamental.

1.11.12. Fariseos — Φαρισαῖοι / פְּרוּשִׁים

Los fariseos de los evangelios no constituyen un bloque uniforme ni equivalen sin más al judaísmo rabínico posterior. La intensidad polémica puede expresar proximidad competitiva: sábado, pureza, divorcio, resurrección y mandamientos son debates dentro de un archivo compartido.

1.11.13. Saduceos, escribas, sacerdocio y aristocracia templaria

Σαδδουκαῖοι, γραμματεῖς, sacerdotes y sumos sacerdotes deben diferenciarse por función social e institucional. Agruparlos como simples «adversarios religiosos» elimina diferencias de posición, autoridad y relación con el Templo. La diferencia no es solo social: según Josefo (Ant. 13.297; 18.16–17; Guerra 2.165) los saduceos aceptaban como obligatorio únicamente lo escrito y negaban la supervivencia del alma y las retribuciones del más allá, y Mc 12,18–27 y Hch 23,8 presentan su rechazo de la resurrección como el punto de fricción con fariseos y con el movimiento de Jesús. Sus posiciones sobre la pureza y la autoridad de la tradición oral, solo conocidas por fuentes posteriores y en parte hostiles (literatura rabínica), deben usarse con cautela.

1.11.14. Publicanos, «pecadores» y categorías sociales

τελῶναι y ἁμαρτωλοί son categorías narrativas y sociales dependientes del contexto. Tampoco עַם הָאָרֶץ (ʿam hā-ʾāreṣ) puede utilizarse como equivalente automático de «gente común» por su historia semántica y rabínica compleja.

1.11.15. Mujeres dentro del horizonte ritual judío

Purificación después del parto, flujo de sangre, viudez, peregrinación, hospitalidad y comensalidad sitúan a mujeres en marcos rituales y económicos concretos. El dato narrativo es evidencia cualitativa, no estadística social; las funciones de agencia y liderazgo se remiten al capítulo específico.

1.11.16. Escritura, cita y autoridad

γέγραπται («está escrito»), νόμος, προφῆται y ψαλμοί muestran que los evangelios argumentan mediante Escrituras de Israel. Debe distinguirse cita exacta, alusión, eco y composición editorial. En numerosos loci la forma citada se aproxima a la LXX; en otros, la relación con tradiciones hebreas o revisiones griegas es más compleja.

La fórmula mateana «habéis oído que fue dicho… pero yo os digo» no se interpreta como simple sustitución de la Torá por una legislación cristiana: reordena y radicaliza mandamientos dentro de un universo exegético judío, aunque la cristología mateana otorgue a Jesús autoridad singular.

1.11.17. Cuadro sinóptico de control

Tabla 11. Cuadro sinóptico de control

Ámbito	Mateo	Marcos	Lucas
Templo	Muy fuerte	Fuerte	Muy fuerte
Sinagoga	Presente	Presente	Muy fuerte
Sábado	Varias	Varias	Varias
Pureza / alimentos	Mt 15	Mc 7	Lc 11,37–41; cf. 10,8
Pésaj	Pasión	Pasión	Pasión
Sukkôt	—	—	—
Ḥănukkāh	—	—	—
Qorbān	Mt 15	Mc 7	Sin paralelo explícito conservado
Diezmos	Mt 23	—	Lc 11,42

(continuación)

Ámbito	Mateo	Marcos	Lucas
Circuncisión	—	—	Lc 1–2
Escritura	Muy intensa	Intensa	Muy intensa
Doble mandamiento	Mt 22	Mc 12	Lc 10

Tabla 12. Continuación de «Cuadro sinóptico de control»

Ámbito	Juan	Observación histórico-crítica
Templo	Muy fuerte	Institución central; crítica no equivale automáticamente a rechazo.
Sinagoga	Presente/polémica	Jn exige distinguir tiempo narrado y contexto comunitario.
Sábado	Curaciones propias	Debates interpretativos internos al judaísmo.
Pureza / alimentos	Jn 2,6; 3,25; 18,28	Pureza ritual y mesa se tematizan de modo distinto; no hay una única controversia compartida.
Pésaj	Varias Pascuas	Divergencia cronológica sinópticos/Juan.
Sukkôt	Jn 7–8	Fiesta central en la arquitectura joánica.
Ḥănukkāh	Jn 10,22	Dedicación en horizonte joánico.
Qorbān	Sin paralelo explícito conservado	Votos y deber familiar.
Diezmos	Sin paralelo explícito conservado	Práctica presupuesta y jerarquizada éticamente.
Circuncisión	Jn 7,22–23	Práctica normal; conflicto gentil es posterior.
Escritura	Muy intensa	LXX y otras formas deben evaluarse locus por locus.

(continuación)

Ámbito	Juan	Observación histórico-crítica
Doble mandamiento	—	Dt 6 + Lv 19 dentro de interpretación judía.

1.11.18. Síntesis: continuidad, controversia y diferenciación

La densidad de instituciones, calendarios, prácticas rituales, formas de argumentación escrituraria y categorías sociales judías impide describir el movimiento de Jesús como una religión externa al judaísmo desde su origen. Las controversias deben analizarse primero dentro de matrices judías plurales. La diferenciación posterior entre comunidades judías y grupos creyentes en Jesús fue desigual, regional y prolongada.

Fuentes y bibliografía de control: evangelios canónicos; Josefo; Filón; manuscritos del desierto de Judea; Mishná y Tosefta según cronología propia; Lee I. Levine, E. P. Sanders, Paula Fredriksen, Shaye J. D. Cohen, Jonathan Klawans, Jodi Magness y Steve Mason. La arqueología de Magdala, miqva'ot, recipientes de piedra y sinagogas tempranas se utiliza como control material.

2. Las fuentes y su desigual valor cronológico

La evidencia para las primeras décadas es fragmentaria. No poseemos actas contemporáneas de la comunidad de Jerusalén ni una crónica redactada durante la actividad pública de Jesús. La reconstrucción depende de documentos producidos con finalidades específicas y en momentos distintos. A ellos se suma la cultura material —inscripciones, monedas, espacios construidos—, que debe interrogarse como serie documental autónoma y no como mera ilustración de los textos.

Las cartas paulinas auténticas son el punto de referencia principal para los años centrales del siglo I. No son tratados sistemáticos: responden a conflictos concretos y presuponen información compartida entre autor y destinatarios. Precisamente por ello poseen un valor histórico extraordinario. Cuando Pablo menciona a Cefas, Santiago, Juan, Bernabé o comunidades de Judea, lo hace de manera incidental dentro de problemas que no fueron inventados para narrar los orígenes del movimiento.

Hechos de los Apóstoles es posterior y presenta una narrativa coherente de expansión desde Jerusalén hasta Roma. Su valor histórico es considerable, pero debe ser evaluado episodio por episodio. Allí donde puede compararse con Pablo,

la coincidencia fortalece determinados datos; las diferencias revelan también la perspectiva literaria y teológica del autor.

Josefo ofrece un punto de contacto externo de especial relevancia cuando menciona la ejecución de Santiago, «hermano de Jesús, el llamado Cristo», durante el interregno procuratorial del año 62 aproximadamente (Josefo, Ant. XX.200). Esa referencia no reconstruye la comunidad de Jerusalén, pero confirma que Santiago era una figura identificable por su relación con Jesús y permite situar su muerte en un marco cronológico independiente de Hechos.[11]

2.1. Fuentes externas: Josefo, Tácito, Plinio y Suetonio

La reconstrucción de los orígenes cristianos no depende exclusivamente de textos producidos por seguidores de Jesús. Un pequeño conjunto de testimonios judíos y romanos permite contrastar determinados datos desde fuera de las tradiciones cristianas. Su valor es desigual y exige un control filológico específico: algunos pasajes son contemporáneos o casi contemporáneos a los hechos que describen; otros transmiten información posterior; y en un caso central, el llamado Testimonium Flavianum, la historia textual obliga a distinguir entre un posible núcleo josefiano y formulaciones cristianas añadidas.

El pasaje de Josefo en Antigüedades judías XVIII, 63–64, tradicionalmente llamado Testimonium Flavianum, no puede utilizarse en la forma transmitida por los manuscritos medievales como si fuera una noticia íntegramente independiente. Expresiones que presentan a Jesús de manera confesional, particularmente la afirmación de que era el Mesías y la referencia a su aparición después de la muerte, son ampliamente consideradas interpolaciones o reelaboraciones cristianas. Una parte importante de la investigación, sin embargo, considera probable que el texto conserve un núcleo josefiano acerca de Jesús, su actividad y su ejecución bajo Pilato; véase, por ejemplo, John P. Meier, A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, vol. I (1991), cap. 3. El apéndice documental identifica los loci y distingue el texto recibido de las restituciones hipotéticas, sin imprimir una reconstrucción moderna como texto demostrado de Josefo.[12]

Mucho menos problemática es la mención de Antigüedades judías XX, 200. En el relato de la actuación del sumo sacerdote Anano, Josefo identifica a Santiago

[11] Josefo, Ant. XX.200–203. La identidad de Santiago y el episodio de Anano se estudian en el marco de la sucesión administrativa narrada por Josefo. Edición de referencia: Niese.

[12] Josefo, Ant. XVIII.63–64. Se distingue el texto recibido de las restituciones hipotéticas; el apéndice documental registra el problema. La edición de referencia es Niese; no se atribuye una variante a un testigo no cotejado.

como «hermano de Jesús, el llamado Cristo». El carácter incidental de la expresión, su integración narrativa y la ausencia de lenguaje confesional hacen que el pasaje sea generalmente aceptado como auténtico. Su importancia histórica radica en proporcionar una referencia externa a Santiago y en confirmar que Jesús podía funcionar como referente identificador dentro del relato josefiano de sucesos de la década de 60.[13]

Tácito, Annales XV, 44, redactado a comienzos del siglo II al describir la represión neroniana posterior al incendio de Roma de 64, explica que el nombre de los christiani derivaba de Christus, ejecutado durante el reinado de Tiberio por orden de Poncio Pilato. El historiador llama a Pilato procurator, mientras que la inscripción de Cesarea lo identifica como praefectus; la discrepancia terminológica no anula el valor del testimonio, pero recuerda que Tácito escribe varias décadas después de los hechos. El pasaje es especialmente relevante para documentar cómo un autor romano senatorial entendía el origen del grupo y su presencia en Roma.[14]

Plinio el Joven, Epistulae X, 96–97, ofrece un testimonio de naturaleza diferente. Hacia 110–113, como gobernador de Bitinia-Ponto, consulta a Trajano sobre el procedimiento judicial que debe seguir contra personas denunciadas como cristianas. Plinio informa que algunos se reunían antes del amanecer y cantaban alternativamente un himno a Cristo quasi deo, «como a un dios», además de comprometerse mediante juramento a determinadas conductas. El documento no describe una liturgia completa y procede de interrogatorios efectuados por un magistrado romano; precisamente por ello constituye una fuente excepcional para la historia social, ritual y administrativa del cristianismo provincial a comienzos del siglo II.[15]

Suetonio, Claudius 25.4, afirma que Claudio expulsó de Roma a judíos que provocaban disturbios impulsore Chresto («a instigación de Cresto»). La identificación de Chrestus con Christus es posible y ha sido defendida con frecuencia, pero no es segura: Chrestus era también un nombre conocido y la frase puede referirse a una persona presente en Roma. Si el pasaje alude indirectamente a disputas sobre Cristo, sería un indicio temprano de conflictos dentro de comunidades judías de la capital; si no, sigue siendo testimonio de la inestabilidad de la diáspora

[13] Josefo, Ant. XX.197–203, esp. XX.200. La edición de referencia es Niese. El pasaje se cita como testimonio externo sobre Santiago y no como fuente sobre la actividad de Jesús.

[14] Tácito, Ann. XV.44.2–5. Referencia textual: Fisher 1906. Se distingue la designación procurator de la documentación epigráfica del cargo de Pilato.

[15] Plinio, Ep. X.96.1–9; respuesta de Trajano, X.97.1–2. Referencia textual: Mynors 1963. La correspondencia se refiere a la consulta de un gobernador y no a un código general de persecución.

romana bajo Claudio. La fuente debe, por tanto, utilizarse como evidencia discutida, no como prueba inequívoca de una comunidad cristiana romana plenamente diferenciada en 49.[16]

Consideradas en conjunto, estas fuentes externas no permiten reconstruir por sí solas la historia de Jesús o de las primeras comunidades, pero sí proporcionan puntos de control independientes. Josefo contribuye a la cronología de Santiago y, con mayor cautela, a la discusión sobre Jesús; Tácito documenta la memoria romana de la ejecución y la presencia cristiana en Roma; Plinio permite observar prácticas comunitarias y política administrativa; Suetonio ilumina, de manera más ambigua, el entorno de conflicto de la diáspora. La metodología de esta monografía da a cada testimonio un peso proporcional a su proximidad, género, transmisión y grado de independencia.

3. Jerusalén: memoria, autoridad y continuidad judía

Jerusalén aparece como centro de autoridad en los testimonios más antiguos. Pablo, al narrar retrospectivamente su actividad, presupone que determinadas figuras de Jerusalén poseían un reconocimiento particular. En Gálatas 1,18 afirma que, tres años después de su llamada, subió a Jerusalén para conocer a Cefas y permaneció con él quince días; añade que no vio a ningún otro de los apóstoles, salvo a Santiago, «el hermano del Señor» (Gal 1,18–19).

Ese pasaje es históricamente más importante que una lista posterior de dignidades. Muestra que, para Pablo, Cefas y Santiago pertenecían a una red de autoridad que no podía ignorar, aunque su propia legitimidad apostólica no dependiera de ellos. En Gálatas 2,9, Santiago, Cefas y Juan son denominados οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, «los que eran tenidos por columnas» (Gal 2,9). La frase no describe una jerarquía episcopal posterior, sino prestigio reconocido dentro del movimiento.[17]

La comunidad de Jerusalén no debe imaginarse como una proto-Iglesia gentil. Las propias cartas paulinas muestran que el debate sobre la incorporación de no judíos se desarrolló dentro de un marco judío. La cuestión no era si Israel seguía siendo relevante, sino cómo podían los gentiles participar de las promesas de Israel y qué prácticas debían adoptar.

---

[16] Suetonio, Claud. 25.4. Referencia textual: Ihm 1908. La expresión impulsore Chresto exige conservar la ambigüedad entre denominación, referencia y conocimiento del autor.

[17] Gal 1,18–19; 2,1–10; 1 Cor 15,3–7; Hch 1–5. Las cartas paulinas y la construcción narrativa de Hechos no tienen la misma proximidad cronológica a la comunidad inicial.

La centralidad de Jerusalén se expresa también en la colecta organizada por Pablo para «los santos» de la ciudad (Rom 15,25–31; 1 Cor 16,1–4; 2 Cor 8–9). La colecta fue más que asistencia económica: funcionó como gesto de comunión entre las comunidades paulinas gentiles y la comunidad de Jerusalén. Su importancia confirma que, incluso en una misión orientada a las naciones, la relación con Jerusalén seguía siendo constitutiva.

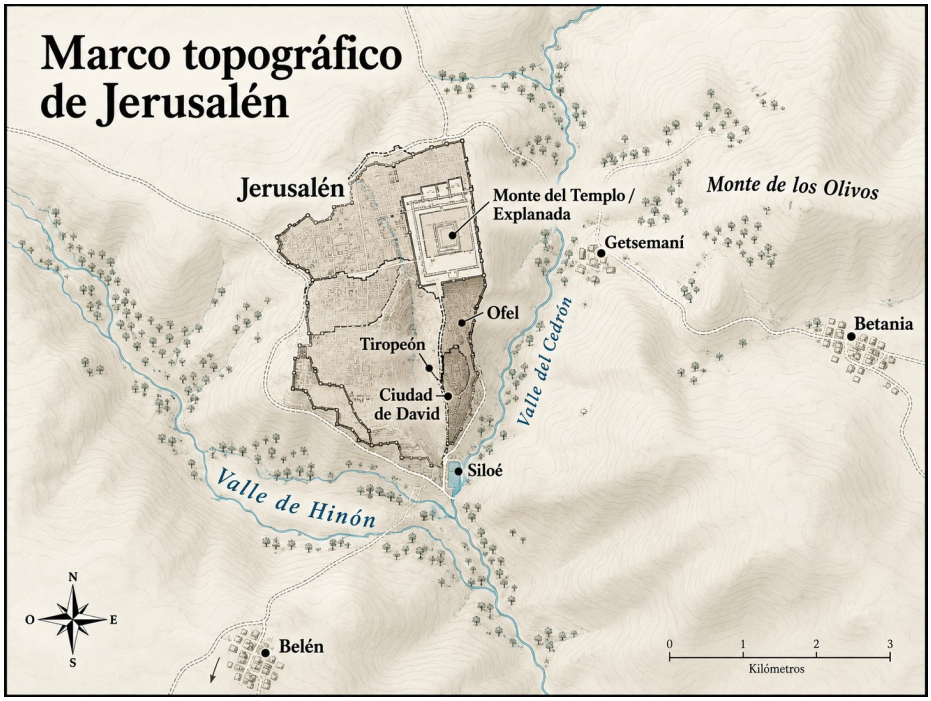


FIGURA 6. Marco topográfico de Jerusalén. Mapa editorial de orientación para el período del Segundo Templo: recinto del Templo, Ofel, Ciudad de David, Siloé, valle del Cedrón, valle de Hinón y monte de los Olivos. Las posiciones son topográficas y no restituyen con precisión absoluta el trazado urbano de una fecha única. [REC-GRAF/IA]. Esquema ilustrativo elaborado para esta edición; las posiciones y los trazados no constituyen una restitución cartográfica a escala.

4. Pablo: llamado, misión y comunidades

Pablo es la figura mejor documentada del cristianismo de mediados del siglo I. Su importancia no obliga a considerarlo «fundador del cristianismo» en un sentido absoluto. Sus cartas muestran, antes bien, que se incorporó a un movimiento preexistente, recibió tradiciones anteriores y tuvo que negociar su lugar frente a otros misioneros y autoridades.

En Gálatas 1,15–16 describe su llamado mediante lenguaje profético: Dios lo separó desde el vientre materno y reveló a su Hijo «para que lo anunciara entre las naciones» —ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν— (Gal 1,15–16). La fórmula sitúa la misión gentil dentro de una vocación interpretada como iniciativa divina. En Romanos 11,13 se presenta de modo igualmente explícito como ἐθνῶν ἀπόστολος, «apóstol de los gentiles».

Las comunidades paulinas permiten observar la expansión del movimiento en centros urbanos del Mediterráneo oriental. Tesalónica, Filipos, Corinto y las comunidades de Galacia no eran simples puntos de una campaña geográfica: eran grupos sociales con conflictos propios acerca de autoridad, sexualidad, comida, estatus, dones carismáticos, resurrección y relaciones con no creyentes.

La Primera carta a los Tesalonicenses es especialmente reveladora por su temprana cronología. Pablo recuerda a sus destinatarios que se volvieron «de los ídolos a Dios» —πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων— para servir al Dios vivo y esperar a su Hijo desde los cielos (1 Tes 1,9–10). La formulación presupone destinatarios procedentes de prácticas cultuales no judías y muestra el carácter radical de su reorientación religiosa.

La misión de Pablo, por tanto, no consistía simplemente en convertir paganos a una nueva religión ya separada del judaísmo. Su proyecto era integrar gentiles en el horizonte escatológico del Dios de Israel sin exigirles necesariamente que se convirtieran en judíos mediante la circuncisión. Precisamente aquí se sitúa una de las discusiones más intensas de la investigación contemporánea.

La llamada «New Perspective on Paul» —expresión acuñada por James D. G. Dunn en 1982 (publicada en Bulletin of the John Rylands Library 65, 1983) a partir de E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (1977)— cuestionó la representación tradicional del judaísmo como religión legalista contra la cual Pablo habría descubierto una religión de gracia. Investigaciones posteriores han desarrollado todavía más esta revisión, insistiendo en que muchas afirmaciones paulinas sobre la Ley están dirigidas a gentiles y no constituyen una negación general

de la identidad judía (Thiessen 2016, 1–17; 73–102; Fredriksen 2017). La discusión continúa, pero el cambio de marco es historiográficamente decisivo.[18]

4.1. Galión y el control epigráfico de la cronología paulina

La carta imperial de Claudio conocida como inscripción de Galión ofrece uno de los controles externos más importantes para la cronología paulina. El documento procede de Delfos y trata de asuntos de la ciudad, no de Pablo ni de cristianos. Su relevancia nace de la mención de Lucio Junio Galión como amigo del emperador y procónsul. Esa mención se relaciona con el episodio de Hch 18,12–17, donde Galión ejerce autoridad en Acaya.

La titulatura imperial sitúa el documento en 52; la reconstrucción habitual del mandato de Galión lo relaciona con 51–52. Debe evitarse transformar ese sincronismo en una fecha exacta para cada etapa del viaje de Pablo. La inscripción fija un marco administrativo; el relato de Hechos proporciona la relación narrativa con el apóstol. La fuerza del argumento depende de la convergencia de ambas evidencias y de las premisas empleadas para la duración del cargo.[19]

Ventana documental de Galión

Tabla 13. Ventana documental de Galión

Campo	Identificación y alcance
Documento	Carta de Claudio a Delfos, conocida como inscripción de Galión.
Corpus	*Fouilles de Delphes* III.4, n.º 286; *Sylloge inscriptionum Graecarum*, n.º 801 D.
Soporte y estado	Piedra; texto fragmentario reunido a partir de varios fragmentos.
Lengua y género	Griego; comunicación imperial concerniente a Delfos.
Datación	52, establecida mediante la titulatura imperial; mandato de Galión usualmente situado en 51–52.

[18] 1 Tes 1,1–10; 1 Cor 16,5–9; Rom 15,22–29; Gal 1,15–24. Dunn 2009 y Fredriksen 2017 sitúan la misión paulina en su contexto judío y gentil.

[19] Plassart 1970, FD III.4, n.º 286; SIG, 3.ª edición, 801 D. Presentación documental: K. C. Hanson, The Gallio Inscription, `https://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/gallio.html`. Sincronismo narrativo: Hch 18,12–17. No se ha realizado una nueva autopsia de la piedra.

(continuación)

Campo	Identificación y alcance
Pasaje pertinente	Mención de Lucio Junio Galión y del proconsulado; no contiene el nombre de Pablo.
Control	Publicación epigráfica de A. Plassart y presentación del texto por K. C. Hanson; la fotografía parcial no permite una autopsia integral.

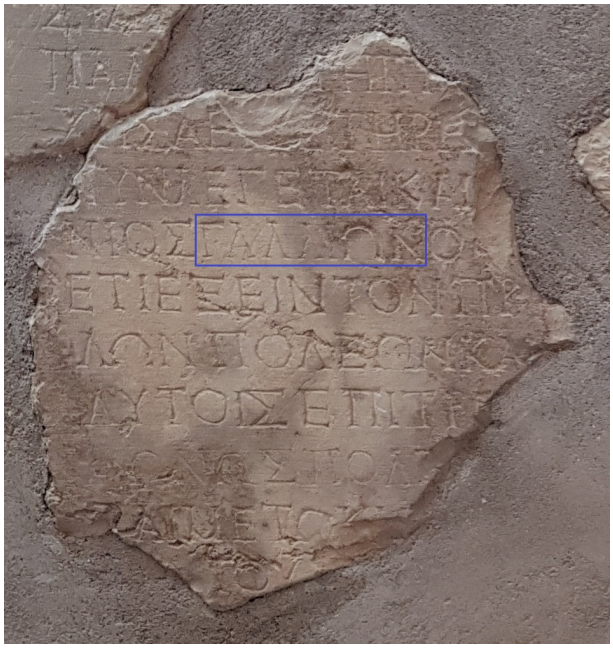


Figura 7. Fragmento de la inscripción de Galión en Delfos, FD III.4, 286. Fotografía de Gérard (2018), Delphes Gallion.jpg, Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0, `https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/`. Se mantiene el recuadro de la fotografía fuente; la reproducción a mayor resolución no altera la inscripción. [FAC].

Se ofrece una transcripción semidiplomática selectiva del nombre visible: ΓΑΛΛΙΩΝ (nominativo; la omicron que sigue, fuera del recuadro, pertenece a la palabra siguiente). La forma se reproduce sin acentos y no se completa mediante palabras inexistentes en la fotografía. Para contextualizarla, el pasaje editorial continuo menciona a Galión como «mi amigo y procónsul»; esa traducción

depende del texto reconstruido de la inscripción, no de la lectura autónoma de todo el fragmento aquí reproducido.

No se imprime una reconstrucción continua como si todas sus letras estuviesen conservadas. La diferencia entre piedra, texto editorial y traducción es especialmente relevante en este caso. El valor histórico del documento es firme para la existencia y la actividad administrativa de Galión, pero permanece indirecto para el encuentro con Pablo.

4.2. De la New Perspective a Paul within Judaism

La revisión iniciada por la New Perspective no agotó el debate. Una línea posterior, habitualmente denominada Paul within Judaism, propone leer a Pablo como judío que dirige sus instrucciones sobre circuncisión, idolatría y pertenencia principalmente a gentiles incorporados al movimiento mesiánico, sin asumir que él mismo abandonó la práctica o la identidad judías. El volumen editado por Mark D. Nanos y Magnus Zetterholm formula de manera programática esta perspectiva y obliga a distinguir cuidadosamente entre lo que Pablo prescribe a gentiles y lo que puede inferirse de su propia práctica.

La utilidad de este enfoque no exige adoptarlo como explicación exclusiva. Su principal contribución es metodológica: evita convertir toda crítica paulina de la Ley en rechazo del judaísmo. Al mismo tiempo, trabajos como Paul and the Gift de John M. G. Barclay han mostrado que el debate sobre gracia, don y obediencia no se deja reducir a la alternativa «legalismo judío» frente a «gracia cristiana». Barclay distingue diferentes maneras antiguas de perfeccionar la noción de don y sitúa la radicalidad paulina, especialmente, en la incongruencia del don respecto del valor previo del receptor.

La presente monografía utiliza estas corrientes como interlocutores y no como etiquetas de escuela. Para cada pasaje se pregunta quiénes son los destinatarios, qué problema concreto se discute y qué inferencia sobre identidad judía o gentil está realmente autorizada por el texto.[20]

[20] Sanders 1977; Barclay 2015; Thiessen 2016; Nanos y Zetterholm 2015. Estas investigaciones no sostienen una única interpretación y se distinguen según el problema de Ley, don y destinatarios gentiles.

4.3. Trabajo, casa-taller y logística de la misión urbana

La misión paulina tuvo una dimensión material que no puede reducirse a itinerarios sobre un mapa. Pablo afirma repetidamente haber trabajado con sus manos (1 Tes 2,9; 1 Cor 4,12; cf. Hch 18,3). Hechos lo denomina *σκηνοποιός*, término cuya traducción exacta —fabricante de tiendas, trabajador del cuero u oficio relacionado— continúa siendo discutida. Lo seguro es que Pablo presenta el trabajo manual como parte de su economía misionera.

En las ciudades romanas, producción, comercio y vivienda podían convivir en espacios de casa-taller o taberna. No es posible demostrar que cada comunidad paulina naciera literalmente en uno de esos ámbitos, pero el modelo ayuda a comprender cómo trabajo, hospitalidad y sociabilidad podían superponerse. La misión dependía de redes capaces de ofrecer alojamiento, contactos, recursos y circulación de cartas; la infraestructura doméstica y artesanal fue, por tanto, parte de la historia de la expansión.

Desde el punto de vista arqueológico, la categoría «casa» no debe imaginarse como una vivienda privada aislada del espacio productivo. En muchas ciudades romanas, locales de trabajo y venta podían articularse con dependencias residenciales. Esa combinación permite formular un modelo material plausible para encuentros nacidos de relaciones laborales, patronales y comerciales, aunque la evidencia disponible no autoriza a identificar arqueológicamente una «casa-taller paulina» concreta en Corinto o Éfeso. La utilidad del modelo reside en vincular movilidad, trabajo manual y sociabilidad urbana sin convertir la hipótesis en identificación de yacimiento.

La colecta para Jerusalén debe leerse también dentro de esta economía religiosa. No fue únicamente un símbolo teológico: implicó movilización de recursos entre comunidades distantes y muestra que las redes paulinas podían coordinar transferencias económicas translocales. El estudio de Bruce W. Longenecker sobre pobreza y economía paulina ofrece un marco particularmente útil para situar esa práctica en el mundo grecorromano.[21]

4.4. Mujeres, patronazgo y redes domésticas

Las cartas paulinas permiten identificar mujeres que desempeñaron funciones decisivas en las redes domésticas y translocales. Prisca aparece, junto con Aquila, como colaboradora de Pablo y vinculada a una iglesia que se reúne en su casa (Rom

[21] 1 Tes 2,9; 1 Cor 9,1–18; Flp 4,10–20; Gal 2,10. Longenecker 2010 trata los contextos de pobreza y ayuda; una exhortación no se utiliza como cálculo demográfico.

16,3–5). Febe es presentada como διάκονος de la comunidad de Cencreas y προστάτις de muchos, incluido Pablo (Rom 16,1–2), vocabulario que exige tomar en serio su capacidad de servicio, representación y patronazgo.

Junia aparece en Rom 16,7 junto a Andrónico. La forma femenina del nombre es ampliamente reconocida en la investigación contemporánea; continúa discutiéndose el alcance exacto de la expresión ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, pero el pasaje confirma su integración en una red de autoridad y misión de alto prestigio. Lidia, conocida por Hechos 16, ofrece además una representación narrativa de hospitalidad doméstica y patronazgo en Filipos.

Estas figuras impiden reconstruir las primeras comunidades exclusivamente a partir de cargos masculinos posteriores. La casa, el patronazgo y la movilidad económica crearon espacios en los que mujeres con recursos, redes o prestigio podían ejercer formas de liderazgo esenciales para la circulación del movimiento.[22]

4.5. Τέκτων y los límites de una biografía profesional de Jesús

Mc 6,3 llama a Jesús τέκτων; Mt 13,55 utiliza la expresión ὁ τοῦ τέκτονος υἱός, «el hijo del τέκτων». El término puede designar a un artesano dedicado a trabajos de construcción y elaboración, particularmente en madera, y su alcance depende del contexto. Traducirlo como «carpintero» es una opción tradicional razonable; ampliarlo a «artesano» puede evitar una especialización excesiva. Ninguna de esas decisiones permite demostrar una formación técnica comparable a la profesión moderna de arquitecto.[23]

La palabra ἀρχιτέκτων incorpora una determinación de dirección o jefatura que no aparece en τέκτων. Pablo utiliza la primera en 1 Cor 3,10 dentro de una metáfora de edificación: él coloca un fundamento y otros construyen sobre él. El pasaje describe su trabajo apostólico mediante una imagen profesional; no autoriza a atribuir a Jesús un título que Marcos no emplea. La relación léxica entre ambos términos debe explicarse sin suprimir esa diferencia morfológica y contextual.

Las metáforas de construcción fueron especialmente eficaces para comunidades que necesitaban hablar de cooperación, responsabilidad y permanencia. En 1 Cor 3, la advertencia sobre los materiales de la obra se dirige a la conducta de quienes edifican la comunidad. En otros escritos, casa, templo, piedra o fundamento articulan

[22] Rom 16,1–7; 1 Cor 11,2–16; Flp 4,2–3. Deben distinguirse la función atribuida a una persona, el vocabulario empleado y la interpretación posterior de ese vocabulario.

[23] Mc 6,3; Mt 13,55; 1 Cor 3,10–17. Referencia lexicográfica: LSJ, s.v. τέκτων y ἀρχιτέκτων. La interpretación del oficio evangélico no se convierte en una biografía profesional reconstruida.

pertenencia y autoridad. Esas imágenes son datos de exégesis y de historia social del lenguaje; no constituyen planos ocultos ni instrucciones geométricas codificadas.

Una historia académica de Jesús conserva, por ello, la modestia de la evidencia. El término evangélico permite situarlo en un horizonte artesanal, pero no reconstruir su aprendizaje, enumerar sus obras ni atribuirle cálculos o doctrinas arquitectónicas. La precisión no empobrece la historia: protege la distinción entre un dato transmitido y una biografía profesional imaginada.

5. Gálatas 2: Jerusalén, comunión y conflicto

Gálatas 2 constituye el testimonio más importante para estudiar las relaciones entre Pablo y las autoridades de Jerusalén. Pablo afirma que volvió a Jerusalén «después de catorce años» con Bernabé y Tito. Allí expuso el evangelio que proclamaba entre los gentiles y recibió de Santiago, Cefas y Juan «las diestras de comunión» —δεξιὰς ἔδωκαν … κοινωνίας—, con una distribución de campos misioneros: ellos hacia los circuncisos y Pablo y Bernabé hacia los gentiles (Gal 2,1–10).

El acuerdo no eliminó los conflictos. Según el propio Pablo, en un momento que no precisa respecto de ese acuerdo, se produjo en Antioquía una disputa pública con Cefas. Pablo declara: κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην, «me enfrenté a él cara a cara» (Gal 2,11–14). El motivo fue la retirada de Cefas de la mesa compartida con gentiles tras la llegada de personas vinculadas a Santiago. El episodio muestra que la comunión formal no resolvía automáticamente las consecuencias prácticas de la incorporación gentil.

Este conflicto no debe reducirse a una oposición abstracta entre «cristianismo paulino» y «judaísmo». La cuestión concreta era quién podía compartir mesa con quién y qué significaba esa práctica para la identidad comunitaria. La comida era un espacio donde convergían pureza, etnicidad, pertenencia y autoridad. La intensidad de la reacción de Pablo, único testimonio conservado del incidente, indica que la convivencia entre judíos y gentiles en Cristo seguía siendo un problema abierto.

El relato también relativiza el modelo clásico de F. C. Baur, que organizaba el cristianismo primitivo alrededor de dos bloques coherentes y opuestos, petrino y paulino. Las fuentes muestran conflictos reales, pero las alianzas y posiciones eran más móviles. Pedro/Cefas podía compartir mesa con gentiles y después retirarse;

Bernabé, colaborador de Pablo, podía alinearse circunstancialmente con esa retirada. La historia es más compleja que una dicotomía estable.[24]

6. Hechos 15 y el problema de la comparación

Hechos 15 narra una reunión en Jerusalén motivada por la circuncisión y la observancia de la Ley por parte de los gentiles. El episodio ha sido tradicionalmente identificado con la visita de Gálatas 2. La identificación es plausible y sigue siendo común, pero no puede considerarse demostrada sin resto.

Las dos narraciones comparten elementos importantes: Jerusalén, Pablo y Bernabé, discusión sobre gentiles, participación de figuras principales y una resolución que evita imponer la circuncisión a los no judíos. Sin embargo, difieren en estructura, énfasis y resultado. Gálatas no menciona el llamado decreto apostólico; Hechos no reproduce el conflicto de Antioquía con la misma función narrativa.

La comparación debe seguir una secuencia metodológica: primero se reconstruye cada texto dentro de su propio argumento; después se identifican convergencias y divergencias; solo entonces se propone una relación histórica. Armonizar desde el comienzo produciría una tercera narración que no coincide plenamente con ninguna de las dos fuentes.

El consenso mínimo es más sólido que la identificación detallada: durante las décadas centrales del siglo I existió una controversia real sobre las condiciones de incorporación de gentiles, y dirigentes vinculados a Jerusalén y a la misión paulina participaron en ella. La circuncisión y la mesa compartida fueron problemas concretos de organización comunitaria, no debates teóricos posteriores.[25]

[24] Gal 2,1–14. La presentación autobiográfica del encuentro y sus participantes constituye el testimonio primario del argumento, sin armonización automática con Hch 15.

[25] Hch 15,1–29; Gal 2,1–14. La comparación mantiene las diferencias de secuencia y de composición. El decreto se identifica por locus y su tradición textual requiere consulta de NA28.

7. De la controversia a una configuración gentil creciente

El éxito de misiones entre no judíos alteró progresivamente la composición social del movimiento. Esa transformación no debe describirse como una sustitución inmediata de una «Iglesia judía» por una «Iglesia gentil». En diferentes ciudades y regiones, judíos y gentiles continuaron relacionándose de maneras diversas durante generaciones.

La diferenciación tampoco avanzó al mismo ritmo en todas las ciudades. Jerusalén y Judea estuvieron condicionadas por la centralidad del Templo, la guerra y las reconfiguraciones posteriores a 70; las comunidades de la diáspora operaron dentro de marcos cívicos, jurídicos y lingüísticos diferentes. Alejandría, Antioquía, Roma o las ciudades de Asia Menor no deben convertirse en simples etapas de una misma cronología. La geografía urbana modificó las posibilidades de interacción entre judíos, gentiles y grupos seguidores de Jesús y, con ello, la velocidad y la forma de construcción de fronteras.

La historiografía reciente ha cuestionado la idea de una separación única entre judaísmo y cristianismo fechable en el año 70, en Yavne o en otro acontecimiento aislado. El volumen editado por Adam Becker y Annette Yoshiko Reed formuló de manera influyente este problema mediante la imagen de «caminos que nunca llegaron a separarse» del todo ni en un único momento (Becker y Reed 2007). El valor de este giro historiográfico consiste menos en negar toda diferenciación que en obligar a localizarla históricamente.

La destrucción del Templo en el año 70 fue, sin duda, una transformación decisiva para múltiples corrientes judías y para comunidades seguidoras de Jesús. Pero sus efectos fueron diferentes según el grupo. Los evangelios compuestos después de la guerra reflejan nuevas configuraciones de memoria y conflicto; las comunidades gentiles podían encontrarse cada vez más alejadas de las instituciones judías; al mismo tiempo, prácticas, Escrituras y categorías judías siguieron estructurando el cristianismo.

Por ello, este libro utiliza la expresión «diferenciación entre judaísmo y cristianismo» antes que «separación definitiva» cuando se refiera al período de los siglos I y II. En algunos contextos las fronteras se hicieron claras relativamente pronto; en otros permanecieron porosas durante más tiempo.[26]

[26] Gal 2,15–21; 3,1–29; 5,1–6; Rom 3–4. Thiessen 2016 y Fredriksen 2017 permiten precisar el problema de los destinatarios gentiles.

8. Autoridad y memoria antes de la institucionalización

Las primeras comunidades no carecían de autoridad; carecían de una forma única de autoridad. Pablo apela a su llamado, a la tradición recibida, a la Escritura, a su trabajo misionero y a relaciones con otros apóstoles. Jerusalén posee prestigio; Santiago, Cefas y Juan son «columnas»; las comunidades pueden reconocer, discutir o resistir decisiones.

Esta pluralidad explica por qué la memoria apostólica se volvió posteriormente un recurso tan importante. A medida que nuevas generaciones discutieron doctrina, disciplina y textos autorizados, la proximidad con los apóstoles se convirtió en argumento de legitimidad. Pero esa etapa no debe proyectarse retrospectivamente sobre las décadas de Pablo.

La circulación de cartas fue uno de los mecanismos materiales de construcción de memoria. Pablo escribe a comunidades concretas, pero sus cartas comenzaron a circular más allá de los destinatarios originales. Ese proceso contribuyó a que un conjunto de documentos ocasionales adquiriera autoridad translocal. La historia del canon comienza precisamente a partir de esta materialidad: textos copiados, intercambiados, leídos y coleccionados antes de ser incluidos en listas normativas.[27]

9. Mujeres más allá de Pablo: profecía, martirio, patronazgo y ministerios en los siglos II–III

La agencia femenina no termina con las redes paulinas. En los siglos II–III aparecen mujeres en archivos de naturaleza distinta: relatos apócrifos, actas de martirio, profecía carismática, inscripciones, disciplina eclesial y literatura normativa. La comparación exige separar personas históricamente identificables, personajes literarios y categorías institucionales.

Tecla pertenece a la recepción paulina del siglo II; Priscila/Prisca y Maximila muestran que la autoridad profética femenina podía ser central y a la vez objeto de disputa heresiológica; Perpetua y Felicidad permiten analizar martirio, estatus y esclavitud sin convertir la Passio en estadística social.

Viudas, vírgenes y diaconisas requieren control terminológico. La Didascalia Apostolorum y otras fuentes normativas muestran funciones femeninas de asistencia, acceso a espacios domésticos y mediación, pero no deben traducirse mecánicamente a categorías modernas de ordenación.

---

[27] Gal 1,1; 1,11–24; 1 Cor 9,1–2; 15,8–11; 2 Cor 10–13. La defensa apostólica no equivale a un reglamento institucional ya unificado.

Tabla 14. Mujeres en los siglos II–III: figuras y categorías de ministerio

Figura / categoría	**Siglo / región**	**Fuente**	**Función / representación**
Tecla	II; Asia Menor literaria	Acta Pauli et Theclae	Ascetismo, enseñanza, bautismo en narrativa
Priscila y Maximila	II; Frigia	Eusebio, Epifanio, tradición adversarial	Profecía en la Nueva Profecía (montanismo)
Perpetua	III; Cartago	Passio Perpetuae	Mártir, visionaria, voz narrativa compleja
Felicidad	III; Cartago	Passio Perpetuae	Mártir esclavizada
Viudas	II–III; varias regiones	Didascalia y normativa	Asistencia, oración, disciplina
Diaconisas	III–IV; Siria y Oriente	Didascalia y testimonios posteriores	Asistencia a mujeres, bautismo, mediación doméstica
Patronas / anfitrionas	I–III; urbano	Epigrafía y textos	Recursos, casa, movilidad

Tabla 15. Continuación de «Mujeres en los siglos II–III: figuras y categorías de ministerio»

Figura / categoría	**Certeza**	**Cautela**
Tecla	B/C	Recepción paulina, no testigo directo del s. I.
Priscila y Maximila	B	Fuentes mayoritariamente hostiles.
Perpetua	A/B	Distinguir núcleo autobiográfico y edición.
Felicidad	A/B	No extrapolar a todas las esclavas cristianas.
Viudas	B	Categoría institucional variable.
Diaconisas	B	No equiparar automáticamente con diaconado masculino.
Patronas / anfitrionas	B	Patronazgo debe probarse caso por caso.

10. Edificios cristianos preconstantinianos: comparación y grados de seguridad

Dura-Europos sigue siendo el caso más claro para observar una casa adaptada a usos cristianos antes de la paz constantiniana: la secuencia arquitectónica, el baptisterio y la pintura mural permiten relacionar espacio, ritual e imagen sin necesidad de reconstruir una «basílica» prematura. El complejo de Megido/Kefar ʿOthnay, con su sala pavimentada y mosaico de inscripción cristiana, ofrece un término de comparación de gran interés para el siglo III, aunque la interpretación funcional del conjunto, su relación con el campamento de la Legio VI Ferrata y la cronología fina de las fases requieren prudencia.

El hallazgo de Kefar ʿOthnay (Legio), en el recinto de la prisión de Megido (2005), permite precisar ese término de comparación. Se trata de una sala de reunión de planta sencilla, con pavimento de mosaico decorado con motivos geométricos y peces, y varias inscripciones griegas. La principal registra que Akeptous, «amante de Dios», ofreció la mesa «al Dios Jesucristo» como memorial (τὴν τράπεζαν θεῷ Ἰησοῦ Χριστῷ μνημόσυνον); otra consigna que un oficial romano, Gayano, llamado también Porfirio, costeó el mosaico. Los editores (Tepper y Di Segni 2006) la fechan hacia 230; otras propuestas la bajan a fines del siglo III o comienzos del IV, y su interpretación funcional sigue discutida. En cualquier caso no es una basílica ni un edificio monumental, y ningún edificio comparable se conoce para el siglo I: el testimonio indica que, hacia el siglo III, algunos grupos cristianos disponían de salas propias, de una «mesa» ritual y de un lenguaje cristológico explícito en un espacio de culto, antes de cualquier patrocinio imperial.

Este caso, junto con Dura-Europos, corrige una generalización de las fuentes literarias. El Octavius de Minucio Félix hace decir al adversario pagano que los cristianos no tienen «ni altares ni templos» (Minucio Félix, Oct. 10.2), y el apologista lo acepta en sentido teológico (Oct. 32.1). Esa fórmula describe una retórica de diferencia frente a los templos paganos, no una condición material general: en el siglo III hubo cristianos con una sala dedicada, una mesa ofrecida a Dios y un espacio decorado. La corrección es limitada: no prueba que tales salas fueran la norma ni que existiesen en el siglo I, sino que el argumento literario no puede leerse como descripción del equipamiento real de las comunidades.

Un segundo conjunto de testimonios concierne a la memoria de los apóstoles en Roma, y conviene separar en él lo que es veneración de lo que es adoración. La distinción teológica entre la latría debida solo a Dios y la honra dada a los mártires se formula con precisión más tarde; en los siglos II y III lo que las fuentes y los hallazgos documentan es el culto de memoria junto a las tumbas: el monumento,

la visita, la comida fúnebre y la invocación. Las fuentes literarias son de peso desigual. 1 Clem. 5–6 presenta a Pedro y a Pablo como ejemplos de perseverancia hasta la muerte, junto a «una gran multitud de elegidos» sufrientes, pero no nombra a Nerón ni especifica el lugar de la muerte de Pedro; Ignacio, Rom. 4.3, supone que ambos apóstoles tuvieron una autoridad especial ante la comunidad romana («no os mando yo como Pedro y Pablo»); Dionisio de Corinto, hacia 170, afirma que ambos fundaron las iglesias de Corinto y de Roma y sufrieron el martirio «en el mismo tiempo» (Eusebio, HE II.25.8), un dato con evidente interés apologético en pro de la unidad de ambas sedes. El testimonio más importante es el del presbítero Gayo, hacia 200, contra el montanista Proclo: «Yo puedo mostrarte los trofeos (τρόπαια) de los apóstoles; si vas al Vaticano o a la vía Ostiense, hallarás los trofeos de quienes fundaron esta Iglesia» (Eusebio, HE II.25.7). Tertuliano, hacia 200–210, atribuye a Pedro una muerte semejante a la del Señor y a Pablo una semejante a la de Juan el Bautista (Tertuliano, Scorp. 15.3; Praescr. 36.3). Es un conjunto datable a fines del siglo II, no del I, y nada de él prueba por sí mismo un culto cultual en el siglo I.

La arqueología permite precisar lo que el texto de Gayo implica. Las excavaciones vaticanas de 1940–1949 identificaron en la necrópolis bajo San Pedro un edículo de mediados del siglo II adosado al llamado «muro rojo», que la tradición erudita identifica con el «trofeo» de Gayo; el monumento muestra que hacia 160–170 existía en el lugar un punto de memoria apostólica, no que este contuviera sin más los restos del apóstol, cuestión que sigue siendo debatida. El grafito Πέτρ(ος) ἔνι, leído y propuesto por Margherita Guarducci en el muro contiguo, es de lectura y cronología discutidas y no debe cargarse con más peso del que soporta. Más sólida es la evidencia de la «Memoria Apostolorum» de la vía Apia, en San Sebastián (ad catacumbas): centenares de grafitos, la mayoría del siglo III avanzado, atestiguan refrigeria —comidas fúnebres en honor de los apóstoles— e invocaciones como «Pablo y Pedro, rogad por Víctor». La asociación con el año 258, cuando las reliquias habrían sido trasladadas allí durante la persecución de Valeriano, es una reconstrucción plausible pero tardía, que depende de fuentes del siglo IV. El valor del conjunto para este libro es doble: confirma que el culto de memoria apostólica se articuló en el siglo II sobre la figura combinada de Pedro y Pablo, y muestra que su soporte material fue el monumento funerario y la comida ritual, no un edificio de culto.

Conviene, por último, no confundir esta cronología con la de las sinagogas. En los siglos I y II no hay conversión de edificios sinagogales en iglesias: el movimiento nació dentro de las sinagogas de la diáspora, que Pablo usa en Hechos como plataforma (Hch 17,1–2; 18,4), coexistió con ellas y se separó de modo desigual y regional, no de golpe. Los dos hitos que suelen darse como causa —la destrucción del Templo en 70 y

la Birkat ha-Minim— deben tomarse con la cautela expuesta en el capítulo respectivo, pues la segunda no puede fecharse ni leerse como medida sinagogal general en 85–90. Los espacios cristianos más antiguos conservados son casas adaptadas, como la de Dura-Europos (reformada hacia 240–256), que coexistía con su sinagoga como estructura independiente; el término domus ecclesiae es una categoría moderna y no una forma arquitectónica estandarizada del siglo II. Las reconversiones de sinagogas en iglesias son posteriores a la paz constantiniana y no pueden retroproyectarse a la época que estudia este libro.

Las reuniones en casas pueden describirse con más precisión si se distinguen las fuentes de lo que se infiere de ellas. Justino, en 1 Apol. 65–67 (hacia 150–155, escrita en Roma), es la descripción más temprana de una reunión dominical: lectura de «las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas», exhortación del presidente, oraciones de pie, beso de paz, pan y vino mezclado con agua, acción de gracias y reparto por los diáconos, con exclusión de quien no está bautizado; es una descripción apologética dirigida a un público pagano, no un ordo litúrgico. Plinio (Plinio, Ep. X.96, hacia 112) sitúa los encuentros «antes del amanecer» y en dos tiempos, con himnos a Cristo «como a un dios» y una comida posterior «común e inocente»; Tertuliano (Tertuliano, Apol. 39) describe la caja común, la oración por los emperadores y el ágape, y no un culto secreto; Minucio Félix (Oct. 8–9) transmite, en boca del adversario pagano, las sospechas de ritos nocturnos y de señales de reconocimiento, que el texto cristiano refuta y que por tanto no deben tomarse como descripción neutral. La figura del ostiarius aparece atestiguada en Roma hacia 251 en la carta del obispo Cornelio (Eusebio, HE VI.43.11), que enumera cuarenta y dos acólitos y cincuenta y dos «exorcistas, lectores y porteros»; la despedida formal de los catecúmenos y la disciplina del arcano proceden de fuentes del siglo III y, sobre todo, del IV, y la Tradición apostólica atribuida a Hipólito es un texto de datación y composición debatidas. La imagen del triclinio adaptado, de la mesa común y del espacio bautismal separado se apoya, para esta época, sobre todo en Dura-Europos, y todo lo demás —el portero que reconoce a cada asistente, el tono bajo de los salmos, las lucernas— son inferencias verosímiles, no datos. Ireneo (Haer. III.3.2–3), por su parte, no describe reuniones, sino que fundamenta la autoridad de la tradición romana en la predicación de Pedro y Pablo y en la sucesión de Lino, Anacleto y Clemente, lo que enlaza con el culto de memoria tratado arriba.

La comparación con otros espacios de reunión debe separar evidencia positiva de inferencia retrospectiva. Una casa amplia mencionada en una carta, una sala con capacidad de reunión o un edificio posteriormente transformado en iglesia no son, por sí solos, testimonios equivalentes. Antes de Constantino, la arqueología

permite reconocer una pluralidad de soluciones —adaptación doméstica, salas de asociación, complejos con funciones rituales específicas—, pero no una tipología cristiana universal. La arqueología no se limita aquí a ilustrar los textos: puede contradecir la imagen retrospectiva que estos proyectan. El cambio del siglo IV consiste menos en la invención ex nihilo de un tipo arquitectónico que en la nueva escala de patronazgo, visibilidad urbana y monumentalidad.

Conclusión del capítulo

La primera generación del movimiento de Jesús puede reconstruirse con suficiente densidad histórica sin convertir las incertidumbres en vacíos. El movimiento surgió dentro del judaísmo; Jerusalén funcionó como centro de memoria y autoridad; Pablo desarrolló una misión intensiva entre gentiles; y la incorporación de esos gentiles produjo conflictos concretos sobre circuncisión, mesa, Ley y pertenencia.

Las fuentes no muestran una ruptura instantánea entre judaísmo y cristianismo. Muestran, más bien, un proceso de diferenciación acompañado por continuidades profundas. Tampoco muestran dos partidos monolíticos enfrentados, sino redes de personas y comunidades cuyas posiciones podían coincidir, divergir y transformarse.

Esta configuración constituye el punto de partida para el siglo II. Allí, la pregunta ya no es solamente cómo incorporar gentiles, sino quién posee autoridad para interpretar la Escritura, qué textos deben ser leídos, cómo se define la enseñanza correcta y de qué modo grupos diversos construyen genealogías apostólicas. El paso de controversias locales a sistemas de autoridad más estables es uno de los ejes del capítulo siguiente.

Resumen

Este capítulo sitúa el movimiento de Jesús en el judaísmo del siglo I y en las condiciones políticas y sociales de la Judea romana. Compara las cartas de Pablo, Hechos y los testimonios literarios y epigráficos externos, distinguiendo la evidencia contemporánea de la memoria posterior. Jerusalén, la incorporación de gentiles, las disputas sobre la comensalidad y la interpretación de la Ley se examinan como procesos desiguales de formación comunitaria, en lugar de una separación instantánea entre dos religiones.

Palabras clave: judaísmo del Segundo Templo; Pablo; Jerusalén; incorporación de gentiles; Judea romana.

CAPÍTULO II

Marción, Escritura y formación del canon

El siglo II obliga a cambiar de escala. Las controversias ya no se refieren solamente a la incorporación de gentiles o a la autoridad de determinados misioneros, sino también a la relación entre las Escrituras de Israel y el evangelio, a la identidad del Dios anunciado por Jesús, a la autoridad de las cartas paulinas y a la delimitación de los textos que podían ser leídos como normativos. Marción de Sínope ocupa un lugar central en este proceso no porque pueda reducirse la historia del canon a una reacción contra él, sino porque su actividad hace visible que, hacia mediados del siglo II, la selección, ordenación e interpretación de escritos cristianos se habían convertido en problemas explícitos de autoridad.

1. El problema histórico de Marción

Marción fue una figura cristiana activa en Roma durante el siglo II y posteriormente condenada por autores que se presentaban como defensores de la regla de fe apostólica. La cronología exacta de su llegada a Roma, de su ruptura con la comunidad local y de la difusión de sus iglesias depende de testimonios posteriores, por lo que debe evitarse transformar una biografía heresiológica en una secuencia documentalmente segura. La fecha convencional de la ruptura romana, c. 144 E. C., procede de un cómputo polémico de Tertuliano (Adv. Marc. I.19), que sitúa a Marción ciento quince años y medio después de la predicación de Jesús, y debe tratarse como estimación. Lo que sí puede afirmarse con confianza es que, en la segunda mitad del siglo II, autores como Ireneo conocían comunidades y doctrinas asociadas a su nombre, y que Tertuliano, a comienzos del III, pudo dedicar cinco libros a refutarlas.

La dificultad metodológica es inmediata: no se conserva ninguna obra de Marción en transmisión manuscrita independiente. Su Evangelio, su colección paulina y las Antítesis deben reconstruirse a partir de adversarios —sobre todo

Tertuliano, Epifanio, Ireneo y el Diálogo de Adamancio— que citan, parafrasean o describen materiales marcionitas con finalidades polémicas. Judith M. Lieu ha insistido precisamente en este punto: el Marción accesible al historiador es también el producto de una larga «construcción del hereje» por sus oponentes (Lieu 2015).

Por ello, la pregunta correcta no es «¿qué enseñó Marción?» en abstracto, sino «¿qué elementos de su pensamiento y de sus textos pueden reconstruirse, mediante qué testigos y con qué grado de seguridad?». Esta distinción es decisiva para evitar repetir como hechos las caracterizaciones retóricas de sus adversarios.

2. Las fuentes heresiológicas y su valor

Ireneo ofrece una de las noticias tempranas más influyentes. En Adversus haereses I.27 atribuye a Marción una oposición entre el Dios anunciado por la Ley y los Profetas y el Padre de Jesucristo; añade que Marción utilizó un evangelio relacionado con Lucas y una colección de cartas de Pablo. El pasaje es indispensable, pero no es neutral: Ireneo presenta estas operaciones como mutilación deliberada de textos recibidos y las integra en una genealogía de la herejía. Su testimonio debe emplearse simultáneamente como fuente sobre Marción y como fuente sobre la estrategia polémica de Ireneo.

Tertuliano es todavía más importante para la reconstrucción textual. Adversus Marcionem IV discute extensamente el evangelio utilizado por Marción y el libro V sus cartas paulinas. El hecho de que Tertuliano argumente contra lecturas concretas permite recuperar numerosos pasajes, pero su procedimiento no equivale a una transcripción diplomática del texto marcionita. Puede citar de memoria, resumir, combinar formulaciones y adaptar su discusión al latín. Dieter T. Roth ha mostrado que cualquier reconstrucción moderna debe evaluar individualmente la forma de cada atestación y distinguir grados de certeza (Roth 2015).

Epifanio de Salamina, en Panarion 42, ofrece un inventario posterior de diferencias atribuidas al evangelio de Marción. Su distancia cronológica es mayor y su método también es polémico, pero conserva datos que no siempre aparecen en Tertuliano. Esta obra trata a Tertuliano y a Epifanio como testigos independientes solo allí donde la historia de dependencia literaria lo permita; la simple coincidencia entre ambos no basta para suponer automáticamente un acceso directo a un mismo ejemplar.

Nota metodológica sobre dependencia de testigos. Panarion 42 no debe contarse mecánicamente como un segundo testigo independiente frente a Tertuliano. Epifanio trabaja dentro de una tradición heresiológica que reutiliza materiales anteriores y cuya relación con Ireneo, Hipólito y dossiers intermedios debe evaluarse

locus por locus. Cuando Tertuliano y Epifanio coinciden, la coincidencia incrementa el valor reconstructivo solo si puede excluirse o acotarse una dependencia literaria; de lo contrario existe riesgo de colación circular.

2.1. Justino como testigo contemporáneo

Antes de Ireneo y Tertuliano, Justino Mártir ofrece uno de los testimonios conservados más tempranos sobre Marción. En 1 Apol. 26 afirma que Marción de Ponto seguía vivo y enseñaba a sus discípulos a creer en un dios distinto y superior al Creador; añade, con evidente intención polémica, que había persuadido a personas «de toda nación». En 1 Apol. 58 vuelve a presentarlo como maestro activo y de amplia recepción.

La retórica demonológica de Justino impide utilizar su descripción como retrato neutral. Su valor histórico reside en otros aspectos: sitúa a Marción como contemporáneo, confirma que su actividad era conocida en Roma a mediados del siglo II y muestra que su movimiento había adquirido suficiente visibilidad como para ser mencionado en una apología dirigida al poder imperial. Justino, por tanto, debe ocupar un lugar anterior a Ireneo en la secuencia documental del capítulo.[28]

3. Evangelio de Marción y relación con Lucas

Los adversarios antiguos identifican el evangelio marcionita con una forma estrechamente relacionada con Lucas. Ireneo lo describe como un Lucas recortado; Tertuliano plantea su refutación aceptando, a efectos de discusión, el evangelio que Marción reconoce; Epifanio enumera pasajes presentes, ausentes o modificados. El problema moderno consiste en no aceptar sin examen la dirección del cambio presupuesta por la acusación de «mutilación».

La reconstrucción de Roth ofrece un avance metodológico importante porque no propone un texto homogéneo con el mismo grado de confianza en todos sus versículos. Su estudio clasifica la evidencia y reconstruye lecturas solo cuando la combinación de testigos lo permite. En consecuencia, la edición de esta monografía no imprime un «Evangelio de Marción» continuo como si fuese un manuscrito conservado; presenta únicamente los loci necesarios para la argumentación y señala expresamente el nivel de certeza de cada reconstrucción. La obra de Roth, publicada por Brill en 2015, constituye aquí un instrumento de referencia central.

[28] Justino, 1 Apol. 26; 58. Ediciones críticas de referencia: Munier 2006 y Minns y Parvis 2009. El testimonio temprano no proporciona una copia independiente del Evangelio de Marción.

Una cuestión especialmente debatida es la relación literaria entre el evangelio marcionita y Lucas. La explicación tradicional supone que Marción abreviaba y modificaba Lucas. Otras propuestas consideran que ambos textos podrían depender de una forma evangélica anterior o que la relación textual es más compleja. La presente obra no adopta una solución global antes de examinar los pasajes concretos; la prioridad es distinguir lo que las fuentes antiguas atestiguan de lo que la historiografía moderna infiere.

En el estado actual de la investigación, la explicación todavía más extendida entiende que Marción trabajó sobre una forma de Lucas y la sometió a revisión conforme a su proyecto teológico. Esa posición conserva peso porque coincide con la dirección general del testimonio patrístico y con numerosos rasgos de la relación textual. Sin embargo, ya no puede presentarse como un hecho indiscutido. Entre las alternativas serias se encuentran la prioridad del evangelio marcionita respecto de la forma canónica de Lucas y la hipótesis de que ambos dependan, de maneras diferentes, de una forma evangélica anterior. La reconstrucción debe, por tanto, distinguir entre dependencia probable, dirección de dependencia y grado de certeza de cada lectura.[29]

3.1. Loci decisivos de la recensión evangélica atribuida a Marción

La tabla siguiente no imprime un «Evangelio de Marción» continuo. Resume loci en los que los testimonios heresiológicos permiten evaluar presencia, ausencia o grado de incertidumbre. El objetivo es mostrar al lector cómo funciona la reconstrucción y dónde termina la evidencia.

Cuadro documental 1. Loci de la recensión evangélica atribuida a Marción: testimonios y evaluación.

Lc 1–2

Ireneo. Acusación general de mutilación
Tertuliano. Presupone ausencia de la infancia
Epifanio. Ausencia explícita
Roth. Ausencia: alta confianza
Evaluación. El evangelio marcionita no contenía los relatos de infancia.

[29] Tertuliano, Marc. IV.2–7; Epifanio, Pan. 42. Roth 2015 ofrece una reconstrucción por loci; BeDuhn 2013 y Klinghardt 2021 proponen modelos que deben compararse sin confundir reconstrucción y testigo conservado.

Lc 3,1 / 4,31

Ireneo. —
Tertuliano. Comienzo ministerial bajo Tiberio
Epifanio. Comienzo sin infancia; Cafarnaúm
Roth. Presencia segura/muy probable
Evaluación. Importante para reconstruir la apertura del texto.

Lc 4,16–30

Ireneo. —
Tertuliano. Discutido en Adv. Marc. IV
Epifanio. Atestiguado parcialmente
Roth. Presencia probable
Evaluación. Locus relevante para el orden inicial.

Lc 9,54–56

Ireneo. —
Tertuliano. Utilizado en la polémica sobre castigo y bondad
Epifanio. Testimonio parcial
Roth. Núcleo atestiguado
Evaluación. Clave para el procedimiento antitético.

Lc 11,29–32

Ireneo. —
Tertuliano. Evidencia insuficiente
Epifanio. Ausencia señalada
Roth. Ausente/probablemente ausente
Evaluación. No debe reintroducirse por armonización.

Lc 15,11–32

Ireneo. —
Tertuliano. Silencio argumental no concluyente
Epifanio. Ausencia señalada
Roth. Ausencia: alta confianza
Evaluación. La parábola del hijo pródigo no se reconstruye como segura.

Lc 20,9–18

Ireneo. —
Tertuliano. Evidencia incompleta
Epifanio. Ausencia señalada
Roth. Ausente/probablemente ausente
Evaluación. Ejemplo de omisión con consecuencias teológicas.

Lc 22,19–20

Ireneo. —
Tertuliano. Tradición compleja
Epifanio. Testimonio parcial
Roth. Reconstrucción cauta
Evaluación. Locus donde una edición continua daría falsa seguridad.

3.2. Bloque sinóptico de crítica textual: Lucas y la recensión atribuida a Marción

Este aparato compara cuatro loci especialmente útiles para mostrar el método de reconstrucción. No parte de la acusación antigua de «mutilación» como si fuera un dato, sino que distingue entre lecturas directamente atestiguadas, reconstrucciones de alta probabilidad y simples silencios de las fuentes. La dirección del cambio textual —Marción abrevia a Lucas, Lucas expande una forma anterior o ambos dependen de un estadio previo— debe discutirse después de establecer qué lectura está realmente documentada.

Escala de certeza

A = lectura explícitamente atestiguada por más de una fuente o por una fuente con cita suficientemente precisa; B = reconstrucción fuerte a partir de testimonio claro; C = reconstrucción probable pero discutible; D = texto no atestiguado: no puede inferirse presencia ni ausencia.

Cuadro documental 2. Lc 5,39 y otros loci de control: testimonio, reconstrucción y grado de certeza.

Lc 5,39

Lucas crítico. ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν
Lectura atribuida a Marción. Sin testimonio marcionita conservado sobre presencia o ausencia
Grado. D

Evaluación. Caso metodológico negativo: no debe llamarse «omisión segura».

Lc 10,21

Lucas crítico. πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς

Lectura atribuida a Marción. κύριε τοῦ οὐρανοῦ; la mención «y de la tierra» no está atestiguada

Grado. A/B

Evaluación. Diferencia textual real; la motivación teológica debe formularse como interpretación, no como hecho.

Lc 13,28

Lucas crítico. Ἀβραὰμ … Ἰσαὰκ … Ἰακὼβ … πάντας τοὺς προφήτας

Lectura atribuida a Marción. πάντας τοὺς δικαίους

Grado. A

Evaluación. Sustitución fuertemente atestiguada; altera la explicitud de la referencia patriarcal-profética.

Lc 20,35

Lucas crítico. οἱ … καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου …

Lectura atribuida a Marción. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου … por distinta segmentación sintáctica

Grado. B

Evaluación. La polémica se concentra en la adscripción de «de aquel siglo» a θεός, no en una supuesta omisión de la resurrección.

3.3. Locus 1. Lucas 5,39: un caso en el que el silencio no puede convertirse en omisión

La tradición moderna, desde Harnack, atribuyó con frecuencia a Marción la supresión de Lc 5,39 porque la preferencia por el vino «viejo» parecía incompatible con una teología de ruptura entre el Dios creador y el Padre de Jesucristo. Sin embargo, Dieter T. Roth insiste en un punto metodológicamente decisivo: las fuentes marcionitas indirectas no atestiguan ni la presencia ni la ausencia de este versículo. Harnack reconstruyó su eliminación a partir de la conveniencia dogmática, pero ese procedimiento crea evidencia negativa allí donde las fuentes guardan silencio.

La ausencia de Lc 5,39 en el Códice de Beza (D) y en parte de la tradición occidental demuestra, además, que la omisión del versículo no es en sí misma una marca exclusivamente marcionita. Por ello, este locus debe utilizarse como ejemplo

de disciplina crítica: puede discutirse por qué el versículo habría resultado incómodo para una lectura marcionita, pero no puede afirmarse que Marción lo eliminó. Roth clasifica el texto marcionita de este versículo como no atestiguado.

Consecuencia metodológica: la reconstrucción del Evangelio atribuido a Marción no puede completarse mediante expectativas teológicas. El aparato debe registrar «no atestiguado» allí donde Tertuliano, Epifanio y las demás fuentes no proporcionan datos.

3.4. Locus 2. Lucas 10,21: «Señor del cielo» y la ausencia de «la tierra»

En el texto crítico de Lucas, Jesús se dirige al Padre como «Señor del cielo y de la tierra». Tertuliano, Adv. Marc. IV.25, y Epifanio transmiten una forma atribuida al texto de Marción en la que la referencia a la tierra falta. Roth reconstruye con considerable confianza una lectura que contiene κύριε τοῦ οὐρανοῦ, «Señor del cielo», sin καὶ τῆς γῆς.

La divergencia tiene evidente potencial teológico dentro de la polémica marcionita, porque permite separar al Padre de Jesús de la soberanía explícita sobre la tierra. No obstante, el argumento debe expresarse con cuidado: el hecho filológico es la diferencia de lectura; la explicación de que la alteración fue realizada deliberadamente para expresar una cosmología dualista pertenece al nivel de interpretación histórica. La secuencia causal no puede deducirse solo de la variante.

Este locus es particularmente valioso porque muestra la interacción entre reconstrucción patrística y crítica textual general. El aparato crítico de NA28 no registra en este punto una variante griega que omita «y de la tierra»; la lectura breve procede de la tradición patrística sobre Marción, y su prioridad respecto del texto largo exige un argumento adicional. La cuestión de prioridad requiere un argumento adicional.

3.5. Locus 3. Lucas 13,28: patriarcas y profetas frente a «todos los justos»

El texto canónico menciona a Abraham, Isaac, Jacob y «todos los profetas» en el reino de Dios. Para la recensión atribuida a Marción, Tertuliano y Epifanio permiten reconstruir en su lugar la expresión *πάντας τοὺς δικαίους*, «todos los justos». Roth considera este locus suficientemente atestiguado para incorporarlo a su reconstrucción crítica.

La diferencia es históricamente significativa. La lectura marcionita generaliza la categoría de los admitidos al reino y elimina la enumeración explícita de figuras fundacionales de Israel. Es razonable relacionar esa forma textual con la disputa marcionita sobre la continuidad entre el evangelio y las Escrituras de Israel; sin embargo, el aparato debe distinguir entre el dato —la lectura «todos los justos»— y la explicación de su origen.

La sustitución constituye uno de los mejores ejemplos para visualizar qué puede y qué no puede afirmar una edición comparativa: la variante está documentada; la intención editorial concreta sigue siendo una inferencia histórica.

3.6. Locus 4. Lucas 20,35–36: puntuación, sintaxis y «el dios de aquel siglo»

Este pasaje requiere una corrección importante frente a reconstrucciones demasiado libres. Tertuliano no acusa aquí a Marción de haber borrado simplemente la «carne» o la idea de resurrección. La controversia gira en torno a cómo se segmenta la frase. La tradición marcionita podía leer la secuencia de manera que «de aquel siglo» modificara a «Dios», produciendo el sentido «el dios de aquel siglo»; Tertuliano insiste en puntuar después de «Dios», de modo que «aquel siglo» pertenezca a lo que los dignos alcanzarán.

Roth reconstruye para Lc 20,35 una secuencia que conserva tanto la referencia a la obtención de aquel siglo como «la resurrección de entre los muertos». Por consiguiente, no es correcto describir este locus como una simple supresión marcionita de la resurrección corporal. El problema es sintáctico, hermenéutico y teológico: la misma cadena verbal podía ser distribuida de forma distinta para producir una cristología y una cosmología diferentes.

Este ejemplo es especialmente útil para la monografía porque demuestra que la crítica textual no se limita a palabras presentes o ausentes. Puntuación, segmentación y dependencia de una traducción latina patrística pueden modificar radicalmente la reconstrucción de un texto griego perdido.

3.7. Nota de método: variante textual no equivale a intención ideológica

En los cuatro loci anteriores se aplica una regla general válida para toda la monografía: primero se establece la lectura, después se evalúa su antigüedad relativa y solo en un tercer momento se discute su posible motivación teológica. La semejanza entre una variante y una posición doctrinal conocida no demuestra por sí sola que la variante haya sido creada para expresar esa doctrina.

Referencias de control: Tertuliano, Marc. IV.25; IV.30; IV.38; Epifanio, Pan. 42; Roth 2015. Para el problema de loci no atestiguados y de referencias problemáticas en NA28, Roth 2022, pp. 52–60, especialmente su nota 7.[30]

4. El Apostolikon: Pablo como autoridad textual

Marción reunió también una colección de cartas paulinas, tradicionalmente denominada Apostolikon. Las fuentes antiguas y las reconstrucciones modernas coinciden en que Pablo ocupaba una autoridad excepcional dentro de su proyecto escriturario. Esta selección no debe explicarse simplemente como preferencia personal: muestra que, hacia mediados del siglo II, las cartas paulinas podían funcionar ya como un corpus transmisible y susceptible de ordenación, edición e interpretación sistemática.

Tertuliano, Adversus Marcionem V, discute sucesivamente cartas paulinas y conserva datos sobre el orden y determinadas denominaciones de la colección marcionita; por ejemplo, informa de que el escrito conocido por él como Efesios aparecía bajo el nombre de Laodicenses en el corpus de Marción. La noticia debe evaluarse dentro de la discusión más amplia sobre títulos, circulación y estabilización de las cartas.

La existencia del Apostolikon no significa que Marción «inventara» a Pablo ni que fuera el primero en coleccionar cartas. Hay indicios de circulación paulina anterior y la propia recepción de Pablo en 2 Pedro (2 Pe 3,15–16) presupone ya una pluralidad de cartas. Sin embargo, Marción constituye una evidencia excepcional para el uso programático de un corpus paulino delimitado.

[30] Roth 2015, reconstrucción por loci. Se citan la obra y los pasajes primarios sin conservar una paginación heredada que no ha podido cotejarse. La discusión exacta de una lectura requiere consulta del ejemplar de la edición.

4.1. P^{46} y la materialidad de una colección paulina temprana

La historia del Apostolikon debe compararse con la evidencia material de colecciones paulinas no marcionitas. El papiro conocido como P^{46} (P.Mich. inv. 6238 y hojas correspondientes de la Chester Beatty Library) es el manuscrito conservado más antiguo de una colección amplia de cartas paulinas. Su datación paleográfica suele situarse alrededor de finales del siglo II o comienzos del III; la Universidad de Michigan lo describe de manera general como escrito hacia el año 200.

El códice conserva un orden significativo: Hebreos aparece inmediatamente después de Romanos, una secuencia distinta de la mayoría de las Biblias modernas. El dato demuestra que las primeras colecciones paulinas podían organizarse de maneras diferentes y que el orden de las cartas no estaba todavía fijado de forma universal.

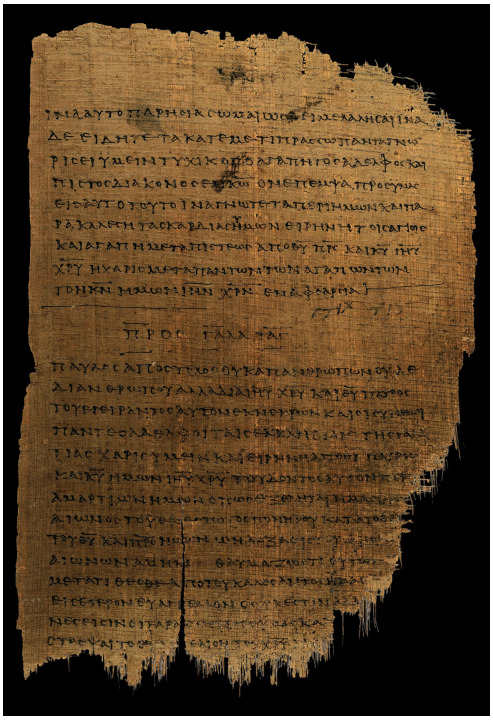


Figura 8. Facsímil de P46 con el final de Efesios y el comienzo de Gálatas (Gal 1,1–8). Michigan, P.Mich. inv. 6238, página antigua 158. Datación paleográfica aproximada c. 175–225, debatida. Imagen de Michigan/APIS difundida por Wikimedia Commons como dominio público. El título de la ficha no sustituye el cotejo del texto. [FAC].

P^{46} no demuestra dependencia del Apostolikon de Marción ni influencia marcionita sobre códices posteriores. Su valor es comparativo: muestra físicamente que, en torno al mismo horizonte cronológico en que las polémicas sobre Marción seguían activas, existían colecciones paulinas en códice con selección y orden propios. La historia del canon debe construirse, por tanto, a partir de comunidades, códices y colecciones concretas, no únicamente desde listas normativas.

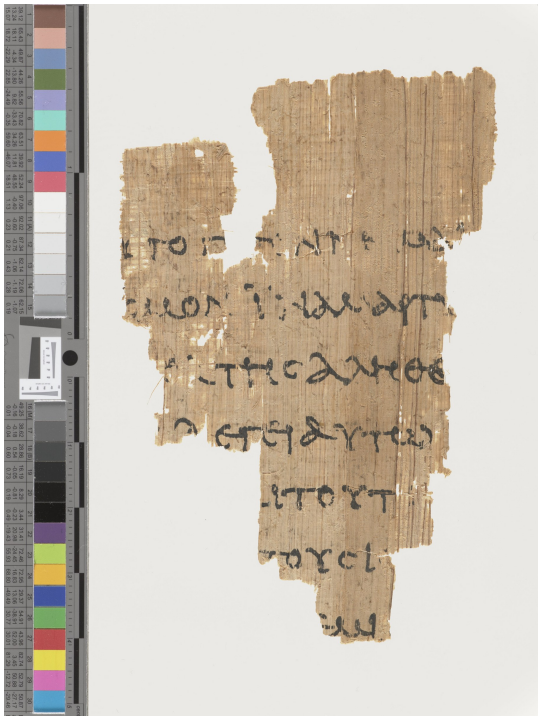


FIGURA 9. Fragmento P52, P.Ryl. III 457, John Rylands Library, Manchester, con Jn 18,31–33 (recto) y 18,37–38 (verso), parte del interrogatorio ante Poncio Pilato. Datación paleográfica debatida, habitualmente situada en el siglo II con propuestas más amplias. No se asigna un año exacto ni una primacía cronológica absoluta. Fotografía de RylandsImaging, 2019, CC BY-SA 4.0. [IMG-HR].

Ventana documental de P^{46}

Tabla 16. Ventana documental de P46

Campo	Identificación y alcance
Sigla	Gregory–Aland P^{46}, códice Beatty–Michigan de cartas paulinas.
Repositorios	P.Mich. inv. 6238; hojas de Chester Beatty, Dublín.
Soporte y formato	Papiro; códice, no rollo.
Datación	Habitualmente alrededor de 200, con un margen paleográfico que impide fijar un año de copia.
Procedencia	Adquirido en Egipto; el contexto arqueológico exacto no está documentado con seguridad.
Contenido	Cartas paulinas y Hebreos; hojas y líneas perdidas. No se supone contenido completo de las partes desaparecidas.
Orden pertinente	Hebreos sigue a Romanos en la secuencia conservada y reconstruible del códice.
Ediciones	F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* III; H. A. Sanders, *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul*; facsímiles y guía de Michigan.

La pertenencia de Hebreos a esta colección es un hecho material distinto de la cuestión histórica de su autoría. Para completar la ficha se presenta un segmento concreto: página antigua 158, comienzo de Gal 1,1–5, según la guía y transcripción de la Universidad de Michigan. Los números 1–10 corresponden exclusivamente al segmento seleccionado por la guía institucional, que comienza a media página; no son la numeración diplomática completa de las líneas físicas de la hoja. Para una referencia reproducible se identifica por ello la página antigua 158, Gal 1,1–5, y se remite a Sanders, Kenyon y a la transcripción de Michigan. Se conserva la sigma lunada (c) y la disposición de la transcripción institucional; esta elección tipográfica es diplomática y no una normalización moderna del griego. Los paréntesis desarrollan abreviaturas y los corchetes abiertos reproducen la señalización del borde perdido en la transcripción de consulta.

Tabla 17. P46: transcripción diplomática por líneas

Línea	Transcripción diplomática publicada por Michigan
1	παυλος αποστολος ουκ απ ανθρωπων ουδε
2	δι ανθρωπου αλλα δια ιη(co)υ χρ(ιcτο)υ και θ(εο)υ πατρος
3	του εγειραντος αυτον εκ νεκρων και οι cυν εμοι
4	παντες αδελφοι ταις εκκλησιαις της γαλα-
5	τιας χαρις υμειν και ειρηνη απο θ(εο)υ πατρος
6	και κ(υριο)υ ημων ιη(co)υ χρ(ιcτο)υ του δοντος αυτον περι
7	αμαρτιων ημων οπως εξεληται ημας εκ τ[ου
8	αιωνος του ενεcτωτος πονηρου κατα το θελ[ημα
9	του θ(εο)υ και π(ατρο)c ημων ω η δοξα εις τους αιωνας [των
10	αιωνων αμην

Traducción del sentido del segmento: «Pablo, apóstol, no de parte de seres humanos ni por mediación de un ser humano, sino por Jesucristo y Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos, y todos los hermanos que están conmigo, a las asambleas de Galacia: gracia y paz de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados para librarnos de la presente edad malvada, según la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén».

La guía registra en Gal 1,3 la posición de ἡμῶν después de κυρίου y en Gal 1,4 la preposición περί frente a ὑπέρ del texto usado allí para comparación. Estas diferencias permiten observar transmisión efectiva sin atribuirles una controversia doctrinal que el pasaje no demuestra. La transcripción procede de una publicación institucional identificada: no se presenta como una nueva autopsia ni como una colación completa de P^{46}. En la línea 6 se conserva αυτον tal como la imprime la transcripción de Michigan, sin normalizarlo a ἑαυτόν.

5. Las Antítesis y el problema de los dos dioses

Las Antítesis no se conservan directamente. Tertuliano las menciona como un dispositivo argumentativo fundamental de Marción y las combate sobre todo en los libros I–II y IV de Adversus Marcionem. La reconstrucción debe evitar dos extremos: tratarlas como un libro cuyo contenido pudiera restituirse palabra por palabra o reducirlas a una caricatura sin sustancia histórica.

El principio general atribuido a Marción contrapone al Dios de la creación y de la Ley con el Dios revelado por Jesucristo. Ireneo resume esta oposición distinguiendo al Dios proclamado por la Ley y los Profetas del Padre de Jesús (Haer. I.27). La retórica de los adversarios intensifica las diferencias mediante pares como justicia/bondad, conocido/desconocido y creador/Padre. El historiador debe preguntar cuáles de estas oposiciones reflejan formulaciones marcionitas y cuáles son categorías polémicas empleadas para hacerlas refutables.[31]

5.1. Ejemplos reconstruibles del procedimiento antitético

Las Antítesis no se conservan de manera independiente; por ello, los ejemplos siguientes no se imprimen como citas literales de Marción. Son reconstrucciones del tipo de oposición que Tertuliano atribuye a su adversario. Un primer caso contrapone la legislación retributiva del Creador —«ojo por ojo»— con los mandatos evangélicos de no devolver el daño y ofrecer la otra mejilla. Para Marción, según la reconstrucción polémica de Tertuliano, esa diferencia indicaría dos principios divinos; la respuesta de Tertuliano consiste precisamente en demostrar que justicia y bondad pertenecen al mismo Dios.

Un segundo ejemplo gira alrededor del fuego punitivo. El Dios de las Escrituras de Israel puede castigar mediante fuego; en Lc 9,54–56, en cambio, Jesús rechaza la iniciativa de los discípulos que desean hacer descender fuego del cielo. El valor del locus para una argumentación antitética resulta evidente. A la vez, el hecho de que conozcamos esa oposición mediante un adversario exige distinguir entre el razonamiento marcionita y la forma en que Tertuliano lo reorganiza para refutarlo.

Un tercer tipo de antítesis enfrenta las promesas y signos del Creador con la aparición de un Cristo considerado ajeno a ese Dios. Aquí no se contraponen únicamente máximas morales: se discute qué Escritura puede reclamar a Cristo como cumplimiento propio. Este nivel muestra que las Antítesis constituían una teoría de lectura y de economía divina, no una simple colección de paradojas.

No es metodológicamente preciso clasificar a Marción sin más como «gnóstico». Su pensamiento comparte problemas con otros movimientos del siglo II, pero su relación con creación, Escritura, Cristo y Pablo posee una configuración propia. La obra de Lieu muestra justamente que Marción debe situarse en el debate cristiano del siglo II y no dentro de una taxonomía rígida construida retrospectivamente.

---

[31] Tertuliano, Marc. I–II y IV. La descripción de las Antítesis depende de una obra polémica; no se reproducen los ejemplos como palabras literales recuperadas de Marción.

6. ¿Un primer Nuevo Testamento?

La fórmula «primer Nuevo Testamento» es útil solo si se define cuidadosamente. Jason BeDuhn la ha empleado para destacar que Marción reunió un evangelio y un conjunto de cartas paulinas en una colección escrituraria coherente (BeDuhn 2013). Sin embargo, esa formulación no implica que antes de Marción no circularan colecciones cristianas ni que las comunidades posteriores recibieran simplemente su modelo.

Es preferible distinguir tres fenómenos: circulación de escritos individuales; formación de colecciones; y delimitación canónica normativa. Estos procesos se solapan, pero no son idénticos. Marción pertenece con claridad al segundo y contribuye al tercero, porque su selección obligó a otros autores a explicitar con mayor precisión qué textos reconocían y por qué. Aun así, la formación del canon de cuatro evangelios y del corpus neotestamentario fue gradual y no puede atribuirse a una única reacción.[32]

[32] Gallagher y Meade 2017; Barton 1997; Lieu 2015. Se distinguen lectura normativa, colección física y lista cerrada.

7. Ireneo y la defensa del evangelio cuádruple

A finales del siglo II, Ireneo constituye un testimonio decisivo de una nueva fase. En Adversus haereses III defiende explícitamente la autoridad de cuatro evangelios y los vincula con la tradición apostólica. La fuerza histórica de esta argumentación no reside únicamente en la conocida simbología del número cuatro, sino en que presupone un conjunto evangélico en circulación cuya delimitación necesita defender frente a alternativas reales.

La respuesta a Marción, a grupos valentinianos y a otros adversarios no consistió simplemente en fijar una lista de libros. Implicó articular una relación entre Escritura, regla de fe, sucesión apostólica y lectura eclesial. El canon debe estudiarse, por tanto, como parte de una tecnología de autoridad: textos, intérpretes, instituciones y memorias apostólicas se legitimaban mutuamente.

En este contexto, «ortodoxia» no designa una esencia que existía completa desde el origen. Designa una configuración histórica que fue adquiriendo mecanismos de autorreproducción: listas, episcopado, genealogías de enseñanza, liturgia y criterios de interpretación. Reconocer ese proceso no significa negar la existencia de convicciones compartidas tempranas; significa explicar cómo determinadas convicciones lograron convertirse en norma translocal.[33]

8. Evangelios no canónicos y ecologías de transmisión

La formación del evangelio cuádruple no puede comprenderse únicamente desde los cuatro textos que finalmente adquirieron autoridad canónica. El siglo II y los siglos inmediatamente posteriores transmiten una constelación mucho más amplia de escritos que se presentan como evangelios, revelaciones, colecciones de dichos o expansiones narrativas de episodios ausentes de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. El término «no canónico» se emplea aquí de manera descriptiva: indica la posición posterior de estos escritos respecto de las colecciones eclesiales dominantes, no una cualidad literaria intrínseca ni una fecha de exclusión uniforme.

La categoría moderna de «apócrifo» también requiere precisión. En la investigación actual se utiliza cada vez más la expresión «literatura cristiana apócrifa temprana» para evitar la impresión de que existe un corpus cerrado y perfectamente paralelo al Nuevo Testamento. Estos textos circularon de maneras diferentes, fueron leídos por públicos distintos y no siempre funcionaron como

[33] Ireneo, Haer. III.11.8. Referencia: Rousseau y Doutreleau 1974, SC 210–211. La argumentación cuádruple no se utiliza como documento de un canon idéntico en todas las comunidades.

Escritura de comunidades separadas. La evidencia manuscrita y las referencias antiguas obligan a estudiar cada obra por separado.

El objetivo de esta sección no es reconstruir un supuesto «canon alternativo» homogéneo, sino mostrar la diversidad de formas mediante las cuales los cristianos de los siglos II–IV continuaron escribiendo sobre Jesús, los apóstoles, María, la revelación y la salvación. La comparación con los evangelios canónicos debe realizarse caso por caso, atendiendo a género, lengua, transmisión manuscrita, dependencia literaria y contexto de uso.

8.1. Evangelio de Tomás: dichos, dependencia y datación

El Evangelio de Tomás, conservado de forma completa en copto como NHC II,2 y conocido también por fragmentos griegos de Oxirrinco, reúne 114 dichos atribuidos a Jesús. Carece de una narración continua de pasión y resurrección y organiza su material como una colección de logia. Esa forma literaria lo convierte en un testimonio central para el estudio de la memoria de dichos de Jesús, pero no demuestra por sí sola independencia de los evangelios sinópticos.

La datación y la relación literaria con Mateo y Lucas continúan discutidas. Una parte de la investigación ha defendido un núcleo temprano e independiente; otros estudios, entre ellos los de Simon Gathercole y Mark Goodacre, han argumentado con detalle que la versión conocida de Tomás presupone conocimiento de los sinópticos. La presente monografía no utiliza Tomás como prueba automática de una tradición pre-sinóptica: distingue entre la antigüedad posible de determinados dichos y la fecha/composición del escrito como conjunto.

Desde el punto de vista material, la diferencia entre el testimonio copto de Nag Hammadi y los fragmentos griegos es metodológicamente decisiva. El códice copto es tardío respecto del momento de composición del texto; los fragmentos griegos demuestran una circulación anterior y respaldan que la versión copta deriva de una tradición griega.[34]

8.2. Evangelios judeocristianos: fragmentos y categorías modernas

Los llamados Evangelio de los Hebreos, Evangelio de los Nazarenos y Evangelio de los Ebionitas no se conservan como libros completos. Son reconstruidos a partir

[34] Evangelio de Tomás, NHC II,2; fragmentos P.Oxy. I 1, IV 654 y IV 655. Gathercole 2012 y Goodacre 2012 discuten la dependencia sinóptica; la fecha de dichos particulares se distingue de la composición del escrito.

de fragmentos citados o parafraseados por autores como Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio y Jerónimo. La taxonomía tripartita es moderna y no siempre resulta posible determinar si cada referencia antigua remite a una obra distinta.

Su importancia para la historia de la diferenciación entre judaísmo y cristianismo reside precisamente en esa dificultad. Los fragmentos documentan formas de tradición evangélica vinculadas a comunidades que mantenían prácticas, identidades o memorias judías, pero no permiten reconstruir una única «Iglesia judeocristiana» ni una genealogía lineal desde Jerusalén. El análisis se limita a lo que cada fragmento atestigua y evita armonizarlos en un evangelio hipotético continuo.

8.3. Evangelios de revelación y cosmología



Figura 10. Procedencias del material cristiano egipcio. Mapa editorial de orientación con Alejandría, Fayum, Oxirrinco, Hermópolis, Antinoópolis, Panópolis, Nag Hammadi y Tebas. Los puntos indican procedencias o ámbitos de hallazgo discutidos en el texto; no representan densidades de población. [REC-GRAF/IA]. Esquema ilustrativo elaborado para esta edición; las posiciones y los trazados no constituyen una restitución cartográfica a escala.

El llamado Apócrifo de Juan, conservado en varias recensiones coptas —entre ellas NHC II,1; III,1 y IV,1—, presenta una revelación post-resurrección en la que

Jesús comunica a Juan una compleja cosmogonía. La obra es fundamental para estudiar tradiciones que la historiografía moderna ha relacionado con el llamado «setianismo». Su valor, sin embargo, no consiste en representar una doctrina gnóstica universal, sino en documentar una forma específica de exégesis, mito y revelación cristiana.

El Evangelio de la Verdad, NHC I,3 y XII,2, tampoco es un evangelio narrativo. Se trata de una composición homilética o meditativa centrada en el conocimiento del Padre, el error y la revelación. Su afinidad con tradiciones valentinianas es ampliamente reconocida, pero la atribución directa a Valentín no puede tratarse como segura. Es preferible hablar de un texto valentiniano o próximo a ese entorno antes que presentarlo como obra autógrafa del maestro.

El Evangelio de Judas, conservado en el Códice Tchacos, ofrece un caso especialmente ilustrativo de la distancia entre composición y manuscrito. Ireneo conoce hacia finales del siglo II un escrito llamado Evangelio de Judas; la versión conservada es una traducción copta en un códice posterior, probablemente de finales del siglo III o del IV, y presupone un original griego. El texto invierte la evaluación convencional de Judas y lo sitúa dentro de una revelación cosmológica; su relación exacta con la obra mencionada por Ireneo debe formularse con cautela, aunque la identificación es ampliamente aceptada.

8.4. Evangelios de infancia y expansión narrativa

El Protoevangelio de Santiago amplía los relatos sobre los orígenes de Jesús mediante una narración centrada en Joaquín y Ana, el nacimiento de María, su consagración y la virginidad. El texto muestra cómo, ya en el siglo II, los silencios de los evangelios canónicos podían convertirse en espacios de elaboración narrativa y devocional. Su importancia histórica reside menos en proporcionar información biográfica sobre María que en documentar la formación de memoria y piedad marianas.

El Evangelio de la Infancia de Tomás desarrolla episodios de la niñez de Jesús mediante milagros, castigos y demostraciones de poder. El tono de algunos relatos resulta extraño a sensibilidades modernas, pero precisamente por ello es una fuente relevante para estudiar cómo distintas comunidades imaginaron la infancia de un personaje al que los evangelios canónicos dedican muy poco espacio.

Estas obras no deben clasificarse simplemente como «ficción tardía» en sentido peyorativo. Son documentos de recepción: revelan preguntas que los textos canónicos dejaban abiertas y muestran cómo la memoria de Jesús y su familia continuó expandiéndose en la práctica narrativa cristiana.

8.5. Evangelios de pasión y autoridad apostólica: Pedro y María

El Evangelio de Pedro constituye un testimonio particularmente importante para la recepción de las tradiciones de pasión y resurrección. La investigación reciente ha defendido con fuerza su dependencia, directa o indirecta, de materiales sinópticos; su valor reside en mostrar cómo las narraciones de la pasión siguieron siendo reescritas en el siglo II, incorporando nuevos rasgos teológicos y narrativos.

El Evangelio de María, conservado de manera fragmentaria en copto y en griego, desplaza el centro de interés hacia la autoridad revelatoria de María y al conflicto entre discípulos. Su importancia para esta monografía no depende de identificar una comunidad concreta detrás del texto, sino de documentar que la autoridad apostólica y la legitimidad de la revelación podían articularse mediante figuras y jerarquías diferentes de las que dominaron la memoria eclesial posterior.

8.6. Nag Hammadi: estatuto material, lengua y transmisión

El descubrimiento de los códices de Nag Hammadi en 1945 transformó el estudio del cristianismo antiguo porque permitió acceder a textos que hasta entonces eran conocidos, en algunos casos, solo mediante adversarios. Sin embargo, el hallazgo no elimina el problema de transmisión: los códices conservados son manuscritos coptos de la Antigüedad tardía, mientras que numerosas obras que contienen fueron compuestas siglos antes y, en varios casos, traducidas de originales griegos.

Esta distancia debe registrarse en cada análisis. Un texto compuesto en el siglo II y conservado en un códice copto del siglo IV no constituye un testimonio material directo del siglo II. Su contenido puede remontar a ese período, pero la copia conservada pertenece a otro contexto histórico, lingüístico y monástico o ascético cuya interpretación sigue siendo objeto de debate. Las variantes entre distintas versiones coptas muestran además que la traducción y la copia no fueron procesos mecánicos.

Por esta razón, esta monografía distingue de manera sistemática entre fecha del manuscrito, fecha probable de composición y fecha de las primeras referencias externas. La misma distinción se aplica a los evangelios canónicos y a toda literatura cristiana temprana.[35]

[35] King 2003; Brakke 2010; Williams 1996. El hallazgo de Nag Hammadi no demuestra una comunidad uniforme detrás de todas las obras del conjunto.

8.7. El mito de los «evangelios prohibidos»

La expresión popular «evangelios prohibidos» simplifica en exceso un proceso largo y desigual. No existió un único acto del siglo II por el que una autoridad central eliminara de una vez todos los textos alternativos. Algunos escritos fueron condenados por autores concretos; otros dejaron de copiarse en determinadas redes; otros continuaron circulando durante siglos en contextos diferentes.

La supervivencia manuscrita depende de factores múltiples: uso litúrgico, utilidad pedagógica, prestigio apostólico atribuido, disponibilidad de ejemplares, redes de copistas, lengua, soporte material, cambios doctrinales y, en algunos períodos, censura explícita. Reducir ese proceso a una conspiración o, en el extremo opuesto, a una selección puramente espontánea, falsea la historia material de los libros.

Por ello, el problema del canon se formula como una historia de circulación, selección, copia, lectura y delimitación. La autoridad de un texto se produjo en prácticas concretas antes de cristalizar en listas normativas.

8.8. Rollo, códice y la materialidad de la colección

La temprana preferencia cristiana por el códice constituye uno de los rasgos materiales más llamativos de la cultura escrita cristiana. En un mundo donde el rollo continuaba siendo un soporte habitual, los manuscritos cristianos de los siglos II y III muestran una presencia del códice desproporcionadamente alta. El fenómeno está bien documentado, aunque sus causas siguen discutidas.

El códice ofrecía ventajas prácticas para reunir varios escritos dentro de una misma unidad física, localizar pasajes y transportar colecciones. Esa capacidad resultó especialmente significativa para corpora como las cartas paulinas o, más tarde, colecciones de evangelios. Sin embargo, no debe afirmarse que el códice «causó» el canon: la relación entre tecnología del libro y delimitación textual es facilitadora, no determinista.

La historia del canon, por tanto, debe incorporar la tecnología material de la escritura. Seleccionar cuatro evangelios o reunir cartas paulinas no fue solo una decisión intelectual; implicó copiar, ordenar, coser cuadernos, financiar manuscritos y garantizar su circulación.[36]

[36] Nongbri 2018; Hurtado 2006. Forma del libro, selección de escritos y cronología de copia se consideran problemas relacionados pero distintos.

8.9. La brecha de transmisión y el texto de los evangelios canónicos

La crítica textual debe aplicar a los evangelios canónicos el mismo rigor que a Marción o a la literatura apócrifa. No poseemos autógrafos de Mateo, Marcos, Lucas o Juan. Los textos del siglo I se reconstruyen a partir de manuscritos posteriores, citas patrísticas y versiones antiguas, todos ellos pertenecientes a una historia de copia con variantes.

P^{52}, un pequeño fragmento de Juan, ha sido tradicionalmente fechado en la primera mitad del siglo II, aunque la precisión de esa datación paleográfica ha sido cuestionada y hoy conviene formularla mediante un rango amplio. P^{75}, que conserva extensas porciones de Lucas y Juan, suele fecharse a comienzos del siglo III —aunque Brent Nongbri (2016) ha defendido una datación en el siglo IV— y constituye uno de los testigos más antiguos de ambos evangelios dentro de un mismo códice. La existencia de estos manuscritos reduce la distancia respecto de la composición, pero no la elimina.

La consecuencia metodológica es importante: «canónico» no significa «transmitido sin variantes». La estabilidad relativa de grandes porciones del texto puede coexistir con diferencias locales, omisiones, adiciones y ordenamientos distintos. La edición crítica moderna es precisamente el instrumento que hace visible esa historia de transmisión.[37]

Ventana documental de P^{75}

Tabla 18. Ventana documental de P75

Campo	Identificación y alcance
Sigla	Gregory–Aland P^{75}, antiguo P.Bodmer XIV–XV.
Custodia	Biblioteca Apostólica Vaticana, Pap.Hanna.1.
Soporte y formato	Códice de papiro; porciones extensas de Lucas y Juan.
Datación	Generalmente siglo III; la precisión paleográfica es discutida y no se convierte en fecha absoluta.

[37] La datación paleográfica requiere intervalos y controles independientes; Nongbri 2018. La transmisión desigual no autoriza a reemplazar hojas perdidas por un contenido supuesto.

(continuación)

Campo	Identificación y alcance
Información material	Dos evangelios transmitidos en un mismo códice; lagunas y pérdidas deben registrarse por hoja.
Fuente de consulta	Catálogo y facsímil de DigiVatLib; identificación codicológica de CSNTM.
Límite	La cercanía textual a otros testigos no demuestra una relación directa de copia.

La presencia de Lucas y Juan dentro de una misma unidad física permite estudiar selección y organización de textos sin inferir automáticamente un códice de cuatro evangelios completo. El manuscrito es, además, relevante para loci donde la tradición varía. Esa importancia no elimina la necesidad de distinguir entre antigüedad de la copia, antigüedad posible de una lectura y juicio sobre el texto de autor.[38]

8.10. Catálogo crítico resumido

El siguiente catálogo amplía la selección anterior y organiza los principales evangelios y textos evangélicos no canónicos entre los siglos I y IV. Las fechas son rangos de trabajo, no dataciones absolutas; la lengua indicada corresponde al original más probable y se distingue siempre del idioma del manuscrito conservado. El término «evangelio» se mantiene cuando forma parte del título antiguo o de la tradición de recepción, aunque algunas obras sean colecciones de dichos, diálogos revelatorios, homilías o narraciones de infancia más que evangelios narrativos en sentido sinóptico.

La clasificación evita el «espejismo del canon»: los autores y lectores de los siglos II y III no necesariamente concebían su producción como un conjunto de «apócrifos» opuesto a un Nuevo Testamento ya cerrado. Siguiendo el problema planteado por Eva Mroczek para la imaginación literaria antigua, conviene reconstruir una ecología de textos, memorias y revelaciones en la que autoría, corpus y autoridad permanecían móviles. La fijación progresiva de listas canónicas no detuvo de inmediato la composición, copia ni lectura de narraciones sobre Jesús, María y los apóstoles.

[38] Catálogo CSNTM, GA P75: `https://manuscripts.csntm.org/manuscript/View/GA_P75`. Identificación vaticana: Pap.Hanna.1, `https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Hanna.1`. Se utiliza la identificación de catálogo; no se afirma haber cotejado todas las imágenes o variantes del facsímil.

Debe distinguirse además entre composición y transmisión. Un escrito del siglo II puede conservarse únicamente en un códice copto del siglo IV; una obra conocida por un heresiólogo puede no haber sobrevivido como libro independiente; y una designación moderna puede agrupar fragmentos que la Antigüedad no trató como un único texto. Por ello, el cuadro incluye una columna de testimonio material y otra de cautela crítica.

Tabla 19. Catálogo crítico resumido de textos

Texto	Fecha de composición	Lengua original probable	Testimonio conservado	Cautela crítica
Evangelio de Tomás	s. II; posibilidad de materiales anteriores discutida	Griego	NHC II,2 (copto, s. IV); P.Oxy. I 1, IV 654, IV 655 (griego)	Colección de 114 dichos. No fechar el escrito completo en el s. I ni asumir independencia de los sinópticos.
Evangelio de los Hebreos	primeras décadas-mitad s. II	Probablemente griego; base semítica discutida	Fragmentos citados por Clemente, Orígenes, Jerónimo y otros	Texto judeocristiano perdido; no confundir automáticamente con Nazarenos o Ebionitas.
Evangelio Egerton / P.Egerton 2	composición s. II; manuscrito c. 200	Griego	P.Egerton 2 + P.Köln 255	Título antiguo desconocido. Fragmentos de episodios sobre Jesús; relación con Juan y sinópticos discutida.
Evangelio de Pedro	s. II, probablemente segunda mitad	Griego	Fragmento de Akhmim y otros fragmentos atribuidos/ discutidos	Narrativa de pasión-resurrección. Dependencia y relación con tradiciones canónicas siguen debatidas.
Evangelio de María	s. II	Griego	BG 8502 (copto); P.Ryl. III 463 y P.Oxy. L 3525 (griego)	Diálogo/revelación con conflicto de autoridad entre discípulos. No inferir una comunidad autónoma sin evidencia externa.

(continuación)

Texto	Fecha de composición	Lengua original probable	Testimonio conservado	Cautela crítica
Evangelio de Judas	s. II, antes de Ireneo c. 180	Griego	Códice Tchacos (copto, manuscrito tardío)	Ireneo conoce un Evangelio de Judas; la identificación con la obra copta es plausible y ampliamente aceptada, no demostrable por autógrafo.
Evangelio de la Verdad	mediados-segunda mitad s. II	Griego	NHC I,3 y XII,2 (copto)	No es evangelio narrativo sino homilía/meditación. Afinidad valentiniana; autoría directa de Valentín no segura.
Protoevangelio de Santiago	segunda mitad s. II	Griego	Amplia tradición griega y versiones antiguas	Narrativa de infancia centrada en María. Fuente para historia de recepción, no biografía contemporánea.
Evangelio de la Infancia de Tomás	s. II, con historia textual compleja	Griego	Recensiones griegas y versiones siríaca, latina y otras	Relatos de infancia de Jesús. Debe distinguirse del Evangelio de Tomás de dichos.
Evangelio de los Egipcios	s. II	Griego	Solo fragmentos/ citas patrísticas	Obra perdida; reconstrucción muy limitada. No confundir con el Evangelio copto de los Egipcios de Nag Hammadi.
Evangelio de los Ebionitas	s. II	Griego	Fragmentos principalmente en Epifanio	Armonización sinóptica judeocristiana reconstruida desde fuente hostil tardía.
Evangelio de los Nazarenos	s. II–III; datación incierta	Lengua discutida: arameo/hebreo o griego	Fragmentos patrísticos, especialmente Jerónimo	La entidad textual misma es debatida; evitar reconstruir un libro completo con fragmentos heterogéneos.

(continuación)

Texto	Fecha de composición	Lengua original probable	Testimonio conservado	Cautela crítica
Tradiciones / Evangelio de Matías	s. II	Griego	Citas y noticias patrísticas	Muy fragmentario. La relación entre Tradiciones de Matías y un supuesto Evangelio de Matías es incierta.
Evangelio de Felipe	s. III, probablemente primera mitad-mitad	Griego	NHC II,3 (copto, s. IV)	Colección de reflexiones sacramentales y exegéticas de ambiente valentiniano; no evangelio narrativo.
Apócrifo de Juan	s. II–III	Griego	NHC II,1; III,1; IV,1; BG 8502 (copto)	Revelación post-resurrección; varias recensiones. Fundamental para tradiciones llamadas setianas, no modelo de todo «gnosticismo».
Hechos de Pilato / núcleo del Evangelio de Nicodemo	s. IV en su forma cristiana conservada; posibles antecedentes	Griego	Tradición griega y versiones posteriores	Texto de pasión y proceso de Jesús. La forma medieval conocida como Evangelio de Nicodemo es compuesta y posterior.
Cuestiones de Bartolomé	s. III–IV (rango discutido)	Griego	Tradiciones griegas, latinas y eslavas posteriores	Diálogo apocalíptico/ revelatorio. Debe distinguirse del perdido Evangelio de Bartolomé mencionado en listas.

Nota de clasificación. Pistis Sophia y otros grandes tratados revelatorios de finales del siglo III y comienzos del IV se estudian en el capítulo sobre movimientos y literaturas alternativas, pero no se incluyen aquí como «evangelios» en sentido estricto. Del mismo modo, el Pseudo-Mateo y varios ciclos latinos de infancia son posteriores al marco cronológico principal de esta monografía y se reservan para la historia de recepción. Pistis Sophia se trata allí

como recepción gnóstica tardía y composición compleja, no como testimonio directo de las escuelas del siglo II.

8.11. Del catálogo a la historia de la circulación

La utilidad histórica de este repertorio no reside en contar títulos «fuera del canon», sino en observar la persistencia de producción evangélica después de la composición de los cuatro evangelios que terminaron siendo canónicos. Los siglos II y III muestran simultáneamente expansión narrativa, colecciones de dichos, revelaciones post-resurrección, reescrituras de la pasión y elaboración de memorias de infancia. El cierre canónico fue un proceso de selección y normativización dentro de un campo literario que continuó produciendo textos.

La transmisión material confirma esa pluralidad: Oxirrinco preserva fragmentos griegos de Tomás y otros evangelios; Nag Hammadi conserva traducciones coptas de obras griegas anteriores; el Códice Tchacos transmite Judas en copto; los evangelios judeocristianos sobreviven sobre todo mediante citas adversariales. El mapa documental es, por tanto, asimétrico: abundancia manuscrita tardía no equivale a amplia difusión antigua, y una obra perdida conocida solo por citas puede haber tenido una circulación que el azar de la conservación ha ocultado.

8.12. Principales listas y configuraciones canónicas de los siglos II–IV

La delimitación del Nuevo Testamento no fue un acto único. Las listas siguientes pertenecen a géneros distintos y no deben homologarse como decretos equivalentes.

Tabla 20. Listas y configuraciones canónicas de los siglos II–IV: testimonios

Testimonio	Fecha	Configuración / dato	Valor	Cautela
Ireneo, Haer. III.11.8	c. 180	Defensa explícita de cuatro evangelios	Hito para evangelio cuádruple	No es lista completa del NT.
Fragmento Muratoriano: lista canónica latina (códice de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, s. VIII)	fines II / III; debatido	Lista latina fragmentaria de libros aceptados y rechazados	Testimonio occidental temprano	Inicio perdido; fecha y lugar discutidos.
Orígenes apud Eusebio, HE VI.25	III	Libros reconocidos y discutidos	Muestra diversidad de recepción	Transmitido por Eusebio.

(continuación)

Testimonio	Fecha	Configuración / dato	Valor	Cautela
Eusebio, HE III.25	inicios IV	ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα y otros	Taxonomía de recepción	Describe pluralidad más que cerrarla.
Atanasio, Fest. 39	367	Primera lista conservada coincidente con los 27 actuales	Hito egipcio	No impuso instantáneamente un canon universal.

9. Herejía, clasificación y construcción de fronteras

El caso de Marción permite precisar el vocabulario de «herejía». El griego αἵρεσις podía significar inicialmente elección, escuela o partido; en la literatura cristiana del siglo II el término fue adquiriendo una función cada vez más normativa. Ireneo no solo describe doctrinas: las ordena dentro de una genealogía de desviaciones y construye, por contraste, una continuidad apostólica legítima.

La heresiología es, por ello, una fuente doble. Informa sobre grupos, maestros, textos y prácticas que de otro modo conoceríamos peor, pero al mismo tiempo reconfigura esos materiales según una estrategia de refutación. La investigación histórica debe aprovechar su densidad documental sin adoptar automáticamente sus taxonomías.

En los capítulos dedicados a valentinianos y a otros movimientos se mantiene esta misma regla. «Valentiniano» designa, cuando la evidencia lo permita, redes y tradiciones relacionadas con Valentín y sus continuadores; «setiano» se emplea como categoría moderna para determinados textos y mitologías, no como si fuera necesariamente una autodenominación antigua uniforme.

10. Difusión y persistencia de las iglesias marcionitas

La importancia histórica de Marción no terminó con la controversia romana de mediados del siglo II. Justino lo presenta como un maestro cuya enseñanza se había difundido ampliamente; Tertuliano, varias décadas después, combate a comunidades marcionitas todavía activas; fuentes posteriores conservan noticias de su presencia en diferentes regiones orientales. Aunque estos testimonios son adversariales, su convergencia impide reducir el marcionismo a un círculo intelectual efímero. La inscripción griega de Deir Ali (antigua Lebaba, al sur de Damasco), fechada en 318/319 E. C., que menciona una «sinagoga de los marcionitas», aporta además un testimonio material independiente de la heresiología.

Las iglesias marcionitas debieron poseer estructuras suficientes para sostener comunidades, ministros, lectura litúrgica y transmisión textual. Esta persistencia es crucial para la historia del canon: una colección de Escrituras adquiere eficacia histórica cuando una comunidad la copia, la lee, la interpreta y la transmite.

La condena heresiológica y la desaparición social no fueron procesos simultáneos. La memoria eclesiástica pudo clasificar tempranamente a Marción como adversario, mientras comunidades que se identificaban con su tradición continuaban existiendo durante generaciones. La exposición diferencia cuidadosamente testimonios contemporáneos, noticias posteriores y afirmaciones geográficas cuya precisión no puede comprobarse.

11. Conclusión del capítulo

Marción hace visible un cambio cualitativo en el cristianismo del siglo II: los textos ya no son únicamente vehículos de memoria y enseñanza, sino también instrumentos explícitos para definir identidad y autoridad. Su evangelio y su Apostolikon muestran una selección escrituraria coherente; las respuestas de Ireneo y Tertuliano muestran que esa selección fue percibida como una disputa sobre la continuidad entre Jesús, los apóstoles, Israel y la Iglesia.

La convergencia de Marción, Taciano —cuyo Diatessaron (c. 170) armonizó los cuatro evangelios en una única narración— e Ireneo permite describir tres tecnologías editoriales del siglo II sin convertirlas en una secuencia lineal: selección y delimitación de corpus, armonización narrativa y estabilización de una pluralidad cuádruple. El contraste ofrece una macro-narrativa de la formación evangélica: no un tránsito inevitable hacia el canon, sino respuestas concurrentes al mismo problema de autoridad textual.

La formación del canon no puede reducirse a «Marción provocó el Nuevo Testamento». La evidencia apunta a procesos de colección y circulación anteriores, y la estabilización posterior fue gradual. Pero Marción fue un catalizador de extraordinaria importancia porque obligó a formular preguntas que ya no podían permanecer implícitas: qué evangelio, qué Pablo, qué Dios, qué Escrituras y qué tradición apostólica debían funcionar como norma.

El siguiente capítulo examina cómo esas preguntas se desarrollaron en la pluralidad cristiana del siglo II, con especial atención a Ignacio, 1 Clemente, la Didaché, el Pastor de Hermas, Justino e Ireneo. El eje no es una marcha lineal desde «diversidad» hacia «ortodoxia», sino la formación histórica de mecanismos de autoridad en comunidades concretas.

Resumen

Este capítulo examina a Marción, la autoridad de las Escrituras y la formación de colecciones textuales cristianas. Estudia el Evangelio marcionita perdido y el Apostolikon mediante los testimonios de sus adversarios, con grados de reconstrucción explícitos. P46 y P75 proporcionan controles materiales para la circulación y organización de los textos. Los evangelios no canónicos y los escritos de Nag Hammadi se estudian como historias de transmisión diferenciadas. El capítulo distingue la lectura autorizada, las colecciones en códices y las listas canónicas cerradas.

Palabras clave: Marción; canon; transmisión textual; P46; P75; evangelios no canónicos.

CAPÍTULO III

Pluralidad comunitaria y mecanismos de autoridad en el siglo II

El paso del siglo I al siglo II no consiste en la simple maduración de una institución ya definida. Las fuentes de este período muestran, por el contrario, un paisaje de comunidades que experimentan simultáneamente expansión geográfica, diversificación doctrinal, elaboración ritual y competencia por la legitimidad. La memoria de Jesús y de los apóstoles, la interpretación de las Escrituras de Israel, la circulación de textos cristianos y la organización de la vida comunitaria se convierten en recursos explícitos de autoridad. Lo que en las décadas anteriores podía permanecer implícito o localmente negociado comienza ahora a formularse con mayor precisión y, en no pocos casos, con mayor combatividad.

Este capítulo examina ese proceso sin proyectar sobre él la imagen retrospectiva de una «Gran Iglesia» ya consolidada. Categorías como ortodoxia, herejía o gnosticismo se emplean con cautela metodológica: se registran cuando las fuentes antiguas las utilicen o cuando resulten analíticamente útiles, pero no se convierten en el marco previo que organice la narración. El objetivo no es trazar una línea recta desde la pluralidad hacia la uniformidad, sino analizar cómo, en contextos concretos, se construyeron mecanismos de legitimación —episcopado, sucesión, regla de fe, colecciones de textos, práctica litúrgica y discurso heresiológico— que más tarde permitirían formas más estables de identidad colectiva. La discusión moderna de este problema parte en buena medida de Walter Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (1934; trad. ingl. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity, 1971), cuya tesis sobre la prioridad local de formas luego declaradas heréticas ha sido corregida en muchos puntos, pero sigue marcando la agenda del debate.

Las fuentes del período son genéricamente diversas y no deben armonizarse. Las cartas de Ignacio de Antioquía documentan una defensa apasionada de la unidad en torno al obispo y de la realidad corporal de la pasión de Cristo. 1 Clemente interviene en un conflicto de la comunidad de Corinto apelando al orden y a la memoria de los apóstoles. La Didaché conserva instrucciones prácticas sobre ética, bautismo, ayuno,

oración y eucaristía, junto con tensiones entre profetas itinerantes y autoridades locales. El Pastor de Hermas ofrece un testimonio visionario y moral de la comunidad romana, preocupado por el arrepentimiento y por la composición social de la Iglesia. Justino Mártir, desde la apología y el diálogo, elabora una interpretación de las Escrituras y de las «memorias de los apóstoles» que busca delimitar el movimiento tanto frente al judaísmo como frente a otras corrientes cristianas. Ireneo de Lyon, por su parte, representa un momento decisivo en la articulación de la regla de fe, del evangelio cuádruple y de una genealogía de la verdad que se construye en oposición a lo que presenta como desviaciones.

Cada uno de estos textos responde a situaciones particulares. Ignacio escribe encadenado, en un contexto de crisis y de viaje hacia el martirio; 1 Clemente interviene desde Roma en un conflicto ajeno; la Didaché refleja preocupaciones de comunidades que todavía negocian la relación entre carisma y oficio; Justino se dirige a destinatarios externos e internos; Ireneo elabora un proyecto de gran alcance frente a lo que percibe como amenazas doctrinales. La diversidad de géneros, horizontes geográficos y estrategias argumentativas constituye, por sí misma, un dato histórico de primer orden.

El capítulo procede, por tanto, mediante el análisis sucesivo de estos testimonios, prestando atención a sus contextos, a su vocabulario y a los dispositivos de autoridad que cada uno pone en juego. Solo después de ese examen particular se ofrece una síntesis de los principales mecanismos mediante los cuales las comunidades del siglo II intentaron definir, delimitar y transmitir lo que consideraban la enseñanza y la práctica legítimas. El resultado no es la imagen de una institución uniforme, sino la de un campo de fuerzas en el que la pluralidad real y la búsqueda de coherencia coexistieron y se condicionaron mutuamente.

Este enfoque permite conectar el presente capítulo con los anteriores. Si el siglo I mostró la emergencia del movimiento dentro del judaísmo y los conflictos derivados de la incorporación de gentiles, el siglo II revela cómo esas comunidades, ya más extensas y diversas, comenzaron a elaborar instrumentos más explícitos de identidad y de control. La formación de fronteras no fue un episodio único ni un proceso homogéneo; fue el resultado acumulativo de decisiones locales, de polémicas, de prácticas rituales y de estrategias de memoria que, con el tiempo, adquirieron mayor alcance translocal.

1. Las fuentes del período y la diversidad de sus géneros

Los testimonios del siglo II no forman un archivo homogéneo. Una carta pastoral, una instrucción litúrgica, una apología dirigida al poder imperial, una visión profética o un tratado contra adversarios doctrinales construyen su objeto de maneras diferentes. El primer requisito metodológico consiste, por tanto, en resistir la tentación de convertirlos en capítulos de una única historia eclesiástica ya organizada.

1 Clemente y las cartas de Ignacio pertenecen a redes epistolares, pero no cumplen la misma función. La primera interviene en una crisis de liderazgo en Corinto y argumenta mediante ejemplos bíblicos, orden cósmico, memoria apostólica y disciplina comunitaria. Ignacio, en cambio, escribe desde una situación personal de cautiverio y convierte la unidad alrededor del obispo, de los presbíteros y de los diáconos en un motivo repetido de exhortación.

La Didaché ofrece otro tipo de acceso. Su interés reside menos en grandes formulaciones doctrinales que en la regulación de prácticas: catequesis moral, bautismo, ayuno, oración, hospitalidad, eucaristía, discernimiento de profetas y nombramiento de autoridades locales. Precisamente esa materialidad cotidiana la convierte en una fuente extraordinaria para observar cómo una comunidad intenta transformar carisma y movilidad en normas sostenibles.

El Pastor de Hermas combina visión, mandato, parábola y exhortación moral. Su valor histórico no depende de leer sus visiones como descripción literal de acontecimientos, sino de reconocer los problemas sociales y disciplinarios que esas visiones presuponen: riqueza, arrepentimiento, autoridad, exclusión y reintegración.

Las Apologías y el Diálogo con Trifón de Justino pertenecen a registros todavía distintos. El autor construye una defensa pública del cristianismo, reclama racionalidad para sus creencias y, al mismo tiempo, delimita su posición frente a judíos y frente a otros grupos que también se identifican con Cristo. Con Ireneo, finalmente, la clasificación de doctrinas rivales alcanza una arquitectura sistemática: describir al adversario y definir la verdad propia se convierten en operaciones inseparables.[39]

[39] Holmes 2007, textos y traducciones de los Padres Apostólicos; Gregory y Tuckett 2005, estudios de transmisión y recepción. Los comentarios especializados se identifican por autor en la bibliografía.

2. 1 Clemente: orden, conflicto y memoria apostólica

La llamada Primera carta de Clemente constituye uno de los testimonios más importantes para observar cómo una comunidad intenta intervenir en la vida de otra sin disponer todavía de las estructuras jurídicas que caracterizarán siglos posteriores. El escrito procede de la iglesia de Roma y se dirige a Corinto a causa de una crisis en la que algunos dirigentes habían sido removidos de sus funciones. La carta no se presenta como decreto de un obispo romano individual; habla en nombre de la comunidad remitente y construye su autoridad mediante argumentación, memoria y exhortación. La datación convencional hacia 95–97 E. C. se apoya en la alusión de 1 Clem. 1.1 a desgracias sobrevenidas a la comunidad romana y en la tradición recogida por Eusebio (HE III.16), aunque algunos estudios admiten un margen cronológico más amplio.

El conflicto corintio se interpreta a través del vocabulario del orden. El término τάξις —orden, disposición— aparece dentro de una visión más amplia según la cual Dios ha dispuesto la creación, el culto y la comunidad de manera ordenada. La argumentación no es meramente administrativa: transformar un conflicto local en problema de τάξις permite dotarlo de una profundidad teológica y escrituraria.

Filológicamente, τάξις pertenece a un campo semántico amplio que puede designar disposición, orden, rango o arreglo. El término circulaba mucho más allá del vocabulario cristiano, en registros filosóficos, cívicos, militares y cultuales. Su empleo en 1 Clemente no demuestra una dependencia directa de una escuela determinada; muestra cómo un léxico grecorromano de orden podía ponerse al servicio de una argumentación escritural y comunitaria.

Uno de los pasajes decisivos se encuentra en 1 Clem. 42–44. Allí los apóstoles aparecen como enviados por Cristo y, a su vez, como quienes establecieron responsables en las comunidades y dispusieron la continuidad de ese ministerio. El texto resulta fundamental para la historia de la sucesión, pero debe leerse con precisión. No describe todavía de manera inequívoca el sistema episcopal monárquico que Ignacio defenderá en algunas ciudades de Asia Menor. Habla de ἐπίσκοποι y διάκονοι —y, en 44,4–5, de πρεσβύτεροι, sin distinguir con nitidez entre ambos términos— y busca legitimar una continuidad de servicio frente a una deposición considerada injustificada.

El uso de Pedro y Pablo en 1 Clem. 5 es igualmente revelador. Ambos funcionan como ejemplos recientes de perseverancia y sufrimiento. Roma no fundamenta su intervención únicamente en proximidad geográfica o precedencia institucional; moviliza una memoria apostólica compartida para definir modelos de conducta. La

autoridad se construye así mediante ejemplaridad antes que mediante una teoría jurídica plenamente desarrollada.

El punto historiográfico importante es doble. Por una parte, 1 Clemente muestra que ciertas comunidades podían intentar corregir a otras y que Roma poseía recursos simbólicos para hacerlo. Por otra, convertir inmediatamente ese hecho en prueba de una jurisdicción papal ya constituida sería anacrónico. La evidencia permite afirmar intervención translocal y apelación a la memoria apostólica; la forma institucional exacta de esa autoridad debe reconstruirse sin proyectar estructuras posteriores.[40]

3. Ignacio de Antioquía: unidad, episcopado y realidad de la pasión

Las cartas de Ignacio de Antioquía ofrecen una imagen mucho más explícita del obispo como foco de unidad. Escritas durante el traslado del autor hacia Roma, las cartas combinan autobiografía martirial, exhortación comunitaria, polémica doctrinal y preocupación por la cohesión de las iglesias. La datación tradicional bajo Trajano (c. 110 E. C.), basada en Eusebio, ha sido discutida: algunos investigadores proponen las décadas de 130 o 140 (por ejemplo, T. D. Barnes, «The Date of Ignatius», 2008). La cuestión no anula su valor como testimonio de un modelo episcopal en construcción, pero sí condiciona su posición relativa en la secuencia del siglo II.

En varios pasajes, Ignacio articula una tríada formada por obispo, presbíteros y diáconos. La fuerza retórica de esta estructura es innegable. En Smyrn. 8.1, por ejemplo, exhorta a seguir al obispo como Jesucristo al Padre y al presbiterio como a los apóstoles. El texto revela un proyecto eclesiológico claro: la comunión visible debe organizarse alrededor de autoridades reconocibles.

Sin embargo, el carácter programático de la exhortación es precisamente una razón para no universalizarla. Ignacio insiste en la obediencia porque la unidad está en disputa. Sus cartas documentan la existencia y defensa de un modelo episcopal en determinadas comunidades, no la demostración de que todas las iglesias del Imperio hubieran adoptado ya la misma estructura. Significativamente, la carta dirigida a los romanos no menciona a ningún obispo de Roma.

El problema institucional se entrelaza con el cristológico. Ignacio insiste en que Jesús sufrió realmente, fue realmente crucificado y resucitó. El adverbio ἀληθῶς —«verdaderamente»— adquiere en este contexto valor polémico. La defensa de la carne de Cristo no es una especulación abstracta: delimita comunión, eucaristía y

[40] 1 Clem. 5.1–7; 42.1–5; 44.1–6. Jaubert, SC 167; Holmes 2007. Los loci y el alcance institucional se discuten en el apéndice documental.

autoridad frente a adversarios que Ignacio considera incompatibles con la identidad de la comunidad.

El valor polémico de ἀληθῶς procede precisamente de su función adverbial ordinaria: «realmente», «de verdad». Ignacio explota esa sencillez léxica para convertir la realidad de nacimiento, sufrimiento y resurrección en criterio de pertenencia. No se trata de un tecnicismo filosófico importado sin mediación, sino de una palabra común que, repetida dentro de una controversia cristológica, adquiere densidad confesional.

También merece atención el empleo de Χριστιανισμός. La palabra no debe interpretarse automáticamente como nombre de una religión ya definida según categorías modernas. En Ignacio funciona dentro de un discurso de diferenciación y pertenencia, en tensión con Ἰουδαϊσμός. Precisamente por ello es un testimonio importante de que ciertas fronteras podían formularse con creciente nitidez en algunos ambientes de comienzos del siglo II.

La contribución de Ignacio al problema general del capítulo es clara: episcopado, eucaristía, cristología y disciplina aparecen unidos como mecanismos de cohesión. La autoridad institucional no surge separada del contenido doctrinal; ambos se refuerzan mutuamente.[41]

4. La Didaché: práctica, ritual y negociación entre carisma y oficio

La Didaché permite observar un tipo diferente de autoridad. Su apertura mediante la enseñanza de los «dos caminos» sitúa la formación moral antes que la definición dogmática. El texto pasa después a regular bautismo, ayuno, oración, eucaristía, hospitalidad y discernimiento de maestros y profetas.

El capítulo 7 prescribe el bautismo «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», preferentemente en agua corriente, pero admite adaptaciones cuando las condiciones materiales no lo permiten. El detalle resulta históricamente valioso: la norma no ignora la contingencia, sino que incorpora alternativas. La ritualidad temprana aparece ya regulada, pero no rigidificada en una única forma material.

Los capítulos 8–10 distinguen días de ayuno y transmiten oraciones eucarísticas cuya forma no coincide exactamente con los relatos de institución paulinos o sinópticos. Esa diferencia impide reducir la liturgia del siglo II a una línea uniforme. La Didaché conserva una tradición comunitaria con vocabulario y acentos propios.

[41] Ignacio, Smyrn. 8.1–2; Philad. 4; Eph. 20.2. Referencia a la recensión media: Holmes 2007; comentario de Schoedel 1985. El vocabulario de unidad constituye también una exhortación.

Especialmente significativo es el tratamiento de apóstoles y profetas itinerantes en los capítulos 11–13. El carisma todavía posee autoridad, pero necesita criterios de discernimiento. La duración de la estancia, la relación con el dinero y la coherencia entre enseñanza y conducta funcionan como indicadores prácticos de autenticidad.

El capítulo 15 exhorta a elegir ἐπισκόπους καὶ διακόνους, «obispos y diáconos», dignos del Señor. El pasaje muestra la coexistencia de autoridad itinerante y autoridad local. Más que una transición simple desde carisma hacia institución, la Didaché documenta un intento de articular ambos planos.

Esta combinación convierte a la Didaché en una fuente central para el argumento general de la monografía: la autoridad se produce también mediante práctica regulada. Bautizar, ayunar, recibir viajeros, discernir profetas y celebrar la eucaristía son actos que construyen identidad tanto como una formulación doctrinal.[42]

5. El Pastor de Hermas: arrepentimiento, riqueza y una Iglesia en construcción

El Pastor de Hermas ofrece uno de los testimonios más densos sobre la vida moral y social de comunidades cristianas romanas del siglo II. Su forma visionaria no disminuye su valor histórico; al contrario, las imágenes de torres, piedras, mujeres, ángeles y mandamientos convierten conflictos sobre pertenencia, pecado y restauración en una gramática narrativa capaz de disciplinar a la comunidad.

La imagen de la torre edificada con piedras de diferente calidad representa a la Iglesia como realidad simultáneamente presente e incompleta. Algunas piedras son aceptadas, otras rechazadas provisionalmente y otras pueden ser readmitidas después de transformación. La metáfora permite observar una concepción de pertenencia que no se reduce a inclusión o exclusión instantáneas: la disciplina se articula con la posibilidad de arrepentimiento.

El problema del arrepentimiento postbautismal resulta central. Hermas conoce la gravedad de pecados cometidos después del bautismo, pero no construye una comunidad incapaz de reintegrar. La concesión de una oportunidad de μετάνοια funciona como respuesta pastoral a la tensión entre ideal de pureza y realidad social.

La obra también presta atención a la riqueza. Las visiones y parábolas presuponen creyentes con recursos, negocios, casas y obligaciones sociales. El cristianismo romano que emerge de Hermas no es una comunidad socialmente homogénea. Riqueza,

[42] Did. 7.1–4; 9–10; 11–15. Edición crítica identificada: Rordorf y Tuilier 1998, SC 248. Las normas locales se comparan con Ignacio sin suponer una sincronía institucional exacta.

dependencia y patronazgo forman parte del problema moral, lo que convierte a la obra en una fuente indispensable para una historia social de la Iglesia urbana.[43]

6. Justino Mártir: apología, Escritura y demarcación

Justino representa un cambio de registro. Sus Apologías presentan el cristianismo ante interlocutores imperiales y cultos; el Diálogo con Trifón construye una extensa disputa sobre Escritura, promesa e identidad. En ambos casos, la autoridad cristiana se articula mediante argumentación pública y exégesis.

En 1 Apol. 67, Justino describe una reunión dominical en la que se leen «las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas» durante el tiempo disponible. El pasaje no ofrece todavía una lista cerrada de libros, pero documenta lectura comunitaria de escritos apostólicos junto a las Escrituras proféticas. En Dial. 103, las «memorias» son relacionadas con los evangelios. Esta terminología es una pieza fundamental para reconstruir la transición entre textos en circulación y repertorios litúrgicamente autorizados.

Justino también nombra y clasifica adversarios. Su tratamiento de Marción muestra que la delimitación externa frente al Imperio convivía con delimitaciones internas entre grupos que reclamaban el nombre cristiano. Apología y heresiología no son procesos separados: definir qué es el cristianismo ante el poder implica también decidir quién puede representarlo legítimamente.

La relación con el judaísmo debe tratarse con igual precisión. El Diálogo no es una transcripción estenográfica de una discusión real ni una representación neutral del judaísmo del siglo II. Es una composición cristiana que utiliza un interlocutor judío para exponer una interpretación de las Escrituras y de la identidad del pueblo de Dios. Su valor histórico reside tanto en los argumentos que conserva como en la forma literaria en que construye la diferencia.[44]

7. Ireneo de Lyon: regla de verdad, evangelio cuádruple y sucesión

Con Ireneo, la construcción de autoridad alcanza una escala sistemática. Adversus haereses no es únicamente un catálogo de doctrinas consideradas erróneas; es una arquitectura de legitimación. Para refutar a sus adversarios, Ireneo debe explicar por

[43] Hermas, Vis. II.4.2–3; Mand. IV.3.1–7. Holmes 2007; Osiek 1999. El texto distingue prácticas, revelación y disciplina que no deben reducirse a un único modelo episcopal.

[44] Justino, 1 Apol. 65–67; Dial. 103.8. Ediciones de las Apologías: Munier 2006; Minns y Parvis 2009. Diálogo: Bobichon 2003. Se mantiene la distinción entre obras.

qué determinada lectura de las Escrituras, determinada tradición y determinadas comunidades poseen un título superior para representar la enseñanza apostólica.

La llamada regula veritatis funciona como resumen normativo del marco dentro del cual deben interpretarse las Escrituras. Su importancia no radica en que constituya un credo fijo idéntico en todas partes, sino en que permite a Ireneo afirmar que la verdad cristiana posee coherencia previa a las exégesis fragmentarias que atribuye a sus adversarios.

En Adv. haer. III, Ireneo vincula esa regla con la sucesión de los obispos y con la tradición pública de las iglesias. La lista romana de III.3 no debe leerse como simple información administrativa: cumple una función polémica. La continuidad de personas y comunidades sirve como argumento contra maestros cuya genealogía Ireneo presenta como reciente o desviada.

La defensa de cuatro evangelios en Adv. haer. III.11.8 representa otro mecanismo de delimitación. Ireneo no se limita a constatar la existencia de cuatro textos; argumenta que deben ser cuatro y no más ni menos. La conocida analogía con los cuatro vientos y los cuatro puntos del mundo posee valor retórico, pero el dato histórico más importante es que a finales del siglo II un autor puede defender un evangelio cuádruple como colección normativa frente a selecciones alternativas.

La heresiología funciona así como una tecnología de autoridad: nombra, clasifica, genealogiza y ordena. Esta observación no obliga a aceptar sin más las reconstrucciones de Ireneo sobre cada adversario. Al contrario, exige leerlas doblemente: como información —a veces insustituible— sobre grupos rivales y como producción activa de las fronteras que pretende describir.[45]

8. Valentín, tradiciones valentinianas y el problema del «gnosticismo»

La etiqueta «gnosticismo» resulta demasiado amplia si se utiliza como explicación antes de analizar los documentos. Para el siglo II es preferible comenzar por maestros, escuelas y corpora concretos. Valentín y las tradiciones que la investigación denomina valentinianas constituyen uno de los casos mejor documentados de cristianismo especulativo, exegético y ritual que compitió por definir la interpretación legítima de la revelación.

La investigación de Einar Thomassen ha mostrado que «valentinianismo» tampoco designa una organización única y homogénea. Textos, maestros y comunidades presentan diversidad interna. El estudio debe distinguir entre lo que

[45] Ireneo, Haer. I.10.1–3; III.3.1–4; III.11.8. Los libros se identifican según la serie SC pertinente; para III, SC 210–211. El origen de una regla y su recepción posterior son problemas diferentes.

sabemos de Valentín, lo atribuido a sus discípulos y lo preservado en escritos de Nag Hammadi relacionados con tradiciones valentinianas.

La misma cautela se aplica a los textos que la historiografía moderna agrupa como «setianos». La categoría puede ser útil para comparar mitos, nombres divinos y estructuras cosmológicas, pero no debe convertirse automáticamente en el nombre de una Iglesia histórica unificada. David Brakke ha insistido precisamente en que la diversidad de grupos y prácticas obliga a revisar las grandes taxonomías heredadas.

El punto decisivo para este capítulo es que estos movimientos no representan una periferia irrelevante. La necesidad de responderles contribuyó a que autores como Ireneo formularan con mayor nitidez criterios de tradición, Escritura, sucesión y regla de verdad. La frontera se construyó en interacción.[46]

8.1. Catálogo crítico de corrientes especulativas y escuelas rivales

La categoría «gnosticismo» no designa con seguridad una religión unitaria, una institución común ni una genealogía histórica continua. La investigación reciente ha mostrado que autores antiguos como Ireneo construyeron clasificaciones polémicas que agrupaban maestros y grupos muy diferentes, mientras que la historiografía moderna añadió categorías taxonómicas propias. Por ello, el catálogo siguiente no ofrece una cadena de «herejías», sino un mapa comparativo de maestros, redes y corpora cuya relación entre sí debe demostrarse caso por caso.

También es necesario separar procedencia textual de geografía social. El hecho de que un códice haya sido hallado en Egipto no demuestra que el grupo que produjo originalmente cada obra viviera en el lugar del hallazgo. Del mismo modo, una noticia heresiológica sobre Roma o Alejandría no basta para reconstruir una organización estable sin evidencia independiente.

8.2. Simón y la construcción de un origen heresiológico

Hechos 8 presenta a Simón como un personaje samaritano asociado con prácticas mágicas y enfrentado a la autoridad apostólica. Justino, Ireneo y autores posteriores desarrollan una tradición mucho más extensa en la que Simón aparece acompañado por Helena y convertido en antepasado de sucesivas herejías. Esa genealogía debe leerse como una construcción heresiológica posterior, no como una historia demostrable de la formación del gnosticismo.

[46] Thomassen 2006; Williams 1996; Brakke 2010. La clasificación de materiales valentinianos requiere precisar obras y fuentes adversarias.

La frase de Hechos según la cual Simón era llamado «el Gran Poder de Dios» constituye un dato literario temprano; las doctrinas detalladas atribuidas después a los simonianos proceden de fuentes polémicas más tardías. En consecuencia, este libro evita presentar a Simón como «fundador del gnosticismo» y estudia, en cambio, cómo la memoria de Simón fue utilizada para producir una genealogía del error.

8.3. Cerdón: una figura conocida casi exclusivamente por adversarios

Cerdón aparece en Ireneo y en tradiciones heresiológicas posteriores como maestro activo en Roma antes o alrededor de la llegada de Marción. Se le atribuye una distinción entre el Dios proclamado por la Ley y los Profetas y un Dios superior revelado por Cristo. Sin embargo, no se conserva ningún escrito suyo y las noticias biográficas dependen de autores interesados en organizar genealogías doctrinales.

Por esa razón, no debe describirse a Cerdón como «eslabón comprobado» entre un gnosticismo sirio y Marción. Puede hablarse de afinidades atribuidas por la tradición heresiológica y de proximidad cronológica, pero no de transmisión doctrinal demostrada.

8.4. Valentín y las tradiciones valentinianas

Valentín fue un maestro cristiano activo en el siglo II y asociado a Alejandría y Roma por fuentes antiguas. La tradición posterior llegó a afirmar que aspiró al episcopado romano, pero esa noticia no debe utilizarse como hecho seguro. Lo que sí está bien documentado es la amplitud y diversidad de las tradiciones que autores posteriores identificaron como valentinianas.

La investigación contemporánea, especialmente a partir del trabajo de Einar Thomassen, insiste en que el valentinianismo no fue una organización monolítica. Distintas escuelas, maestros y textos compartieron ciertos esquemas sobre el Pleroma, Sofía, la ignorancia y la restauración, pero los desarrollaron de maneras diferentes.

El Evangelio de la Verdad, el Tratado Tripartito y otros textos relacionados con ambientes valentinianos muestran una exégesis cristiana sofisticada en diálogo con Escritura, tradición apostólica y filosofía. No es necesario imaginar a estos grupos como completamente externos a las iglesias mayoritarias; en varios contextos, la frontera fue precisamente objeto de disputa.

8.5. Los llamados «setianos»: una categoría historiográfica

La expresión «setiano» es una categoría moderna aplicada a un conjunto de textos que comparten nombres, mitos y estructuras cosmológicas, entre ellos el Apócrifo de Juan. Set desempeña un papel importante en varios de esos escritos, pero la existencia de una Iglesia setiana unificada, con organización y geografía claramente definidas, no puede darse por sentada.

Tampoco debe deducirse una procedencia egipcia simplemente porque muchos textos se conservaron en los códices de Nag Hammadi. El lugar de hallazgo de los códices, copiados en el siglo IV, es un dato arqueológico; el origen social y geográfico de cada composición puede ser anterior y diferente.

Los sistemas incluidos en esta categoría suelen distinguir al Dios trascendente de figuras demiúrgicas como Yaldabaoth y reelaboran Génesis dentro de complejas narraciones de emanación y revelación. Pero no todos comparten el mismo grado de dualismo ni la misma cristología, y «docetismo» no debe aplicarse automáticamente a todo el corpus.

8.6. Basílides y los basilidianos

Basílides enseñó en Alejandría durante la primera mitad del siglo II y es conocido por Clemente de Alejandría, Ireneo y otros adversarios. Las reconstrucciones de su sistema divergen notablemente según la fuente. Hipólito, por ejemplo, transmite una cosmogonía distinta de la atribuida por Ireneo.

Conceptos como los 365 cielos o el nombre Abraxas pertenecen sobre todo a la tradición heresiológica sobre los basilidianos y no deben convertirse sin más en una exposición segura de la enseñanza personal de Basílides. El caso constituye un excelente ejemplo de por qué es necesario separar maestro, escuela posterior y descripción polémica.

8.7. Carpócrates y los carpocracianos

Carpócrates y su círculo aparecen en Ireneo, Clemente y otros autores como representantes de una corriente radical. Las acusaciones de promiscuidad, libertinaje y transgresión ritual forman parte de un repertorio polémico empleado con frecuencia contra grupos rivales y no pueden aceptarse de manera literal sin corroboración.

Las fuentes atribuyen a los carpocracianos ideas sobre poderes cósmicos, transmigración y liberación del alma. Más importante para una historia crítica es observar cómo autores como Ireneo utilizaron este grupo para definir por contraste los límites morales y doctrinales de la comunidad legítima.

8.8. Marción: paralelo polémico, no «gnóstico» por definición

Marción aparece con frecuencia junto a corrientes llamadas gnósticas porque distingue radicalmente al Dios creador del Padre revelado por Cristo. Sin embargo, su teología carece de muchos de los rasgos cosmológicos, genealógicos y mitológicos característicos de tradiciones valentinianas o de los textos denominados setianos.

Por ello, esta monografía no clasifica a Marción como «gnóstico» sin calificación. Se estudia a Marción y a su movimiento como corriente cristiana rival, con canon, iglesias y teología propios, en diálogo y conflicto con otras formas de cristianismo del siglo II.

8.9. Maniqueísmo: religión tardía independiente, no culminación automática del gnosticismo

El maniqueísmo, fundado por Mani en el siglo III dentro del Imperio sasánida, comparte con ciertas tradiciones anteriores un lenguaje de luz, materia, conocimiento y dualismo. Sin embargo, fue una religión universalista autónoma, con Escrituras propias, estructura misionera y una autocomprensión que integraba tradiciones cristianas, iranias y budistas.

Clasificarlo simplemente como «culminación del gnosticismo» oscurece más de lo que explica. Para el arco cronológico de esta monografía resulta relevante porque demuestra que el Mediterráneo y el Próximo Oriente tardorromanos siguieron produciendo movimientos religiosos transregionales capaces de competir con el cristianismo imperial.

La experiencia posterior de Agustín como auditor maniqueo confirma su presencia en África romana durante el siglo IV, pero ese episodio pertenece a un contexto histórico muy posterior al de Valentín o Basílides.

8.10. Comparación controlada de corrientes

Cuadro documental 3. Corrientes del siglo II: espacio, fuentes, cronología y cautelas.

Simón / simonianos

Espacio. Samaria; recepción posterior en Roma
Fuentes. Hechos 8; Justino; Ireneo
Rasgos. Genealogía heresiológica, «Gran Poder», Helena en tradición posterior
Cautela historiográfica. Muy alta dependencia de fuentes polémicas.

Cerdón

Espacio. Roma, s. II
Fuentes. Ireneo y heresiólogos posteriores
Rasgos. Distinción entre Dios de la Ley y Dios superior
Cautela historiográfica. Sin escritos propios; transmisión doctrinal a Marción no demostrable.

Valentinianos

Espacio. Alejandría/Roma y redes mediterráneas
Fuentes. Ireneo; Clemente; Nag Hammadi
Rasgos. Pleroma, Sofía, exégesis y restauración
Cautela historiográfica. Diversidad interna; evitar una escuela monolítica.

Textos «setianos»

Espacio. Origen geográfico discutido; manuscritos coptos hallados en Egipto
Fuentes. Apócrifo de Juan y corpora relacionados
Rasgos. Relectura de Génesis, demiurgia, revelación
Cautela historiográfica. «Setiano» es una categoría historiográfica moderna.

Basílides / basilidianos

Espacio. Alejandría
Fuentes. Clemente; Ireneo; Hipólito
Rasgos. Cosmogonías y soteriología complejas
Cautela historiográfica. Las fuentes ofrecen reconstrucciones incompatibles.

Carpocracianos

Espacio. Alejandría y tradición mediterránea
Fuentes. Ireneo; Clemente
Rasgos. Transmigración, poderes cósmicos, crítica de normas
Cautela historiográfica. Acusaciones sexuales y de libertinaje son polémicas y requieren cautela.

Marcionitas

Espacio. Roma; amplia expansión oriental
Fuentes. Justino; Ireneo; Tertuliano; Epifanio
Rasgos. Dos dioses, Evangelion, Apostolikon
Cautela historiográfica. Movimiento rival bien organizado; no clasificar automáticamente como gnóstico.

Maniqueos

Espacio. Mesopotamia sasánida; expansión transcontinental
Fuentes. Escritos maniqueos y adversarios cristianos
Rasgos. Dualismo Luz/Tinieblas, profetología universalista
Cautela historiográfica. Religión independiente del s. III; comparación, no genealogía directa.

8.11. Consecuencia metodológica

Este catálogo confirma que «gnosticismo» solo es útil si se emplea como término de segundo orden y con definición explícita. El procedimiento de esta obra consiste en comenzar por los textos y los maestros, reconstruir su contexto y únicamente después decidir si una comparación tipológica añade valor.

La heresiología antigua se trata como fuente doble: informa sobre adversarios reales, pero al mismo tiempo fabrica genealogías, exagera similitudes y utiliza acusaciones morales para producir fronteras. El historiador debe estudiar ambos niveles.

8.12. Otras voces del siglo II: Policarpo, Diogneto, Taciano y Atenágoras

La reconstrucción del siglo II gana densidad cuando se incorporan también textos que no encajan directamente en el eje Marción-Ireneo. La Carta de Policarpo a los Filipenses transmite exhortación moral, uso de tradiciones paulinas y memoria de

Ignacio; el Martirio de Policarpo, tratado en el capítulo siguiente, muestra cómo esa autoridad se transformó en memoria martirial.

La llamada Epístola a Diogneto, de autor y fecha discutidos dentro del siglo II o comienzos del III, ofrece una representación retórica de los cristianos como habitantes de las ciudades que participan de la vida social sin identificarse plenamente con el orden religioso circundante. Debe leerse como apología literaria, no como encuesta sociológica.

Taciano, discípulo de Justino, compuso el Diatessaron, una armonía evangélica que ejerció enorme influencia en el cristianismo siríaco. Su existencia demuestra que la recepción de cuatro evangelios no implicó siempre cuatro volúmenes leídos separadamente: la colección podía ser armonizada en una única narración litúrgica.

Atenágoras de Atenas, en su Legatio pro Christianis, responde a acusaciones de ateísmo, incesto y canibalismo mediante una defensa filosófica de la racionalidad cristiana. Su obra muestra que la apologética del siglo II no fue un género marginal, sino un espacio en el que los cristianos aprendieron a traducir sus afirmaciones a categorías comprensibles para élites educadas del Imperio.[47]

8.13. Clemente de Alejandría: cultura filosófica y cristianismo intelectual

Clemente de Alejandría representa un cristianismo intelectual que no define la cultura filosófica griega únicamente como enemiga. En Protrepticus, Paedagogus y Stromata, la filosofía puede funcionar como preparación, herramienta educativa y campo de debate.

Su figura es particularmente importante para evitar una oposición simplista entre «cristianismo» y «helenismo». A comienzos del siglo III, autores cristianos podían utilizar categorías platónicas, estoicas y filológicas sin dejar de construir una identidad explícitamente cristiana. El término «gnóstico» adquiere incluso en Clemente un uso positivo cuando describe al creyente perfecto, lo que confirma que el vocabulario de gnosis no pertenecía en exclusiva a los grupos clasificados por Ireneo como herejes.[48]

---

[47] Policarpo, Phil. 1–14; A Diogneto 5–6; Atenágoras, Leg. 1–4. Referencias: Holmes 2007; Marrou, SC 33; Schoedel 1972.

[48] Clemente de Alejandría, Paed. I.1; Strom. I.1. Referencia textual: Stählin y continuadores, GCS. El análisis se refiere a programas de formación y lectura.

8.14. Del siglo I a la clasificación heresiológica: límites de una cronología retrospectiva

La búsqueda de «movimientos heterodoxos» en el siglo I exige una cautela especial. Las fuentes más tempranas no ofrecen un mapa de iglesias claramente delimitadas por doctrinas sistemáticas comparables a las que describirán Ireneo, Hipólito o Epifanio. Las cartas paulinas, Apocalipsis, las epístolas joánicas y otros escritos muestran conflictos reales —sobre mesa compartida, circuncisión, autoridad apostólica, profecía, cristología, comida sacrificada a los ídolos o disciplina sexual—, pero convertir cada adversario anónimo en antepasado directo de una herejía del siglo II suele ser una retroproyección. Esta monografía distinguirá por ello tres niveles: controversias del siglo I documentadas por fuentes contemporáneas; nombres o grupos cuya existencia se atestigua en textos cercanos; y genealogías heresiológicas construidas retrospectivamente por autores posteriores.

8.15. Nicolaítas, Balaam y Jezabel: adversarios del Apocalipsis

Apocalipsis 2 menciona a los nicolaítas en relación con Éfeso y Pérgamo y asocia en el mismo horizonte polémico las «enseñanzas de Balaam» y la figura simbólica de «Jezabel». El texto permite afirmar que algunas comunidades de Asia Menor debatían sobre participación en comidas sacrificiales, prácticas sexuales y acomodación al entorno cívico-religioso. No permite, sin embargo, reconstruir un sistema teológico nicolaíta completo. Ireneo y autores posteriores identificaron a los nicolaítas con Nicolás de Hechos 6,5 y les atribuyeron conductas libertinas; esa genealogía debe tratarse como recepción heresiológica, no como dato independiente sobre el siglo I. El interés histórico del pasaje reside precisamente en observar cómo una polémica local podía convertirse, dos o tres generaciones después, en una identidad herética establecida por la literatura de controversia.

8.16. Cerinto y la dificultad de reconstruir un maestro del cambio de siglo

Cerinto ocupa un lugar peculiar entre el final del siglo I y comienzos del II. Ireneo lo presenta como adversario de la tradición joánica y le atribuye una cristología que distingue entre Jesús y el Cristo descendido sobre él; la escatología de rasgos milenaristas que se le imputa procede, en cambio, de Gayo de Roma y de Dionisio de Alejandría, citados por Eusebio (HE III.28). Epifanio y otros heresiólogos amplían el dossier con datos cuya dependencia y cronología son difíciles de establecer. La célebre anécdota de Policarpo sobre Juan huyendo de unos baños al reconocer a Cerinto,

transmitida por Ireneo, tiene valor para la memoria polémica de Asia Menor, pero no puede utilizarse como acta contemporánea. Cerinto debe conservarse como figura histórica probable, aunque el contenido exacto de su enseñanza permanezca parcialmente reconstruido a partir de adversarios.

8.17. Judeocristianismos: ebionitas, nazarenos y el problema de las etiquetas

Los términos «ebionitas» y «nazarenos» aparecen en fuentes patrísticas para describir grupos que combinaban la adhesión a Jesús con formas diversas de observancia judía. La investigación moderna ha mostrado que no es seguro convertir estas etiquetas en dos iglesias estables, homogéneas y perfectamente distinguibles a lo largo de varios siglos. Ireneo, Orígenes, Eusebio, Epifanio y Jerónimo transmiten informaciones parciales, a veces incompatibles, sobre cristología, observancia de la Ley, uso de evangelios y valoración de Pablo. El nombre «ebionita» pudo adquirir además un significado heresiológico generalizante. En consecuencia, esta obra hablará de judeocristianismos en plural y reconstruirá cada testimonio por autor y fecha. El dato fundamental no es la existencia de una única «Iglesia ebionita», sino la persistencia, durante los siglos II–IV, de formas de identidad cristiana que mantuvieron distintas relaciones positivas con la Torá, la circuncisión, el calendario y la memoria de Jerusalén.

8.18. Elcasaitas: revelación, bautismos y judeocristianismo mesopotámico

Los elcasaitas son conocidos principalmente por Hipólito, Orígenes —citado por Eusebio— y Epifanio. Las fuentes los relacionan con una obra revelada atribuida a Elchasai/Elxai, con prácticas bautismales repetidas, observancias de carácter judío, astrología y una cristología difícil de reconstruir. Su localización en ambientes sirio-mesopotámicos y su cronología de comienzos del siglo II son plausibles, pero los detalles dependen fuertemente de testimonios hostiles. El grupo resulta importante porque desestabiliza una narración demasiado simple según la cual el cristianismo judaizante habría desaparecido rápidamente después del año 70. También obliga a diferenciar entre continuidad de prácticas judías, nuevas revelaciones proféticas y desarrollo de identidades comunitarias híbridas.

8.19. Docetismo: categoría cristológica, no iglesia única

«Docetismo» deriva de δοκεῖν, «parecer», y se utiliza para describir cristologías en las que el sufrimiento o la corporeidad de Cristo se entienden como apariencia o se reformulan de manera que la pasión no afecta plenamente al ser divino. Ignacio de Antioquía polemiza ya a comienzos del siglo II contra adversarios que niegan que Jesucristo haya padecido realmente «en la carne». Sin embargo, docetismo no designa una institución única ni una doctrina idéntica en todos los autores. Puede aparecer combinado con distintas antropologías y cosmologías. La historiografía debe evitar, por tanto, convertir cada cristología elevada o cada distinción entre Jesús y Cristo en «docetismo» sin análisis textual. Su utilidad está en describir un problema cristológico recurrente: cómo articular divinidad, humanidad, sufrimiento y salvación.

8.20. Encratismo y redes ascéticas: Taciano, continencia y disciplina

El término «encratitas» procede de ἐγκράτεια, continencia, y fue utilizado por heresiólogos para clasificar tendencias ascéticas que rechazaban o restringían matrimonio, carne y vino. Taciano fue asociado posteriormente con los encratitas, aunque la relación entre su trayectoria personal, el Diatessaron y una supuesta organización encratita requiere cautela. Lo históricamente relevante es la existencia, durante los siglos II y III, de redes cristianas en las que la renuncia sexual, el ayuno y determinadas prácticas alimentarias adquirían un peso soteriológico particular. Estas corrientes deben estudiarse junto con el ascetismo proto-ortodoxo, no como un mundo completamente separado: la frontera entre disciplina rigurosa y «herejía» fue construida de manera diferente según autor, región y coyuntura.

8.21. Montanismo o «Nueva Profecía»: carisma, género y autoridad

La llamada Nueva Profecía surgió en Frigia durante la segunda mitad del siglo II asociada a Montano, Priscila y Maximila. Sus adversarios la describieron como una profecía extática aberrante, mientras que sus partidarios la entendían como intensificación de la acción del Espíritu. Las fuentes están filtradas en gran medida por Eusebio y Epifanio, pero también por la adhesión posterior de Tertuliano a la Nueva Profecía. El movimiento no puede reducirse a una extravagancia marginal: plantea problemas centrales de la historia cristiana —quién puede profetizar, cómo se reconoce una revelación, qué autoridad poseen las mujeres profetas, cómo se

relacionan carisma y episcopado, y qué disciplina debe exigirse a los bautizados—. Su expansión fuera de Frigia muestra además la capacidad transregional de las redes cristianas del siglo II.

8.22. Adopcionismos y monarquianismos: categorías de los siglos II–III

Las etiquetas «adopcionismo», «monarquianismo dinámico» y «monarquianismo modalista» agrupan controversias distintas sobre la relación entre Dios, Cristo y el Espíritu. Teódoto de Bizancio, activo en Roma a fines del siglo II, fue acusado de sostener que Jesús era un hombre sobre quien descendió poder divino; Artemón aparece en fuentes posteriores dentro de una genealogía semejante. En otro registro, Noeto, Praxeas y Sabelio fueron asociados con formas de teología que defendían con tanta fuerza la unicidad divina que sus adversarios consideraron insuficiente la distinción entre Padre e Hijo. Los rótulos posteriores simplifican debates cuyo vocabulario todavía estaba en formación. Su estudio es imprescindible para comprender por qué los lenguajes trinitarios y cristológicos del siglo IV no surgieron de la nada, sino de más de un siglo de controversias sobre unidad y distinción en Dios.

8.23. Novaciano y los «puros»: disciplina penitencial y cisma en el siglo III

El conflicto novacianista se desarrolló en Roma después de la persecución de Decio y se vinculó con la readmisión de los lapsi, cristianos que habían cedido ante las exigencias sacrificiales. Novaciano, teólogo latino de considerable nivel, fue consagrado por un grupo rival de Cornelio en 251. La controversia no se explica adecuadamente como choque entre «herejía» y «ortodoxia», pues ambas partes compartían amplias zonas doctrinales; el núcleo inmediato era eclesiológico y disciplinar: quién tenía autoridad para reconciliar pecados graves y bajo qué condiciones. Las comunidades novacianistas sobrevivieron durante siglos y fueron conocidas en algunas regiones como katharoi, «puros». Su persistencia demuestra que los cismas de disciplina podían producir instituciones duraderas, jerarquías propias y memorias alternativas de santidad.

Nota cronológica de control. Los casos propiamente tardoantiguos —donatismo, controversias posnicenas llamadas «arrianas», Prisciliano y maniqueísmo— no se analizan aquí como componentes del paisaje eclesial del siglo II. Su tratamiento sustantivo corresponde a los capítulos XI–XII y a los apartados regionales

pertinentes. Se conservan únicamente en la matriz comparativa diacrónica que sigue como control historiográfico de larga duración, con su cronología explícita, para evitar tanto su subordinación artificial al siglo II como su desaparición del marco comparativo.

8.24. De la designación polémica a la categoría histórica: cómo usar «seudocristiano», «herejía» y «gnosticismo»

En la literatura confesional antigua y moderna aparecen expresiones equivalentes a «falso cristiano», «pseudoapóstol» o «seudocristiano». Son útiles como documentos de demarcación, pero no como categorías neutrales del historiador. Llamar «seudocristiano» a un grupo antes de analizar sus propios textos convertiría la conclusión de una controversia antigua en premisa de la investigación. Esta monografía utilizará, cuando sea posible, los nombres con que los grupos se identificaban o las designaciones históricas más precisas; cuando solo dispongamos de un nombre transmitido por adversarios, se indicará esa dependencia. De la misma manera, «gnosticismo» se reservará para comparaciones explícitamente definidas y no funcionará como recipiente general para toda teología dualista, ascética o no nicena.

8.25. Matriz sinóptica de movimientos y grado de documentación

La tabla siguiente no establece una jerarquía de «ortodoxia». Es una matriz diacrónica de control: resume cronología, fuentes y cautelas desde el siglo II hasta la Antigüedad tardía, y permite distinguir qué movimientos pueden reconstruirse a partir de documentos propios y cuáles dependen casi por completo de sus adversarios. Por esa razón incluye, claramente fechados, algunos comparanda de los siglos III–IV que no forman parte del desarrollo narrativo de este capítulo. El «grado de documentación» describe el estado de las fuentes, no la importancia histórica del grupo ni su pertenencia cronológica al siglo II.

Tabla 21. Matriz comparativa diacrónica de movimientos / etiquetas y atributos

Movimiento / etiqueta (matriz comparativa diacrónica)	**Cronología**	**Fuentes principales**	**Cautela historiográfica**
Nicolaítas	fines s. I	Ap 2; Ireneo posterior	No reconstruir un sistema a partir de recepción posterior.

(continuación)

Movimiento / etiqueta (matriz comparativa diacrónica)	**Cronología**	**Fuentes principales**	**Cautela historiográfica**
Cerinto	c. 90–120	Ireneo; Eusebio; Epifanio	Distinguir memoria joánica y doctrina reconstruida.
Judeocristianismos / ebionitas	s. II–IV	Ireneo; Orígenes; Eusebio; Epifanio; Jerónimo	Etiquetas variables; evitar una «iglesia» única.
Elcasaitas	s. II–III	Hipólito; Orígenes/ Eusebio; Epifanio	Alta dependencia de adversarios.
Docetismos	s. I–II+	Ignacio; Ireneo; textos diversos	Categoría cristológica, no organización única.
Valentinianos	s. II–III	Ireneo; Clemente; Tertuliano; Nag Hammadi	Diversidad interna; existe documentación directa.
Basilidianos	s. II	Clemente; Ireneo; Hipólito	Las fuentes ofrecen reconstrucciones incompatibles.
Textos «setianos»	s. II–IV	Heresiólogos; Apócrifo de Juan y corpora coptos	«Setiano» es una categoría historiográfica moderna.
Nueva Profecía / montanismo	s. II–IV	Eusebio; Epifanio; Tertuliano; oráculos fragmentarios	Separar polémica anti-extática de prácticas reales.
Encratitas	s. II–III	Ireneo; Clemente; Eusebio	No equiparar ascetismo con una secta única.
Monarquianismos	s. II–III	Hipólito; Tertuliano; Eusebio	Etiquetas posteriores agrupan debates distintos.
Novacianistas	desde 251	Cipriano; Eusebio; legislación; Novaciano	Cisma disciplinar de larga duración.
Maniqueísmo	desde s. III	Fuentes maniqueas; Agustín; heresiólogos	Religión autónoma en interacción con cristianismos.
Donatistas	s. IV–V	Optato; Agustín; concilios; legislación	Reconstruir desde la historia africana, no solo polemistas.

(continuación)

Movimiento / etiqueta (matriz comparativa diacrónica)	**Cronología**	**Fuentes principales**	**Cautela historiográfica**
Corrientes posnicenas llamadas «arrianas»	s. IV	Credos, concilios, cartas; Atanasio; Hilario	No tratarlas como un partido único.
Priscilianistas	fines s. IV–V	Sulpicio Severo; concilios; tratados priscilianistas	Distinguir acusaciones de magia de textos propios.

8.26. Consecuencia para la historia del cristianismo primitivo

El panorama de los siglos I–IV no se entiende como una marcha lineal desde diversidad inicial hacia una ortodoxia inevitable. Tampoco como coexistencia indefinida de cristianismos equivalentes sin instituciones dominantes. Las fuentes permiten observar un proceso histórico más concreto: comunidades que compiten por textos, maestros, memorias apostólicas, rituales y espacios; redes episcopales que adquieren densidad; concilios que producen fórmulas de comunión; autoridades civiles que intervienen de manera creciente; y autores que clasifican retrospectivamente a sus adversarios. El resultado fue la formación de tradiciones normativas poderosas, pero esa normatividad debe explicarse históricamente. Estudiar a los grupos derrotados, marginalizados o clasificados como heréticos no es una digresión: es una vía privilegiada para comprender cómo se construyeron canon, credo, episcopado, disciplina y memoria.

9. Roma: de la memoria apostólica a la sucesión episcopal

9.1. El problema de las listas episcopales romanas: memoria, sucesión y anacronismo

La historia del episcopado romano exige separar tres niveles que las tradiciones posteriores tendieron a superponer: la memoria apostólica de Pedro y Pablo, la existencia de dirigentes y ministerios diversos dentro de la comunidad romana y, finalmente, la formación de una secuencia retrospectiva de obispos individuales. La lista transmitida por Ireneo de Lyon en Adversus haereses III.3.3, escrita hacia finales del siglo II, es el primer testimonio conservado que ofrece una cadena ordenada

desde los apóstoles hasta Eleuterio. Su valor histórico es considerable, pero no autoriza a proyectar sin más sobre las décadas de 60–100 la forma institucional del episcopado monárquico que las fuentes documentan con mayor claridad en otros lugares durante el siglo II.

La carta conocida como 1 Clemente, enviada desde Roma a Corinto hacia fines del siglo I, habla de epískopoi y diáconos y defiende una transmisión ordenada del ministerio; sin embargo, no identifica a Clemente como «obispo de Roma» en el sentido institucional posterior. El Pastor de Hermas, también vinculado con Roma y normalmente situado en el siglo II, deja entrever una comunidad con profetas, presbíteros, diáconos, maestros y otros responsables; en Vis. II.4.3 se refiere, en plural, a «los presbíteros que presiden la iglesia», sin mencionar a un obispo único. Estos textos recomiendan cautela ante una imagen de sucesión monárquica perfectamente estabilizada desde el comienzo.

Por ello, en esta obra los nombres tempranos de la lista romana se conservan como parte de una tradición antigua de sucesión, pero se distingue entre la existencia probable de figuras dirigentes y la reconstrucción posterior de una serie episcopal continua. Ireneo emplea esa serie con una finalidad polémica: mostrar que la enseñanza que él considera apostólica puede trazarse mediante iglesias públicas y conocidas, frente a doctrinas rivales que reclaman tradiciones secretas. La lista es, al mismo tiempo, dato histórico y argumento heresiológico.

A partir del último tercio del siglo II la documentación se vuelve más densa. Las controversias pascuales asociadas con Víctor, las disputas cristológicas y disciplinarias de época de Ceferino y Calixto, el cisma de Hipólito según las reconstrucciones modernas, la crisis de Cornelio y Novaciano y los conflictos bautismales de Esteban y Cipriano permiten observar una sede romana con creciente capacidad de coordinación, correspondencia y arbitraje. Esa creciente centralidad no debe describirse teleológicamente como si todas sus formas posteriores estuvieran ya presentes desde Pedro, pero tampoco puede reducirse a una ficción retrospectiva: durante los siglos II y III se documenta un proceso real de institucionalización.

9.2. De Lino a Eleuterio: la sucesión antigua según Ireneo y sus límites

Ireneo enumera, después de Pedro y Pablo, a Lino, Anacleto (Anencleto), Clemente, Evaristo, Alejandro, Sixto, Telesforo, Higinio, Pío, Aniceto, Sotero y Eleuterio. La tradición no es homogénea en la forma de los nombres ni en la cronología. Las fuentes posteriores, especialmente Eusebio y los catálogos romanos tardoantiguos, proporcionan duraciones de episcopado y sincronismos que no

siempre pueden verificarse de manera independiente. La práctica crítica consiste, por tanto, en distinguir entre una sucesión nominal tempranamente atestiguada y una cronología exacta mucho más incierta.

Clemente ocupa una posición excepcional porque 1 Clemente constituye un testimonio romano de fines del siglo I, aunque el texto se presenta como carta de la iglesia de Roma y no como escrito personal de un monarca episcopal. Telesforo es recordado por Ireneo como mártir; Aniceto aparece en la tradición sobre la visita de Policarpo a Roma y la discrepancia sobre la fecha de Pascua; Eleuterio es contemporáneo de Ireneo y, por ello, representa el extremo cronológico más firme de la lista. La gradación de seguridad no es un defecto del análisis: es precisamente la diferencia entre una historia crítica de las instituciones y la simple reproducción de una lista tradicional.

9.3. Víctor I y la controversia pascual: autoridad, comunión y límites de intervención

Con Víctor I, hacia finales del siglo II, la documentación permite observar una intervención romana de alcance supralocal. Eusebio, Historia ecclesiastica V.23–25, conserva testimonios sobre la controversia cuartodecimana: comunidades de Asia Menor mantenían la celebración pascual vinculada al catorce de Nisán, mientras otros grupos defendían la celebración dominical. Víctor intentó excluir de la comunión a las iglesias de Asia que mantenían la práctica cuartodecimana; Ireneo, aunque compartía la práctica dominical, le recomendó moderación en una carta que Eusebio cita parcialmente (HE V.24.11–17).

El episodio es importante porque revela simultáneamente capacidad de iniciativa y resistencia a esa iniciativa. Roma podía convocar, comunicar y amenazar con ruptura de comunión, pero no poseía todavía una jurisdicción universal operativa en el sentido jurídico de épocas posteriores. El conflicto permite estudiar cómo se construía autoridad mediante redes de cartas, memoria apostólica, comunión eclesial y capacidad de reunir consensos regionales.

9.4. Ceferino, Calixto e Hipólito: conflicto interno y construcción retrospectiva de legitimidad

La transición del siglo II al III está marcada por fuentes abiertamente polémicas. La Refutatio omnium haeresium atribuida tradicionalmente a Hipólito ofrece una imagen extremadamente hostil de Ceferino y, sobre todo, de Calixto. Acusa a sus adversarios de errores cristológicos, laxitud disciplinaria e irregularidades personales.

La fuente es indispensable, pero su género exige una lectura simétrica a la aplicada a Ireneo o Epifanio: el adversario no puede convertirse automáticamente en narrador neutral.

Las disputas revelan cuestiones centrales para la institucionalización romana: quién posee autoridad para readmitir pecadores graves, cómo se articula la disciplina matrimonial, qué lenguaje cristológico resulta aceptable y quién puede definirlo. La existencia de grupos rivales que se presentan a sí mismos como iglesia legítima muestra que la «sucesión» no era solamente una línea cronológica, sino una reivindicación continuamente disputada.

9.5. Cornelio y Novaciano: penitencia, elección episcopal y sociología de la iglesia romana

La crisis posterior a la persecución de Decio ofrece una documentación excepcional. Cornelio y Novaciano fueron elegidos por facciones rivales en Roma en 251, y el problema de los lapsi —cristianos que habían sacrificado, obtenido certificados o cedido bajo presión— se convirtió en una cuestión eclesiológica de primer orden. Cipriano de Cartago y la documentación conservada por Eusebio permiten reconstruir parte de la controversia.

Eusebio (HE VI.43) transmite una carta de Cornelio que describe una comunidad romana con cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, numerosos acólitos, exorcistas, lectores y porteros, además de una amplia red de personas asistidas. Aunque las cifras proceden de una fuente partidaria y deben leerse en su contexto polémico, constituyen uno de los testimonios más importantes para la escala organizativa y asistencial del cristianismo urbano a mediados del siglo III.

Novaciano no fue simplemente un «hereje» doctrinal: su ruptura se relacionó ante todo con disciplina, penitencia y legitimidad episcopal, aun cuando posteriormente su movimiento desarrollara una identidad eclesial propia y duradera. El caso demuestra que las fronteras entre cisma, disciplina y herejía no son categorías ahistóricas intercambiables.

9.6. Esteban I y Cipriano: bautismo, comunión y conflicto entre sedes

La controversia sobre el bautismo administrado fuera de la comunión católica enfrentó a Esteban de Roma con Cipriano de Cartago y con sínodos africanos en la década de 250. La cuestión no era secundaria: afectaba a la comprensión de la eficacia sacramental, la identidad de la Iglesia y la autoridad de las tradiciones regionales.

Cipriano defendía el rebautismo de quienes procedían de grupos considerados heréticos; Roma sostenía una práctica distinta, aceptando en determinados casos la imposición de manos sin repetir el bautismo.

Las cartas ciprianeas muestran una red de iglesias que se reconocen mutuamente, disputan con intensidad y apelan a memoria, costumbre y tradición apostólica. Presentar el episodio como simple ejercicio de «primacía papal» o, en sentido contrario, como demostración de que Roma carecía de toda autoridad supralocal empobrece la evidencia. El conflicto documenta precisamente una etapa de negociación institucional en la que prestigio, antigüedad, comunión y autonomía episcopal todavía se equilibraban de maneras no uniformes.

9.7. De la persecución de Valeriano a la Tetrarquía: cementerios, memoria y gobierno comunitario

Durante el siglo III la historia de los dirigentes romanos se entrelaza con la administración de cementerios, la asistencia y la memoria martirial. Sixto II murió durante la persecución de Valeriano; la tradición sobre Lorenzo pertenece a una recepción que debe analizarse por estratos. El desarrollo de complejos funerarios y el uso de catacumbas no prueba por sí mismo una estructura centralizada temprana, pero sí muestra que la gestión de enterramientos, aniversarios y memoria de mártires adquirió creciente importancia institucional.

El Catálogo Liberiano y la Depositio episcoporum del Cronógrafo de 354 (o calendario filocaliano) proporcionan, ya en el siglo IV, una memoria organizada de obispos y mártires romanos. Son documentos tardoantiguos fundamentales para estudiar cómo Roma construyó una cronología sagrada de sus propios dirigentes. Su testimonio es especialmente valioso cuando se combina con epigrafía funeraria y con fuentes contemporáneas, pero no debe retroproyectarse sin crítica hacia los siglos I y II.

9.8. Milcíades y Silvestre: de la persecución al patrocinio imperial

El cambio constantiniano modificó radicalmente las condiciones materiales del episcopado romano. Milcíades aparece vinculado a la resolución del conflicto donatista mediante el sínodo de Roma de 313, convocado en un contexto de intervención imperial. La relación entre emperador y obispos introdujo nuevas posibilidades de arbitraje, propiedad, construcción y representación pública.

Silvestre I, obispo durante gran parte del reinado de Constantino, ocupa un lugar desproporcionadamente grande en la leyenda posterior y relativamente limitado en las fuentes contemporáneas. No presidió personalmente Nicea: la sede romana estuvo representada por legados. Las narraciones medievales que convierten a Silvestre en bautizador de Constantino y receptor de una «Donación» territorial pertenecen a fases posteriores y no pueden emplearse como evidencia para el siglo IV. El contraste entre Silvestre histórico y Silvestre legendario ofrece un caso ejemplar de construcción medieval de memoria institucional.

9.9. Liberio, Dámaso y Siricio: conflicto doctrinal, monumentalización y decretal

El episcopado de Liberio se desarrolló en el contexto de las controversias posnicenas y de la presión imperial de Constancio II. Su exilio y el problema de las fórmulas de Sirmio muestran hasta qué punto el obispo de Roma podía quedar atrapado en la política doctrinal imperial. Las fuentes son partidarias y la evaluación de su conducta varía; el episodio debe estudiarse desde las cartas, historiadores eclesiásticos y reconstrucciones modernas, no desde categorías posteriores de impecabilidad institucional.

Con Dámaso I (366–384) la sede romana adquiere una visibilidad monumental y epigráfica nueva. Su elección estuvo acompañada por violencia entre facciones rivales; posteriormente promovió la memoria de mártires mediante inscripciones métricas y reforzó la topografía cristiana de Roma. La actividad de Jerónimo en su entorno y la creciente importancia del latín bíblico pertenecen a este mismo horizonte cultural, aunque la relación entre Dámaso y la Vulgata debe formularse con precisión y sin simplificaciones.

Siricio, elegido en 384, pertenece ya al umbral de una práctica documental distinta. Su carta a Himerio de Tarragona, de 385, suele considerarse la primera decretal papal conservada en forma desarrollada. La importancia del documento no reside en demostrar que el papado posterior existía plenamente desde el siglo I, sino en mostrar

cómo, hacia fines del IV, la sede romana estaba elaborando géneros normativos, pretensiones de respuesta disciplinaria y un vocabulario institucional más definido.

9.10. Matriz crítica y repertorio de la sucesión episcopal romana (siglos I–IV)

La sucesión romana se presenta aquí en dos niveles complementarios. La Tabla 22 ofrece una matriz de control de alta densidad sobre los casos que modifican de manera decisiva la reconstrucción institucional; el repertorio cronológico completo que sigue (Tabla 23) conserva el conjunto de nombres transmitidos por Ireneo, Eusebio, el Catálogo Liberiano y tradiciones afines. En ambos niveles se aplica el estatuto [ED]: edición crítica, testimonio textual y/o inferencia historiográfica controlada. Para los siglos I y comienzos del II, «obispo de Roma» se emplea como designación retrospectiva cuando la estructura monárquica no está documentada por una fuente contemporánea.

Tabla 22 (III.2). Sucesión antigua de la sede de Roma (siglos I–IV)

Tabla 22. Sucesión antigua de la sede de Roma (siglos I–IV): matriz de control documental [ED]

Figura / obispo y cronología convencional	Testimonio primario de referencia [ED]	Evaluación histórico-crítica e inferencia de control
Pedro (m. c. 64–67 E. C.)	1 Clem. 5.4; Ireneo, Haer. III.3.2–3; Eusebio, HE III.1.	Figura apostólica fundacional de altísima densidad tradicional, pero eclesiológicamente anacrónica si se la define sin más como titular de un «episcopado monárquico» romano. Las fuentes del siglo I no documentan una burocracia episcopal centralizada comparable a la de los siglos posteriores; el vínculo entre memoria petrina y sucesión episcopal pertenece a un proceso de construcción institucional.
Lino (trad. c. 67–76 E. C.)	Ireneo, Haer. III.3.3 (SC 211).	Primer nombre de la secuencia de Ireneo después de los apóstoles. La cronología exacta y la naturaleza de sus funciones no están respaldadas por archivos contemporáneos; la lista debe leerse como memoria institucional de fines del siglo II.
Anacleto / Anencleto (trad. c. 76–88 E. C.)	Ireneo, Haer. III.3.3; Eusebio, HE III.13.	Un solo personaje en el registro antiguo más temprano. La duplicación catalográfica posterior que separó «Cleto» y «Anacleto» responde a tradiciones de transmisión ulteriores y no debe multiplicar artificialmente la secuencia.

(continuación)

Figura / obispo y cronología convencional	Testimonio primario de referencia [ED]	Evaluación histórico-crítica e inferencia de control
Clemente (trad. c. 88–99 E. C.)	Ireneo, Haer. III.3.3; 1 Clemente (SC 167).	Figura romana de excepcional relieve historiográfico. Sin embargo, 1 Clemente es una carta comunitaria anónima enviada en nombre de la iglesia de Roma; el texto no se presenta como decreto firmado por un obispo monárquico individual.
Víctor I (c. 189–198/199 E. C.)	Eusebio, HE V.23–25 (GCS, Eusebius Werke II).	Hito de intervención translocal. Su actuación en la controversia cuartodecimana muestra una pretensión fuerte de disciplinar la comunión entre iglesias, pero la resistencia de Ireneo y de las comunidades asiáticas impide describirla sin matices como jurisdicción papal ya plenamente constituida.
Ceferino (c. 198/199–217 E. C.)	Refutatio IX, tradicionalmente atribuida a Hipólito; Eusebio, HE VI.20.	Período de fuerte conflicto doctrinal y faccional en Roma. La Refutatio es una fuente polémica y hostil; sus acusaciones deben leerse como testimonio de una disputa interna, no como descripción neutral de la administración de Ceferino.
Calixto I (217–222 E. C.)	Refutatio IX; Catalogus Liberianus.	Asociado por la tradición a la administración del cementerio de la Vía Appia y a una política penitencial más inclusiva. El conflicto con el círculo de Hipólito muestra que la autoridad episcopal romana seguía siendo objeto de disputa intraeclesial.
Fabián (236–250 E. C.)	Cipriano, Ep. 9; Eusebio, HE VI.29; Depositio martyrum.	Martirizado al inicio de la persecución de Decio. La tradición posterior le atribuye una división administrativa de Roma en siete distritos eclesiásticos vinculados a diáconos; ese detalle debe tratarse como memoria institucional transmitida, no como acta administrativa contemporánea conservada.
Cornelio (251–253 E. C.)	Cipriano, Epistulae (CSEL 3.2); Eusebio, HE VI.43.	El conflicto novacianista produjo un archivo epistolar extraordinario. La carta conservada por Eusebio ofrece una de las radiografías organizativas más densas del cristianismo urbano del siglo III: 46 presbíteros, 7 diáconos, 7 subdiáconos y más de 1.500 viudas y necesitados asistidos, además de otros ministerios.

(continuación)

Figura / obispo y cronología convencional	Testimonio primario de referencia [ED]	Evaluación histórico-crítica e inferencia de control
Esteban I (254–257 E. C.)	Cipriano, Ep. 69–75; Eusebio, HE VII.5.	La controversia sobre el rebautismo enfrentó a Roma con Cipriano y varios sínodos africanos. El dossier ciprianeo permite observar una fuerte reivindicación romana de continuidad y autoridad, pero no debe proyectarse retrospectivamente sobre él una teoría jurídica papal medieval plenamente formulada.
Silvestre I (314–335 E. C.)	Carta sinodal del concilio de Arlés (314) a Silvestre; listas de suscripción conciliar transmitidas para Nicea.	Figura del umbral constantiniano. La leyenda medieval de la Donatio Constantini no es fuente para el siglo IV. La monumentalización y los privilegios eclesiales dependen de manera decisiva de la iniciativa imperial; Silvestre no asistió personalmente a Nicea y la tradición de las suscripciones lo representa mediante legados romanos. Debe distinguirse esta tradición de suscripción del cuerpo de los cánones conciliares conservados.
Dámaso I (366–384 E. C.)	Epigrafía damasiana; Jerónimo, Epistulae; CTh XVI.1.2.	Consolidación monumental, epigráfica y política de la sede romana tras una elección marcada por violencia faccional. Sus epigramas sacralizaron la topografía martirial de Roma; su relación con Jerónimo favoreció la revisión de los evangelios latinos. El edicto Cunctos populos debe leerse como intervención imperial en la definición pública de ortodoxia, no como simple decreto de supremacía romana.
Siricio (384–399 E. C.)	Directa ad decessorem (385), tradición canónica latina.	Umbral de una práctica burocrática nueva. Su respuesta a Himerio de Tarragona suele considerarse la primera decretal papal conservada en forma jurídica desarrollada; adopta un registro rescriptivo que aproxima la documentación episcopal a formas administrativas imperiales.

Tabla 23. Repertorio cronológico completo de la sucesión romana transmitida

Obispo / cronología convencional	Testimonio principal	Observación crítica
Lino (c. años 60–70)	Ireneo, Haer. III.3.3	Nombre temprano de la sucesión; cronología exacta incierta.

(continuación)

Obispo / cronología convencional	Testimonio principal	Observación crítica
Anacleto (Anencleto) (c. años 70–90)	Ireneo; tradición catalográfica	Variación onomástica; no duplicar Cleto/Anacleto sin discutir la tradición.
Clemente (c. años 90)	Ireneo; 1 Clemente	1 Clemente es carta de la iglesia romana; autoría personal y cargo exacto deben distinguirse.
Evaristo (fin I/inicio II)	Ireneo; Eusebio	Cronología dependiente de listas posteriores.
Alejandro I (inicio II)	Ireneo; Eusebio	Escasa documentación contemporánea.
Sixto I/Xystus (inicio II)	Ireneo; Eusebio	No confundir con Sixto II, mártir del siglo III.
Telesforo (m. c. 135–137)	Ireneo; Eusebio	Ireneo lo recuerda como mártir.
Higinio (c. 138–142)	Ireneo; Eusebio	Contexto de diversidad doctrinal en Roma.
Pío I (c. 140–155)	Ireneo; Catálogo Liberiano	Tradición lo vincula cronológicamente con Hermas; detalles inciertos.
Aniceto (c. 155–166)	Ireneo; Eusebio	Encuentro con Policarpo y diferencia sobre Pascua.
Sotero (c. 166–175)	Ireneo; Eusebio	Correspondencia y beneficencia romana atestiguadas indirectamente.
Eleuterio (c. 175–189)	Ireneo; Eusebio	Contemporáneo de Ireneo; extremo firme de su lista.
Víctor I (c. 189–198/199)	Eusebio HE V.23–25	Controversia cuartodecimana; intervención supralocal documentada.
Ceferino (c. 198/199–217)	Hipólito/Refutatio; Eusebio	Fuente principal hostil; controversias cristológicas.
Calixto I (c. 217–222)	Hipólito/Refutatio; Eusebio	Disciplina penitencial y cristología en contexto polémico.
Urbano I (c. 222–230)	Eusebio; catálogos	Documentación contemporánea escasa.
Ponciano (230–235)	Catálogo Liberiano; Depositio	Destierro a Cerdeña; cronología relativamente mejor fijada.
Antero (235–236)	Catálogos romanos	Episcopado breve.
Fabián (236–250)	Eusebio; Cipriano	Mártir bajo Decio; fuerte memoria institucional.
Cornelio (251–253)	Cipriano; Eusebio HE VI.43	Cisma novaciano; importante descripción sociológica de la iglesia romana.

(continuación)

Obispo / cronología convencional	**Testimonio principal**	**Observación crítica**
Lucio I (253–254)	Cipriano; catálogos	Retorno del exilio y continuidad de la cuestión penitencial.
Esteban I (254–257)	Cipriano, Epistulae	Controversia sobre bautismo de herejes y autoridad eclesial.
Sixto II (257–258)	Cipriano; Depositio martyrum	Mártir bajo Valeriano.
Dionisio (259–268)	Eusebio; tradición epistolar	Intercambios doctrinales con Dionisio de Alejandría.
Félix I (269–274)	Catálogos; testimonios tardíos	Distinguir datos contemporáneos de atribuciones posteriores.
Eutiquiano (275–283)	Catálogos	Documentación limitada.
Cayo (283–296)	Catálogos; Depositio episcoporum	Tradición posterior amplía su biografía sin base segura.
Marcelino (296–304)	Eusebio; tradición donatista/ posterior	Su conducta durante la persecución fue objeto de relatos polémicos posteriores.
Marcelo I (c. 306/308–309)	Catálogos; tradición damasiana	Conflictos por readmisión de lapsi; cronología discutida.
Eusebio (c. 309/310)	Inscripción damasiana; catálogos	Conflicto disciplinario; episcopado breve y exilio.
Milcíades (311–314)	Eusebio; documentación constantiniana	Sínodo romano de 313 en el conflicto donatista.
Silvestre I (314–335)	Eusebio; actas conciliares indirectas	Época de Nicea; separar historia de leyendas medievales.
Marcos (336)	Catálogos	Episcopado muy breve.
Julio I (337–352)	Atanasio; correspondencia sinodal	Intervención en controversias nicenas y recepción de exiliados.
Liberio (352–366)	Atanasio; Hilario; historiadores	Exilio bajo Constancio II; controversia sobre adhesiones formulares.
Dámaso I (366–384)	Inscripciones; Jerónimo; fuentes civiles/eclesiásticas	Elección violenta; monumentalización de memoria martirial.
Siricio (384–399)	Epistula ad Himerium	Desarrollo de respuestas decretales y disciplina romana.

9.II. Roma como observatorio de liturgia, disciplina y ministerios

La evolución de la autoridad romana no puede estudiarse exclusivamente mediante listas de obispos. Las prácticas rituales y la organización ordinaria de las comunidades permiten observar cómo se producía la institución desde abajo. Justino, en Primera Apología 65–67, describe bautismo, reunión dominical, lectura de memorias apostólicas y profetas, oración, beso, eucaristía, distribución por diáconos y colecta para necesitados. La descripción no es un «misal romano» en sentido posterior, pero constituye una de las fuentes más densas para la práctica cristiana urbana de mediados del siglo II.

La Didaché, aunque no romana, ofrece un término comparativo indispensable: bautismo en agua corriente cuando sea posible, ayunos, oraciones, eucaristía, profetas itinerantes y elección de obispos y diáconos. Comparar Didaché, Justino, Ignacio, 1 Clemente y la Traditio apostolica —cuya atribución, fecha y localización son debatidas— permite reconstruir familias de práctica sin suponer una liturgia universal uniforme.

El bautismo funciona simultáneamente como rito de incorporación, frontera comunitaria y problema de autoridad. Su forma concreta varía en las fuentes; su teología tampoco es monolítica. La controversia de Esteban y Cipriano demuestra que, en el siglo III, la cuestión de si un bautismo administrado fuera de la comunión debía repetirse podía dividir iglesias regionales sin que ninguna de las partes considerara trivial la materia.

La eucaristía constituye otro observatorio privilegiado. Pablo ofrece el testimonio cristiano conservado más antiguo sobre la cena comunitaria y sus conflictos; la Didaché conserva fórmulas diferentes de las paulinas y sinópticas; Ignacio relaciona eucaristía, unidad y episcopado; Justino describe un rito dominical con lectura, exhortación, oración, ofrendas y distribución. El desarrollo histórico no debe presentarse como una secuencia lineal desde una forma simple hasta una liturgia fija, sino como convergencia gradual de prácticas locales.

La penitencia muestra con especial claridad la transformación institucional. El Pastor de Hermas debate la posibilidad de arrepentimiento posterior al bautismo; las controversias por los lapsi después de Decio obligaron a definir procedimientos de reconciliación; Novaciano y Cornelio representan respuestas divergentes a la disciplina post-persecutoria. La autoridad episcopal se hizo visible, entre otras cosas, en la capacidad de administrar exclusión, reconciliación y comunión.

Los ministerios también muestran un proceso. Pablo menciona apóstoles, profetas, maestros, epískopoi y diáconos en contextos diversos; 1 Clemente

racionaliza la continuidad ministerial mediante una memoria de nombramiento y sucesión; Ignacio insiste en una tríada obispo-presbiterio-diáconos; la Didaché conserva todavía tensión entre ministros locales y carismáticos itinerantes. No existe una única fecha en la que «nace» el episcopado monárquico para todas las iglesias. La evidencia obliga a reconstrucciones regionales y cronológicamente escalonadas.

La asistencia a pobres, viudas, huérfanos, prisioneros, viajeros y confesores no es un apéndice social de la historia institucional: constituye una de sus infraestructuras. Las colectas paulinas, la beneficencia mencionada por Dionisio de Corinto respecto de Roma y las cifras transmitidas en la carta de Cornelio muestran que redistribución, hospitalidad y cuidado ayudaron a producir redes de dependencia, reputación y autoridad.

9.12. Nota de método sobre títulos episcopales y primacía

A lo largo de este libro se evita traducir automáticamente cada referencia antigua a la iglesia de Roma en categorías jurídicas posteriores. «Primacía», «sede apostólica», «papa» y «jurisdicción» poseen historias semánticas distintas. Cuando se utilizan para los siglos I–IV, se indica el nivel de evidencia: memoria apostólica, precedencia honorífica, capacidad de mediación, intervención disciplinaria, recepción de apelaciones o formulación normativa. El objetivo no es negar continuidades históricas ni presuponerlas, sino describirlas en el punto exacto en que las fuentes permiten observarlas.

La historia de los dirigentes de la comunidad cristiana de Roma exige una distinción entre tradición de sucesión y reconstrucción institucional. Las listas lineales de «obispos de Roma» son antiguas, pero no contemporáneas a los primeros nombres que contienen. Ireneo de Lyon, a fines del siglo II, ofrece en Adversus haereses III.3.3 la primera secuencia conservada de Lino, Anacleto, Clemente y sus sucesores hasta Eleuterio; Eusebio la reproduce y amplía en el siglo IV. Estas listas son fuentes históricas fundamentales para la memoria de continuidad de la iglesia romana, pero no demuestran por sí mismas que Roma poseyera desde los años 60 una forma de episcopado monárquico idéntica a la del siglo III.

La propia Primera carta de Clemente es significativa. El escrito habla en nombre de la iglesia de Roma y no presenta a Clemente como autor individual ni como obispo monárquico que dicta una decisión personal. La atribución tradicional a Clemente es antigua y plausible como memoria de una figura romana prominente, pero el documento, tal como se conserva, no lleva una firma episcopal. Por ello, la monografía distingue entre «Clemente» como figura tradicional de la sucesión romana y 1 Clemente como carta comunitaria anónima.

La investigación moderna ha propuesto distintos modelos para explicar esta tensión documental. Una línea influyente —representada sobre todo por Peter Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (1987; trad. ingl. From Paul to Valentinus, 2003)— sostiene que Roma mantuvo durante buena parte del siglo II una estructura relativamente colegiada, compuesta por varias comunidades domésticas y dirigentes locales, antes de la consolidación de un episcopado monárquico más centralizado. Otros estudios subrayan que las listas de sucesión reflejan una memoria institucional ya suficientemente fuerte en tiempos de Ireneo. No es necesario resolver toda la historia institucional con un único modelo: sí es necesario evitar proyectar retroactivamente la forma del siglo III sobre el siglo I.

La palabra «papa» requiere una cautela semejante. En la Antigüedad tardía papa/pappas fue un título honorífico aplicado a distintos obispos y no funcionó desde el comienzo como denominación exclusiva del obispo de Roma. En esta obra se emplea preferentemente «obispo de Roma» para los siglos I–IV, reservando «papa» cuando se describa la tradición posterior o cuando el contexto histórico lo justifique.

La secuencia siguiente se ofrece, por tanto, como tabla crítica de la tradición episcopal romana y no como una cronología exacta de pontificados desde Pedro. Para los siglos I y comienzos del II, las fechas son aproximativas y dependen de cronografías posteriores; a partir del siglo III la documentación se vuelve progresivamente más densa.[49]

Tabla 24. Obispos de Roma: figuras, cronología y estatuto de los títulos

Figura / obispo	Fecha aprox.	Testimonio / contexto	Evaluación crítica
Pedro	m. probablemente década de 60	Tradición romana antigua; 1 Clem. 5; Ireneo; Eusebio	Figura apostólica fundacional; no conviene describirlo como «obispo de Roma» en sentido institucional posterior.
Lino	trad. fines de los 60–70	Ireneo, Adv. haer. III.3.3; Eusebio	Primer nombre de la sucesión ireneana; cronología exacta no contemporánea.
Anacleto / Anencleto	trad. c. 70–90	Ireneo; Eusebio	Un solo personaje en la lista más antigua; la duplicación Cleto/Anacleto pertenece a tradiciones posteriores.

[49] Ireneo, Haer. III.3.3; Eusebio, HE III.2; III.13–15; V.6.1–4. Lampe 2003 contextualiza la pluralidad romana. Las fechas tradicionales del cuadro no son una cronología enteramente contemporánea.

(continuación)

Figura / obispo	Fecha aprox.	Testimonio / contexto	Evaluación crítica
Clemente	trad. fines del s. I	1 Clemente; Ireneo; Eusebio	Figura romana temprana de alta importancia; la autoría individual de 1 Clemente no está expresada en el texto.
Evaristo	trad. fin s. I–inicio s. II	Ireneo; Eusebio	Conocido principalmente por listas de sucesión.
Alejandro I	trad. primera mitad s. II	Ireneo; Eusebio	Cronología dependiente de catálogos posteriores.
Sixto I	trad. primera mitad s. II	Ireneo; Eusebio	Atestado en sucesión; pocos datos biográficos firmes.
Telesforo	m. c. 135–137	Ireneo; Eusebio	Ireneo lo recuerda como mártir; mayor densidad tradicional que predecesores inmediatos.
Higinio	c. 138–142	Ireneo; Eusebio	Asociado cronológicamente a maestros como Valentín y Cerdón en fuentes posteriores.
Pío I	c. 140–155	Ireneo; tradición posterior	Su período coincide aproximadamente con Hermas y la actividad romana de Marción; los detalles biográficos requieren cautela.
Aniceto	c. 155–166	Ireneo; Eusebio, HE V.24	Encuentro con Policarpo sobre la Pascua; testimonio importante de diversidad litúrgica.
Sotero	c. 166–175	Ireneo; Eusebio	Documentación limitada pero sucesión ya próxima a Ireneo.
Eleuterio	c. 175–189	Ireneo, contemporáneo	Último de la lista de Adv. haer. III.3.3; alta importancia para estudiar la función polémica de la sucesión.

(continuación)

Figura / obispo	Fecha aprox.	Testimonio / contexto	Evaluación crítica
Víctor I	c. 189–198/199	Eusebio, HE V.23–25	Controversia cuartodecimana; mayor visibilidad de la intervención romana translocal. La supuesta «latinización» debe formularse con cautela.
Ceferino	c. 198/199–217	Hipólito; Eusebio	Omitido con frecuencia en resúmenes modernos; importante para controversias cristológicas romanas.
Calixto I	217–222	Hipólito; tradición romana	Asociado con administración eclesial y con conflicto rigorista; no debe fecharse desde 199.
Urbano I	222–230	catálogos y Eusebio	Información biográfica limitada.
Ponciano	230–235	Catalogus Liberianus; epigrafía	Deportado a Cerdeña; renuncia tradicionalmente vinculada al exilio.
Antero	235–236	catálogos	Episcopado muy breve; documentación escasa.
Fabián	236–250	Cipriano; Eusebio	Martirizado bajo Decio. Las noticias sobre «siete distritos» proceden de tradición posterior y no deben presentarse sin calificación.
Cornelio	251–253	Cipriano; Eusebio	Elección y conflicto con Novaciano; documentación epistolar de alto valor.
Lucio I	253–254	Cipriano; catálogos	Breve episcopado en contexto postdeciano.
Esteban I	254–257	Cipriano; Firmiliano; Eusebio	Controversia sobre bautismo de herejes y autoridad episcopal.
Sixto II	257–258	Cipriano; Depositio martyrum	Ejecutado durante la persecución de Valeriano.
Dionisio	259–268	Eusebio; Atanasio	Reorganización posterior a Valeriano; participa en controversias trinitarias.

(continuación)

Figura / obispo	Fecha aprox.	Testimonio / contexto	Evaluación crítica
Félix I	269–274	catálogos; tradición posterior	Datos firmes limitados.
Eutiquiano	275–283	catálogos	Cronología tradicional relativamente estable; biografía poco documentada.
Cayo	283–296	catálogos	Figura de transición anterior a la Gran Persecución.
Marcelino	296–304	catálogos; polémica posterior	Episcopado durante el inicio de la Gran Persecución; tradiciones sobre apostasía son tardías y polémicas.
Marcelo I	c. 306/308–309	catálogos; epigrafía damasiana	Actividad posterior a la persecución; cronología exacta discutida.
Eusebio	309/310	catálogos; epitafio damasiano	Conflicto romano en torno a los lapsi; episcopado muy breve.
Milcíades	311–314	Eusebio; fuentes constantinianas	Obispo durante Majencio y el acuerdo de 313; el sínodo romano de 313 se reunió en el complejo lateranense.
Silvestre I	314–335	Eusebio y tradición conciliar	Obispo durante Nicea y la primera monumentalización constantiniana; Constantino, no Silvestre, es el principal agente imperial de construcción.
Marcos	336	catálogos	Episcopado breve.
Julio I	337–352	Atanasio; correspondencia conciliar	Intervino en controversias episcopales del período posniceno y apoyó a Atanasio.
Liberio	352–366	Atanasio; Hilario; fuentes imperiales	Exilio y presión bajo Constancio II; episodio central para límites de autoridad romana frente al poder imperial.

(continuación)

Figura / obispo	Fecha aprox.	Testimonio / contexto	Evaluación crítica
Dámaso I	366–384	epigrafía damasiana; Jerónimo; fuentes conciliares	Tras elección disputada, promovió culto de mártires, memoria petrina y prestigio de la sede romana; encargó a Jerónimo revisión del texto latino bíblico.
Siricio	384–399	Decretal Directa ad decessorem (385) y correspondencia	Primeras decretales papales conservadas en forma desarrollada; no fue el primero en usar el título papa, que es anterior y no exclusivo de Roma.
Anastasio I	399–401	Jerónimo y fuentes eclesiásticas	Marca la transición entre los siglos IV y V.

La tabla corrige además varios problemas habituales de las listas devocionales modernas. Ceferino debe figurar entre Víctor I y Calixto I, con una cronología aproximada de c. 198/199–217; el episcopado de Calixto I corresponde a 217–222, no a una cronología iniciada en 199; y la separación entre Cleto y Anacleto no pertenece a la lista más antigua de Ireneo. Del mismo modo, algunas atribuciones institucionales —como la división de Roma en siete distritos bajo Fabián— proceden de tradiciones posteriores y requieren tratamiento como tales.

La importancia historiográfica de la lista no reside en demostrar una cadena burocrática ininterrumpida desde Pedro, sino en observar cómo, hacia fines del siglo II, la sucesión se había convertido en un argumento de legitimidad. Ireneo utiliza la secuencia romana contra adversarios doctrinales: la genealogía institucional funciona como prueba pública frente a enseñanzas que acusa de secretas o recientes. Eusebio heredará esa lógica y la convertirá en estructura de su propia narración histórica.

Durante los siglos III y IV la situación cambia. Las fuentes epistolares, conciliares, epigráficas y administrativas permiten seguir con mucha mayor precisión a obispos concretos. La sede romana desarrolla progresivamente una capacidad de intervención translocal, pero esa autoridad continúa negociándose con otros obispos, sínodos

y emperadores. Hablar de «papado» para todo el período es posible como conveniencia historiográfica solo si se explicita esta evolución.[50]

10. Síntesis: mecanismos de autoridad en el siglo II

Cuadro documental 4. Mecanismos de autoridad en el siglo II: ámbitos y testimonios.

Orden y ministerio

Testimonios principales. 1 Clemente; Ignacio; Didaché
Función histórica. Estabilizar liderazgo y disciplina
Límite interpretativo. No existió una única estructura universal.

Episcopado monárquico

Testimonios principales. Ignacio
Función histórica. Concentrar unidad visible, eucarística y disciplinaria
Límite interpretativo. Modelo local/regional, no demostración de uniformidad imperial.

Memoria y sucesión apostólica

Testimonios principales. 1 Clemente; Ireneo
Función histórica. Vincular autoridades presentes con un pasado legitimador
Límite interpretativo. La genealogía es también estrategia polémica.

Regla de verdad / fe

Testimonios principales. Ireneo
Función histórica. Ofrecer marco normativo de interpretación
Límite interpretativo. No equivale todavía a un credo universal fijado jurídicamente.

Colecciones de textos

Testimonios principales. Justino; Ireneo; códices
Función histórica. Delimitar lecturas autorizadas y memoria apostólica
Límite interpretativo. Circulación, colección y canon no son etapas idénticas.

[50] Eusebio, HE V.23–25, controversia pascual. Para el siglo IV se distinguen catálogos, correspondencia y documentación conciliar; no se utiliza el Liber Pontificalis como archivo contemporáneo uniforme.

Liturgia y práctica

Testimonios principales. Didaché; Justino
Función histórica. Producir identidad mediante hábitos repetidos
Límite interpretativo. Las prácticas varían regionalmente.

Profecía y revelación

Testimonios principales. Didaché; Hermas
Función histórica. Mantener autoridad carismática y disciplinarla
Límite interpretativo. Carisma e institución coexisten.

Heresiología

Testimonios principales. Justino; Ireneo
Función histórica. Clasificar adversarios y producir fronteras
Límite interpretativo. Las taxonomías antiguas no son descripciones neutrales.

Martirio y ejemplaridad

Testimonios principales. Ignacio; tradiciones martiriales
Función histórica. Convertir sufrimiento y memoria en autoridad
Límite interpretativo. Debe distinguirse la literatura martirial de las actas proconsulares u otros registros judiciales.

II. Memoria apostólica y expansión oriental

II.1. Tomás y la India como problema de memoria y transmisión

La tradición que vincula al apóstol Tomás con la India pertenece a una historia de recepción de larga duración. Los *Hechos de Tomás* conservan una narración de misión, ascetismo y martirio cuya composición suele situarse en el siglo III, en un ambiente relacionado con el cristianismo siríaco. Su distancia respecto del siglo I impide leerla como un diario contemporáneo del apóstol. Su valor es, sin embargo, considerable para estudiar la proyección oriental de la memoria apostólica.[51]

La aparición del nombre de Gondofares en esa literatura puede relacionarse con un contexto indo-parto conocido por otros testimonios. El control de un nombre

[51] Hechos de Tomás, especialmente la narración inicial de la misión y el relato de martirio. Edición de referencia: Bonnet, Acta apostolorum apocrypha II.2, 1903. La presencia de Gondofares se trata como control de un nombre, no como comprobación integral del relato.

real hace plausible un horizonte histórico de composición o de tradición, pero no confirma todos los episodios de una narración. Del mismo modo, las redes antiguas de comercio con el océano Índico demuestran posibilidades de circulación, no el itinerario individual de un personaje sin documentación contemporánea suficiente.

Para esta monografía resulta esencial separar cuatro preguntas: cuándo se compuso la obra, qué memoria previa pudo utilizar, qué comunidades transmitieron sus distintas versiones y cuándo se consolidaron las tradiciones locales vinculadas a Tomás. Esa separación permite conservar el tema de la expansión oriental sin presentarlo como un hecho del siglo I establecido con la misma seguridad que la actividad de Pablo atestiguada en sus cartas.

La recepción de Tomás muestra también que la autoridad apostólica no se construyó únicamente en Roma o en Asia Menor. Las tradiciones siríacas organizaron su propio espacio de memoria, traducción y pertenencia. Su estudio es parte de una historia mediterránea y oriental más amplia, pero exige un aparato específico para cada lengua y versión. Una referencia a una traducción moderna no sustituye el examen de las recensiones antiguas.

12. Cuestiones abiertas y límites de la reconstrucción

La evidencia examinada permite reconstruir mecanismos concretos de autoridad, pero no elimina varias cuestiones abiertas. La intervención de 1 Clemente desde Roma muestra una capacidad translocal de exhortación y corrección, aunque no autoriza por sí sola a proyectar categorías jurídicas posteriores sobre finales del siglo I o comienzos del II.

Del mismo modo, la insistencia de Ignacio en el obispo puede leerse como testimonio de un modelo institucional fuerte y, simultáneamente, como indicio de que ese modelo todavía requería defensa. La fuerza normativa del discurso no debe confundirse automáticamente con uniformidad sociológica.

La Didaché plantea un problema diferente: su composición y posible estratificación afectan la manera de reconstruir sus prácticas. Las instrucciones sobre profetas, autoridades locales, bautismo y eucaristía deben leerse atendiendo a la posibilidad de capas y contextos de transmisión distintos.

Estas cuestiones no debilitan la reconstrucción; precisan sus límites. El siglo II puede describirse con suficiente densidad histórica sin convertir cada diferencia documental en una secuencia evolutiva única.

13. Crítica pagana y respuesta apologética: un arco entre los siglos II y IV

La delimitación de identidad cristiana no se produjo únicamente mediante controversias internas. Desde el siglo II, autores paganos cultos sometieron a examen la historicidad de las tradiciones sobre Jesús, la coherencia de las Escrituras, la conducta de los apóstoles y la pretensión cristiana de exclusividad religiosa. Estas críticas obligaron a apologistas y exegetas cristianos a responder en el mismo terreno filológico, filosófico e histórico de sus adversarios.

La documentación plantea un problema específico: buena parte de la literatura anticristiana no se conserva en transmisión manuscrita independiente. Celso es conocido sobre todo a través de Orígenes; Hierocles, por Eusebio; Juliano, principalmente a través de Cirilo de Alejandría; y el corpus anticristiano atribuido a Porfirio debe reconstruirse a partir de testimonios dispersos cuya atribución a una única obra continúa siendo objeto de debate. Por ello, cada argumento debe marcar si procede de una cita literal, una paráfrasis o una atribución posterior.

Además, no conviene agrupar sin más a Celso y Porfirio bajo una misma etiqueta filosófica. Celso pertenece al horizonte del platonismo medio del siglo II; Porfirio, en cambio, escribe dentro del neoplatonismo del siglo III. La diferencia cronológica e intelectual importa, porque la crítica anticristiana se transforma a medida que también lo hace el cristianismo.

13.1. Celso: crítica histórica, social y filosófica

El Logos Alēthēs de Celso, compuesto probablemente en la segunda mitad del siglo II, se ha perdido y debe reconstruirse a partir de Contra Celsum de Orígenes. El apologista cristiano cita extensos pasajes de su adversario, pero la reconstrucción moderna no debe presentar el texto de Celso como si poseyéramos un manuscrito continuo.

Celso introduce, entre otras estrategias, un interlocutor judío que cuestiona el nacimiento de Jesús y reproduce la tradición polémica según la cual María habría concebido de un soldado llamado Panthera. El dato pertenece a una construcción polémica del siglo II y no constituye evidencia biográfica independiente sobre Jesús. Su importancia radica en mostrar que la legitimidad del nacimiento y de los milagros de Jesús había entrado ya en el terreno de la controversia pública.

Celso ridiculiza también la composición social de las comunidades cristianas, mencionando artesanos, personas sin educación, mujeres y niños como receptores de la predicación. Orígenes responde que la transformación ética producida por el mensaje constituye un indicio de su fuerza. El contraste muestra cómo un mismo

fenómeno social podía ser interpretado como signo de vulgaridad por el crítico y como eficacia moral por el apologista.

En el plano filosófico, Celso cuestiona la encarnación, la resurrección corporal y la idea de que el orden divino universal pudiera concentrarse en una historia particular. Su crítica revela un conflicto entre concepciones distintas de providencia, materia, revelación y ciudadanía religiosa.[52]

13.2. Porfirio: filología, Daniel y la crítica de la coherencia apostólica

Porfirio de Tiro, discípulo de Plotino, fue recordado por autores cristianos como uno de sus adversarios intelectuales más difíciles. La tradición habla de una obra anticristiana en quince libros, pero la reconstrucción de ese corpus es problemática: desde Harnack se han reunido fragmentos y testimonios, mientras que la investigación reciente discute qué materiales pertenecían realmente a una única obra titulada Contra Christianos.

Jerónimo atribuye expresamente al libro XII de Porfirio una crítica del libro de Daniel: el filósofo sostuvo que Daniel no había profetizado desde el siglo VI a. E. C., sino que un autor de época de Antíoco IV había relatado acontecimientos ya ocurridos bajo forma profética. La investigación moderna fecha de modo independiente la forma final de Daniel en el contexto de la crisis macabea; esto no convierte a Porfirio en fundador de la crítica bíblica moderna, pero sí demuestra la antigüedad de una lectura histórica del problema.

Porfirio fue asimismo asociado a objeciones basadas en discrepancias escriturarias y dirigidas contra la coherencia de la autoridad apostólica. El caso de Gálatas 2,11–14 resultó especialmente fértil: el enfrentamiento entre Pablo y Cefas podía leerse como prueba de conflicto real entre dirigentes apostólicos. Jerónimo explica en Epistula 112 que comentaristas cristianos anteriores habían propuesto una interpretación de la escena como estrategia acordada, precisamente para responder a la acusación de Porfirio. Agustín rechazó esa solución porque, a su juicio, comprometía la veracidad de la Escritura.[53]

---

[52] Orígenes, Cels. I.28; I.32; I.68; III.44; III.55; VIII.55. Referencias: Koetschau 1899 y Chadwick 1953. La acusación sobre Panthera se identifica como polémica transmitida por Orígenes.

[53] Jerónimo, Comentario a Daniel, prólogo, sobre la atribución al libro XII de Porfirio. Morlet 2011 estudia los problemas del corpus anticristiano. La clasificación filosófica se utiliza únicamente como contexto histórico del autor.

13.3. Hierocles y Apolonio de Tiana: el problema comparativo de los milagros

A comienzos del siglo IV, Hierocles compuso el Philalēthēs, una obra anticristiana conservada solo de manera indirecta. Eusebio de Cesarea responde en Contra Hieroclem y cita el núcleo más distintivo del argumento: la comparación entre Jesús y Apolonio de Tiana.

Hierocles sostiene que los cristianos proclamaban divino a Jesús a partir de milagros mientras que observadores paganos podían aceptar prodigios atribuidos a Apolonio sin convertirlo por ello en dios. Eusebio responde sometiendo la Vida de Apolonio de Filóstrato a una crítica de credibilidad y coherencia.

Este episodio es metodológicamente importante porque muestra una disputa sobre criterios de evidencia. La cuestión ya no es solo qué milagros se relatan, sino qué fuentes los transmiten, qué grado de educación se atribuye a sus autores y qué inferencias pueden extraerse de un relato extraordinario.[54]

13.4. Juliano y Contra Galilaeos: crítica imperial del cristianismo

El emperador Juliano compuso Contra Galilaeos hacia 362–363. La obra, probablemente en tres libros, no se conserva directamente; la mayor parte de los fragmentos conocidos procede de Contra Iulianum de Cirilo de Alejandría, redactado décadas después. La investigación moderna insiste en que no debe imprimirse la reconstrucción como si fuese un texto continuo seguro.

Juliano cuestiona la apropiación cristiana de las Escrituras de Israel, contrapone las tradiciones cívicas y cultuales helénicas a las pretensiones cristianas y ataca la coherencia histórica de una religión que, a su juicio, se había distanciado tanto de las prácticas judías como de la religión tradicional grecorromana.

Su testimonio es especialmente valioso porque procede de un emperador formado inicialmente en ambiente cristiano y posteriormente comprometido con una política de restauración de cultos tradicionales. Contra Galilaeos pertenece así tanto a la historia intelectual como a la historia política de las relaciones entre cristianismo e Imperio.[55]

---

[54] Eusebio, Hier. 1–2. La comparación con Apolonio se conoce por su refutador; Digeser 2012 contextualiza crítica y política religiosa.

[55] Juliano, Contra los galileos, fragmentos preservados principalmente por Cirilo, Contra Juliano. Referencia editorial: Neumann 1880. Se identifica siempre al transmisor y no se afirma conservación íntegra del original.

13.5. Balance: crítica pagana y respuesta apologética entre los siglos II y IV

El cuadro siguiente resume algunos de los enfrentamientos intelectuales más significativos. La columna final evita convertir la refutación cristiana en simple respuesta vencedora: cada eje se utiliza para identificar qué problema histórico o hermenéutico quedó expuesto por la controversia.

Cuadro documental 5. Crítica pagana y respuesta apologética: temas y testimonios.

Historicidad y genealogía de Jesús

Crítica pagana. Celso, preservado en Orígenes: nacimiento ilegítimo, Panthera, magia aprendida en Egipto y origen social humilde del movimiento.

Respuesta cristiana. Orígenes, Contra Celsum I–II: impugna la fiabilidad de la acusación y desplaza el argumento hacia la coherencia moral, la expansión del movimiento y el significado de los signos.

Evaluación histórico-crítica. Celso documenta una polémica del siglo II, no una biografía independiente de Jesús. Orígenes combina defensa histórica, teológica y sociológica.

Daniel y profecía

Crítica pagana. Porfirio, según Jerónimo: Daniel sería una composición de época de Antíoco IV que presenta acontecimientos pasados como profecía.

Respuesta cristiana. Jerónimo, Commentariorum in Danielem: defiende la antigüedad y el alcance profético del libro, discutiendo lengua, historia y cumplimiento.

Evaluación histórico-crítica. La datación macabea de la forma final de Daniel es hoy ampliamente aceptada por argumentos propios. La controversia antigua anticipa preguntas histórico-filológicas, no el método moderno completo.

Gálatas 2 y conflicto apostólico

Crítica pagana. Porfirio, según Jerónimo: el enfrentamiento entre Pablo y Pedro revelaría rivalidad, incoherencia y acusaciones recíprocas de simulación.

Respuesta cristiana. Jerónimo, Ep. 112, atribuye a comentaristas anteriores una lectura del episodio como estrategia pedagógica acordada; Agustín rechaza esa solución por comprometer la veracidad del relato.

Evaluación histórico-crítica. El episodio demuestra que la tensión de Gal 2 fue percibida en la Antigüedad como problema de coherencia apostólica y generó respuestas exegéticas divergentes.

Milagros y credibilidad

Crítica pagana. Hierocles compara a Jesús con Apolonio de Tiana y sostiene que prodigios no bastan para probar divinidad.

Respuesta cristiana. Eusebio, Contra Hieroclem, critica la fiabilidad y las contradicciones de la tradición filostratea sobre Apolonio.

Evaluación histórico-crítica. La controversia desplaza la discusión hacia criterios de testimonio, autoría y credibilidad de las fuentes.

Israel, helenismo y cristianismo

Crítica pagana. Juliano sostiene que los «galileos» se apropiaron de las Escrituras judías mientras abandonaban prácticas de Israel y rechazaban los cultos tradicionales helénicos.

Respuesta cristiana. Cirilo de Alejandría, Contra Iulianum, responde mediante una defensa cristológica y escritural de continuidad y cumplimiento.

Evaluación histórico-crítica. La disputa muestra que en el siglo IV la identidad cristiana debía justificarse simultáneamente frente a herencia judía, cultura clásica y poder imperial.

El valor de este bloque no reside en adjudicar una victoria retrospectiva a una de las partes. Las polémicas paganas obligaron a los autores cristianos a explicitar criterios de interpretación, a responder a contradicciones aparentes y a justificar la relación entre tradición bíblica, filosofía y orden imperial. A su vez, las respuestas cristianas preservaron buena parte de las críticas que pretendían refutar.

La transmisión asimétrica exige una regla permanente: cuando un autor pagano perdido se reconstruye a partir de una refutación cristiana, la monografía cita siempre la fuente transmisora y evita presentar la reconstrucción como texto autógrafo recuperado.

14. Epidemias, crisis y persecución: evitar causalidades automáticas

Las grandes epidemias de los siglos II y III coincidieron con fases de tensión política y religiosa, pero la coincidencia cronológica no autoriza a derivar persecuciones de pestes ni pestes de conflictos religiosos. La peste antonina se desarrolló desde la década de 160 y la llamada peste de Cipriano desde mediados del siglo III; las medidas de Decio y Valeriano respondieron a problemas de lealtad, sacrificio, disciplina imperial y gobierno que requieren análisis documental propio. Al mismo tiempo, las epidemias alteraron movilidad, mortalidad, fiscalidad, reclutamiento, mercados y redes de asistencia. En ese contexto, las comunidades cristianas podían interpretar la enfermedad mediante categorías escatológicas o providenciales y, a la vez, organizar cuidados, entierros y ayuda material. El capítulo XIII estudia de forma específica esa intersección entre enfermedad, medicina, ritual y beneficencia.

Conclusión del capítulo

El siglo II no produjo de inmediato una Iglesia uniforme; produjo, más bien, mecanismos capaces de hacer posible una unificación creciente. Orden ministerial, sucesión, regla de verdad, liturgia, colecciones de textos y clasificación de adversarios surgieron en contextos diferentes y no avanzaron al mismo ritmo.

La pluralidad fue real, pero también lo fue la búsqueda de coherencia. Las comunidades diferían y, en ese contexto, la memoria apostólica y la continuidad pública adquirieron valor; circulaban múltiples textos y algunas colecciones comenzaron a funcionar como repertorios preferentes; existían maestros rivales y la definición de una regla de verdad se volvió una necesidad polémica. Estas correlaciones no prueban por sí solas una relación causal: describen condiciones que coexistieron y que los propios autores del período invocan para justificar sus propuestas.

La formación de fronteras fue, por tanto, un proceso productivo. No solo excluyó: también creó vocabulario, instituciones, prácticas y archivos. Los siglos posteriores heredarán esos instrumentos y los someterán a una nueva escala cuando la relación con el Imperio, la persecución, el martirio y finalmente el patrocinio imperial transformen las condiciones de existencia de las comunidades.

Resumen

Este capítulo examina la pluralidad cristiana del siglo II mediante los mecanismos con los que las comunidades construyeron y autorizaron su identidad colectiva. Analiza 1 Clemente, Ignacio, la Didaché, el Pastor de Hermas, Justino, Ireneo, las tradiciones de sucesión romana, los movimientos valentinianos y otros del siglo II, y la respuesta intelectual pagana desde Celso hasta Juliano. Distingue maestros, escuelas, corpus y construcciones heresiológicas en el estudio del «gnosticismo». Sostiene que las estructuras episcopales, la memoria apostólica, las reglas de verdad, las colecciones textuales, las prácticas rituales, las clasificaciones polémicas y la crítica filosófica externa se desarrollaron de manera desigual, pero crearon conjuntamente mecanismos que hicieron posibles formas posteriores de unidad cristiana.

Palabras clave: cristianismo del siglo II; autoridad; sucesión apostólica; episcopado; heresiología.

CAPÍTULO IV

Persecución, martirio y administración imperial (siglos II–IV)

Las relaciones entre las comunidades cristianas y el poder romano no pueden describirse como una persecución uniforme e ininterrumpida desde Nerón hasta Constantino. Las fuentes muestran una secuencia irregular de episodios locales, procedimientos administrativos casuísticos y medidas imperiales de alcance variable. Solo en el siglo III aparecen políticas de escala verdaderamente imperial que afectaron de manera sistemática a las comunidades cristianas.

Esta distinción es esencial para una historia crítica. La memoria cristiana posterior tendió a organizar episodios de violencia dentro de una narración continua de testimonio y martirio. Esa memoria posee enorme valor histórico, pero no equivale a una política estatal única mantenida durante tres siglos.

Preludio. Del incendio de Roma a la correspondencia de Plinio: coerción y memoria en el siglo I

El siglo I no ofrece evidencia de una política imperial continua contra todos los grupos cristianos. El episodio mejor documentado es la represión neroniana posterior al incendio de Roma de 64, conocida sobre todo por Tácito (Ann. XV.44), cuya redacción es varias décadas posterior. El pasaje presenta a los christiani como un grupo ya identificable en Roma y describe castigos ejemplares, pero no permite reconstruir un edicto general aplicable a todo el Imperio. Su valor histórico reside en mostrar una acción del poder imperial circunscrita a la ciudad de Roma y la disponibilidad de una minoría religiosa como objeto de estigmatización pública. La memoria cristiana posterior convirtió ese episodio en un punto axial de la tradición sobre Pedro y Pablo, mientras que la documentación conservada solo permite hablar con seguridad de una coyuntura romana específica.

La noticia de Suetonio sobre Claudio y los disturbios impulsore Chresto (Claud. 25.4) pertenece a un problema distinto: no describe una persecución cristiana en

sentido técnico y su interpretación depende de si Chrestus alude a Cristo —y, por tanto, a conflictos intrajudíos relacionados con la proclamación mesiánica— o a un agitador homónimo. La expulsión o restricción de determinados judíos de Roma hacia 49 debe, por ello, separarse metodológicamente de la represión neroniana. Esta distinción permite que el capítulo cubra desde el siglo I hasta la Gran Persecución sin fabricar una línea ininterrumpida de coerción.

1. Plinio y Trajano: procedimiento antes que programa

La correspondencia entre Plinio el Joven y Trajano, Epistulae X, 96–97, constituye el testimonio administrativo más claro de comienzos del siglo II (hacia 110–113). Como gobernador de Bitinia-Ponto, Plinio consulta al emperador porque no sabe con exactitud cómo proceder contra personas acusadas de ser cristianas. Su incertidumbre muestra que no actuaba sobre la base de un estatuto penal específico y uniforme dedicado exclusivamente al cristianismo.

Trajano responde que los cristianos no deben ser buscados activamente, que las acusaciones anónimas no deben admitirse y que quienes nieguen ser cristianos y demuestren mediante sacrificio su adhesión al culto público deben ser puestos en libertad. El núcleo del procedimiento es administrativo y político: la obstinación ante una orden legítima del magistrado y la negativa a participar en actos cultuales públicos podían convertirse en motivo de condena.

Plinio ofrece, además, datos de gran interés sobre las prácticas cristianas: reuniones antes del amanecer, canto a Cristo quasi deo y compromisos morales. Debe recordarse, sin embargo, que esta información procede de interrogatorios y de la mirada de un gobernador romano.[56]

2. Martirio de Policarpo: memoria, ejemplaridad y disciplina

El Martirio de Policarpo, compuesto en Asia Menor después de la muerte del obispo de Esmirna, constituye uno de los primeros relatos cristianos de martirio desarrollados como narración ejemplar. No es un acta judicial literal: combina memoria local, rasgos epistolares, exégesis bíblica y una tipología de imitación de Cristo.

Su valor histórico reside precisamente en esa elaboración. El texto define qué significa un martirio legítimo, desaconseja la búsqueda temeraria del arresto y

[56] Plinio, Ep. X.96–97. Edición de referencia: Mynors 1963. de Ste. Croix 2006 y Rebillard 2012 ayudan a distinguir acción administrativa e identidades locales.

construye la memoria del cuerpo y de las reliquias dentro de una comunidad que celebra el aniversario del mártir. El acontecimiento judicial se convierte así en memoria ritualizada.[57]

3. Perpetua y Felicidad: género, estatus y memoria africana

La Passio Perpetuae et Felicitatis, vinculada a Cartago a comienzos del siglo III, conserva secciones presentadas como el relato de Perpetua y una visión atribuida a Saturus, integradas por un redactor. El texto combina primera persona, relato martirial y construcción comunitaria.

Perpetua, una mujer joven de posición social relativamente elevada, y Felicidad, una mujer esclavizada y embarazada, permiten observar cómo género y estatus jurídico atraviesan la memoria cristiana. La narración no borra las jerarquías sociales del Imperio, pero las reordena en torno a la confesión y al martirio.[58]

4. Decio: sacrificio, certificación y alcance imperial

Bajo Decio (249–251) se promulgó, a comienzos de 250, una exigencia general de sacrificio cuya aplicación está documentada por certificados en papiro, los llamados libelli. No todos los detalles del edicto se conservan, y no es exacto reducir la medida a una ley dirigida únicamente contra cristianos. Sin embargo, la exigencia de sacrificar afectó de manera especialmente grave a quienes consideraban ese acto incompatible con su identidad religiosa. El estudio de referencia sobre el carácter general de la medida es J. B. Rives, «The Decree of Decius and the Religion of Empire», Journal of Roman Studies 89 (1999).

La crisis generó categorías de quienes habían sacrificado, obtenido certificados o resistido, y abrió un conflicto duradero sobre la readmisión de los lapsi. Cipriano de Cartago y la correspondencia romana permiten seguir cómo una política imperial produjo nuevas disputas eclesiológicas internas.[59]

---

[57] Mart. Pol. 9–10; 15–18. Referencias: Holmes 2007; Musurillo 1972. Se distingue el escenario narrativo de los datos procesales susceptibles de control.

[58] Pass. Perp. 3–10; 14–21. Musurillo 1972. Las voces y fases redaccionales del relato se consideran antes de utilizarlo como registro homogéneo de un proceso.

[59] Cipriano, Laps. 7–9; 15–18; cartas de la crisis deciana. P.Oxy. IV 658 proporciona un documento administrativo distinto de la memoria eclesiástica. Referencia textual de De lapsis: Bévenot 1972, CCSL 3.

4.1. Ventana documental: un libellus de sacrificio

Tabla 25. Ventana documental: un libellus de sacrificio

Identificación	**P.Oxy. IV 658; certificado de sacrificio de época de Decio; 14 de junio de 250 E. C. (20 de Payni, año 1 de Decio).**
Fecha	250 E. C.
Soporte	Papiro administrativo.
Contenido	Declaración ante comisionados de que el portador había realizado el sacrificio y probado las ofrendas conforme a la orden.
Valor histórico	Evidencia material directa del mecanismo burocrático empleado durante la política sacrificial deciana.

5. Valeriano: presión sobre dirigentes y estructuras

Bajo Valeriano, especialmente entre 257 y 258, la política imperial se dirigió con mayor claridad contra dirigentes, reuniones y estructuras comunitarias. La documentación transmitida por Cipriano y Eusebio permite observar un enfoque más selectivo que el de Decio.

La ejecución de Cipriano en Cartago y de Sixto II en Roma se convirtió rápidamente en memoria martirial. El contraste entre ambos períodos muestra que no todas las persecuciones utilizaron los mismos mecanismos ni persiguieron idénticos objetivos administrativos.[60]

6. La Gran Persecución y la Tetrarquía

La llamada Gran Persecución, iniciada en 303 bajo la Tetrarquía, fue el esfuerzo más amplio por desarticular instituciones cristianas antes de Constantino. Las medidas incluyeron destrucción de lugares de reunión y Escrituras, pérdida de privilegios jurídicos y, en fases posteriores, exigencias de sacrificio. Su aplicación varió de manera considerable entre regiones.

Eusebio y Lactancio son fuentes principales, pero ambos escriben desde perspectivas cristianas altamente interpretativas. Deben cruzarse con legislación,

[60] Cipriano, Ep. 80.1, sobre las medidas de Valeriano; Eusebio, HE VII.10–13. El alcance de cada norma se distingue del de la acción local.

papiros, epigrafía y cronologías regionales. La intensidad de la persecución en Oriente no fue idéntica a la observada en los territorios gobernados por Constancio Cloro.

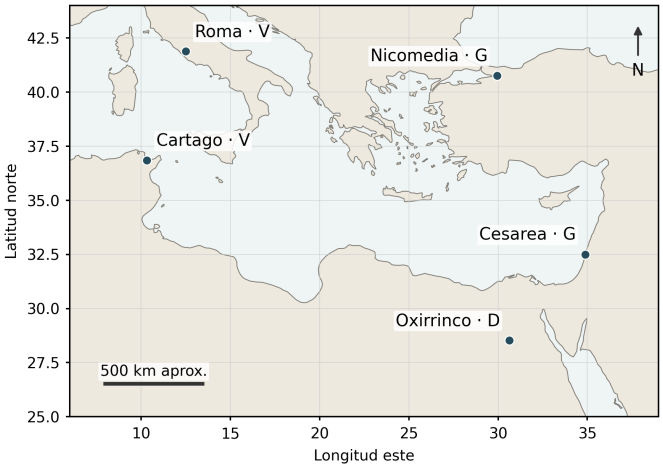


FIGURA II. Localidades con documentación seleccionada de coerción y certificación. D: Decio, Oxirrinco, P.Oxy. IV 658 (14 de junio de 250; 20 de Payni, año 1 de Decio), certificado de sacrificio que no identifica por sí solo a un cristiano. V: Valeriano, Roma y Cartago (258), Cipriano, Ep. 80.1, y Acta proconsularia Cypriani. G: Gran Persecución, Nicomedia (303), Lactancio, Mort. pers. 12–13, y Cesarea Marítima, capital provincial de Palestina (Syria Palaestina), Eusebio, Mártires de Palestina. Los puntos remiten a documentos de géneros distintos, no a una intensidad uniforme de persecución ni a un inventario completo de víctimas. Cartografía propia sobre Natural Earth, dominio público. [ED; REC-GRAF].

La destrucción y entrega de libros generó también un problema de memoria documental. En África, las acusaciones de traditio alimentarían posteriormente el conflicto donatista, donde la fidelidad durante la persecución se convirtió en criterio de legitimidad episcopal.[61]

7. Galerio y el edicto de tolerancia de 311

En 311 Galerio promulgó un edicto de tolerancia que reconocía el fracaso de la política represiva y permitía nuevamente las reuniones cristianas, a condición de respetar el orden público y orar por el bienestar del Estado. Lactancio conserva el texto latino y Eusebio una versión griega. Según Lactancio, el edicto, emitido cuando

[61] Eusebio, HE VIII.2–6; Lactancio, Mort. pers. 12–16. Barnes 2011 y Digeser 2012 sitúan la secuencia tetrárquica; las fechas y lugares no se funden en una persecución uniforme.

Galerio ya estaba mortalmente enfermo, se publicó en Nicomedia el 30 de abril de 311 (Mort. pers. 35,1: pridie Kalendas Maias).

El documento impide narrar la tolerancia como un acto iniciado únicamente por Constantino en 313. La transformación jurídica comenzó dentro de la propia Tetrarquía y debe entenderse como un proceso político más amplio.[62]

8. Actas martiriales: documento, memoria y literatura

La categoría Acta martyrum no garantiza por sí misma una transcripción literal del proceso judicial. Algunas obras conservan fórmulas y marcos plausibles de interrogatorio; otras son composiciones literarias posteriores que desarrollan motivos hagiográficos.

Para cada pieza deben distinguirse fecha del acontecimiento, fecha de composición, tradición manuscrita y grado de reelaboración. La pregunta histórica no es solo si un episodio ocurrió, sino también cómo fue recordado, qué elementos se añadieron y qué función cumplió en la comunidad que transmitió el relato.[63]

Conclusión del capítulo

Entre el siglo II y comienzos del IV, la experiencia cristiana de coerción estatal fue real, pero irregular. La memoria del martirio transformó episodios locales en modelos translocales de identidad. La persecución, por tanto, debe estudiarse simultáneamente como historia administrativa y como historia de la memoria.

Resumen

Este capítulo examina las medidas romanas contra los cristianos desde Plinio y Trajano hasta la Gran Persecución y el edicto de tolerancia de Galerio en 311. Rechaza el modelo de una persecución ininterrumpida en todo el Imperio y distingue procedimiento administrativo, política imperial, práctica judicial y memoria martirial. Presta especial atención al Martirio de Policarpo, la Pasión de Perpetua y Felicidad, los libelli de época de Decio, las medidas de Valeriano y la asimetría documental entre los relatos cristianos y la evidencia administrativa.

Palabras clave: persecución; martirio; Decio; Valeriano; Diocleciano; Galerio.

[62] Lactancio, Mort. pers. 34; Eusebio, HE VIII.17. La disposición de 311 es anterior al acuerdo de 313 y tiene su formulación propia.

[63] Musurillo 1972; Moss 2012. Las actas y pasiones requieren análisis de transmisión, género y propósito, además del posible núcleo procesal.

CAPÍTULO V

Espacio, manuscritos e iconografía cristiana temprana

La cultura material no constituye una ilustración secundaria de lo que ya sabemos por los textos. Objetos, inscripciones, manuscritos, espacios funerarios y edificios poseen cronologías y contextos propios. En este capítulo se los trata como fuentes autónomas capaces de confirmar, matizar o contradecir reconstrucciones basadas exclusivamente en literatura.

El problema metodológico central consiste en evitar dos extremos: considerar todo símbolo antiguo como inequívocamente cristiano o, por el contrario, negar especificidad a imágenes y objetos cuando su contexto arqueológico permite una atribución razonable. La identidad visual cristiana emergió mediante selección, reutilización y resignificación de repertorios compartidos con el mundo grecorromano.

1. El códice y la materialidad de la colección

Los manuscritos cristianos conservados muestran una temprana preferencia por el códice. Esa preferencia no fue absoluta, pero sí suficientemente marcada para diferenciarse de amplios sectores de la cultura literaria grecorromana, donde el rollo continuó teniendo gran importancia.

El códice facilitó reunir varios escritos en una misma unidad física, localizar pasajes y transportar colecciones. P^{46} constituye un ejemplo mayor para las cartas paulinas; P^{75}, para Lucas y Juan. La tecnología material no creó el canon, pero condicionó las posibilidades concretas de colección y lectura.

Cada manuscrito debe analizarse por separado: soporte, formato, número de columnas, nomina sacra, orden de libros, manos y correcciones. La crítica textual es también arqueología del libro.[64]

2. Estaurograma y nomina sacra

Entre los rasgos paleográficos más llamativos de ciertos manuscritos cristianos tempranos se encuentra el estaurograma, ligadura de tau y rho utilizada en algunas abreviaturas relacionadas con σταυρός y σταυρόω. En determinados manuscritos, el signo ha sido interpretado como una forma temprana de visualización de la cruz dentro de la propia escritura.

La interpretación debe permanecer ligada a los manuscritos concretos y a su datación. No conviene convertir el signo en un emblema universal del cristianismo temprano. Su relevancia reside en mostrar cómo escritura e imagen podían superponerse sobre la página.

2.1. Estaurograma y crismón como signos distintos

La ligadura tau–rho y el monograma chi–rho deben distinguirse gráficamente y en su función. El estaurograma integra letras asociadas a la abreviación de palabras de la familia de σταυρός. El crismón reúne las primeras letras de Χριστός y adquiere una visibilidad pública especialmente importante durante el siglo IV. Compartir una rho no los convierte en fases obligatorias de una única evolución ni demuestra un origen común para todos sus usos.

Los ejemplos tempranos del estaurograma se estudian sobre manuscritos como P^{66} y P^{75}, entre otros testigos. No debe repetirse la atribución a P^{46} como si

[64] Hurtado 2006; Nongbri 2018. El uso cristiano del códice no demuestra que todo códice antiguo sea cristiano ni que toda colección constituya un canon completo.

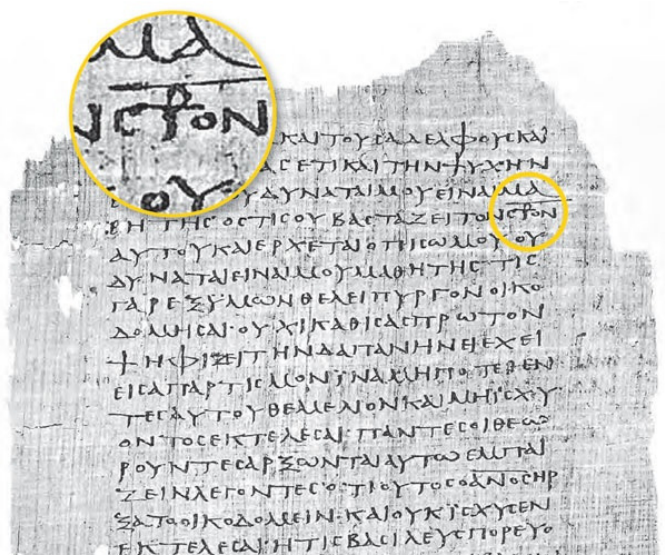


FIGURA 12. Detalle del estaurograma en Lc 14,27, P75 (Bodmer XIV–XV, actual Pap. Hanna 1, Biblioteca Apostólica Vaticana). Datación paleográfica debatida entre fines del siglo II y el IV; la imagen no fecha por sí sola el manuscrito. Reproducción declarada de dominio público (PD-Art/PDM) en Wikimedia Commons. [FAC].

su simple antigüedad demostrase la presencia del mismo fenómeno. Para cada afirmación se necesita la identificación del locus y la reproducción correspondiente. La interpretación visual del signo como evocación de un crucificado es una propuesta histórica que se discute sobre la forma y el contexto, no un dato equivalente a la mera existencia de la ligadura.[65]

La materialidad de las abreviaturas importa. Un nomen sacrum suele combinar contracción, flexión y trazo supralineal. La forma cambia según el caso gramatical: una lista de letras aisladas puede ocultar esa relación. La repetición dentro de un códice permite estudiar hábitos de un escriba y, en ocasiones, correcciones de otra mano. Para describir esos fenómenos no basta con reproducir un emblema moderno separado de la página.

La escritura cristiana temprana no fue idéntica en todas partes. Las selecciones de palabras abreviadas, la frecuencia y la forma de los trazos pueden diferir. No es apropiado convertir un repertorio de nomina sacra en un código universal que cada

[65] Hurtado 2006, sobre los artefactos manuscritos y la ligadura tau–rho; Jensen 2017, sobre la historia de la cruz. Se distinguen P^{66} y P^{75} de P^{46}. La existencia del signo se atribuye a testigos concretos; no se ofrece una nueva lista de loci sin colación.

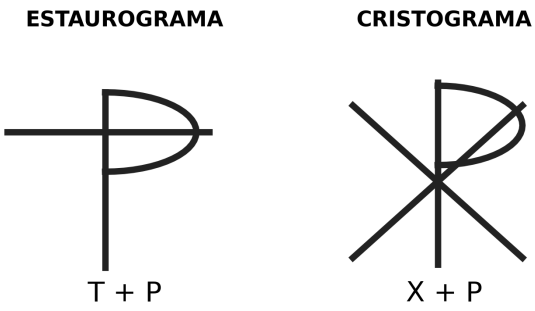


FIGURA 13. Cotejo analítico de tau–rho y chi–rho. Composición gráfica moderna para distinguir estaurograma y crismón; no es un facsímil de escritura antigua. [ED; REC-GRAF].

lector comprendiese de la misma manera. El objeto permite establecer una práctica gráfica; su interpretación social requiere comparar testimonios y reconocer la pérdida de información sobre quienes los produjeron y utilizaron.

2.2. TAU, EZEQUIEL 9 Y LA FORMACIÓN DE UNA GRAMÁTICA VISUAL DE LA CRUZ

La relación entre la letra tau, Ezequiel 9 y los primeros signos cristianos de la cruz debe abordarse mediante una reformulación estrictamente filológica y paleográfica. El punto de partida no es una genealogía simbólica universal, sino un problema de textos, grafías y recepciones. En Ez 9,4–6 el signo colocado sobre la frente de los justos depende de la tradición textual y de la historia de las formas gráficas de la letra. La antigua tau hebrea y las formas griegas posteriores no deben confundirse, ni debe suponerse que todo signo cruciforme antiguo poseía por sí mismo un significado cristiano.

La Septuaginta ofrece aquí un campo especialmente importante porque las comunidades cristianas de lengua griega recibieron Ezequiel a través de un texto griego cuya terminología podía ser reactivada tipológicamente. La recepción cristiana posterior interpretó el signo protector de Ezequiel a la luz de la cruz, pero esa lectura debe distinguirse del sentido histórico del pasaje profético. El procedimiento tipológico es un hecho de recepción; no constituye una prueba de que el autor de Ezequiel hubiera anticipado una forma cristiana. Conviene precisar, además, que la Septuaginta traduce el hebreo תָּו por *σημεῖον*; la mención explícita de la letra tau procede de las versiones de Áquila y Teodoción, según refiere Orígenes (Selecta in Ezechielem 9).

La documentación manuscrita temprana exige una segunda distinción. El estaurograma —la ligadura de tau y rho que aparece en algunos manuscritos cristianos— no es equivalente al crismón y tampoco debe confundirse con una cruz dibujada de manera autónoma. Su importancia reside en que muestra cómo una convención escribal pudo adquirir una dimensión visual dentro del texto. Papiros como P^{66}, P^{75} y P^{45} han sido centrales en la discusión, aunque cada testimonio debe fecharse y describirse con cautela paleográfica.

La interpretación del estaurograma como una de las representaciones visuales más tempranas de Jesús crucificado es sugestiva porque la rho puede evocar una cabeza sobre la barra de la tau. Sin embargo, el análisis debe presentarse como interpretación historiográfica y no como evidencia autosuficiente. La función abreviativa, la tradición de nomina sacra y el contexto gráfico del códice son igualmente relevantes. La fuerza del argumento surge de la convergencia de forma, uso y contexto cristiano, no de una semejanza geométrica aislada.

La historia de la cruz cristiana no gana rigor al conectarla con toda figura cruciforme anterior; por el contrario, esas acumulaciones oscurecen las vías de transmisión efectivamente demostrables. Una comparación legítima debe especificar objeto, fecha, procedencia, medio, función y cadena histórica de recepción.

El desarrollo posterior de la cruz como signo público también requiere cronologías diferenciadas. Antes del siglo IV, la cruz podía aparecer de manera alusiva, textual o gráfica sin ocupar todavía la posición monumental que adquirirá en la cultura imperial cristiana. La transformación constantiniana no crea desde cero el simbolismo de la cruz, pero modifica sus posibilidades de exhibición. Por eso, manuscritos, gemas, grafitos, sarcófagos, inscripciones y narraciones literarias deben estudiarse en series separadas antes de integrarse en una historia de conjunto.

La comparación entre tau, estaurograma, crismón y cruz simple exige atender a fecha, soporte, contexto, grado de seguridad de la identificación y bibliografía. Este método permite conservar el valor histórico de la evidencia sin convertir una secuencia de semejanzas en una genealogía imaginaria.

Fuentes y bibliografía de control: Ez 9,4–6 en hebreo y Septuaginta; testimonios papirológicos cristianos tempranos; Larry W. Hurtado, The Earliest Christian Artifacts; estudios paleográficos sobre nomina sacra y estaurograma. La identificación de cada papiro debe apoyarse en catálogo y edición crítica.

3. El grafito de Alexámenos: burla, cruz y percepción externa

El llamado grafito de Alexámenos fue hallado en el Paedagogium del Palatino y representa una figura humana a la izquierda, con un brazo alzado, frente a un crucificado con cabeza de asno, a la derecha. La inscripción griega se interpreta habitualmente como una burla: «Alexámenos adora a su dios». Su datación se sitúa generalmente entre fines del siglo II y el siglo III, con propuestas diferentes según el contexto arqueológico.

La escena suele interpretarse como caricatura anticristiana. Su importancia reside en documentar cómo la crucifixión podía funcionar como objeto de ridículo precisamente porque la ejecución infamante era central para la identidad cristiana. La cabeza de asno conecta además con acusaciones antiguas de onolatría dirigidas a judíos y cristianos.

El grafito no es una imagen cristiana producida para devoción; es una imagen hostil. Por ello constituye un testimonio particularmente valioso de percepción social externa.[66]

3.1. Ventana documental: Grafito de Alexámenos

Tabla 26. Ventana documental: Grafito de Alexámenos

Procedencia	**Paedagogium, Palatino, Roma.**
Custodia	Museo Palatino / Parco archeologico del Colosseo.
Datación	Fines del siglo II–siglo III; rango discutido.
Soporte	Enlucido de pared con grafito inciso.
Inscripción	ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΣΕΒΕΤΕ ΘΕΟΝ, con ortografía popular; sentido aproximado: «Alexámenos adora a [su] dios».
Interpretación	Probable caricatura anticristiana de un crucificado con cabeza de asno.

[66] Grafito de Alexámenos, Paedagogium del Palatino; Tertuliano, Apol. 16 y Nat. I.11–14, como comparación de acusaciones de onolatría. Jensen 2017 analiza la historia de la representación de la cruz.

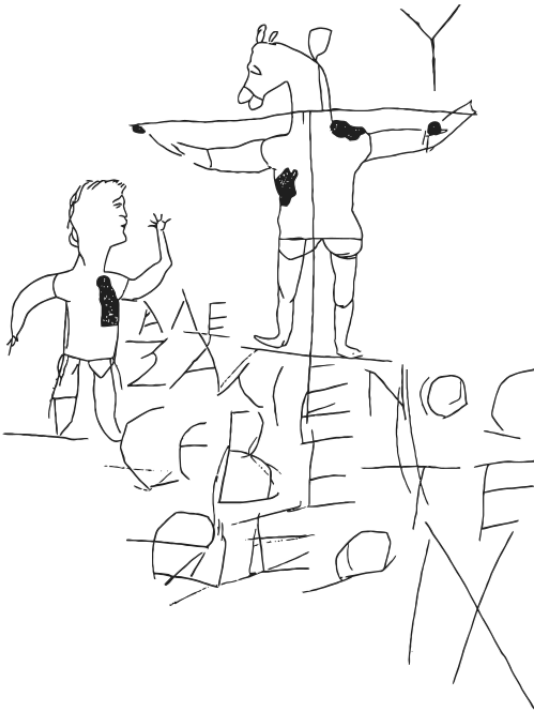


FIGURA 14. Grafito de Alexámenos: reproducción lineal aportada para esta edición como auxiliar de lectura del motivo y de la inscripción; se presenta junto a la fotografía del soporte original de la Figura 15 y no la sustituye. [ED].

3.2. ONOLATRÍA, ALEXÁMENOS Y LOS LENGUAJES DE LA HOSTILIDAD RELIGIOSA

El grafito de Alexámenos no debe interpretarse de manera aislada. La contextualización de la onolatría y de la polémica antijudía/anticristiana permite situar la imagen dentro de un repertorio más amplio de acusaciones, burlas y estereotipos religiosos del mundo romano.

La llamada onolatría —la acusación de venerar una divinidad con forma o cabeza de asno— circuló en polémicas contra los judíos y posteriormente pudo ser reutilizada contra cristianos. El dato relevante no es construir una continuidad automática entre cada testimonio, sino estudiar cómo un estereotipo disponible podía desplazarse entre grupos percibidos como extraños, exclusivos o ritualmente sospechosos. Josefo, al refutar acusaciones transmitidas en tradiciones antijudías, constituye una fuente imprescindible para reconstruir el trasfondo polémico; Tácito, Hist. V.3–4, transmite expresamente la versión según la cual los judíos consagraron



FIGURA 15. Grafito de Alexámenos: fotografía del soporte original conservado en Roma. La reproducción fotográfica se mantiene como documento material principal; la Figura 14 ofrece únicamente un auxiliar gráfico de lectura. [IMG-HR; ED].

en su santuario la efigie del asno que los había guiado en el desierto; Tertuliano (Apol. 16; Nat. I.11) lo señala como origen del rumor después aplicado a los cristianos.

El grafito del Palatino muestra una figura crucificada con cabeza de asno acompañada por un individuo en actitud de veneración y la inscripción que suele interpretarse como «Alexámenos adora a su dios». Su valor para la historia del cristianismo es excepcional porque documenta una mirada externa y burlona sobre una práctica o identidad cristiana. No demuestra, por sí solo, qué creían los cristianos representados ni autoriza a reconstruir una teología de la cruz; sí permite estudiar la percepción social de un culto asociado a un ajusticiado y la posibilidad de combinar escarnio religioso con humillación social.

La inscripción asociada conocida como «Alexamenos fidelis» ha sido utilizada para reforzar la identificación cristiana, pero debe mantenerse separada del grafito principal y describirse según su contexto arqueológico y epigráfico. Su proximidad o asociación no autoriza a fundir ambos testimonios en una sola escena documental.

Un registro completo debe consignar número de catálogo, lugar de hallazgo, soporte, lectura epigráfica y bibliografía especializada.

La oposición al cristianismo puede analizarse en tres planos: popular, intelectual y administrativa. El plano popular incluye rumores, caricaturas y acusaciones sobre prácticas secretas; el intelectual comprende críticas articuladas como las de Celso, Porfirio, Hierocles o Juliano; el administrativo corresponde a procedimientos, rescriptos y disposiciones imperiales. Estos planos se intersectan, pero no son equivalentes y no deben comprimirse bajo la fórmula genérica de «persecución».

Tertuliano y Minucio Félix son fuentes particularmente valiosas para estudiar acusaciones que los apologistas atribuyen a adversarios: canibalismo, incesto, impiedad o culto monstruoso. El historiador debe resistir la tentación de aceptar sin más que todas esas acusaciones circularan con la frecuencia o la forma exacta que les atribuye la defensa cristiana. El texto apologético selecciona y dramatiza objeciones para refutarlas. Su valor histórico reside tanto en las acusaciones transmitidas como en la estrategia de respuesta.

Este marco permite integrar el grafito de Alexámenos con el capítulo de crítica pagana sin diluir su especificidad material. La caricatura, el tratado filosófico y el rescripto imperial son tres clases de evidencia distintas. Juntas muestran que la identidad cristiana podía ser objeto de rechazo por motivos sociales, religiosos, filosóficos o políticos; separadas, permiten reconstruir con mayor precisión quién habla, a quién se dirige y qué problema intenta resolver.

Fuentes y bibliografía de control: Josefo, Contra Apionem; Tácito, Historiae V; Tertuliano, Ad nationes y Apologeticum; Minucio Félix, Octavius; documentación arqueológica y epigráfica del grafito de Alexámenos. Las reconstrucciones populares del grafito solo pueden utilizarse cuando remiten a catálogo, fotografía o publicación especializada.

4. Ichthys: signo, palabra y contexto

El pez aparece en numerosos contextos grecorromanos y no es cristiano por naturaleza. Su identificación cristiana depende del contexto arqueológico, epigráfico y textual. La relación entre ἰχθύς y el acrónimo cristológico Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ pertenece a una tradición antigua, pero no todo pez representado en una tumba o mosaico debe interpretarse automáticamente mediante ese acrónimo.

Cuando inscripción, contexto funerario y repertorio iconográfico convergen, el pez puede funcionar como signo de pertenencia, bautismo, alimento o cristología. El valor histórico reside precisamente en esa polisemia controlada.

4.1. Pez, bautismo y lenguaje de pertenencia

El uso cristiano del pez no depende de una única explicación. Los relatos evangélicos de pesca y alimentación, las metáforas de misión y las prácticas de bautismo proporcionaban repertorios distintos que podían converger. Tertuliano abre *De baptismo* con una comparación entre los creyentes y pequeños peces que nacen en el agua siguiendo a Cristo, a quien llama expresamente «nuestro ἰχθύς» (Bapt. 1.3: nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur). El documento demuestra una asociación explícita entre lenguaje ictiológico y bautismo hacia el cambio de los siglos II y III; no permite fechar por sí solo la primera imagen cristiana de un pez.[67]

El acrónimo Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ reúne una confesión cristológica en las letras de ἰχθύς. Agustín, *Civ. Dei* XVIII.23, relaciona esa lectura con una tradición de versos sibilinos. El acróstico griego se conserva, en efecto, en Oracula Sibyllina VIII.217–250, sección cristiana fechada habitualmente entre fines del siglo II y el siglo III. Su testimonio corresponde a una recepción tardoantigua de la fórmula; no debe emplearse para atribuir el mismo acróstico a cualquier pintura funeraria anterior. La documentación del acrónimo y la identificación de una imagen son operaciones diferentes.

La narración popular según la cual dos desconocidos dibujaban sucesivamente las mitades de un pez como contraseña durante una persecución general no dispone del mismo apoyo documental que los textos anteriores. Puede estudiarse como tradición moderna, pero no incorporarse como descripción comprobada de una práctica de los siglos I o II. El carácter discreto de un símbolo no demuestra clandestinidad universal ni un protocolo de reconocimiento.

También los contextos alimentarios requieren precisión. Un pez con panes puede pertenecer a una escena de comida, a una representación de abundancia o a una lectura de los relatos evangélicos. Para proponer una interpretación eucarística se deben evaluar inscripción, disposición, lugar y relación con otras figuras. Cuando esos controles no resuelven el caso, corresponde conservar varias posibilidades en lugar de fijar una única equivalencia.

---

[67] Tertuliano, Bapt. 1; Agustín, Civ. XVIII.23. El primer locus relaciona peces y agua; el segundo transmite el acróstico. Reproducciones de consulta: New Advent, `https://www.newadvent.org/fathers/0321.htm` y `https://www.newadvent.org/fathers/120118.htm`. Son traducciones antiguas, no sustitutos del aparato crítico.

4.2. Abercio y la geografía de una identidad cristiana

El epitafio de Abercio proporciona un testimonio de especial importancia porque enlaza memoria personal, viaje, lenguaje pastoral y alimento. Sus fragmentos fueron recuperados en Hierópolis, Frigia, en el siglo XIX; el texto también se conoce mediante una tradición literaria y por la reutilización parcial de sus fórmulas en el epitafio de Alejandro, fechado en 216. Esos testimonios deben distinguirse: letras conservadas en piedra, recepción epigráfica y relato hagiográfico no poseen idéntico valor.[68]

Ventana documental de Abercio

Tabla 27. Ventana documental de Abercio

Campo	Identificación y alcance
Documento	Epitafio de Abercio; fragmentos de un monumento funerario.
Lugar	Hierópolis, Frigia, actual Turquía.
Custodia	Museos Vaticanos, Lapidario Cristiano.
Datación	Finales del siglo II o comienzos del III; anterior al epitafio de Alejandro de 216 que reutiliza parte del texto.
Transmisión	Fragmentos de piedra, recepción epigráfica y versión literaria transmitida en una vida del personaje.
Imagen incorporada	Detalle fotográfico; no reproduce íntegramente el monumento reconstruido.
Límite	La identificación episcopal depende también de la tradición; no se atribuye cada restitución del epitafio a una letra visible.

El lenguaje del pastor, del pez y del alimento permite una lectura cristiana bien fundada cuando se consideran sus relaciones dentro del epitafio y su recepción. No se trata de un diccionario donde cada palabra posea una traducción única e invariable. La combinación de imágenes construye una identidad religiosa comprensible para

[68] Museos Vaticanos, Lapidario Cristiano, Cippo di Abercio: `https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/lapidario-cristiano/abercio/cippo-di-albercio.html`. El registro distingue los fragmentos y su historia de hallazgo. La fotografía aportada no permite cotejar el texto íntegro ni demostrar su autoría episcopal.

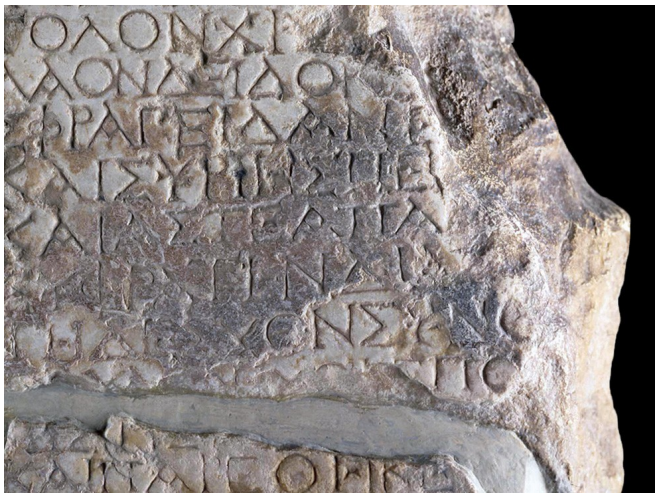


FIGURA 16. Inscripción de Abercio. Fotografía del soporte; el original se conserva en el Lapidario Cristiano de los Museos Vaticanos. Los fragmentos fueron recuperados en Hierópolis en 1883; las restituciones se controlan en la edición crítica y el aparato documental. [IMG-HR; ED].

determinados lectores y, al mismo tiempo, adopta la forma de un monumento funerario inscrito en una cultura epigráfica más amplia.

La referencia a viajes ofrece indicios sobre una geografía cristiana de reconocimiento. La mención de Roma y de regiones orientales muestra una identidad capaz de expresarse más allá de una localidad. Sin embargo, un epitafio no constituye un itinerario de viaje anotado día por día ni un censo de comunidades. Su función conmemorativa selecciona experiencias y las integra en una autodescripción. La memoria individual y la pertenencia translocal deben estudiarse conjuntamente, sin sustituir una por la otra.

No se reproduce una transcripción diplomática completa a partir de una fotografía parcial. Una edición del conjunto exige el cotejo de los fragmentos, las copias antiguas y el testimonio literario, con marcas explícitas para cada restitución. En esta presentación, la imagen sostiene la identificación material y la ficha delimita el alcance de la interpretación. La lectura eucarística del conjunto es una interpretación histórica sustentada, no una recuperación de todas las prácticas de la comunidad que produjo el monumento.

5. Repertorios compartidos y símbolos cristianos

5.1. El Buen Pastor

La figura del joven pastor que carga una oveja posee una larga historia en el arte grecorromano y puede aparecer como crióforo, imagen de cuidado, beneficencia o vida pastoral. En contextos cristianos de los siglos III y IV, la misma forma visual pudo interpretarse a la luz de tradiciones sobre Cristo como pastor.

No es metodológicamente correcto derivar cada Buen Pastor cristiano de un prototipo único ni afirmar que la mera semejanza demuestra continuidad religiosa. La iconografía funciona mediante repertorios compartidos y resignificación contextual.

5.2. Alfa y Omega entre texto apocalíptico y representación

La expresión «Alfa y Omega» aparece en Ap 1,8; 21,6; 22,13. Su eficacia deriva del uso de la primera y la última letra del alfabeto griego para expresar totalidad. Debe estudiarse junto con las fórmulas «primero y último» y «principio y fin» y con sus antecedentes escriturarios, especialmente Is 44,6 y 48,12. Esa relación literaria es un terreno de análisis verificable; no exige proponer valores geométricos ocultos para las letras.[69]

La atribución de la voz requiere atención al contexto. Ap 1,8 identifica expresamente al Señor Dios; Ap 21,6 pertenece a la proclamación del que está sentado en el trono; Ap 22,13 aparece dentro de una secuencia final donde la identificación del hablante debe discutirse atendiendo a 22,12 y 22,16. Armonizar las tres ocurrencias como si tuviesen idéntica presentación narrativa oculta una cuestión exegética. La recepción cristológica posterior puede apropiarse de la fórmula, pero no elimina las diferencias del texto.

Tampoco debe introducirse la expresión en Ap 1,11 sin señalar que su presencia depende de determinadas formas tardías de la tradición. La comparación entre ediciones y manuscritos constituye aquí una cuestión propiamente textual. La afinidad doctrinal con otros versículos no es una razón suficiente para completar una lectura breve. La constitución del texto y la interpretación teológica siguen procedimientos distintos.

En monumentos e inscripciones, las letras A y Ω pueden combinarse con un crismón o con una cruz. El objeto debe fecharse por su contexto y sus rasgos propios;

[69] Ap 1,8; 21,6; 22,13. La identificación del hablante se determina por contexto. La fórmula añadida a Ap 1,11 en parte de la tradición no se utiliza como si perteneciese sin discusión al texto de referencia. Véase NA28 para el aparato del pasaje.

citar Apocalipsis solo identifica un horizonte posible de lectura. No permite deducir que el autor material leyese un códice concreto ni que cada espectador comprendiese el programa de idéntica manera. La historia de la representación estudia precisamente cómo una expresión literaria adquiere usos visuales en nuevos soportes.

La fórmula permite observar continuidad y transformación. Procede de un archivo de escritura y exégesis, pero su empleo funerario o público puede condensar identidad, protección y esperanza. El análisis histórico describe esa condensación sin convertirla en una prueba de una doctrina universal anterior a los testimonios. La cronología de las imágenes y la de los textos se contrastan; no se reemplazan mutuamente.

5.3. El Cordero y la diferencia entre tradiciones joánicas

Jn 1,29 y 1,36 aplican a Jesús la expresión ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, «cordero de Dios». Apocalipsis utiliza siempre ἀρνίον (nunca ἀμνός) en su gran representación del Cordero sacrificado y victorioso. La diferencia de vocabulario no obliga a separar absolutamente ambas tradiciones, pero impide tratarlas como una única cita repetida. Cada escrito incorpora la imagen dentro de una construcción literaria propia.[70]

El horizonte escriturario incluye el cordero pascual de Ex 12, el lenguaje sacrificial y la figura de Is 53,7. La relación entre esos materiales debe argumentarse en cada pasaje. En Juan, la referencia al momento pascual y a los huesos que no se quiebran participa de la narración de la pasión; en Ap 5, la figura combina la condición de haber sido sacrificado con autoridad para abrir el libro. La identificación de antecedentes no reduce una composición a la reproducción mecánica de una única fuente.

La imagen apocalíptica contiene una inversión narrativa decisiva. El anuncio del león de la tribu de Judá conduce a la visión de un Cordero que está en pie como sacrificado. El contraste pertenece a la lógica del relato y permite analizar una formulación de poder basada en muerte y vindicación. Su estudio histórico no requiere afirmar que un culto animal anterior se hubiese transformado directamente en cristología. La comparación iconográfica puede aportar preguntas, pero la transmisión concreta necesita pruebas.

Las imágenes de corderos en el arte cristiano también exigen distinguir funciones. Un animal junto a un pastor no representa necesariamente al propio Cristo; puede figurar a un miembro del rebaño. Un cordero relacionado con una cruz,

[70] Jn 1,29 y 1,36 utilizan ἀμνός; Ap 5,6–14 utiliza ἀρνίον. La diferencia léxica no establece por sí sola dos doctrinas incompatibles. Los usos textuales se distinguen de la datación de las representaciones visuales.

una inscripción o un programa apocalíptico puede admitir otra identificación. La atribución depende de la disposición del conjunto. Una lectura que asigna el mismo referente a todos los animales borra la diversidad de los repertorios.

La liturgia desarrolló posteriormente usos de *Agnus Dei* que deben fecharse con independencia del vocabulario del siglo I. La existencia de una frase en un evangelio no demuestra la existencia contemporánea de cada fórmula de misa conocida después. Historia del texto, historia ritual e historia de la imagen se relacionan, pero no avanzan de manera necesariamente simultánea.

5.4. El ancla y los objetos de la vida cotidiana

Heb 6,19 compara la esperanza con un ancla del alma. La comparación emplea un objeto marítimo para expresar estabilidad y, dentro de la argumentación de la carta, la relaciona con el acceso al santuario. La fuerza de la metáfora procede de la función ordinaria del objeto; no necesita que el ancla sea originalmente un signo religioso. Cuando aparece en un contexto cristiano, esa asociación textual puede contribuir a su interpretación, pero no determina de antemano el sentido de cada representación.[71]

Clemente de Alejandría, *Paed.* III.11.59–60, admite determinados motivos para los sellos que sus lectores empleaban en actividades cotidianas. Entre ellos figuran paloma, pez, nave y ancla. El pasaje documenta un discurso normativo sobre la selección de imágenes y la memoria que podían activar; no equivale a un catálogo de símbolos exclusivos de una comunidad. Su utilidad reside en mostrar cómo un objeto de uso ordinario podía participar de la formación moral y religiosa.

La representación de un ancla tampoco demuestra que se hubiese ocultado deliberadamente una cruz para eludir a las autoridades. Esa hipótesis necesita evidencia independiente. Las semejanzas visuales entre objetos pueden facilitar reinterpretaciones, pero no prueban un protocolo de clandestinidad. El significado cristiano se fortalece cuando hay inscripción, contexto de enterramiento, asociación con otros motivos o comparación con usos contemporáneos.

La historia material de estos signos incluye fabricación, circulación y empleo. Los sellos se relacionan con identificación y seguridad; las lámparas con iluminación y consumo; las lápidas con memoria funeraria. Trasladar un motivo de un soporte a otro modifica sus posibilidades de lectura. Una historia académica conserva esa

[71] Clemente de Alejandría, Paed. III.11.59–60, sobre signos apropiados para sellos; Heb 6,19, sobre el ancla como metáfora de esperanza. Edición de referencia del Pedagogo: Stählin, GCS 12. Control de contenido: `https://www.newadvent.org/fathers/02093.htm`.

diferencia y pregunta no solo qué se representó, sino quién pudo verlo, en qué situación y con qué otros elementos.

6. Catacumbas romanas: enterramiento, memoria e imagen

Las catacumbas cristianas de Roma constituyen uno de los archivos materiales más extensos de los siglos III y IV. Complejos como San Calixto, Priscila y Domitila contienen inscripciones, cubicula, pinturas y espacios de memoria martirial. No fueron refugios secretos permanentes de una Iglesia clandestina; su función principal fue funeraria.

Los programas pictóricos incluyen orantes, Jonás, escenas de salvación, banquetes y figuras pastoriles. La repetición de ciertos motivos muestra cómo repertorios bíblicos y funerarios se combinaron para expresar esperanza, protección y memoria.

La llamada Cripta de los Papas en San Calixto añade una dimensión institucional: inscripciones y enterramientos de obispos romanos del siglo III permiten observar la progresiva monumentalización de la memoria episcopal.[72]

6.1. Noé, la paloma y la memoria visual de salvación

Gn 6–9 narra el diluvio, la construcción del arca y la renovación de la vida. La escena de la paloma con una hoja de olivo en Gn 8,11 ofrece un indicio de la disminución de las aguas dentro de la secuencia narrativa. No debe sustituirse ese significado inmediato por un emblema abstracto de paz atribuido sin matices a todas las culturas y períodos. La lectura como reconciliación pertenece a una historia de interpretación que debe reconstruirse mediante textos y objetos.[73]

El relato bíblico del arca proporciona dimensiones en codos, pero la conversión a metros exige elegir una medida histórica que el texto no fija con precisión suficiente para todos los usos modernos. La arqueología tampoco ha identificado una embarcación a partir de esas dimensiones. El interés para la historia cristiana reside en la recepción del relato y en su relación con prácticas de salvación, no en reconstrucciones geométricas presentadas como demostraciones del origen de la doctrina.

---

[72] Jensen 2000; Snyder 2003. La topografía funeraria, la epigrafía y los programas visuales se consideran conjuntamente; las catacumbas no se interpretan como refugios permanentes.

[73] Gn 6–9, particularmente 8,6–12; Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jn 1,32. Tertuliano, Bapt. 8, presenta una recepción bautismal de la paloma. La asociación antigua se distingue de equivalencias geométricas ajenas a los loci.

1 Pe 3,20–21 relaciona expresamente la preservación a través del agua con el bautismo. Esa relación es un dato textual importante porque proporciona un vínculo antiguo explícito entre el relato de Noé y un ritual cristiano. Tertuliano, *De bapt.* 8, utiliza la paloma y el olivo dentro de su argumentación bautismal. La comparación entre ambos documentos permite estudiar continuidad y reformulación exegética sin suponer que toda representación funeraria de Noé correspondía al mismo uso ritual.

Las imágenes de una figura en un pequeño recipiente pueden remitir al episodio, pero su identificación depende de la presencia de atributos y del programa del conjunto. El arca representada de forma abreviada no es un plano náutico: es un dispositivo narrativo de reconocimiento. Las escenas funerarias condensaban historias de liberación junto con otros episodios bíblicos. El observador podía reconocer un relato a partir de unos pocos elementos, aunque se pierda para nosotros parte de su contexto de interpretación.

La comparación con tradiciones mesopotámicas del diluvio pertenece a la historia de los textos de Génesis. Debe realizarse sobre versiones identificadas, lenguas, fechas y relaciones literarias concretas. No proporciona una vía automática para derivar el bautismo cristiano de una ceremonia babilónica ni demuestra equivalencias arquitectónicas entre las distintas embarcaciones. Entre un antecedente narrativo y una práctica cristiana hay operaciones de transmisión y recepción que necesitan documentación propia.

La recepción de Noé muestra, por tanto, una característica general de la cultura visual cristiana: la imagen puede seleccionar un momento del relato y reunirlo con nuevas preocupaciones comunitarias. Texto, objeto y práctica convergen de manera histórica. No son piezas intercambiables de una simbología fuera del tiempo.

7. Dura-Europos: un edificio cristiano en la frontera siria

El edificio cristiano de Dura-Europos constituye uno de los testimonios arqueológicos más importantes del siglo III. Una estructura doméstica fue modificada hacia mediados del siglo III y quedó sepultada cuando sectores de la ciudad fueron incorporados a las defensas antes de la caída ante los sasánidas en 256/257.

La interpretación clásica como domus ecclesiae —una casa privada adaptada al culto— continúa siendo útil, pero no debe tratarse como una categoría arqueológica transparente ni como etapa universal entre casa privada y basílica.

El baptisterio contenía pinturas murales con escenas interpretadas como el Buen Pastor, la curación del paralítico y mujeres en una escena cuya identificación ha sido

discutida. El conjunto demuestra que hacia mediados del siglo III una comunidad podía invertir recursos en un espacio ritual específico y en un programa figurativo antes de la monumentalización constantiniana.

7.1. Ventana documental: edificio cristiano de Dura-Europos

Tabla 28. Ventana documental: edificio cristiano de Dura-Europos

Lugar	**Dura-Europos, Éufrates medio, actual Siria.**
Fase cristiana	Remodelación de una estructura doméstica en el siglo III, habitualmente situada hacia 240.
Terminus ante quem	256/257, abandono/destrucción de la ciudad tras la conquista sasánida.
Espacios	Sala de reunión ampliada, baptisterio, patio y dependencias.
Pintura	Programa del baptisterio con escenas bíblicas y pastoriles.
Cautela	No convertir Dura en modelo universal de arquitectura cristiana preconstantiniana.

7.2. Lectura arquitectónica del edificio cristiano de Dura-Europos

La adaptación del edificio permite observar decisiones espaciales concretas. La ampliación de una sala mediante la eliminación de una división interior produjo un ámbito de reunión distinto de los compartimentos domésticos iniciales. El baptisterio, en cambio, concentró una instalación de agua y un programa pictórico en un recinto diferenciado. La articulación entre patio, circulaciones y salas revela usos múltiples dentro de una estructura existente, sin necesidad de imaginar una basílica en miniatura.

La reconstrucción tridimensional ayuda a comprender relaciones de proximidad y acceso, pero la ilustración moderna combina referencias domésticas con decisiones gráficas sobre elevación, cubierta y equipamiento. Se lee junto a la planta arqueológica como recurso de orientación espacial, sin atribuir a Dura-Europos cada detalle representado ni utilizarla como testimonio antiguo del aspecto completo del edificio.

La asignación de cada espacio debe seguir evidencias específicas. Una instalación, un umbral, una modificación del muro o una pintura pueden apoyar la interpretación, mientras que un mobiliario dibujado no adquiere

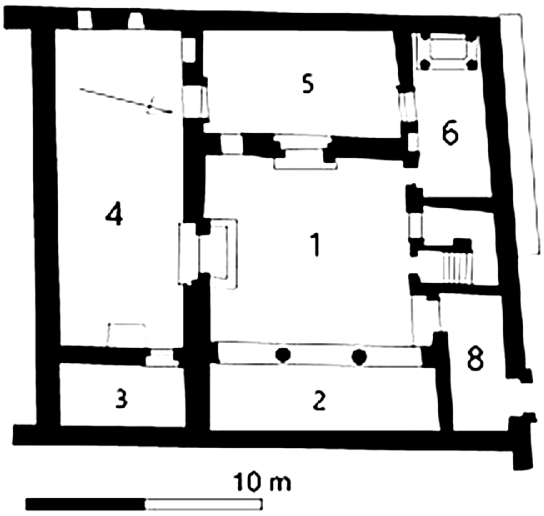


FIGURA 17. Dura-Europos, edificio cristiano: planta arqueológica reproducida a partir de la documentación histórica aportada para esta edición. Se conserva la escala gráfica y no se añaden alzados hipotéticos. [IMG-HR; ED].

certeza arqueológica por aparecer en una axonometría. La forma, la ubicación y la función de un altar o de cualquier otro equipamiento deben fundamentarse en la documentación excavada, no en la ilustración.

La cronología combina la inscripción asociada a la construcción doméstica, habitualmente situada en 232/233, la adaptación cristiana posterior y el cierre del contexto durante la crisis final de la ciudad. La fecha de aproximadamente 240 para la remodelación es una estimación aceptada, no una fecha absoluta de dedicación conservada en acta. Esa distinción permite utilizar Dura como evidencia anterior a Constantino sin convertir cada fase de obra en un año seguro.[74]

La proximidad de sinagoga, mitreo y otros edificios cultuales permite comparar recursos urbanos, talleres y prácticas de transformación del espacio. No demuestra que todas las comunidades compartiesen una teología ni que las pinturas procediesen necesariamente de un único artista. La semejanza técnica o formal requiere un estudio de ejecución y contexto. El interés histórico de Dura reside en esa coexistencia

[74] Kraeling 1967, The Christian Building, informe final de excavación VIII.2; Peppard 2016. Control institucional del edificio y de su documentación: Yale University Art Gallery, `https://duraeuropos.artgallery.yale.edu/christian-building`. Los dibujos aportados se identifican como reconstrucciones modernas; no se les asigna una procedencia editorial no comprobada.

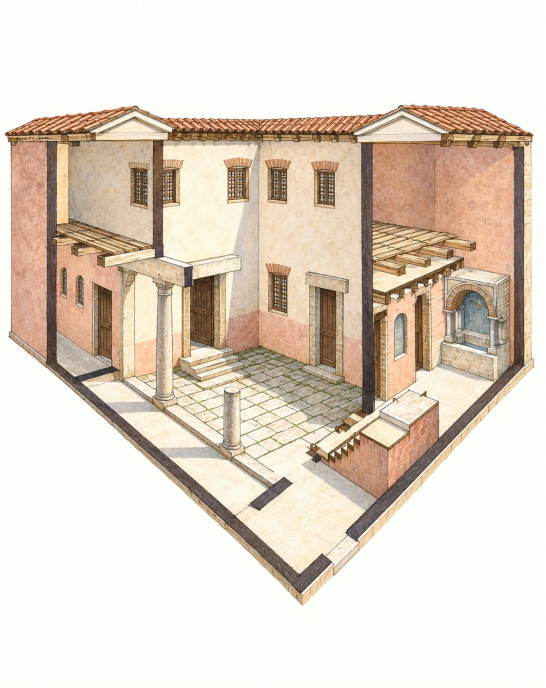


FIGURA 18. Casa romana en corte axonométrico. Ilustración moderna elaborada para esta edición para orientar la lectura de espacios domésticos y de su posible adaptación comunitaria. No representa una restitución arqueológica verificada de la casa cristiana de Dura-Europos; su planta documentada se reproduce en la Figura 17. [REC-GRAF/IA].

concreta y en la posibilidad de contrastar estructuras materiales de comunidades distintas.

8. Espacios de reunión y edificios cristianos preconstantinianos: cuadro de control

Fuera de Dura-Europos, la evidencia para edificios específicamente cristianos anteriores a Constantino es fragmentaria y desigual. La tabla separa espacios arqueológicamente identificables de casas asociadas por tradición literaria o de edificios cuya interpretación cristiana es discutida.



FIGURA 19. Pintura mural del baptisterio cristiano de Dura-Europos: el Buen Pastor y la representación de Adán y Eva (siglo III, anterior a 256/257 E. C.). Yale University Art Gallery, inv. 1932.1200, objeto 34493. Testimonio material de un programa iconográfico cristiano figurativo anterior al giro constantiniano. Reproducción digital de acceso abierto; Yale declara CCo para esta imagen. [FAC].



FIGURA 20. Dura-Europos: pinturas de la sinagoga en presentación museística. Los originales procedentes de la sinagoga fueron trasladados al Museo Nacional de Damasco; la imagen se usa como contexto material del programa figurativo del siglo III. [IMG-HR; ED].

Tabla 29. Espacios de reunión preconstantinianos: lugares y conjuntos

Lugar / conjunto	Fecha	Tipo de evidencia	Interpretación
Dura-Europos	c. 232/233 casa; adaptación c. 240	Arqueología, pinturas, baptisterio	Edificio doméstico adaptado
Megiddo / Kefar ʻOthnay	s. III	Mosaico e inscripción	Espacio de reunión cristiana
Roma: tituli	III–IV; desigual	Tradición literaria y arqueología urbana	Propiedades asociadas a comunidades
Aqaba / Aila	fines III–inicios IV, discutido	Arquitectura excavada	Posible edificio eclesial temprano
Capernaúm, domus de Pedro	fases I–IV	Arqueología doméstica, grafitos, transformación	Lugar de memoria cristiana en evolución

Tabla 30. Continuación de «Espacios de reunión preconstantinianos: lugares y conjuntos»

Lugar / conjunto	Grado	Cautela
Dura-Europos	A	Caso excepcional, no etapa universal.
Megiddo / Kefar ʻOthnay	A/B	Función exacta y contexto requieren control.
Roma: tituli	B/C	Muchos se documentan claramente solo más tarde.
Aqaba / Aila	B/C	Cronología e identificación debatidas.
Capernaúm, domus de Pedro	B/C	No llamar «iglesia» automáticamente a la fase del s. I.

9. Simbología de las sinagogas en Judea, Samaria y Galilea (siglos I–III): evidencia, límites y el caso de Magdala

La cultura visual de las sinagogas de los siglos I–III exige una cautela cronológica especialmente estricta. La imagen hoy asociada con la sinagoga tardoantigua —menorá flanqueando el arca, lulav, etrog, shofar, escenas bíblicas y, en algunos casos, ruedas zodiacales— pertenece en gran medida a programas de los siglos IV–VI. Proyectar ese repertorio hacia el siglo I produciría un anacronismo material comparable al de atribuir a las comunidades apostólicas la monumentalidad basilical del período constantiniano. Para el período del Segundo Templo y las primeras generaciones posteriores al año 70, la evidencia conservada es más sobria, fragmentaria y regionalmente desigual.

9.1. Arquitectura antes de la iconografía: salas, bancos y orientación comunitaria

Los edificios identificados arqueológicamente como sinagogas del siglo I muestran ante todo una organización del espacio: salas rectangulares o casi rectangulares, bancos perimetrales, accesos controlados y, en determinados casos, columnas o soportes interiores. Gamla, Masada y Herodium, entre otros yacimientos del período, permiten estudiar reunión, lectura y disposición de los participantes sin necesidad de postular programas iconográficos desarrollados. La arquitectura constituye aquí la evidencia principal; la ausencia de imágenes figurativas conservadas no debe transformarse ni en prueba de un aniconismo absoluto ni en licencia para reconstruir decoraciones perdidas.

La inscripción de Teódoto, hallada en Jerusalén y habitualmente datada en época del Segundo Templo, es particularmente importante porque documenta una sinagoga vinculada a lectura de la Ley, enseñanza y hospedaje. Su valor es institucional y epigráfico: confirma funciones y patronazgo, pero no conserva un repertorio iconográfico que permita reconstruir la decoración de una sinagoga jerosolimitana del siglo I.

9.2. La piedra de Magdala: menorá, Templo y memoria visual

El caso excepcional es la llamada piedra de Magdala, procedente de una sinagoga del asentamiento de Migdal/Magdala en Galilea y fechada generalmente antes de la destrucción del Templo en 70 E. C. En una de sus caras aparece una representación de una menorá de siete brazos —מְנוֹרָה, menorah— en un contexto que incluye motivos arquitectónicos, geométricos y objetos interpretados por diversos investigadores en

relación con el Templo de Jerusalén. La importancia del hallazgo no reside solo en la antigüedad de la imagen, sino en que permite observar cómo una comunidad sinagogal podía elaborar visualmente el espacio y los objetos del santuario mientras el Templo aún existía.

Las interpretaciones de la piedra no son unánimes. Algunas lecturas la entienden como una condensación simbólica del Templo y de su mobiliario; otras subrayan su carácter litúrgico, arquitectónico o cosmológico. El volumen debe, por tanto, evitar presentar como identificación definitiva aquello que pertenece a la discusión arqueológica. Lo seguro es más limitado y, al mismo tiempo, muy significativo: la menorá se encuentra representada en un contexto sinagogal pre-70 y la pieza demuestra que la relación entre sinagoga y Templo podía expresarse materialmente sin que ambos espacios fueran equivalentes.



FIGURA 21. Piedra de Magdala, procedente de una sinagoga del siglo I junto al lago de Galilea, anterior al año 70. Fotografía de Hanay, 2012, CC BY-SA 3.0. La menorá y la interpretación de otros motivos se controlan con el contexto de excavación; no se añaden restituciones de relieves. [IMG-HR; ED].

9.3. MENORÁ Y OTROS SOPORTES: DE UN MOTIVO DEL SANTUARIO A UN MARCADOR IDENTITARIO

En los siglos I y II la menorá aparece también en soportes que no son necesariamente edificios sinagogales: monedas, lámparas, osarios, grafitos y otros objetos. Por eso el símbolo no debe estudiarse únicamente como decoración

arquitectónica. Su frecuencia y función cambian con el tiempo. En época romana tardía la menorá se convierte en uno de los signos visuales más reconocibles de identidad judía, pero ese proceso no puede retrotraerse como sistema plenamente formado a las décadas de Jesús o de Pablo.

El problema es metodológicamente paralelo al que presenta la cruz cristiana: la presencia temprana de un motivo no implica todavía una gramática visual uniforme ni una única función social. El mismo signo puede participar en memoria del santuario, identidad comunitaria, ornamentación funeraria o afirmación colectiva según el soporte y el contexto.

9.4. Judea, Samaria y la desigualdad del registro arqueológico

La distribución de la evidencia es muy desigual. En Judea y en el entorno de Jerusalén se conocen edificios, inscripciones y objetos que permiten reconstruir instituciones y prácticas, pero la decoración sinagogal conservada de los siglos I–III es limitada. Para Samaria el cuadro es todavía más fragmentario y debe distinguirse, además, entre comunidades judías y samaritanas, cuyas historias rituales y arquitectónicas no son intercambiables. Las sinagogas samaritanas mejor conocidas pertenecen en buena medida a cronologías posteriores y siguen repertorios propios.

La escasez de hallazgos no demuestra ausencia de símbolos; demuestra, ante todo, los límites de conservación, excavación, identificación y datación. En una obra que utiliza cultura material como archivo autónomo, esa diferencia entre «no documentado» y «no existente» debe mantenerse visible.

9.5. El cambio tardoantiguo: mosaicos, zodíaco y programas complejos

A partir de los siglos IV–VI el panorama cambia de forma notable. Sinagogas de Galilea y otras regiones presentan mosaicos, inscripciones, arcas o representaciones de arcas, menorot, lulavim, etrogim, shofarot y, en algunos casos, composiciones zodiacales. Hammath Tiberias y Beth Alpha constituyen ejemplos célebres de una fase en la que las comunidades judías desplegaron programas visuales considerablemente más complejos. Estos materiales son fundamentales para estudiar el judaísmo tardoantiguo, pero no son fotografías retardadas del judaísmo del siglo I.

El zodíaco sinagogal es un buen ejemplo del riesgo de retroproyección. Su presencia en mosaicos tardoantiguos muestra la apropiación judía de un repertorio cosmológico mediterráneo; no demuestra que los doce apóstoles, las doce tribus o la organización de las comunidades del siglo I estuvieran estructurados mediante un

sistema zodiacal. Cualquier comparación entre series de doce debe mantenerse en el nivel de historia de símbolos y recepción, no de genealogía demostrada.

9.6. Cuadro de control cronológico

Tabla 31. Cuadro de control cronológico

Período	Evidencia decorativa conservada	Símbolos / materiales principales	Criterio de interpretación
Siglo I, antes y después de 70	Muy baja a baja	Menorá en Magdala; motivos geométricos y arquitectónicos; epigrafía institucional	Magdala es excepcional. La arquitectura y las inscripciones pesan más que un repertorio figurativo sistemático.
Siglos II–III	Baja y regionalmente desigual	Menorá en diversos soportes; repertorios funerarios y objetos; evidencia sinagogal fragmentaria	No inferir programas visuales completos a partir de objetos aislados. Separar Judea, Galilea y Samaria.
Siglos IV–VI	Alta en numerosos yacimientos	Menorá, arca/Torá, lulav, etrog, shofar, mosaicos figurativos, escenas bíblicas y zodíaco	Corresponde al judaísmo tardoantiguo; no proyectar retrospectivamente estos programas hacia el siglo I.

9.7. Relación con el movimiento de Jesús y las primeras comunidades cristianas

Este dossier material contribuye a contextualizar al movimiento de Jesús sin convertir los objetos judíos en «antecedentes cristianos». Jesús, sus primeros seguidores y Pablo pertenecieron a mundos en los que sinagoga, Escritura, Templo, peregrinación y memoria de Israel seguían siendo referencias vivas. La arqueología permite precisar ese entorno y, al mismo tiempo, obliga a abandonar imágenes demasiado uniformes del judaísmo del siglo I.

La comparación con los primeros espacios cristianos debe realizarse por funciones documentables —reunión, lectura, comida, enseñanza, patronazgo, adaptación

doméstica— y no por semejanzas visuales retrospectivas. Una sala con bancos no es por sí misma una «protoiglesia», del mismo modo que un edificio cristiano del siglo III no autoriza a reconstruir de manera idéntica las reuniones paulinas del siglo I.

Fuentes y bibliografía de control: inscripción de Teódoto; documentación arqueológica de Magdala, Gamla, Masada y Herodium; Lee I. Levine, The Ancient Synagogue; Anders Runesson, Donald D. Binder y Birger Olsson, The Ancient Synagogue from Its Origins to 200 C.E.; Jodi Magness, estudios sobre arqueología judía y sinagogas antiguas; Zeev Weiss, trabajos sobre arte y sinagogas de Galilea; publicaciones arqueológicas del yacimiento de Magdala. Las interpretaciones específicas de la piedra de Magdala deben citar la edición arqueológica correspondiente y distinguir descripción de reconstrucción.

10. Sarcófagos y monumentalización funeraria

Durante el siglo IV, los sarcófagos cristianos muestran un incremento de repertorios narrativos y cristológicos. Escenas de Jonás, milagros de Jesús, Pedro, Daniel y la traditio legis se integran con convenciones escultóricas romanas.

La adopción de formatos y talleres romanos demuestra que la cristianización de la imagen no implicó ruptura con las técnicas y géneros de la cultura material imperial. La innovación se produjo mediante selección iconográfica, yuxtaposición y relectura.[75]

11. Escritura y metáforas de construcción

11.1. Tabernáculo, santuario y lectura cristiana del espacio

Ex 25–31 y 35–40 presentan instrucciones y ejecución del santuario móvil. El texto articula materiales, oficios, mobiliario y presencia divina dentro de una narración de alianza. Puede estudiarse como una descripción literaria del culto y de la fabricación de objetos; no constituye automáticamente un informe de una estructura excavada. La precisión de ciertas medidas no elimina los problemas de composición, transmisión e historicidad.[76]

---

[75] Jensen 2000; Krautheimer y Ćurčić 1986. La identificación de programas escultóricos debe precisar cada soporte y fase; no se deduce una innovación exclusivamente cristiana a partir del género de sarcófago.

[76] Ex 25–31 y 35–40; 1 Re 6; Heb 8–10; 1 Cor 3,10–17; 1 Pe 2,4–5. Se estudian prescripción, relato y recepción, sin convertir la descripción escrituraria en un levantamiento arqueológico ni en una clave numérica.



FIGURA 22. Daniel entre los leones en el sarcófago de Junio Baso, fechado en 359. Monumento funerario posconstantiniano, conservado en el ámbito de la basílica de San Pedro / Grutas Vaticanas. Fotografía difundida por Vanderbilt, Art in the Christian Tradition, ACT 46350; Jim Womack y Anne Richardson, CC BY-SA 4.0. Se reproduce un detalle, no una reconstrucción del sarcófago. [FAC].

El santuario interior descrito en 1 Re 6,20 posee dimensiones equivalentes de largo, ancho y alto. El dato pertenece a una representación literaria del Templo salomónico. No autoriza a atribuirle una relación demostrada con constantes matemáticas modernas ni una cadena de dependencia con otros monumentos por la sola coincidencia formal. Las medidas antiguas, las proporciones narradas y sus recepciones deben distinguirse de las equivalencias numéricas construidas por un intérprete posterior.

Heb 8–10 ofrece una apropiación cristiana explícita del lenguaje de santuario, sacerdocio y sacrificio. Su argumentación desplaza el problema hacia el ministerio de Cristo y el acceso a Dios; no propone una plantilla para edificar iglesias. Confundir esa exégesis con instrucciones técnicas borra el género de la obra. La relación con

la arquitectura cristiana posterior pertenece a una historia de recepción que debe documentarse caso por caso.

El mismo cuidado se aplica al lenguaje de templo utilizado para la comunidad o para el cuerpo. En 1 Cor 3,16–17, el argumento se dirige a una comunidad cuya cohesión está amenazada. Que el autor utilice *ναός* no demuestra que sus destinatarios poseyesen un edificio de culto separado. El referente y la función retórica se reconstruyen dentro del discurso. La metáfora puede anteceder a una arquitectura monumental sin constituir su causa exclusiva.

La historia de los espacios cristianos relaciona así tres archivos diferentes: textos de santuario, testimonios de reunión y restos materiales. Ninguno sustituye a los otros. El tabernáculo y el Templo proporcionaron lenguajes de autoridad y presencia; las casas ofrecieron recursos de hospitalidad y reunión; las construcciones públicas del siglo IV introdujeron programas y escalas nuevos. La transformación no fue una ejecución tardía de un plano único conservado desde el origen.

Conclusión del capítulo

La cultura material permite observar dimensiones de la identidad cristiana que los tratados doctrinales no registran: qué textos se copiaban juntos, cómo se abreviaban nombres sagrados, qué símbolos circulaban, cómo se enterraba a los muertos y qué espacios se adaptaban para reunión y bautismo. La materialidad no confirma automáticamente la literatura; constituye una línea independiente de evidencia cuya convergencia con los textos debe demostrarse caso por caso.

Resumen

Este capítulo trata los manuscritos, las inscripciones, los espacios funerarios, las imágenes y los edificios como evidencias autónomas para la historia cristiana temprana. Examina el códice antiguo, los nomina sacra y el estaurograma, el grafito de Alexámenos, el simbolismo de ichthys, el Buen Pastor, las catacumbas romanas, el edificio cristiano de Dura-Europos y los sarcófagos del siglo IV.

Palabras clave: cultura material; códice; estaurograma; Alexámenos; Dura-Europos; catacumbas.

CAPÍTULO VI

De Galerio a Teodosio: Constantino, Nicea y la transformación imperial

El siglo IV no puede reducirse a una conversión súbita del Imperio ni a una victoria institucional instantánea de la Iglesia. Entre 311 y fines del siglo se sucedieron tolerancia, patronazgo, controversia doctrinal, legislación religiosa y nuevas formas de monumentalización. El cristianismo pasó de ser una religión periódicamente perseguida a ocupar una posición privilegiada dentro del Estado, pero el proceso fue discontinuo y no produjo uniformidad inmediata.

1. 311 y 313: tolerancia, restitución y el llamado «Edicto de Milán»

El edicto de Galerio de 311 había puesto fin formalmente a la persecución en amplias áreas. Dos años más tarde, después del encuentro de Constantino y Licinio en Milán, se acordó una política más amplia de libertad religiosa y restitución de propiedades.

La expresión «Edicto de Milán» es una convención historiográfica. No se conserva un edicto emitido en Milán con ese título; las medidas se conocen por textos relacionados transmitidos por Lactancio y Eusebio. La disposición de 313 no hizo del cristianismo religión oficial, sino que amplió la libertad de culto y ordenó la restitución de bienes.[77]

[77] Lactancio, Mort. pers. 34 y 48; Eusebio, HE X.5.2–14. El llamado edicto de Milán se explica como acuerdo y comunicaciones de aplicación, no como un único original latino conservado con ese título.

2. Constantino y el patrocinio de las iglesias

Constantino intervino de manera creciente en asuntos cristianos mediante donaciones, privilegios, arbitraje de conflictos y construcción monumental. El patrocinio imperial alteró la escala de recursos disponibles para determinadas iglesias y convirtió a los obispos en interlocutores políticos más visibles.

El conflicto donatista demuestra, sin embargo, que el apoyo imperial no produjo unidad automática. Constantino convocó tribunales y concilios para resolver una disputa africana que combinaba memoria de la persecución, legitimidad episcopal y disciplina sacramental.[78]

2.1. Sol, monedas y cambio religioso en época de Constantino

La representación de Sol en monedas de Constantino es un documento de comunicación imperial. La leyenda *SOLI INVICTO COMITI* y la figura radiada permiten estudiar asociaciones públicas entre el emperador y una divinidad protectora. Su presencia no constituye una confesión personal completa, pero tampoco debe eliminarse para producir una imagen retrospectivamente uniforme del reinado. Los distintos medios de representación pueden conservar fórmulas anteriores mientras cambian el patrocinio y las alianzas religiosas.[79]

El culto romano de Sol tiene una historia anterior a Aureliano; la reorganización y la promoción imperial del siglo III no autorizan a describirlo como un culto completamente nuevo introducido desde un único lugar de Oriente. Las divinidades solares, sus epítetos y sus vínculos con otros cultos deben identificarse documentalmente. *Invictus* no significa por sí solo que cada objeto dedicado a una divinidad con ese epíteto pertenezca a una misma institución religiosa.

El cambio constantiniano se observa mejor mediante una cronología de decisiones: patrocinio de comunidades cristianas, restitución de bienes, intervención en disputas, construcción de edificios y modificación de la propaganda. No todas esas acciones ocurrieron en 312 ni eliminaron inmediatamente todos los signos anteriores. La evidencia permite estudiar una transformación acumulativa cuyo ritmo varía

[78] Optato de Milevi, Contra Parmenianum I.22–26; Eusebio, HE X.5.18–7.2 (cartas de Constantino a Milcíades, a Cresto de Siracusa, a Ceciliano y a Anulino); Agustín, Breviculus collationis cum Donatistis. Barnes 2011 y Drake 2000 ofrecen marcos para distinguir patronazgo, política y representación religiosa.

[79] Los tipos con SOLI INVICTO COMITI se identifican por reinado, ceca y emisión antes de inferir cambios religiosos. Barnes 2011 y Lenski 2012 ofrecen contextos para la comunicación imperial constantiniana; la presencia de una leyenda no equivale a una autobiografía confesional.



FIGURA 23. Nummus probablemente de Constantino I, tipo SOLI INVICTO COMITI, c. 310–319; la ficha consigna como probable la ceca de Londres. PAS, FindID 256321 (SWYOR-0040D3). Fotografía de Amy Downes, West Yorkshire Archaeology Service; The Portable Antiquities Scheme/The Trustees of the British Museum, CC BY-SA 2.0. No se identifica este tipo solar con un crismón. [FAC; ED].

según soporte, destinatario y región. La biografía religiosa del emperador no debe reducirse a una alternativa binaria sin secuencia histórica.

El lenguaje solar cristiano tampoco depende necesariamente de un préstamo directo del culto romano. Mal 3,20 en la numeración hebrea —4,2 en otras tradiciones— ofrece la imagen del «sol de justicia»; la luz y el amanecer pertenecen a un repertorio escriturario amplio. Cuando un autor cristiano utiliza una imagen solar, se debe identificar su contexto y sus referentes antes de afirmar dependencia cultual. La disponibilidad de metáforas compartidas permite comparación, pero no prueba por sí sola una conversión de Sol en Cristo.

2.2. El día del Sol y la regulación del descanso

La disposición de Constantino conservada en CJ III.12.2, promulgada el 7 de marzo de 321, ordena descanso a jueces, población urbana y talleres en el venerabilis dies solis, con una excepción para labores agrarias oportunas. Es una medida civil con condiciones de aplicación específicas. No instituye el primer culto cristiano dominical: Justino, 1 Apol. 67, había descrito una reunión en el día llamado del Sol durante el siglo II. Tampoco el vocabulario de la ley permite afirmar que su finalidad exclusiva fuese imponer un culto solar.

La diferencia de género documental es decisiva. Justino explica una práctica comunitaria; el texto jurídico regula trabajo y actividad pública. La coincidencia del día facilita una historia de convergencia entre calendario civil y práctica religiosa, pero no convierte ambos documentos en la misma institución. Las posteriores normas de descanso muestran nuevas apropiaciones y ajustes; cada disposición debe citarse con fecha y ámbito propios.

CTh II.8.18 (= CTh VIII.8.3; XI.7.13), transmitida bajo los nombres de Graciano, Valentiniano II y Teodosio I (aunque Graciano había muerto en 383) y propuesta en Aquileia el 3 de noviembre de 386, suspende litigios, negocios y reclamaciones en ese día. Su formulación es especialmente significativa: «solis die, quem dominicum rite dixere maiores». El texto, por tanto, no reemplaza simplemente una nomenclatura «solar» por otra «cristiana», sino que yuxtapone ambas designaciones dentro del lenguaje jurídico tardorromano. La referencia consular a Honorio nobilissimus puer y Evodio permite fechar la constitución en 386; el 383 pertenece a otras disposiciones y no debe transferirse a este locus. La ley es posterior y distinta de la constitución constantiniana del 7 de marzo de 321 (CJ III.12.2). El Codex Theodosianus que la conserva es, a su vez, una compilación promulgada en 438: debe distinguirse la fecha de cada constitución de la fecha de la compilación que la transmitió.

2.3. El 25 de diciembre y los límites de la explicación por sustitución

La *Cronografía de 354* es un testimonio central porque reúne materiales civiles y cristianos con historias propias. El calendario civil consigna *Natalis Invicti* el 25 de diciembre; la *Depositio martyrum* registra el nacimiento de Cristo en Belén en la misma fecha. La yuxtaposición documenta la coexistencia de dos usos del calendario en el siglo IV. No establece por sí sola cuál produjo el otro ni un acto único de sustitución.[80]

El establecimiento de la fecha ha sido discutido mediante varias hipótesis. Una relaciona la celebración cristiana con el contexto festivo y solar del invierno romano; otra estudia cálculos cristianos que enlazaban concepción, pasión y nacimiento. Las propuestas no pueden evaluarse únicamente por su atractivo simbólico. Deben identificarse los textos que realmente las atestiguan, su cronología y su relación con las prácticas locales. Una explicación de origen requiere más que coincidencia de fecha.

No se conserva un decreto contemporáneo de Julio I o Liberio que permita atribuirles, con la precisión habitual en relatos populares, la creación universal de la Navidad el 25 de diciembre. La ausencia de ese documento obliga a formular la conclusión en términos de atestiguación y difusión, no de decisión pontificia conocida. También la recepción oriental presenta diferencias: la historia de una fiesta no debe reconstruirse como si todas las sedes hubiesen adoptado simultáneamente el mismo calendario.

La tradición de Mitra no proporciona un relato paralelo de nacimiento con una fecha segura que pueda utilizarse sin discusión como fuente de la Navidad. La iconografía de nacimiento desde una roca pertenece a contextos propios y no reproduce la narración evangélica de Belén. Un estudio comparativo puede describir imágenes y calendarios coexistentes; para defender dependencia entre relatos necesita vínculos positivos de transmisión. La historia religiosa no progresa mediante listas de semejanzas descontextualizadas.

2.4. El lábaro y los testimonios de la victoria de 312

Lactancio, *Mort. pers.* 44, y Eusebio, *VC* I.28–31, ofrecen relatos diferentes sobre el signo asociado a la victoria de Constantino. Lactancio describe una advertencia recibida en sueño y un signo aplicado a los escudos; Eusebio presenta una visión

[80] Cronografía de 354: calendario civil, 25 de diciembre, N·INVICTI; Depositio martyrum, VIII kal. Ian., nacimiento de Cristo en Belén. Edición de referencia: Mommsen, Chronica minora I, 1892. Se distinguen las secciones del dossier y no se atribuye una causalidad única a la coincidencia.

y la posterior construcción de un estandarte. Los textos no deben fundirse en una narración única que elimine las diferencias de escena, soporte y momento de redacción.[81]

El relato de Eusebio añade la afirmación de haber recibido del emperador una confirmación jurada. Esa declaración pertenece a la estrategia de autoridad de la obra. No equivale a la conservación de un testimonio inmediato escrito en 312 ni permite verificar externamente cada detalle de la visión. El problema histórico consiste en evaluar un relato transmitido después y su función dentro de una biografía imperial cristiana.

El monograma chi–rho remite a Χριστός mediante letras reconocibles. La forma del lábaro combina elementos de representación militar y una significación cristiana creciente. Su interpretación no requiere etimologías especulativas ni correspondencias cosmológicas ajenas a las fuentes. Los estandartes romanos tenían ya funciones de identidad y cohesión; el nuevo signo reformula esas funciones dentro de una política religiosa determinada.

La numismática y los objetos fechados proporcionan controles distintos de los relatos literarios. Permiten estudiar cuándo y en qué medios ciertos signos adquirieron visibilidad pública. Sin embargo, el primer ejemplar conservado no equivale necesariamente al primer uso histórico. Las diferencias regionales de emisión y la supervivencia desigual de objetos impiden reconstruir una adopción instantánea y universal.

El lábaro es, por tanto, un caso de convergencia entre memoria de victoria, autoridad imperial y representación religiosa. El análisis académico conserva las diferencias entre testimonios y compara sus funciones. No afirma que todos los detalles de los relatos se encuentren confirmados ni que sus diferencias anulen cualquier información histórica sobre la transformación de la propaganda.

[81] Lactancio, Mort. pers. 44; Eusebio, VC I.28–31. Ediciones de referencia: Moreau, SC 39; Winkelmann, Eusebius Werke I.1. Los relatos mantienen sus diferencias sobre sueño, visión, escudos y estandarte.

3. Nicea 325: cristología, imperio y autoridad conciliar

El concilio de Nicea de 325 fue convocado por Constantino en el contexto de la controversia asociada a Arrio y a sus adversarios. Su fórmula confesional utilizó ὁμοούσιος para afirmar la relación del Hijo con el Padre y condenó determinadas proposiciones consideradas incompatibles con esa fe.

Nicea no «inventó» la divinidad de Jesús. La veneración de Cristo, el lenguaje de preexistencia y múltiples formas de cristología son anteriores por siglos al concilio. Nicea intervino en una disputa sobre cómo articular conceptualmente esas afirmaciones dentro de un marco doctrinal común.

Tampoco decidió el canon del Nuevo Testamento. Sus cánones conservados tratan cuestiones disciplinarias y eclesiásticas, no una lista de libros bíblicos.[82]

4. Arquitectura imperial: de la casa adaptada a la basílica pública

La transformación del siglo IV se hizo visible en piedra. El complejo lateranense en Roma, la basílica vaticana sobre la memoria de Pedro, el Santo Sepulcro en Jerusalén y la Natividad en Belén son ejemplos de una nueva escala de patrocinio y topografía sagrada.

La basílica cristiana adoptó y transformó un tipo arquitectónico romano apto para grandes reuniones, circulación procesional y focalización axial. La monumentalización alteró la relación entre comunidad, ciudad y poder.

El Santo Sepulcro es particularmente significativo porque el patrocinio constantiniano unió exégesis, memoria local y arquitectura. La construcción no demuestra por sí misma la autenticidad arqueológica de cada identificación topográfica; sí demuestra que en el siglo IV el Estado podía convertir memoria cristiana en monumento imperial.[83]

4.1. Programa basilical y prácticas de circulación

La adopción de grandes edificios cristianos en el siglo IV no puede explicarse como la copia de un único prototipo. La tradición basilical romana ofrecía recursos para reunión y representación, pero los proyectos cristianos dependían también del terreno, el patrocinio, las dimensiones de la comunidad y la relación con lugares de

[82] Credo de Nicea y sus anatematismos de 325; Ayres 2004. El concilio no produjo ninguna decisión documentada sobre el canon del Nuevo Testamento.

[83] Eusebio, HE X.4; VC III.25–40. Krautheimer y Ćurčić 1986 contextualizan programas arquitectónicos. La secuencia constructiva requiere testimonios particulares.

memoria. La historia de un edificio se reconstruye mediante sus fases y no mediante una genealogía formal deducida de una semejanza.[84]

Naves, apoyos, cabecera y accesos organizaban maneras de reunirse, mirar y desplazarse. La iluminación de la nave central y la diferenciación de sectores podían contribuir a la jerarquización de actos y participantes. Sin embargo, no todos los elementos de una planta conservada permiten reconstruir con precisión una liturgia. El mobiliario pudo cambiar y las excavaciones suelen ofrecer fragmentos de distintas fases. Los textos rituales, las inscripciones y los restos arquitectónicos deben contrastarse sin completar automáticamente las lagunas.

Los proyectos constantinianos en Roma y Jerusalén muestran objetivos distintos. Las basílicas vinculadas a sedes urbanas, memorias apostólicas o lugares de la vida de Jesús no responden a un mismo contexto topográfico. El sepulcro, la peregrinación, las reuniones y la relación con el poder podían exigir combinaciones espaciales diferentes. La monumentalización es un proceso de selección de lugares y financiación, además de un cambio de escala constructiva.

La decoración participa de ese proceso. Inscripciones, materiales, imágenes y disposición de espacios podían fijar una memoria autorizada y hacer visible el patrocinio. No son añadidos ornamentales posteriores a una arquitectura supuestamente neutral. Su cronología, no obstante, debe demostrarse: una decoración de una fase más tardía no documenta sin más el programa inaugural del edificio.

El cambio de la casa adaptada a la basílica pública transformó las condiciones de visibilidad y acceso. Ello no significa que todas las reuniones domésticas desapareciesen ni que todas las regiones dispusiesen de iguales recursos. La coexistencia de escalas obliga a escribir una historia plural de la arquitectura cristiana. Las formas construidas son evidencia de inversión, organización y memoria; no un espejo automático de una doctrina idéntica en todo el Imperio.

5. Eusebio: historiografía en una época de transición

La Historia ecclesiastica de Eusebio de Cesarea constituye la primera gran narración continua de la historia cristiana. Su valor documental es inmenso porque preserva cartas y fragmentos de obras hoy perdidas. Al mismo tiempo, su arquitectura narrativa responde a un proyecto teológico de continuidad y providencia.

[84] Eusebio, HE X.4; VC III.25–40; Krautheimer y Ćurčić 1986, Early Christian and Byzantine Architecture. Se distinguen programas de patrocinio, funciones y fases constructivas; la semejanza formal no demuestra un prototipo religioso único.

La Vita Constantini profundiza esa perspectiva mediante una imagen extraordinariamente favorable del emperador. Usar a Eusebio exige aprovechar su riqueza documental sin adoptar automáticamente su interpretación providencial.[85]

6. Atanasio y la Carta Festal 39: un canon de veintisiete libros

En 367, Atanasio de Alejandría enumeró en su trigésima novena Carta Festal los veintisiete libros que corresponden al Nuevo Testamento actual. Es la primera lista conservada que coincide exactamente con ese conjunto.

La carta es un hito, no un decreto universal instantáneo. La historia del canon continuó mostrando variaciones regionales y diferencias de recepción. Atanasio distingue, además, entre libros canónicos y otros escritos recomendados para lectura de quienes se preparan para la vida cristiana.[86]

7. De Constantino a Teodosio

Después de Constantino, la política imperial respecto del cristianismo continuó cambiando. Constancio II favoreció determinadas soluciones teológicas; Juliano intentó revitalizar cultos tradicionales y reducir privilegios cristianos; tras la política homea de Valente en Oriente, Graciano y Teodosio I volvieron a favorecer formas nicenas de cristianismo.

El edicto de Tesalónica de 380, promulgado por Teodosio I, Graciano y Valentiniano II, estableció como norma imperial la fe cristiana nicena identificada con los obispos de Roma y Alejandría. No convirtió de un día para otro al cristianismo en la única práctica religiosa efectivamente existente ni abolió instantáneamente todos los cultos tradicionales.

El concilio de Constantinopla de 381 consolidó una nueva fase de definición doctrinal. Incluso entonces persistieron controversias, comunidades disidentes y diferencias regionales.[87]

---

[85] Eusebio, HE I.1 y X; VC I.1–11. Se considera la perspectiva providencial y la selección de documentos del autor.

[86] Atanasio, Fest. 39.5–7. Gallagher y Meade 2017 y Gwynn 2012 contextualizan lista, lectura y autoridad episcopal; la fecha de 367 no representa cierre universal simultáneo.

[87] CTh XVI.1.2; XVI.10.10–12. Ayres 2004; Rebillard 2012. Las normas se distinguen de su aplicación y de la identidad efectiva de las poblaciones.

7.1. Norma imperial y persistencia de diferencias religiosas

CTh XVI.1.2, promulgado en 380, identifica una norma confesional mediante la fe asociada a Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría. El documento participa de la construcción de una identidad religiosa respaldada por el Estado. Su texto no equivale a la desaparición inmediata de todos los cultos tradicionales ni a la conversión efectiva de todos los habitantes del Imperio. La norma jurídica y su aplicación deben estudiarse por separado.[88]

Las disposiciones posteriores sobre sacrificios, templos y prácticas religiosas pertenecen a una secuencia de decisiones con destinatarios y condiciones diferentes. No es exacto condensarlas en una abolición universal fechada el mismo día del edicto de 380. Los edificios podían abandonarse, reutilizarse o continuar en actividad de maneras distintas; la arqueología y la documentación local permiten contrastar el alcance de las normas.

La persistencia de diferencias dentro del propio cristianismo muestra también los límites de la uniformidad. La condena de una doctrina no hizo desaparecer automáticamente a sus partidarios, ni el apoyo imperial garantizó una recepción sin conflictos. Obispos, comunidades, aristocracias locales y administradores participaron de negociaciones concretas. La institucionalización incluyó coerción, patronazgo y búsqueda de consenso, con resultados desiguales.

El análisis del siglo IV debe, por ello, distinguir entre profesiones doctrinales, categorías jurídicas y comportamientos observables. Una persona podía participar en redes cívicas y religiosas superpuestas; un objeto o un edificio no informa necesariamente sobre todas sus pertenencias. La historia de la cristianización gana precisión cuando conserva esas diferencias en lugar de describir una sustitución total de una cultura por otra en un solo momento.

Conclusión del capítulo

La institucionalización del siglo IV fue una transformación de escala más que un punto de origen. Las estructuras textuales, rituales, episcopales y polémicas elaboradas durante los siglos anteriores adquirieron recursos imperiales, arquitectura monumental y nuevos mecanismos conciliares. El resultado fue una capacidad de coordinación y exclusión mucho mayor, pero nunca una uniformidad completa. Por

[88] CTh XVI.1.2, 27 de febrero de 380; XVI.10.10–12, disposiciones de 391–392. El libro, título y número de constitución identifican cada norma sin depender de la paginación de una traducción. Edición de referencia: Mommsen y Meyer 1905.

ello, el cristianismo imperial del siglo IV es un resultado que debe explicarse, no la clave desde la cual leer retrospectivamente los tres siglos anteriores.

Resumen

Este capítulo examina la transformación del cristianismo desde la tolerancia de Galerio en 311 hasta fines del siglo IV. Distingue los acuerdos de 313 del establecimiento posterior del cristianismo imperial y analiza el patrocinio de Constantino, el concilio de Nicea, las basílicas monumentales, la historiografía de Eusebio, la Carta Festal 39 de Atanasio y la aparición gradual de una normatividad imperial nicena bajo Teodosio.

Palabras clave: Constantino; Nicea; Galerio; Atanasio; canon; Teodosio.

CAPÍTULO VII

Fronteras religiosas, filología material y métodos avanzados para el estudio de los orígenes cristianos

La investigación sobre los orígenes cristianos ha cambiado de escala durante las últimas décadas. Ya no basta con establecer una secuencia de doctrinas, autores y concilios: es necesario reconstruir simultáneamente prácticas de lectura, circulación de manuscritos, fronteras sociales, lenguas, soportes materiales, hábitos de copia y marcos urbanos. Este capítulo reúne cinco problemas que atraviesan el resto de la monografía: la relación entre judaísmo y cristianismos antiguos; la reconstrucción del Evangelio utilizado por Marción; la sociología material del manuscrito; la crítica de la categoría moderna «gnosticismo»; y la interpretación arqueológica de Dura-Europos. A ellos se añade un protocolo para incorporar humanidades digitales y análisis físico-químicos sin atribuir al volumen observaciones que todavía no hayan sido realizadas sobre los objetos originales.

1. De la «separación de caminos» a configuraciones religiosas superpuestas

La metáfora de la «separación de los caminos» fue útil para cuestionar narraciones confesionales que suponían un cristianismo plenamente constituido desde los años treinta del siglo I. Sin embargo, incluso una separación lenta puede conservar una imagen excesivamente lineal: dos comunidades inicialmente unidas que, después de cierto momento, se apartan de manera progresiva. Los estudios reunidos por Adam H. Becker y Annette Yoshiko Reed en The Ways That Never Parted, junto con las propuestas de Daniel Boyarin y otros especialistas, obligan a considerar escenarios menos ordenados. En distintas ciudades y períodos coexistieron prácticas, textos y redes de sociabilidad que no encajan bien en dos bloques institucionales nítidos.

En este libro, la expresión «configuraciones religiosas superpuestas» funciona como herramienta analítica, no como una nueva etiqueta esencialista. El concepto designa situaciones en las que personas o grupos podían compartir Escrituras, calendarios, espacios urbanos, repertorios exegéticos o relaciones familiares sin que esa intersección implique identidad completa. Una frontera social puede ser muy significativa para un dirigente religioso y, al mismo tiempo, poco visible para un observador municipal. Del mismo modo, una homilía que condena la asistencia a una sinagoga demuestra la voluntad de establecer un límite, pero también presupone que ciertos oyentes podían cruzarlo.

Antioquía ofrece un laboratorio particularmente importante. La polémica tardía de Juan Crisóstomo contra cristianos que participaban de festividades o prácticas judías no debe retroproyectarse sin más al siglo I; sí demuestra, no obstante, que en el siglo IV la distinción institucional podía coexistir con conductas que la predicación episcopal percibía como ambiguas. Alejandría presenta otro tipo de superposición: el uso de la Septuaginta, la tradición filónica, la exégesis alegórica y las polémicas cristianas forman parte de un mismo ecosistema intelectual, aunque no de una comunidad indiferenciada.

Roma añade una tercera configuración. La presencia de comunidades judías plurales, la temprana llegada de seguidores de Jesús y la multiplicidad de grupos cristianos del siglo II hacen inadecuado describir la ciudad mediante una línea simple que vaya de «sinagoga» a «iglesia». La epigrafía funeraria, las noticias literarias y la topografía sugieren redes distintas que podían compartir lengua y repertorios bíblicos. El análisis distingue, por ello, tres niveles: autodefinición interna, clasificación polémica por adversarios y percepción administrativa externa.

La consecuencia metodológica es decisiva. Expresiones como «judeocristiano», «cristiano gentil», «sinagoga» o «Iglesia» no deben funcionar como cajas cerradas

cuando las fuentes describen procesos en movimiento. Cada locus se examina por sus actores, lugar, fecha, prácticas y vocabulario. La frontera no se presupone: se reconstruye.

1.1. Ventana filológica: ἀποσυνάγωγος y la construcción narrativa de la exclusión

El adjetivo *ἀποσυνάγωγος* aparece en Jn 9,22; 12,42 y 16,2 y suele traducirse «expulsado de la sinagoga» o «excluido de la sinagoga». Morfológicamente es un compuesto formado sobre *συναγωγή* con el prefijo *ἀπο-*, que expresa separación. Su presencia en el cuarto evangelio es históricamente importante, pero no autoriza a reconstruir de manera automática un decreto universal judío contra los cristianos a fines del siglo I.

Jn 9,22 vincula el temor de los padres del ciego con una decisión atribuida a *οἱ Ἰουδαῖοι*: *ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται*, «para que, si alguien lo confesaba como Mesías/Cristo, quedara fuera de la sinagoga». El valor histórico del pasaje depende de distinguir el tiempo narrado —la vida de Jesús— del horizonte social del evangelista. La escena puede preservar la memoria de conflictos posteriores sin proporcionar por sí sola fecha, alcance geográfico o procedimiento institucional de una exclusión.

La comparación con Jn 16,2, donde se anuncia *ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς*, muestra que el término participa de una retórica de conflicto comunitario. Esta evidencia debe cotejarse con la literatura rabínica posterior y con la compleja historia de la Birkat ha-Minim, evitando convertir una fórmula litúrgica de transmisión difícil en el equivalente de un concilio de ruptura. La hipótesis clásica que vinculó *ἀποσυνάγωγος* con la Birkat ha-Minim procede de J. Louis Martyn, History and Theology in the Fourth Gospel (1968); para la historia del texto litúrgico y sus problemas de datación, véase Ruth Langer, Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim (2012).

2. Marción entre reconstrucción textual y problema sinóptico: Roth y Klinghardt

El Evangelio asociado a Marción constituye uno de los problemas filológicos más difíciles del cristianismo del siglo II porque el texto no se conserva en un manuscrito marcionita completo. Su reconstrucción depende de testimonios adversariales, sobre todo Tertuliano, Epifanio y el Diálogo de Adamancio, además de alusiones dispersas. La reconstrucción clásica de referencia fue la de Adolf von Harnack, Marcion:

Das Evangelium vom fremden Gott (1921; 2.ª ed. 1924). Dieter T. Roth (The Text of Marcion's Gospel, 2015) ha insistido en que una reconstrucción responsable debe distinguir cita, paráfrasis, alusión y silencio; la ausencia de un versículo en una refutación patrística no prueba necesariamente su ausencia en el Evangelio marcionita. El aparato comparativo de §2.1 materializa este protocolo sobre cuatro loci de distinto grado de certeza.

La posición tradicional sostiene que el Evangelio de Marción deriva de una forma de Lucas y que las diferencias se explican, en grados diversos, como edición, recepción o transmisión. Matthias Klinghardt ha reabierto de manera radical el problema al proponer que el Evangelio marcionita, o una forma muy próxima a él, sería anterior a los evangelios canónicos y habría participado en su formación. En su reconstrucción (2015; ed. inglesa 2021), el problema deja de ser «qué eliminó Marción de Lucas» para convertirse en «qué relaciones literarias explican mejor el conjunto de acuerdos y divergencias».

Una monografía de alta investigación no debe resolver esta bifurcación por voto mayoritario. Debe evaluar qué tipo de evidencia soporta cada hipótesis. La tesis de prioridad marcionita gana fuerza cuando una lectura más breve o una secuencia diferente parece explicar la forma lucana sin presuponer una edición doctrinalmente motivada. Pierde fuerza cuando depende de reconstrucciones altamente inciertas de un texto conocido solo a través de polemistas o cuando una lectura puede explicarse mejor por variación textual ordinaria, adaptación patrística o selección retórica de la cita.

Por ello se adopta aquí un protocolo de tres capas. Primera: reconstrucción del texto atestiguado, indicando por separado cada testigo heresiológico. Segunda: comparación con la tradición manuscrita de Lucas, sin convertir NA28 en un sustituto del estado textual del siglo II. Tercera: inferencia de dirección literaria, que se mantendrá explícitamente separada de las dos operaciones anteriores. Solo en esta tercera capa tiene sentido discutir prioridad.

Tabla 32. Roth y Klinghardt: problemas de la reconstrucción del Evangelio de Marción

Problema	Roth: reconstrucción prudente	Klinghardt: hipótesis de prioridad	Criterio adoptado
Estado del texto	Reconstrucción a partir de testimonios patrísticos graduados por calidad	Reconstrucción extensa integrada en una teoría sobre la formación de los evangelios	Separar texto reconstruido de inferencia de dependencia

(continuación)

Problema	Roth: reconstrucción prudente	Klinghardt: hipótesis de prioridad	Criterio adoptado
Relación con Lucas	La relación se evalúa locus por locus; no toda diferencia es una «mutilación»	El Evangelio marcionita es propuesto como anterior y fuente para los canónicos	No presuponer dirección; testar lecturas explicativas en ambos sentidos
Silencios patrísticos	No equivalen automáticamente a omisiones	Pueden integrarse en patrones de forma breve	Marcar «no atestiguado» en vez de «ausente» salvo prueba positiva
Resultado historiográfico	Cautela respecto del texto disponible	Reconfiguración del problema sinóptico y del canon	Mantener ambas hipótesis visibles y graduar certeza por locus

Matriz documental de control para el debate Roth–Klinghardt. La tabla no sustituye la edición de los testimonios ni convierte una reconstrucción moderna en manuscrito antiguo.

2.1. Aparato comparativo de variantes críticas: el Evangelio de Marción [REC-MAR] frente al texto canónico de Lucas

El cotejo de los testimonios marcionitas exige distinguir la lectura atestiguada, la reconstrucción editorial moderna y la explicación doctrinal propuesta. El cuadro enfrenta el texto crítico griego de Lucas, un testimonio indirecto de Tertuliano y una reconstrucción griega del Evangelio atribuido a Marción. En la columna intermedia, solo el fragmento latino entre comillas es cita: los párrafos en castellano son comentario editorial, no traducciones de una cita latina íntegramente impresa. [REC] designa texto reconstruido; [ED], control por edición o testimonio textual. La escala A–D expresa el grado de seguridad de la reconstrucción, no la antigüedad relativa de la lectura.

La comparación se lee conjuntamente con el aparato desarrollado en el Capítulo II, §3.2–3.7. Aquí interesa visualizar el problema filológico; allí se discuten con mayor amplitud la dirección del cambio textual y los límites de las inferencias teológicas.

LOCUS 1. Lucas 10,21 — «Señor del cielo» y la referencia a la tierra

Tabla 33. Lucas 10,21 — «Señor del cielo» y la referencia a la tierra. Texto de control, testimonio de Tertuliano y reconstrucción [REC-MAR]; estatuto [REC/ED], certeza A/B

Texto de control: Lucas (NA28)	Tertuliano, Adv. Marc. IV.25 — testimonio indirecto y comentario	Reconstrucción griega [REC-MAR]
Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο [ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν· Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ...	«Gratias enim, inquit, ago, et confiteor, domine caeli ...» La cita de Tertuliano conserva «Señor del cielo» sin reproducir en este punto «y de la tierra».	... Ἐξομολογοῦμαί σοι, [πάτερ,] κύριε τοῦ οὐρανοῦ ... [REC]. La ausencia de καὶ τῆς γῆς se reconstruye con alta probabilidad a partir del dossier patrístico; en cambio, Tertuliano («gratias ... ago, et confiteor») no transmite «pater» y añade una fórmula de acción de gracias, de modo que ni el vocativo πάτερ ni el verbo inicial (ἐξομολογοῦμαι o εὐχαριστῶ) quedan fijados: se editan entre corchetes como texto de control, no como lectura atestiguada de Marción.

Evaluación. El dato filológico es la forma breve atestiguada por el archivo polémico. Relacionarla con la separación marcionita entre el Padre de Jesús y el creador es históricamente plausible, pero sigue siendo una inferencia sobre la motivación. La lectura breve también debe confrontarse con el conjunto de la tradición lucana; por ello no funciona como una «firma doctrinal» exclusiva.

LOCUS 2. Lucas 13,28 — patriarcas y profetas frente a «todos los justos»

Tabla 34. Lucas 13,28 — patriarcas y profetas frente a «todos los justos». Texto de control, testimonio de Tertuliano y reconstrucción [REC-MAR]; estatuto [REC/ED], certeza A

Texto de control: Lucas (NA28)	Tertuliano, Adv. Marc. IV.30 — testimonio indirecto y comentario	Reconstrucción griega [REC-MAR]
ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ...	El dossier latino de Tertuliano y el inventario de Epifanio son utilizados por las reconstrucciones modernas para controlar la sustitución de la enumeración patriarcal por una categoría general de justos. La forma exacta de cada cita debe distinguirse de la retroversión editorial.	... ὅταν ὄψησθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ... [REC]. La lectura «todos los justos» posee atestiguación suficientemente fuerte para entrar en el texto reconstruido.

Evaluación. La variante sustituye la enumeración explícita de Abraham, Isaac, Jacob y los profetas por una categoría general de justos. La divergencia está

fuertemente atestiguada, pero el aparato no la convierte en prueba automática de una operación «antijudía». El hecho textual y la explicación de su génesis permanecen separados; Roth y Klinghardt difieren precisamente en la dirección histórica que asignan a este tipo de divergencias.

LOCUS 3. Lucas 20,35–36 — segmentación sintáctica y «el dios de aquel siglo»

Tabla 35. Lucas 20,35–36 — segmentación sintáctica y «el dios de aquel siglo». Texto de control, testimonio de Tertuliano y reconstrucción [REC-MAR]; estatuto [REC/ED], certeza B

Texto de control: Lucas (NA28)	**Tertuliano, Adv. Marc. IV.38 — testimonio indirecto y comentario**	**Reconstrucción griega [REC-MAR]**
οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν …	La polémica de Tertuliano permite reconstruir una segmentación distinta de la cadena sintáctica. Su testimonio no debe imprimirse como si conservase un manuscrito griego: es un testigo latino adversarial cuya puntuación e interpretación participan de la disputa.	… ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου … [REC], según una distribución sintáctica en la que «de aquel siglo/era» queda asociado a θεός. La reconstrucción es menos segura que en Lc 13,28.

Evaluación. Este locus muestra que la reconstrucción [REC-MAR] no se reduce a adiciones y omisiones. Puntuación, segmentación y dependencia de una mediación latina pueden cambiar el sentido sin alterar de modo simple el inventario léxico. Por eso el pasaje se clasifica B y no A: la diferencia es significativa, pero la forma griega exacta permanece reconstruida.

LOCUS 4. Lucas 5,39 — silencio heresiológico y disciplina de la evidencia

Tabla 36. Lucas 5,39 — silencio heresiológico y disciplina de la evidencia. Texto de control, testimonio de Tertuliano y reconstrucción [REC-MAR]; estatuto [REC/ED], certeza D (no atestiguado)

Texto de control: Lucas (NA28)	**Tertuliano, Adv. Marc. IV.11 — testimonio indirecto y comentario**	**Reconstrucción griega [REC-MAR]**
[καὶ] οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· Ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.	Tertuliano discute la secuencia de los odres y del vino en Adv. Marc. IV.11, pero el archivo indirecto no proporciona un testimonio positivo suficiente para decidir la presencia o ausencia de Lc 5,39 en el Evangelio marcionita.	No reconstruible. [D]. No se imprime una forma griega marcionita porque el silencio de las fuentes no equivale a omisión textual.

Evaluación. Las reconstrucciones antiguas y modernas han considerado verosímil que un versículo favorable al «vino viejo» resultara incómodo para Marción. Esa conveniencia doctrinal no sustituye la atestiguación. La ausencia del versículo en parte de la tradición occidental de Lucas refuerza la necesidad de no identificar automáticamente una omisión con edición marcionita.

Regla de cierre del aparato. Primero se establece qué lectura está efectivamente atestiguada; después se determina el grado de seguridad de la retroversión o reconstrucción; solo en un tercer momento se discute la dirección literaria y su posible motivación teológica. Este orden metodológico permite confrontar a Roth y Klinghardt sin convertir ninguna reconstrucción moderna en un manuscrito antiguo.

2.2. Aparato comparativo de recepción: Juan 1,3–4, exégesis valentiniana y cosmologías de Nag Hammadi

Este apartado no presenta el Evangelio de la Verdad ni el Apócrifo de Juan como «variantes textuales» del cuarto evangelio. Son composiciones independientes y, por tanto, no pertenecen al aparato crítico de Juan en sentido estricto. Su valor aquí es comparativo y de historia de la recepción: permiten observar cómo determinados ambientes cristianos de los siglos II–III elaboraron problemas de Logos, emanación, ignorancia, creación y deficiencia dentro de una ecología escrituraria en la que el corpus joánico era conocido, citado, adaptado o discutido.

El punto de contacto documental más firme para una exégesis valentiniana del prólogo no es una retroversión moderna desde Nag Hammadi, sino el testimonio de Ireneo, Adversus haereses I.8.5, que conserva la lectura atribuida a discípulos de Valentín y aplica Jn 1,1–5 a una secuencia de eones. Por ello, el cuadro distingue tres niveles: [TEX], texto joánico de control; [REC-HIST], recepción antigua documentada; y [CMP], comparación cosmológica sin afirmar dependencia verbal directa.

LOCUS COMPARATIVO. Juan 1,3–4 — puntuación, creación y recepción cosmológica

Estatuto documental: [ED] · soportes de control: P66 y P75 para la tradición joánica; Ireneo, Haer. I.8.5 para la recepción valentiniana; NHC I,3 y NHC II,1 para los comparanda coptos. No se reivindica autopsia física de estos soportes en esta edición.

Tabla 37. Recepción de Jn 1,3–4: testimonios y estatuto documental

Testimonio / estatuto	Dato textual o exegético	Evaluación histórico-crítica
Juan 1,3–4 [TEX]	*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*… La segmentación de *ὃ γέγονεν* puede asociarlo a la cláusula precedente o a la siguiente.	Los testigos antiguos más relevantes no fijan por sí solos una puntuación originaria uniforme. La puntuación es una decisión exegética y editorial; no debe utilizarse como si fuera una variante léxica.
Ptolomeo / recepción valentiniana conservada por Ireneo, Haer. I.8.5 [REC-HIST]	La interpretación transmitida por Ireneo lee el prólogo como mapa de relaciones dentro del Pleroma y toma «lo que fue hecho en él era vida» como pieza de una exégesis de Logos y Vida.	Este es el vínculo documental más fuerte entre Jn 1,1–5 y una lectura valentiniana del siglo II. Ireneo es un testigo polémico, pero preserva una argumentación exegética suficientemente concreta para ser analizada como recepción del texto.
Evangelio de la Verdad, NHC I,3 [CMP]	El tratado desarrolla una teología del Logos, del conocimiento del Padre y del Error/ignorancia. Contiene resonancias joánicas y paulinas, pero no funciona como comentario continuo de Jn 1,3–4.	La comparación es conceptual e intertextual, no una variante textual de Juan. El origen del mundo y del error se expresa en un lenguaje propio; no debe imponérsele retrospectivamente una glosa exacta de Jn 1,3.
Apócrifo de Juan, NHC II,1; III,1; IV,1; BG 8502,2 [CMP]	La obra articula una protología compleja en torno a Barbelo, Sophia, Ialdabaoth y la formación del cosmos inferior.	La relación con el prólogo joánico pertenece a la historia comparada de cosmologías y recepciones cristianas. No se ha demostrado que su relato de Sophia sea una simple «repuntuación» de Jn 1,3–4; el aparato evita convertir analogías doctrinales en dependencia textual directa.

Evaluación de la puntuación. La secuencia de Jn 1,3–4 es un ejemplo clásico de cómo una misma cadena gráfica puede recibir segmentaciones distintas. Los primeros testigos no ofrecen una puntuación de origen que resuelva automáticamente el problema. La recepción antigua muestra que autores de orientaciones diferentes pudieron leer *ὃ γέγονεν* con lo que sigue. Las preferencias de puntuación cambiaron también en controversias posteriores; por ello, la historia de la puntuación debe separarse de cualquier relato simple según el cual una sola facción «alteró» físicamente el texto para combatir a otra.

Evaluación de la recepción valentiniana. Ireneo es hostil a sus adversarios, pero en Haer. I.8.5 transmite una exégesis detallada del prólogo que atribuye a la escuela valentiniana. Esto demuestra apropiación y disputa por el sentido de Juan; no demuestra que el Evangelio de Juan fuese patrimonio exclusivo de una corriente ni

que toda literatura hoy reunida bajo la etiqueta «gnóstica» compartiera una única lectura del Logos.

Nag Hammadi como archivo comparativo. El Evangelio de la Verdad y el Apócrifo de Juan deben leerse como obras con historias textuales, géneros y cosmologías diferentes. El primero presenta el Error y la ignorancia dentro de una meditación sobre revelación y conocimiento del Padre; el segundo desarrolla una mitología protológica mucho más extensa. Su inclusión junto a Juan hace visible una competencia por categorías de creación, vida, conocimiento y mediación divina, pero no autoriza a reconstruir una «versión gnóstica» única del prólogo.

Consecuencia metodológica. El aparato distingue entre variantes de un mismo texto, recepciones antiguas explícitas y comparaciones de vocabulario o estructura. Esta separación evita dos reducciones simétricas: aislar artificialmente la literatura de Nag Hammadi del cristianismo del siglo II, o, en el extremo contrario, convertir cualquier semejanza cosmológica en dependencia directa del cuarto evangelio. La cuestión histórica es cómo comunidades y maestros diferentes disputaron autoridad mediante lecturas, relecturas y nuevas composiciones dentro de una cultura cristiana de escritura todavía plural.

Nota de control bibliográfico. Para el texto copto y la traducción del Evangelio de la Verdad se utiliza como referencia editorial el trabajo de H. W. Attridge y G. W. MacRae en Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex); para el Apócrifo de Juan, la sinopsis de M. Waldstein y F. Wisse. Para la recepción joánica de los siglos II–III se controlan además Ireneo, Haer. I.8.5, y la discusión historiográfica moderna sobre el uso del corpus joánico.

3. El manuscrito como artefacto social: de la crítica textual a la sociología del libro

El estudio de los manuscritos cristianos tempranos ha tendido a privilegiar el texto que contienen: variantes, omisiones, interpolaciones y relaciones genealógicas. Ese trabajo sigue siendo indispensable, pero no agota la evidencia. Brent Nongbri ha subrayado la necesidad de tratar los manuscritos como objetos arqueológicos con historias de hallazgo, adquisición, datación y conservación; Chris Keith ha mostrado, desde otra perspectiva, que la transformación de una tradición en manuscrito modifica las condiciones de autoridad, circulación y lectura pública.

La pregunta deja de ser solamente «¿qué texto transmite este códice?» y pasa a incluir «¿qué trabajo material hizo posible este objeto?». El soporte, la preparación del papiro o pergamino, el número de bifolios, la densidad de escritura, los márgenes,

las correcciones, la presencia de signos lectores y la calidad caligráfica permiten aproximarse a decisiones económicas y sociales. Ningún rasgo aislado identifica de forma automática a un copista como profesional, esclavizado o miembro de una comunidad; sí puede situar el manuscrito dentro de una gama de prácticas escriturarias comparables.

El costo del códice tampoco puede calcularse mediante una tarifa universal. Variaba según soporte, tamaño, región, disponibilidad de mano de obra, calidad y extensión. Por ello, la economía del libro debe reconstruirse comparativamente, utilizando contratos, cartas, precios documentales y paralelos no cristianos cuando sean pertinentes. Una comunidad capaz de producir o adquirir múltiples códices no era necesariamente rica en términos absolutos: podía movilizar patronazgo, trabajo interno o redes de intercambio.

La preferencia cristiana temprana por el códice sigue siendo un dato notable, pero su explicación no debe reducirse a una sola causa. Portabilidad, capacidad, diferenciación simbólica, uso litúrgico y hábitos de colección son hipótesis que pueden coexistir. El planteamiento clásico es el de C. H. Roberts y T. C. Skeat, The Birth of the Codex (1983); véanse también H. Y. Gamble, Books and Readers in the Early Church (1995), y L. W. Hurtado, The Earliest Christian Artifacts (2006). El formato físico contribuyó a la manera en que determinadas composiciones fueron agrupadas, leídas y percibidas como colección.

(continuación)

Sigla de estado	Tipo de control	Qué puede afirmarse

3.1. Protocolo de descripción material y grados de observación

Tabla 38. Protocolo de descripción material y grados de observación

Sigla de estado	Tipo de control	Qué puede afirmarse
[AUT]	Autopsia física directa del objeto	Observaciones de soporte, tinta, restauraciones y rasgos tridimensionales registradas por el investigador
[IMG-HR]	Imagen institucional de alta resolución / multiespectral publicada	Rasgos visibles en la imagen; debe identificarse repositorio, fecha y modalidad de captura
[FAC]	Facsímil digital convencional	Lecturas y rasgos gráficos visibles; no autoriza afirmaciones químicas ni tridimensionales
[ED]	Edición crítica o descripción catalográfica	Datos transmitidos por el editor/catalogador; deben atribuirse
[LAB]	Resultado arqueométrico publicado	Composición de tinta, pigmento, fibra, proteína u otro análisis, citando método, laboratorio y publicación

Este sistema evita un problema frecuente en estudios interdisciplinarios: llamar «autopsia» a la consulta de una reproducción. En esta obra solo se utiliza [AUT] cuando existe examen directo del objeto; una imagen excelente sigue siendo [IMG-HR] o [FAC].

4. «Gnosticismo» como problema historiográfico, no como religión unitaria

La literatura heresiológica antigua tendió a organizar adversarios diversos dentro de genealogías de error. La historiografía moderna heredó parte de ese orden cuando habló de «el gnosticismo» como una religión coherente, caracterizada por dualismo, rechazo del mundo y salvación mediante conocimiento. Michael A. Williams (Rethinking «Gnosticism», 1996) demostró que esa categoría agrupa fenómenos

demasiado diferentes y propuso desmontarla como taxón explicativo; Karen L. King (What Is Gnosticism?, 2003) reconstruyó además la historia moderna de la categoría y mostró cuánto debe a los discursos cristianos de ortodoxia y herejía.

La solución no consiste en borrar los nombres antiguos ni en reemplazar «gnosticismo» por otra esencia igualmente amplia. Este libro mantiene términos como «valentiniano», «setiano» o «basilidiano» cuando las fuentes permiten utilizarlos, pero distingue las etiquetas externas de las autodescripciones. Los textos de Nag Hammadi se estudian obra por obra, atendiendo a lengua, transmisión, cosmología, prácticas rituales y estrategias exegéticas.

En muchos casos resulta más productivo hablar de comunidades y redes de exégesis cristiana que compitieron por interpretar Génesis, la identidad de Cristo, la creación y la salvación. Algunas desarrollaron cosmologías complejas y distinciones entre niveles divinos; otras privilegiaron prácticas ascéticas, rituales de iniciación o lecturas alegóricas. Su uso de categorías platónicas debe situarse históricamente y no confundirse con una dependencia uniforme respecto de una escuela filosófica.

La expresión «élite exegética» puede ser útil si se entiende sociológicamente: ciertos maestros reivindicaron una capacidad interpretativa superior y transmitieron enseñanzas diferenciadas. No implica que todos estos grupos fueran círculos secretos separados de las iglesias. La evidencia valentiniana, en particular, obliga a considerar situaciones de coexistencia y competencia dentro de ambientes cristianos más amplios.

5. Dura-Europos: arquitectura, imagen y ritual después de Kraeling

La casa cristiana de Dura-Europos sigue siendo uno de los conjuntos arqueológicos más importantes para estudiar prácticas cristianas anteriores a la monumentalización constantiniana. El informe clásico de Carl H. Kraeling permanece fundamental para la documentación de excavación; sin embargo, la interpretación iconográfica no quedó cerrada en 1967. Michael Peppard ha propuesto releer el baptisterio como un programa visual centrado en empoderamiento, curación, matrimonio y encarnación, desplazando interpretaciones que lo reducían a muerte y resurrección.

El caso de las figuras femeninas con antorchas es metodológicamente ejemplar. Su identificación tradicional con las mujeres que se dirigen al sepulcro vacío compite con la lectura que las vincula a la parábola de las vírgenes prudentes y a un imaginario nupcial. El valor de la discusión no reside solo en escoger una etiqueta iconográfica. Si el segundo modelo es correcto, la sala bautismal puede entenderse en relación más

estrecha con lenguaje de preparación nupcial y transformación ritual, compatible con ciertos desarrollos siríacos.

La arquitectura exige la misma prudencia. La adaptación de una vivienda no prueba por sí misma la forma social de todas las comunidades cristianas del siglo III. Dura es una ciudad de frontera con una historia militar y cultural específica. El conjunto debe estudiarse mediante fases constructivas, circulación, visibilidad, tamaño de las salas, ubicación del baptisterio y comparación con otros edificios de la ciudad, incluidos la sinagoga y los espacios cultuales no cristianos.

En esta edición, por tanto, las ilustraciones de Dura no funcionan como meras imágenes explicativas. Cada plano o pintura se acompaña de una ficha con procedencia, fase, soporte, dimensiones cuando estén disponibles, historia de restauración y principales propuestas interpretativas.

6. Arqueometría: del objeto ilustrado al objeto medido

La incorporación de arqueometría puede elevar considerablemente la calidad de una historia de la cultura material, pero solo si se mantiene una frontera nítida entre resultados publicados y análisis deseables. Espectroscopía Raman, fluorescencia de rayos X, reflectografía, imagen multiespectral, proteómica, análisis de fibras y técnicas cromatográficas pueden responder preguntas sobre pigmentos, tintas, soportes y restauraciones. Ninguna de estas técnicas debe mencionarse como si hubiera sido aplicada a un objeto concreto cuando el estudio no existe o no ha sido consultado.

Para manuscritos, la caracterización físico-química puede ayudar a distinguir campañas de escritura o intervención, pero no reemplaza la paleografía ni la crítica textual. Una diferencia de tinta puede señalar momentos distintos; no identifica por sí sola autores, comunidades o doctrinas. Para pinturas murales y sarcófagos, la identificación de pigmentos puede reconstruir procedimientos de taller y redes de suministro, pero el significado iconográfico requiere un nivel interpretativo adicional.

La arqueobotánica y la zooarqueología tienen un potencial semejante para espacios domésticos y funerarios. Restos vegetales, semillas, huesos y residuos pueden informar sobre dieta, comercio y prácticas de comensalidad. Sin embargo, la atribución religiosa de un conjunto arqueológico debe establecerse independientemente: una dieta compatible con una norma no demuestra la identidad confesional de quienes ocuparon el sitio.

7. Humanidades digitales y estilometría: potencia y límites

La estilometría computacional ofrece herramientas útiles para comparar frecuencias léxicas, partículas, patrones sintácticos y otras variables de grandes corpora. Aplicada a las cartas paulinas o a colecciones evangélicas, puede detectar semejanzas y diferencias que merecen explicación. No obstante, un clasificador no «descubre» automáticamente autoría. Género, longitud, tema, transmisión textual, traducción y normalización ortográfica pueden alterar los resultados tanto como la mano de un autor.

Un estudio reproducible deberá publicar corpus, reglas de lematización, lista de rasgos, distancia o clasificador empleado, parámetros, pruebas de robustez y sensibilidad a la selección textual. En un corpus pequeño —como las cartas paulinas auténticas y disputadas— la validación cruzada puede producir porcentajes impresionantes sobre una base estadística frágil. Por ello, la estilometría debe funcionar como evidencia convergente junto a argumento histórico, vocabulario, sintaxis, situación retórica y recepción antigua.

Las capas de redacción en los evangelios plantean un problema todavía más complejo. Los modelos computacionales pueden localizar discontinuidades o agrupamientos, pero esos resultados no equivalen directamente a «fuentes» históricas. Un cambio de estilo puede corresponder a tradición citada, género, escena narrativa, revisión editorial o simple variación. El método será más útil cuando formule hipótesis localizables que puedan volver a evaluarse filológicamente.

En el caso de Marción, la comparación computacional entre una reconstrucción moderna y Lucas exige una cautela adicional: el texto de partida ya contiene decisiones editoriales contemporáneas. El algoritmo no puede recuperar la porción perdida de evidencia; solo cuantifica relaciones dentro del corpus construido. Cualquier resultado deberá declarar explícitamente qué reconstrucción se utilizó y cómo se trataron los loci inciertos.

7.1. Protocolo mínimo de reproducibilidad

Tabla 39. Protocolo mínimo de reproducibilidad

Componente	**Requisito mínimo**
Corpus	Lista exacta de textos, edición y versión; exclusiones documentadas
Preprocesamiento	Normalización, tokenización, lematización y tratamiento de nombres propios, todos declarados

(continuación)

Componente	Requisito mínimo
Rasgos	Frecuencias de palabras/partículas, n-gramas u otros rasgos definidos antes de interpretar
Modelo	Algoritmo, distancia, número de rasgos y parámetros
Validación	Pruebas con muestras alternativas; control por género y longitud cuando sea posible
Salida	Datos, código o especificación suficiente para replicar el análisis
Interpretación	Resultado estadístico separado de inferencia histórica y teológica

8. Aparato crítico directo: del texto citado al locus verificable

El aparato filológico del libro mantiene una diferencia fundamental entre «edición utilizada» y «objeto inspeccionado». Para un pasaje del Nuevo Testamento, NA28/ECM puede servir de edición crítica de control; para un papiro concreto, la lectura del facsímil institucional se registra aparte. En autores patrísticos se indica la edición de referencia —Sources Chrétiennes, GCS, CCSL u otra— y, cuando se reproduzca una variante manuscrita, se identifica el testigo o el aparato de donde procede.

Las ventanas documentales clave podrán presentar cuatro niveles: (1) texto original; (2) traducción propia; (3) observación morfosintáctica; (4) nota textual e historiográfica. El objetivo no es convertir cada página en una edición crítica, sino hacer transparentes los loci sobre los que descansan argumentos controvertidos.

Para griego, copto, hebreo o arameo se conserva la escritura original cuando la tipografía lo permite y se ofrece transliteración solo cuando ayuda al lector. Las traducciones son funcionales al argumento y no reemplazan las ediciones científicas. En los loci reconstruidos —como el Evangelio marcionita— se distingue visualmente entre texto directamente transmitido y restitución moderna.

TABLA 40. Aparato crítico directo: loci y objetos

Locus / objeto	Lengua / soporte	Pregunta	Control mínimo	Estado
Jn 9,22; 12,42; 16,2	Griego	ἀποσυνάγωγος y fronteras comunitarias	NA28/ECM + discusión histórica de Birkat ha-Minim	[ED]

(continuación)

Locus / objeto	Lengua / soporte	Pregunta	Control mínimo	Estado
Evangelio de Marción, loci seleccionados	Reconstrucción a partir de citas griegas/latinas	Dirección Marción–Lc	Roth + Klinghardt + testigos heresiológicos	[ED/REC]
P^{46}	Papiro, griego	Correcciones, nomina sacra, formato y circulación	Facsímil institucional + edición crítica	[FAC]
P^{66} / P^{75}	Papiro, griego	Hábitos de copia y transmisión joánica/lucana	Facsímil institucional + catálogo	[FAC]
Nag Hammadi, tratados seleccionados	Copto	Autodescripción, exégesis y ritual	Edición copta y traducción crítica por tratado	[ED]
Dura-Europos, baptisterio	Pintura mural / arquitectura	Iconografía e iniciación	Informe arqueológico + documentación Yale + Peppard	[ED/IMG]
Catacumbas / sarcófagos seleccionados	Epigrafía e imagen	Memoria funeraria y patronazgo	Catálogo institucional + ficha de objeto	[ED/IMG]

Matriz documental de ampliación del aparato directo. [REC] indica texto reconstruido; [FAC], facsímil consultado; [IMG], imagen institucional; [ED], edición o catálogo. Ninguna de estas siglas equivale por sí misma a autopsia física.

8.1. Asimetrías del archivo: región, estatus social y supervivencia documental

El corpus conservado no constituye una muestra estadísticamente neutra del cristianismo antiguo. Las grandes ciudades, los autores alfabetizados, los dirigentes episcopales y los debates que produjeron controversia literaria están sobrerrepresentados porque generaron textos copiables, archivos y memorias institucionales. En cambio, aldeas, trabajadores manuales, esclavos, mujeres sin acceso a redes de escritura y comunidades de corta duración aparecen de manera más intermitente. La desigualdad de la evidencia es, por tanto, un dato histórico que debe formar parte de la interpretación y no un defecto que pueda corregirse simplemente acumulando citas.

La geografía documental también es asimétrica. Egipto ofrece una densidad papirológica excepcional por condiciones de conservación que no pueden

extrapolarse automáticamente a Siria húmeda, Asia Menor, Italia o África. Roma, Alejandría, Antioquía y Cartago resultan visibles por su escala urbana y por la preservación de autores y correspondencias; la chōra egipcia, las aldeas sirias o los asentamientos del interior de Anatolia suelen depender de hallazgos dispersos y de cronologías arqueológicas más difíciles de asociar con identidades religiosas precisas. Ausencia de documentación no equivale a ausencia de comunidad.

Existe asimismo una asimetría de género y estatus. Las cartas paulinas, las actas martiriales, los epitafios y algunos dossiers jurídicos permiten recuperar agencia femenina, esclavitud, patronazgo y trabajo, pero esas series fueron transmitidas a menudo por escribas, compiladores o instituciones que no representan de manera uniforme a los actores descritos. La metodología del volumen distingue, por ello, entre presencia histórica, visibilidad documental y centralidad narrativa. Una persona o práctica puede haber sido socialmente importante sin dejar una serie textual abundante; a la inversa, un autor prolífico puede dominar el archivo sin haber representado a la mayoría de las comunidades.

La consecuencia lógica es que el «peso» de una explicación no se calcula por simple recuento de testimonios. Deben ponderarse proximidad cronológica, independencia entre fuentes, género, finalidad retórica, cadena de transmisión, calidad del contexto arqueológico y posibilidad de corroboración entre series distintas. Esta graduación permite conservar la tesis de proceso y convergencia sin diluir los puntos de inflexión: la destrucción del Templo en 70, la controversia marcionita, las persecuciones del siglo III o el patrocinio constantiniano pueden alterar drásticamente las condiciones de producción y circulación sin convertirse por ello en rupturas uniformes y simultáneas en todas las regiones.

9. Lo que una edición académica no debe fingir

Una obra interdisciplinaria gana autoridad cuando declara sus límites. No se presentan imágenes digitales como «autopsia», ni se atribuyen resultados de espectrometría a objetos que no hayan sido sometidos a análisis publicado. Tampoco se describe una simulación estilométrica como prueba de autoría ni una hipótesis arqueológica como identificación cerrada.

La revisión por pares, la inclusión en programas universitarios y la indexación bibliográfica son procesos institucionales externos; no pueden producirse por declaración del autor. El manuscrito sí puede prepararse para ellos mediante trazabilidad de fuentes, transparencia metodológica, bibliografía internacional y disponibilidad de datos.

Esta distinción entre resultado realizado y protocolo proyectado forma parte del argumento del libro. La excelencia académica no consiste en multiplicar técnicas nominalmente sofisticadas, sino en hacer verificable cada paso de la inferencia.

Conclusión del capítulo

El estudio del cristianismo antiguo se vuelve más preciso cuando las fronteras religiosas, los textos y los objetos dejan de tratarse como entidades cerradas. Las relaciones entre judaísmo y cristianismos requieren modelos urbanos y regionales; Marción exige separar reconstrucción textual de teoría de dependencia; los códices deben leerse como artefactos sociales; «gnosticismo» debe someterse a crítica historiográfica; Dura-Europos necesita integrar arquitectura, iconografía y ritual; y las humanidades digitales o la arqueometría solo son útiles cuando sus protocolos son explícitos. Este marco no sustituye los capítulos anteriores: establece una disciplina común para sus afirmaciones y para las ampliaciones futuras del corpus.

Resumen

Este capítulo desarrolla un marco metodológico avanzado para el estudio del cristianismo primitivo. Revisa los modelos lineales de separación entre judaísmo y cristianismo, compara reconstrucciones rivales del Evangelio de Marción, trata los manuscritos como artefactos sociales, analiza el «gnosticismo» como categoría historiográfica moderna, reevalúa Dura-Europos a la luz de investigaciones recientes y establece protocolos para la arqueometría, la imagen de manuscritos y la estilometría computacional. Destaca la transparencia probatoria: distingue autopsia directa, facsímil digital, edición crítica, análisis de laboratorio y reconstrucción moderna, para que no se atribuya a una investigación un método que exceda la evidencia efectivamente consultada.

Palabras clave: relaciones entre judíos y cristianos; Marción; cultura manuscrita; gnosticismo; Dura-Europos; arqueometría; estilometría; humanidades digitales; crítica textual.

CAPÍTULO VIII

Profetas, taumaturgos y pretendientes mesiánicos en Palestina y el Oriente romano (siglo I a. E. C.–siglo II E. C.)

La comparación de Jesús con otros profetas, taumaturgos, líderes carismáticos y pretendientes de legitimidad mesiánica del judaísmo del Segundo Templo y del Oriente romano es historiográficamente necesaria, pero solo resulta útil si se evita convertir la semejanza tipológica en identidad histórica. Las fuentes antiguas aplican vocabularios polémicos —profeta, engañador, mago, rey, sedicioso, hombre divino— desde posiciones sociales y teológicas distintas; además, casi todos los casos se conocen por testimonios hostiles, retrospectivos o literariamente elaborados. Este capítulo no busca reducir a Jesús a un tipo religioso previamente fijado ni demostrar su singularidad mediante contraste apologético. Su objetivo es reconstruir el campo de posibilidades históricas dentro del cual podían ser interpretados un predicador escatológico, un taumaturgo, un profeta de signos, un jefe de resistencia o un fundador de culto.

1. Comparación controlada: tipos, fuentes y anacronismos

En la investigación de los siglos XIX y XX fue frecuente reunir bajo categorías demasiado amplias a los llamados «hombres divinos» (theioi andres), taumaturgos judíos, profetas del desierto y pretendientes mesiánicos. Esa estrategia comparativa permitió romper con lecturas que aislaban por completo a Jesús de su medio, pero también generó analogías excesivas. La categoría de theios aner, en particular, no describe una institución homogénea del Mediterráneo antiguo: es una construcción heurística moderna aplicada a biografías, relatos de milagros y figuras cuya distancia cronológica y social es considerable.

La comparación es, por tanto, multidimensional. Se distinguen: a) procedencia y medio social; b) cronología y distancia de las fuentes; c) tipo de autoridad reclamada o atribuida; d) repertorio de signos; e) relación con el Templo, la Torá y el poder imperial; f) modalidad de muerte o represión; g) continuidad del grupo después de la desaparición del líder; y h) grado en que una identidad mesiánica puede establecerse por testimonio contemporáneo, por memoria posterior o solo por inferencia historiográfica.

Flavio Josefo constituye el archivo principal para numerosos líderes de Judea y Galilea. Su vocabulario, sin embargo, está atravesado por su experiencia de la guerra del 66–70 y por su necesidad de explicar ante lectores romanos las causas de la catástrofe. Cuando vincula a determinados actores con sedición, engaño o innovación, no ofrece una taxonomía neutral. Hechos de los Apóstoles, las fuentes rabínicas, Justino, Ireneo, Orígenes, Filóstrato y Luciano deben someterse al mismo control de género, agenda y distancia cronológica.

(continuación)

Figura	Cronología	Perfil atribuible	Fuentes principales	Cautela crítica

2. Cuadro sinóptico de figuras comparables

Tabla 41. Cuadro sinóptico de figuras comparables

Figura	Cronología	Perfil atribuible	Fuentes principales	Cautela crítica
Honi el Trazador de Círculos	mediados s. I a. E. C.	Intercesor por lluvia; hombre piadoso carismático	Josefo, Ant. XIV; m. Ta'anit 3.8	La tradición rabínica es posterior y literariamente elaborada.
Judas el Galileo/ Gaulanita	6 E. C.	Resistencia fiscal; «cuarta filosofía» según Josefo	Josefo, Ant. XVIII; BJ II; Hch 5,37	No identificar sin más la «cuarta filosofía» con todos los zelotes posteriores.
Profeta samaritano del Garizim	c. 36	Profeta de signo; reunión en monte sagrado	Josefo, Ant. XVIII.85–89	Josefo no lo llama mesías; el episodio está mediado por el conflicto con Pilato.
Teudas	c. 44–46	Profeta de signo; promesa vinculada al Jordán	Josefo, Ant. XX.97–99; Hch 5,36	La relación cronológica entre Josefo y Hechos plantea un problema clásico.
El «Egipcio»	c. década de 50	Profeta escatológico; marcha al Monte de los Olivos	Josefo, BJ II.261–263; Ant. XX.169–172; Hch 21,38	Las cifras de seguidores varían y pertenecen a relatos hostiles.
Hanina ben Dosa	s. I	Piadoso y taumaturgo en memoria rabínica	m. Berakhot 5.5; tradiciones talmúdicas	La mayor parte del dossier es posterior; no usar como biografía contemporánea.
Jesús ben Ananías	62–70	Profeta de desgracia sobre Jerusalén y el Templo	Josefo, BJ VI.300–309	Analogía profética fuerte; no hay evidencia de movimiento duradero propio.
Menahem	66	Líder insurgente con gestos regios en Jerusalén	Josefo, BJ II	La caracterización «mesiánica» es inferencial, no título contemporáneo seguro.

(continuación)

Figura	Cronología	Perfil atribuible	Fuentes principales	Cautela crítica
Simón bar Giora	66–70	Jefe militar y figura regia de la revuelta	Josefo, BJ IV–VII	Su teatralización romana como vencido no prueba una autoproclamación mesiánica.
Simón ben Kosiba / Bar Kojba	132–135	Jefe de revuelta; autoridad política judía	Cartas del desierto de Judea; Casio Dión LXIX; tradiciones rabínicas	La identificación como mesías por Aqiva depende de tradición rabínica posterior.
Simón de Samaria	s. I en Hechos; memoria s. II	Taumaturgia y poder religioso samaritano	Hch 8; Justino, 1 Apol. 26; Ireneo, AH I.23	El retrato heresiológico crece con el tiempo; la estatua romana mencionada por Justino es problemática.
Apolonio de Tiana	s. I; biografía s. III	Asceta, filósofo, taumaturgo	Filóstrato, Vida de Apolonio; Eusebio, Contra Hieroclem	La biografía es tardía y no puede usarse como espejo contemporáneo directo de los evangelios.
Alejandro de Abonoteico	s. II	Profeta/oráculo y fundador del culto de Glicón	Luciano, Alejandro; monedas, inscripciones, arte	Luciano es hostil; la evidencia material confirma el culto, no cada detalle satírico.

3. Honi y Hanina ben Dosa: piedad eficaz y memoria taumatúrgica

Honi, conocido en la tradición rabínica como el «Trazador de Círculos», pertenece a una generación anterior a Jesús. Josefo lo presenta como un hombre justo cuya oración había sido asociada a la lluvia y cuya muerte se produjo durante la lucha entre Hircano II y Aristóbulo II. La Mishná, en cambio, conserva la célebre escena en la que Honi traza un círculo y declara que no saldrá de él hasta que Dios envíe lluvia (m. Ta'anit 3.8). El valor comparativo no reside en postular dependencia entre relatos, sino en constatar que el judaísmo de época tardohelenística y romana podía atribuir eficacia extraordinaria a la oración de individuos considerados especialmente piadosos.

Hanina ben Dosa pertenece al siglo I, pero su perfil nos llega sobre todo por memoria rabínica posterior. La Mishná conserva una tradición sobre su oración por enfermos (m. Berakhot 5.5), mientras que los Talmudes amplían considerablemente el repertorio milagroso. El dossier recuerda que la fama taumatúrgica podía integrarse en marcos de piedad judía sin crear necesariamente una secta separada ni una cristología. Precisamente por eso la comparación con los evangelios debe distinguir entre semejanza funcional —curación, oración eficaz, reconocimiento carismático— y diferencias en la interpretación escatológica y post mortem de la persona de Jesús.

4. Judas el Galileo y la «cuarta filosofía»: soberanía divina, tributo y resistencia

El censo asociado a Publio Sulpicio Quirino en 6 E. C. proporcionó el contexto para la protesta de Judas, llamado galileo o gaulanita, junto con un tal Sadoc. Josefo lo convierte en fundador de una «cuarta filosofía», caracterizada por la adhesión exclusiva al gobierno de Dios y el rechazo a llamar señor a un hombre (Ant. XVIII.1–10; XVIII.23–25; BJ II.117–118). La construcción josefiana está retrospectivamente cargada: el historiador vincula esa corriente con la cadena de acontecimientos que, a su juicio, desembocó en la guerra del 66.

Por ello es preferible no escribir que Judas «fundó el movimiento zelote» como si existiera una organización estable y continua desde 6 hasta 66. Sí puede afirmarse que Josefo atribuye a Judas una ideología de soberanía divina y resistencia fiscal que encontró ecos posteriores. En relación con Jesús, el episodio ilumina el potencial político de la pregunta por el tributo y el lenguaje del reinado divino, pero no convierte automáticamente cada proclamación del «reino de Dios» en programa insurreccional.

5. El profeta samaritano del Garizim: signo sagrado y represión bajo Pilato

Josefo relata que un dirigente samaritano prometió mostrar en el monte Garizim los vasos sagrados que, según afirmaba, Moisés había depositado allí. Una multitud se reunió para la expedición, y Pilato respondió con fuerza; la protesta samaritana posterior contribuyó a su destitución (Ant. XVIII.85–89). El episodio es importante porque combina memoria escritural, geografía sagrada, expectativa de revelación y movilización colectiva sin que Josefo presente al personaje como «mesías».

La comparación con Jesús exige atender a la diversidad interna de las tradiciones israelitas. Garizim, no Jerusalén, estructura aquí el horizonte sagrado. La existencia de este tipo de profeta demuestra que el deseo de restauración podía articularse mediante signos vinculados a Moisés y a objetos ocultos, sin adoptar necesariamente una ideología davídica.

6. Teudas y el «Egipcio»: profetas de signo, éxodo y geografía escatológica

Teudas apareció bajo el procurador Cuspio Fado, probablemente hacia 44–46 E. C. Según Josefo, persuadió a una multitud para llevar sus bienes al Jordán y prometió abrir el río mediante una orden; la caballería romana desarticuló el grupo y Teudas fue decapitado (Ant. XX.97–99). El relato reutiliza una gramática bíblica de cruce de aguas asociada a Moisés y Josué. Hechos 5,36 menciona también a un Teudas, pero lo sitúa, dentro del discurso de Gamaliel, antes de Judas el Galileo. La discordancia cronológica ha generado una larga discusión y no debe resolverse mediante armonización automática.

El personaje conocido simplemente como «el Egipcio» reunió seguidores y los condujo al Monte de los Olivos, desde donde —según Josefo— prometía una transformación espectacular de las defensas de Jerusalén. Félix reprimió el movimiento, aunque el dirigente escapó (BJ II.261–263; Ant. XX.169–172). Hechos 21,38 muestra que la memoria del episodio podía funcionar como referencia identificatoria. Tanto Teudas como el Egipcio ilustran una forma de profetismo de signo: el líder convoca a una acción territorial que espera la intervención decisiva de Dios.

Las cifras de seguidores transmitidas por Josefo y Hechos no coinciden y no deben convertirse en estadísticas precisas. Más importante es la estructura narrativa: desierto, río, monte, Jerusalén y liberación forman un paisaje simbólico en el que la Escritura se convierte en guion de acción colectiva.

7. Jesús ben Ananías: profecía de desgracia y destino del Templo

Entre las figuras descritas por Josefo, Jesús hijo de Ananías ofrece una de las comparaciones proféticas más sugestivas. Desde aproximadamente 62 E. C., según BJ VI.300–309, recorrió Jerusalén proclamando incesantemente ayes contra la ciudad, el Templo y el pueblo. Fue golpeado por dirigentes judíos y llevado ante el procurador Albino; ante el interrogatorio y los azotes continuó repitiendo su mensaje. Murió durante el asedio, alcanzado por un proyectil romano, después de años de anuncio de calamidad.

Las semejanzas con tradiciones evangélicas —profecía contra Jerusalén, conflicto con autoridades, comparecencia ante poder romano, sufrimiento físico— no autorizan a postular dependencia literaria. El relato josefiano posee su propia arquitectura trágica. Su valor consiste en mostrar que la profecía de juicio sobre el Templo podía ser una práctica pública inteligible dentro del judaísmo del siglo I y podía provocar simultáneamente violencia local y evaluación por la administración romana. A diferencia del movimiento de Jesús, no conocemos una comunidad duradera articulada en torno a la muerte o vindicación de Jesús ben Ananías.

8. Menahem y Simón bar Giora: realeza insurgente y lenguaje de liberación

Durante la revuelta de 66, Menahem, vinculado por Josefo a la familia de Judas el Galileo, ocupó una posición prominente en Jerusalén y adoptó una presentación regia antes de ser asesinado por rivales (BJ II.433–448). El episodio permite hablar de teatralización de autoridad y de competencia entre facciones, pero no obliga a atribuirle un programa mesiánico plenamente reconstruible.

Simón bar Giora alcanzó una autoridad militar todavía mayor durante la fase final de la guerra. Su entrada en Jerusalén, su séquito y, finalmente, su exhibición en el triunfo flavio han favorecido interpretaciones de carácter regio o mesiánico. Sin embargo, Josefo escribe desde la derrota y modela a los jefes de la revuelta como responsables de la ruina nacional. La prudencia exige distinguir entre gestos regios, liderazgo militar popular y una autoproclamación mesiánica que nuestras fuentes no conservan de forma inequívoca.

9. Bar Kojba: el caso mejor documentado de mesianización política posterior a Jesús

La revuelta de 132–135 ofrece un corpus documental incomparablemente más directo gracias a cartas y documentos del desierto de Judea vinculados a Simón ben

Kosiba. Esos textos permiten observar administración, órdenes, abastecimiento y control territorial sin depender exclusivamente de narraciones literarias posteriores. El sobrenombre Bar Kojba/Bar Kokhba, «hijo de la estrella», remite en la tradición a Nm 24,17 y se asocia a la interpretación mesiánica del líder.

La célebre atribución a rabí Aqiva de una identificación mesiánica procede de fuentes rabínicas posteriores y debe presentarse como memoria tradicional, no como acta contemporánea. Casio Dión describe retrospectivamente la escala de la guerra y su devastación (Historia romana LXIX.12–14). A diferencia de Jesús, ben Kosiba ejerció mando territorial y militar efectivo. El contraste muestra que «mesías» podía adquirir configuraciones políticas muy distintas y que la derrota del líder no produjo en este caso una expansión transimperial comparable al cristianismo.

10. Simón de Samaria y Dositeo: carisma, magia y genealogías heresiológicas

Hechos 8 describe a Simón en Samaria como practicante de magia al que la población atribuía «la Gran Poder de Dios». El relato lo subordina a la misión apostólica mediante el episodio de la compra del poder de conferir el Espíritu. En el siglo II, Justino, natural de Flavia Neápolis en Samaria, e Ireneo convierten a Simón en figura de alcance mucho mayor: fundador de error, objeto de veneración y punto de partida de genealogías heresiológicas (Justino, 1 Apol. 26; Ireneo, AH I.23). Este crecimiento de la tradición debe estudiarse como historia de recepción, no proyectarse íntegramente sobre el Simón del siglo I.

La afirmación de Justino de que Roma había erigido a Simón una estatua con la inscripción Simoni Deo Sancto es especialmente instructiva. El hallazgo de una inscripción dedicada a la divinidad sabina Semo Sancus en la isla Tiberina volvió plausible que Justino hubiese interpretado erróneamente un monumento. El caso muestra por qué incluso un autor relativamente temprano y geográficamente informado puede equivocarse en la identificación material de un objeto religioso.

Dositeo es todavía más difícil de reconstruir. Orígenes y tradiciones posteriores lo sitúan en el medio samaritano y lo vinculan con pretensiones proféticas o mesiánicas, pero la escasez y tardanza de las fuentes impiden definir con precisión su cronología y doctrina. Debe figurar en el mapa de posibilidades samaritanas, no en una lista de «mesías» seguros.

10.1. El problema histórico de Dositeo: profeta mosaico, mesías y memoria sectaria

La reconstrucción de Dositeo exige una disciplina de fuentes especialmente estricta. Orígenes lo conoce como figura samaritana y afirma que se presentó como el profeta anunciado en Dt 18,15, o incluso como el Cristo esperado; en otros lugares menciona libros atribuidos a Dositeo y la pretensión de sus seguidores de que su maestro no había muerto. La documentación, sin embargo, es tardía, polémica y parcialmente contradictoria. Hegesipo (conservado por Eusebio), las Pseudo-Clementinas, Hipólito y Epifanio transmiten genealogías diferentes de la relación entre Dositeo y Simón. Por ello no debe reconstruirse una sucesión lineal «Juan Bautista → Dositeo → Simón → gnósticos» como si se tratara de una cadena histórica demostrada.

La expectativa samaritana de un profeta semejante a Moisés proporciona un contexto más sólido que la categoría posterior de «gnosticismo». La tradición samaritana se articula en torno al Pentateuco y al monte Garizim; dentro de ese horizonte, la figura escatológica del restaurador —a menudo asociada en la investigación con el Taheb— ofrece un marco plausible para comprender por qué una pretensión profética basada en Dt 18 podía adquirir fuerza. Aun así, la identificación concreta de Dositeo con el Taheb, la cronología exacta de su actividad y el contenido de una supuesta doctrina dositeana deben mantenerse como cuestiones abiertas, no como datos firmes. La monografía clásica de Stanley J. Isser y los estudios de A. D. Crown muestran precisamente hasta qué punto el dositeísmo constituye un problema de historia samaritana antes que un simple capítulo preliminar de la heresiología cristiana.

10.2. Simonianos y Menandro: continuidad polémica y límites de la genealogía heresiológica

El movimiento atribuido a Simón de Samaria es el paralelo más próximo en las fuentes cristianas. Hechos 8 lo presenta como mago al que los samaritanos atribuían «la Gran Poder de Dios»; Justino, Ireneo y autores posteriores amplían el relato hasta convertirlo en fundador paradigmático de desviaciones ulteriores. Esa construcción debe leerse como genealogía heresiológica: el hecho de que una fuente del siglo II haga descender varias escuelas de Simón no demuestra una continuidad institucional real entre todas ellas. La noticia de Menandro, también samaritano según Ireneo, pertenece al mismo archivo polémico y muestra la tendencia de los heresiólogos a organizar la diversidad religiosa en cadenas de maestro-discípulo.

La comparación con Dositeo es útil si se mantiene en un nivel tipológico: pretensión de revelación especial, autoridad carismática individual, reinterpretación de tradiciones israelitas y memoria posterior de poderes extraordinarios. No es metodológicamente legítimo inferir de esas semejanzas que dositeanos, simonianos y menandrianos formaran una única «religión gnóstica samaritana». La categoría debe descomponerse en grupos, textos, cronologías y testigos concretos.

10.3. Bautistas, hemerobautistas y masboteos: purificación reiterada y taxonomías tardías

Las fuentes antiguas mencionan diversos grupos caracterizados por prácticas de inmersión reiterada. Los llamados hemerobautistas —literalmente, «bautistas diarios»— aparecen en listas heresiológicas y testimonios rabínicos o patrísticos de difícil datación; los masboteos o masbotheoi son todavía más oscuros y su localización exacta varía según las reconstrucciones modernas. Estos nombres no deben convertirse en denominaciones de comunidades perfectamente conocidas. Su valor reside en mostrar que la inmersión, la pureza corporal y la disciplina ritual podían estructurar identidades sectarias diversas en Palestina, Siria y regiones vecinas.

Los discípulos de Juan Bautista documentados en Hechos 18–19 ofrecen un caso distinto: allí se constata la persistencia de una memoria y de prácticas bautismales asociadas a Juan fuera de Judea. La evidencia no autoriza, sin embargo, a identificar automáticamente esos grupos con dositeanos o con los movimientos descritos por Epifanio. Conviene hablar de un «campo baptista» como herramienta comparativa, no como organización histórica unificada.

10.4. Elcasaitas y otras comunidades judeocristianas: afinidades sin filiación directa

Los elcasaitas, conocidos sobre todo por Hipólito, Orígenes —a través de Eusebio— y Epifanio, aparecen en el siglo II asociados con un libro revelado, observancias judías y prácticas de purificación repetida. Estas características permiten una comparación con ambientes dositeanos y baptistas, pero no prueban una descendencia histórica. La circulación entre Siria, regiones al este del Jordán y Mesopotamia, la combinación de prácticas de Ley con revelaciones nuevas y el recurso reiterado al agua muestran un paisaje religioso más amplio en el que las fronteras entre «judío», «cristiano» y «sectario» eran construidas de manera diferente según cada fuente.

Por la misma razón, el mandeísmo debe utilizarse únicamente como comparación de larga duración. Sus textos conservados son tardíos y su formación histórica es compleja. Las hipótesis que lo conectan directamente con Juan Bautista, Dositeo o círculos samaritanos del siglo I siguen siendo discutidas y no pueden presentarse como genealogía demostrada.

10.5. Qumrán, pureza y escatología: comparación estructural, no genealogía

La literatura de Qumrán proporciona otro término de comparación, aunque no un «culto similar» en sentido estricto. Regla comunitaria, baños rituales, disciplina de pertenencia, autoridad interpretativa y expectativas escatológicas muestran que la producción de identidades intensivas mediante pureza, exégesis y separación era posible dentro del judaísmo del Segundo Templo. Pero no existe evidencia que permita derivar a Dositeo, Simón o los grupos baptistas directamente de Qumrán. La comparación es estructural: ayuda a definir repertorios disponibles en el paisaje religioso, no líneas de filiación.

10.6. Matriz comparativa de movimientos próximos al ambiente dositeano

Tabla 42. Matriz comparativa de movimientos próximos al ambiente dositeano

Grupo	Fecha / ámbito	Rasgos y fuentes	Cautela historiográfica
Dositeanos	s. I E. C.; Samaria	Profeta mosaico; rigor ritual. Orígenes, Epifanio y tradiciones samaritanas.	Fuentes tardías y contradictorias; reconstrucción doctrinal limitada.
Simonianos	s. I–II; Samaria	Carisma del líder y poderes extraordinarios. Hch 8; Justino; Ireneo; Hipólito.	No retroproyectar automáticamente los sistemas heresiológicos posteriores.
Menandrianos	fin s. I–II; ambiente samaritano	Revelador samaritano; Ireneo y heresiólogos posteriores.	La genealogía respecto de Simón procede de tradición polémica.
Discípulos de Juan	s. I; Judea y diáspora	Bautismo y memoria profética. Hch 18–19.	No identificarlos como secta uniforme ni como antecesores directos del mandeísmo.
Hemerobautistas / masboteos	datación incierta	Inmersiones frecuentes y pureza ritual; listas heresiológicas tardías.	Nombres, localización y continuidad histórica inciertos.
Elcasaitas	s. II–III; Siria/regiones al este del Jordán/ Mesopotamia	Libro revelado, observancias judías y bautismos repetidos; Hipólito, Orígenes/ Eusebio, Epifanio.	Afinidad tipológica; filiación desde Dositeo no demostrada.
Qumrán / yahad	s. II a. E. C.–I E. C.; Judea	Pureza, disciplina, exégesis y escatología; 1QS, CD y otros manuscritos.	Comparación estructural, no genealogía directa.
Control excluido: mandeísmo	Recepción tardoantigua y posterior; fuera del horizonte comparativo primario de los siglos I–II	No se emplea como evidencia contemporánea para reconstruir Juan, Dositeo ni grupos baptistas del siglo I–II.	Se conserva únicamente como advertencia historiográfica; no entra en el cálculo comparativo de la matriz.

La matriz no propone una genealogía común. Ordena únicamente semejanzas de práctica, autoridad y memoria documental. En especial, «baptista», «samaritano», «judeocristiano» y «gnóstico» no son categorías intercambiables: cada una depende de una tradición textual y de un contexto histórico diferente.

En conjunto, Dositeo debe permanecer en el libro como un caso de frontera: una figura recordada desde archivos samaritanos, cristianos y heresiológicos cuya importancia reside precisamente en mostrar que el siglo I no estaba compuesto por bloques religiosos ya consolidados. La comparación con simonianos, grupos baptistas, elcasaitas y Qumrán permite reconstruir repertorios compartidos —purificación, exégesis, profecía, autoridad carismática— sin convertirlos en una única tradición subterránea.

11. Apolonio de Tiana: el problema del paralelo pagano

Apolonio de Tiana, filósofo neopitagórico de Capadocia activo en el siglo I, se convirtió en uno de los paralelos paganos más citados de Jesús. La dificultad fundamental es documental: la principal biografía conservada, la Vida de Apolonio de Filóstrato, fue compuesta en el siglo III bajo patronazgo de Julia Domna, a considerable distancia de la vida del protagonista. Filóstrato presenta a Apolonio como asceta, sabio itinerante, exorcista, profeta y realizador de hechos extraordinarios, incluida una escena de aparente retorno a la vida de una joven.

En la Gran Persecución, Hierocles utilizó a Apolonio en polémica anticristiana para cuestionar la inferencia que iba de los milagros de Jesús a su condición divina; Eusebio respondió en Contra Hieroclem. Por ello, el paralelo Apolonio-Jesús no es una invención moderna: ya formaba parte de la controversia tardoantigua. Sin embargo, usar la Vida de Filóstrato como control independiente para reconstruir directamente el ambiente de Galilea en los años 20–30 confundiría dos niveles cronológicos. Su mayor valor reside en la historia de la competencia cultural por definir qué distingue a un sabio, un taumaturgo y un ser favorecido por los dioses.

12. Alejandro de Abonoteico y Glicón: fundador de culto, oráculo y evidencia material

Alejandro de Abonoteico, activo en Paflagonia durante el siglo II, fundó o institucionalizó el culto oracular de Glicón, una manifestación serpentiforme vinculada con Asclepio. Nuestra principal narración procede de Luciano de Samósata, cuyo Alejandro o el falso profeta es deliberadamente satírico y hostil.

Luciano representa a Alejandro como impostor experto en manipular expectativas religiosas, producir oráculos y explotar a sus clientes.

A diferencia de numerosos personajes conocidos solo por polemistas, el culto de Glicón posee corroboración material independiente: monedas, inscripciones y representaciones artísticas prueban su difusión y su reconocimiento cívico. Esa evidencia no verifica cada acusación de Luciano, pero demuestra que el fenómeno no puede reducirse a ficción satírica. El caso sirve como control comparativo para estudiar cómo carisma personal, ritual, economía del oráculo, patronazgo de élites y reproducción material podían convertir una innovación religiosa local en una red transregional.

13. ¿En qué sentido puede compararse a Jesús con estas figuras?

La comparación muestra afinidades parciales distribuidas entre figuras diferentes. Honi y Hanina iluminan la eficacia carismática de la oración; Teudas, el Egipcio y el samaritano del Garizim, el profetismo de signo y la movilización territorial; Jesús ben Ananías, la profecía de juicio sobre Jerusalén; Judas, Menahem, Simón bar Giora y ben Kosiba, la relación entre soberanía divina, resistencia y formas regias; Simón de Samaria, la frontera polémica entre milagro y magia; Apolonio y Alejandro, la construcción grecorromana del sabio, taumaturgo o fundador de culto.

Ninguno de esos paralelos, por separado, reproduce la combinación documentada en las fuentes más tempranas sobre Jesús: proclamación escatológica del reinado de Dios, enseñanza en marcos judíos, curaciones y exorcismos atribuidos por sus seguidores, conflicto que culmina en crucifixión romana y, de manera decisiva para la historia posterior del movimiento, la afirmación muy temprana de que Dios lo había resucitado y exaltado. Esta última convicción aparece ya dentro de las cartas paulinas —incluida la fórmula tradicional de 1 Cor 15,3–8—, décadas antes de la redacción de Filóstrato o de la mayor parte del dossier rabínico sobre taumaturgos.

La diferencia tampoco debe expresarse mediante el argumento circular de que «ninguno tuvo éxito y Jesús sí». Algunos movimientos fueron militarmente relevantes, otros sobrevivieron durante generaciones y algunos cultos se expandieron geográficamente. El problema histórico consiste en explicar por qué la ejecución de Jesús no produjo la disolución esperable de su grupo, sino una reelaboración de su muerte mediante Escritura, experiencia visionaria, prácticas rituales y misión translocal. La respuesta, centrada en la expectativa de la parusía y en su demora, se desarrolla en las Conclusiones generales. Esa explicación pertenece a la historia social de la memoria y de las redes, no a una tabla abstracta de milagros.

14. Fuentes, memoria hostil y grados de certeza

Este dossier obliga a mantener una gradación explícita de evidencia. Las cartas de ben Kosiba poseen un valor documental distinto de la memoria rabínica sobre Aqiva; Josefo está más cerca de Teudas o del Egipcio que Filóstrato de Apolonio, pero sigue escribiendo con objetivos políticos propios; Luciano es contemporáneo aproximado de Alejandro, aunque su género es invectivo; los Padres de la Iglesia transforman a Simón de Samaria en ancestro de sistemas heréticos que no pueden retroproyectarse sin control.

Por ello, en el aparato de esta monografía cada afirmación comparativa puede clasificarse como: [DOC], si procede de documentación contemporánea o casi contemporánea; [LIT], si depende de una narración literaria antigua; [MEM], si pertenece a memoria tradicional posterior; [POL], si se conserva principalmente en polémica; e [HYP], si la identificación mesiánica o la función precisa es una inferencia moderna. Esta gradación evita que una tabla comparativa produzca una falsa apariencia de equivalencia documental.

Conclusión del capítulo

El horizonte religioso y político de Palestina y del Oriente romano entre el siglo I a. E. C. y el II E. C. estuvo poblado por profetas de signo, hombres piadosos reputados por su eficacia, líderes de resistencia, figuras regias, especialistas rituales, filósofos ascéticos y fundadores de cultos. Jesús puede situarse históricamente dentro de ese campo sin quedar agotado por ninguna de sus categorías. La comparación más productiva no pregunta qué personaje fue «el más parecido», sino qué repertorios de autoridad estaban disponibles y cómo cada comunidad transformó la memoria de su líder. El cristianismo surgió de una matriz judía en la que profecía, Escritura, curación, escatología y soberanía divina eran lenguajes vivos; su trayectoria posterior dependió, sin embargo, de una combinación específica de memoria de la crucifixión, afirmación de resurrección, relectura escritural y redes misioneras que convirtió una muerte infamante en principio de expansión.

Resumen

Este capítulo compara a Jesús con figuras proféticas, carismáticas, taumatúrgicas e insurgentes documentadas en Palestina y el Oriente romano desde mediados del siglo I a. E. C. hasta el siglo II E. C. Distingue género de las fuentes, cronología, autoridad, contexto político, represión y memoria posterior a la muerte. El dossier incluye a Honi, Hanina ben Dosa, Judas el Galileo, Teudas, el Egipcio, Jesús hijo de Ananías,

Bar Kojba, Simón de Samaria, Apolonio de Tiana y Alejandro de Abonoteico. La comparación sitúa a Jesús dentro de un repertorio históricamente inteligible sin reducirlo a un único tipo antiguo.

CAPÍTULO IX

La mujer en las epístolas de Pablo de Tarso: agencia, autoridad y memoria en las primeras comunidades

El estudio de las mujeres en las cartas paulinas constituye uno de los laboratorios historiográficos más sensibles para reconstruir las primeras comunidades cristianas. La dificultad no reside solo en identificar nombres femeninos, sino en distinguir estratos documentales, géneros literarios, contextos urbanos y vocabularios de función. Una lectura históricamente controlada debe separar las siete cartas generalmente consideradas auténticas —Romanos, 1–2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses y Filemón— de las cartas de autoría discutida o posterior, especialmente Efesios, Colosenses y las Pastorales. De lo contrario, restricciones eclesiales de comienzos del siglo II pueden proyectarse retrospectivamente sobre comunidades de los años 50.

Este capítulo adopta cuatro reglas. Primero, la prosopografía antecede a la teología: cada mujer se estudia por nombre, lugar, relación, verbo o título y contexto documental. Segundo, los términos griegos se analizan dentro de su campo semántico contemporáneo y no mediante equivalentes eclesiásticos tardíos. Tercero, las tensiones internas del corpus —por ejemplo, entre mujeres que oran y profetizan en 1 Cor 11 y el mandato de silencio de 1 Cor 14,34–35— se mantienen abiertas como problemas textuales e históricos. Cuarto, el espacio doméstico se trata como infraestructura social: casa, patronazgo, trabajo, movilidad, hospitalidad y circulación epistolar condicionan las formas concretas de autoridad.

1. Corpus, autoría y cronología: por qué importa separar los estratos paulinos

Las cartas auténticas de Pablo son documentos ocasionales. No ofrecen un tratado sistemático sobre género ni una constitución eclesiástica, sino respuestas a conflictos y relaciones concretas. Esa naturaleza explica que el vocabulario de las mujeres aparezca disperso: saludos, recomendaciones, conflictos internos, instrucciones rituales, problemas matrimoniales y referencias a colaboradoras. La reconstrucción histórica debe resistir la tentación de convertir frases situacionales en un sistema normativo homogéneo.

La atribución de Efesios, Colosenses, 2 Tesalonicenses y, de modo mucho más marcado, 1–2 Timoteo y Tito sigue siendo objeto de debate, pero la investigación crítica suele distinguir las Pastorales de las cartas indiscutidas. Esta diferencia es decisiva para la historia de las mujeres: 1 Tim 2,11–15 y 5,3–16 pertenecen a una ecología institucional distinta de Rom 16,1–16 o Flp 4,2–3. La comparación es legítima si se la formula como historia de recepción y disciplinamiento paulino, no como si todos los textos procedieran de una única situación y una misma década.

2. Prosopografía femenina del corpus paulino auténtico

Romanos 16 conserva la concentración más densa de nombres femeninos del corpus. Su valor excede la anécdota: permite observar una red translocal de movilidad, hospitalidad, trabajo y autoridad. Los nombres no deben leerse como ornamento de una lista de saludos, sino como evidencia de relaciones sociales reales que sostenían la circulación de personas, cartas y recursos.

Tabla 43. Prosopografía femenina del corpus paulino auténtico

Persona/grupo	Localización	Fuente	Término/acción	Lectura histórica controlada
Febe	Cencreas / Corinto-Roma	Rom 16,1–2	διάκονος; προστάτις	Recomendación formal; servicio/función comunitaria y patronazgo o protección.
Prisca/Priscila	Corinto-Éfeso-Roma	Rom 16,3–5; 1 Cor 16,19	συνεργός; anfitriona	Colaboradora; su casa funciona como nodo de reunión.
Junia	Roma	Rom 16,7	ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις	Nombre femenino ampliamente aceptado; alcance exacto de la frase sigue debatido.

(continuación)

Persona/grupo	Localización	Fuente	Término/acción	Lectura histórica controlada
María	Roma	Rom 16,6	κοπιάω	Pablo destaca su trabajo intenso «por vosotros».
Trifena y Trifosa	Roma	Rom 16,12	κοπιάω	Dos mujeres caracterizadas por trabajo en el Señor.
Pérside	Roma	Rom 16,12	κοπιάω	«Amada» y reconocida por trabajo intenso.
Madre de Rufo	Roma	Rom 16,13	μήτηρ	Pablo la llama también «madre mía», señal de parentesco ficticio y hospitalidad.
Julia	Roma	Rom 16,15	saludo	Integrada en una célula doméstica de creyentes.
Hermana de Nereo	Roma	Rom 16,15	parentesco	Nombre perdido, pero presencia explícita en la red.
Evodia	Filipos	Flp 4,2–3	συνήθλησαν; συνεργοί	Participó en la lucha por el evangelio; conflicto mediado por Pablo.
Síntique	Filipos	Flp 4,2–3	συνήθλησαν; συνεργοί	Mismo perfil de colaboración misionera que Evodia.
Cloe	Corinto	1 Cor 1,11	οἱ Χλόης	Su casa o dependientes transmiten información a Pablo; posible patronazgo.
Mujeres que oran/profetizan	Corinto	1 Cor 11,5	προσευχομένη; προφητεύουσα	Participación ritual explícita; el debate se centra en presentación corporal, no en prohibición absoluta.

3. Febe: διάκονος y προστάτις en Romanos 16,1–2

La recomendación de Febe es uno de los pasajes más importantes para la historia institucional temprana. Pablo la presenta como «nuestra hermana», διάκονος de la ekklēsia de Cencreas y προστάτις de muchos y de él mismo. Ninguno de estos términos debe traducirse automáticamente desde categorías eclesiásticas posteriores. Διάκονος posee un campo semántico amplio —servidor, agente, ministro— y Pablo lo utiliza también para varones y para su propio ministerio. Precisamente por esa amplitud, reducirlo aquí a una ayuda doméstica femenina sin peso comunitario introduce una asimetría que el griego no exige.

Προστάτις es todavía más significativo. Puede implicar protección, asistencia o patronazgo. En el lenguaje de asociaciones y relaciones de dependencia del Mediterráneo urbano, la capacidad de recibir, representar o financiar no era neutral. La petición de Pablo de que la comunidad romana la «reciba en el Señor de manera digna» y la asista en lo que necesite sugiere que Febe viaja con autoridad relacional suficiente para ser recomendada ante redes que quizá no la conocían personalmente. La hipótesis de que fuera portadora de Romanos es plausible y ampliamente discutida, aunque el texto no lo declara de forma explícita.

4. Prisca: movilidad, casa y colaboración apostólica

Prisca aparece en diversos nodos geográficos y constituye un caso excepcional para estudiar la movilidad de una pareja artesanal dentro de las redes cristianas. En Rom 16,3–5 Pablo la llama, junto con Aquila, συνεργός y recuerda que expusieron «su cuello» por la vida de Pablo (ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου); además, una ekklēsia se reúne en su casa. 1 Cor 16,19 localiza a la pareja en otro momento en Éfeso. Hechos añade episodios narrativos, pero para una reconstrucción mínima bastan las cartas paulinas: la pareja circula, hospeda y actúa como nodo entre comunidades.

El hecho de que Prisca aparezca con frecuencia mencionada antes que Aquila ha generado diversas interpretaciones. No debe convertirse automáticamente en prueba de superioridad jerárquica, pero sí impide asumir que el orden de mención femenina es irrelevante en todos los contextos. La combinación de movilidad, casa y colaboración convierte a Prisca en un ejemplo privilegiado de cómo autoridad y domesticidad no eran esferas separadas.

5. Junia y el problema de ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις

Rom 16,7 saluda a Andrónico y Junia, «parientes» de Pablo, compañeros de prisión y personas que estaban en Cristo antes que él. El nombre Ἰουνίαν se entiende hoy de manera mayoritaria como femenino; la antigua propuesta de un masculino «Junias» carece de documentación onomástica comparable. La cuestión principal se desplaza así a la sintaxis de ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: puede entenderse como «notables entre los apóstoles» o, según otra lectura, «bien conocidos por los apóstoles». La defensa de referencia del nombre femenino es Eldon Jay Epp, Junia: The First Woman Apostle (Minneapolis: Fortress Press, 2005); la lectura exclusiva («bien conocidos por») fue defendida por M. H. Burer y D. B. Wallace (New Testament Studies 47, 2001) y discutida por L. L. Belleville (New Testament Studies 51, 2005).

La decisión exegética no debe ocultar dos datos firmes: Junia se adhirió al movimiento antes que Pablo («estaban en Cristo antes que yo», Rom 16,7) y comparte con Andrónico memoria de prisión y prestigio misionero. El pasaje obliga a no restringir anacrónicamente ἀπόστολος al círculo de los Doce. En Pablo el término puede designar enviados y misioneros más ampliamente. La discusión sobre Junia es, por tanto, simultáneamente filológica, prosopográfica e historiográfica.

6. Evodia y Síntique: conflicto entre colaboradoras, no marginalidad

Flp 4,2–3 suele leerse como un episodio menor de discordia personal. Sin embargo, el vocabulario empleado por Pablo es de alto peso misionero: ambas mujeres «lucharon juntamente» con él por el evangelio, junto con Clemente y otros συνεργοί. La mediación pública sugiere, sin probarlo, que su conflicto afectaba a la comunidad; no permite medir su rango.

La escena también muestra que liderazgo y conflicto no son categorías opuestas. La historiografía eclesiástica posterior tendió a recordar las controversias masculinas como debates doctrinales y las disputas femeninas como problemas personales. Filipenses permite corregir ese sesgo documental: Pablo sitúa a Evodia y Síntique en la memoria compartida del trabajo evangelizador.

7. Cloe y las economías de información

1 Cor 1,11 atribuye a «los de Cloe» la noticia de las divisiones corintias. La expresión puede referirse a miembros de su casa, dependientes, libertos o personas vinculadas a su patronazgo. El texto no permite reconstruir con certeza la posición jurídica de

Cloe, pero muestra una estructura de información que atraviesa casas y ciudades. La comunicación con Pablo dependía de mensajeros capaces de desplazarse, conocer conflictos y ser considerados fuentes creíbles.

Desde la perspectiva de redes, Cloe funciona como nodo de información aunque ella no aparezca físicamente en Corinto dentro del relato. Este caso ilustra una regla metodológica aplicable al conjunto del capítulo: la autoridad antigua no siempre adopta la forma de un título. Controlar hospitalidad, recursos, mensajería o reputación podía generar una capacidad de intervención comparable a funciones formalizadas solo más tarde.

8. 1 Corintios 11: oración, profecía y cuerpo

1 Cor 11,2–16 presupone que mujeres oran y profetizan en la asamblea. La controversia no gira en torno a si pueden hacerlo, sino a la manera en que deben presentarse corporalmente y a cómo esa presentación comunica honor, diferencia sexual y autoridad. La complejidad del pasaje aumenta por el vocabulario de κεφαλή, por las referencias a creación y ángeles, y por la ambivalencia entre jerarquía y reciprocidad en 11,11–12.

Cualquier reconstrucción histórica debe mantener separados tres niveles: la práctica constatada —mujeres orando y profetizando—; la regulación paulina de esa práctica; y las interpretaciones posteriores que convirtieron el texto en fundamento de sistemas eclesiales mucho más desarrollados. La profecía, en 1 Cor 12–14, es un don de alta relevancia comunitaria; por ello, la presencia femenina dentro de esa práctica no puede reducirse a participación silenciosa.

9. 1 Corintios 14,34–35: silencio, manuscritos y coherencia literaria

El mandato según el cual «las mujeres callen en las asambleas» constituye uno de los loci más discutidos del corpus paulino. La tensión con 1 Cor 11,5 es evidente: unas páginas antes, Pablo regula la oración y la profecía femeninas. Además, en algunos testigos occidentales los versículos 34–35 aparecen desplazados después de 14,40 (D 06, F 010, G 012 y parte de la tradición latina antigua), dato que ha alimentado la hipótesis de una interpolación marginal incorporada posteriormente al texto, defendida en particular por Gordon D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

La evidencia manuscrita no autoriza una eliminación dogmática del pasaje: está ampliamente atestiguado, aunque con variación de posición. Las interpretaciones

principales pueden agruparse en tres familias: a) interpolación posterior; b) prohibición contextual de cierto tipo de habla disruptiva o interrogativa; c) regulación más general que debe armonizarse con 11,5. Esta monografía no resuelve la cuestión mediante preferencia confesional: expone la variante de posición, el conflicto interno y los argumentos literarios de cada hipótesis.

10. Gálatas 3,28: fórmula bautismal, igualdad y límites sociales

«No hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón y mujer» es probablemente una fórmula tradicional incorporada por Pablo. Su fuerza retórica reside en redefinir pertenencia «en Cristo» y no en describir la desaparición empírica de jerarquías sociales. Precisamente por ello, el texto debe ponerse en diálogo con prácticas donde las diferencias de estatus siguen operando: esclavitud, matrimonio, ciudadanía, honor y recursos económicos.

La expresión οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ evoca el lenguaje de Gn 1,27 y ha sido interpretada tanto escatológicamente como en clave bautismal. Históricamente, su importancia consiste en que ofrece una gramática de pertenencia capaz de ser movilizada en direcciones distintas por comunidades posteriores. No es una constitución moderna de igualdad jurídica, pero tampoco una fórmula vacía sin consecuencias sociales.

11. Matrimonio, celibato y agencia en 1 Corintios 7

1 Cor 7 ofrece una documentación excepcional sobre negociación sexual, matrimonio, continencia y expectativa escatológica. Pablo formula obligaciones recíprocas entre marido y mujer de un modo notable para su entorno: cada cónyuge tiene autoridad sobre el cuerpo del otro. La simetría retórica no elimina las estructuras patriarcales del mundo romano, pero introduce un patrón argumentativo que debe estudiarse en sus propios términos.

El capítulo presupone además mujeres no casadas, viudas y matrimonios mixtos. La preferencia personal de Pablo por la continencia se enmarca en la «angustia presente» y en una expectativa de temporalidad abreviada. La historia posterior de la virginidad cristiana no debe proyectarse sin mediaciones sobre este pasaje. Aquí la abstinencia es una opción escatológica y misionera antes que una institución monástica.

12. Filemón y la invisibilidad femenina: Apfia y la casa

La breve carta a Filemón saluda también a Apfia y a Arquipo, además de la ekklēsia reunida en la casa. Apfia desaparece con frecuencia de las reconstrucciones centradas exclusivamente en Filemón y Onésimo. Sin embargo, su inclusión entre los destinatarios iniciales sugiere que el conflicto concernía a una unidad doméstica y comunitaria más amplia. La casa no es un telón de fondo: es el espacio donde propiedad, esclavitud, parentesco y reunión religiosa se intersecan.

El caso permite formular una cautela prosopográfica: no todo nombre femenino puede recibir un cargo inexistente en la fuente, pero omitirlo reproduce un sesgo inverso. El método de esta monografía registra presencia, posición sintáctica y contexto antes de atribuir funciones.

13. De Pablo a la tradición paulina: Efesios, Colosenses y Pastorales

La comparación diacrónica muestra un desplazamiento hacia la estabilización doméstica e institucional. Los llamados códigos domésticos de Colosenses y Efesios ordenan relaciones entre esposas y maridos, hijos y padres, esclavos y amos. Las Pastorales, probablemente posteriores a Pablo, regulan viudas, enseñanza y autoridad femenina con mayor intensidad. Ese movimiento no debe describirse simplemente como «caída» desde una igualdad originaria, pero sí como evidencia de que el legado paulino fue reapropiado dentro de comunidades que enfrentaban problemas de reputación, disciplina y transmisión generacional.

1 Tim 2,11–15, en particular, debe citarse como testimonio de la recepción paulina y no como llave para reconstruir automáticamente las asambleas de Corinto varias décadas antes. Del mismo modo, Rom 16 no debe idealizarse como si documentara un sistema igualitario sin jerarquías. La historia se sitúa entre ambos extremos: agencia femenina real dentro de estructuras antiguas profundamente estratificadas.

14. Tecla y la imaginación de una autoridad femenina paulina

Los Hechos de Pablo y Tecla, probablemente del siglo II, no son una fuente contemporánea del Pablo histórico. Sin embargo, son esenciales para la historia de su recepción. La figura de Tecla convierte la predicación paulina sobre continencia en una narrativa de autonomía femenina, conflicto familiar, movilidad y enseñanza. Tertuliano (De baptismo 17) atestigua que el texto podía utilizarse en debates sobre la autoridad de las mujeres, precisamente porque algunos lectores lo trataban como memoria apostólica significativa.

Tecla debe, por tanto, aparecer en este capítulo como «segundo archivo»: no prueba lo que ocurrió en las comunidades de los años 50, pero demuestra qué posibilidades de agencia podían imaginar comunidades cristianas del siglo II al releer a Pablo.

15. Mujeres, esclavitud y vulnerabilidad doméstica

La casa antigua contenía jerarquías jurídicas profundas. Mujeres esclavizadas podían participar en la misma asamblea que propietarios libres y, al mismo tiempo, permanecer expuestas a coerción sexual, trabajo forzado y ausencia de autonomía legal. El lenguaje fraternal cristiano no eliminó automáticamente estas condiciones. Una historia social de las mujeres debe evitar confundir igualdad ritual con emancipación jurídica.

La importancia de estudiar simultáneamente género y estatus se observa más tarde en figuras como Felicidad, mujer esclavizada y embarazada en la Passio Perpetuae et Felicitatis, o en epitafios donde libertas y relaciones patronales siguen estructurando la identidad cristiana. Aunque esas fuentes sean posteriores a Pablo, ayudan a percibir qué dimensiones quedan silenciadas en cartas redactadas desde posiciones masculinas de alfabetización y autoridad.

16. Prosopografía, red y centralidad: propuesta cuantitativa controlada

Las mujeres del corpus auténtico pueden incorporarse a un análisis de redes sociales si se distingue entre vínculos explícitos e inferidos. Un grafo mínimo tendría como nodos personas y comunidades, y como aristas relaciones textualmente atestiguadas: colaboración, cohabitación, recomendación, parentesco, hospitalidad, prisión compartida o circulación de información. No se asignarán pesos arbitrarios a términos teológicos; las métricas deberán derivarse de reglas publicadas y reproducibles.

En una primera modelización, Prisca y Aquila aparecen como nodos translocales por su presencia en más de una ciudad; Febe como puente entre Cencreas y Roma; Evodia y Síntique como colaboradoras internas de Filipos; Cloe como nodo informacional; Junia y Andrónico como vínculo con creyentes cuya adhesión precede a la de Pablo. La centralidad matemática no equivale a jerarquía eclesial, pero permite visualizar la densidad de relaciones que una lectura lineal de las cartas dispersa.

17. Historiografía: de la invisibilidad a la reconstrucción crítica

La historiografía moderna sobre mujeres cristianas tempranas ha pasado por varias fases. Una primera tradición tendió a leer los títulos femeninos mediante categorías ministeriales posteriores o a minimizarlos como lenguaje informal. La investigación feminista y social del último tercio del siglo XX recuperó la agencia de mujeres, patronas, profetisas, viudas, esclavizadas y líderes domésticas. Trabajos de Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ross Shepard Kraemer, Margaret Y. MacDonald, Carolyn Osiek y otros desplazaron el eje desde «qué cargo podían tener» hacia las condiciones sociales concretas de autoridad, espacio doméstico, parentesco y memoria.

La revisión más reciente exige además evitar una narrativa compensatoria en la que toda mención femenina sea convertida en liderazgo formal. El estándar debe ser simétrico: ni minimizar ni maximizar. Nombre, verbo, título, posición en la carta, comparación epigráfica y contexto urbano constituyen la base para graduar la certeza.

18. Epigrafía, martirio y autoridad femenina en los siglos III–IV

La documentación posterior a Pablo permite ampliar el problema desde la memoria literaria hacia la cultura material. Epitafios, inscripciones funerarias y dedicatorias cristianas registran mujeres mediante relaciones de parentesco, condición jurídica y, ocasionalmente, títulos o funciones. Estos testimonios deben leerse sin convertir automáticamente cada designación en un «cargo» equivalente a los ministerios normalizados de épocas posteriores; su valor reside precisamente en mostrar vocabularios locales de prestigio, servicio, viudez, patronazgo y pertenencia.

Las pasiones martiriales añaden otro registro. Perpetua y Felicidad muestran, en África a comienzos del siglo III, cómo género, esclavitud, maternidad, visión y autoridad narrativa pueden concentrarse en un mismo dossier. En el siglo IV, la expansión del ascetismo femenino y de redes aristocráticas cristianas hace visibles nuevas formas de patronazgo, fundación, hospitalidad y autoridad espiritual. Estas evidencias no prolongan sin cambios el modelo paulino, pero permiten seguir históricamente la transformación de posibilidades de acción femenina en contextos sociales e institucionales diferentes.

19. Matriz de certeza prosopográfica

Tabla 44. Matriz de certeza prosopográfica

Grado	Definición	Ejemplo
A	Función o relación explícita en carta auténtica	Febe: διάκονος / προστάτις; Prisca: συνεργός; Evodia y Síntique: συνεργοί.
B	Inferencia social fuerte a partir de relación documentada	Cloe como cabeza o referente de una casa/red informativa; la madre de Rufo (Rom 16,13) como figura de parentesco ficticio y hospitalidad.
C	Hipótesis plausible pero no explícita	Febe como portadora y primera intérprete oral de Romanos.
D	Recepción posterior útil, no dato del Pablo histórico	Tecla como discípula paulina; reconstrucciones eclesiales tardías de cargos femeninos.

Conclusión del capítulo

Las cartas paulinas auténticas documentan una participación femenina que no puede reducirse a un único modelo. Mujeres oran y profetizan, colaboran en misión, ofrecen casas, protegen, transportan información, intervienen en conflictos y son recordadas por trabajo y prisión. El mismo corpus conserva regulaciones de cuerpo, matrimonio y orden asambleario que muestran que esa agencia operaba dentro de sociedades patriarcales y esclavistas. La convergencia histórica que caracteriza a esta monografía aparece aquí con particular claridad: autoridad carismática, patronazgo doméstico, movilidad urbana y posterior institucionalización no se suceden como etapas puras, sino que se superponen y negocian.

Bibliografía selectiva para el capítulo

Belleville, Linda L. «Ἰουνιαν … ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials». New Testament Studies 51 (2005): 231–249. Para Junia y la sintaxis de ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις.

Kraemer, Ross Shepard. Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World. Nueva York: Oxford University Press, 1992.

Osiek, Carolyn; MacDonald, Margaret Y.; Tulloch, Janet H. A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroad, 1983.

Torjesen, Karen Jo. When Women Were Priests. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993. Utilizar críticamente y en diálogo con investigación posterior.

Jewett, Robert. Romans. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2007. Para Rom 16 y la prosopografía romana.

Fitzmyer, Joseph A. Romans. Anchor Bible 33. New York: Doubleday, 1993. Para el texto y la exégesis de Rom 16.

Thiselton, Anthony C. The First Epistle to the Corinthians. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. Para 1 Cor 11 y 14.

Resumen

Este capítulo reconstruye la agencia de las mujeres en las cartas paulinas de autoría generalmente reconocida mediante la prosopografía, la filología y la historia social. Distingue esas cartas de las tradiciones paulinas posteriores, analiza a Febe, Prisca, Junia, Evodia, Síntique, Cloe y las mujeres profetisas de Corinto, y examina pasajes debatidos como 1 Cor 14,34–35. Estudia las redes domésticas, el patronazgo, la movilidad, la profecía, la esclavitud y la recepción textual como formas de autoridad que se superponen, evitando proyectar retrospectivamente los cargos eclesiásticos posteriores.

CAPÍTULO X

Ecologías textuales del siglo II: literatura, ciencia, administración y cristianismos en el Imperio romano

El siglo II no debe reconstruirse a partir de un canon retrospectivo de «grandes autores». La circulación textual dependía de lengua, región, alfabetización, redes escolares, bibliotecas privadas, administración, asociaciones y mercados de copia. El objetivo de este capítulo es situar la literatura cristiana en una ecología documental más amplia: historiografía latina, Segunda Sofística griega, filosofía, medicina, astronomía, textos jurídicos y administrativos, tradiciones judías y producción cristiana plural. La comparación permite medir tanto continuidad cultural como innovación.

1. Qué significa que un texto «circulaba»

Para el mundo antiguo, circulación no equivale a tirada masiva. Puede significar lectura pública, copia escolar, préstamo privado, transmisión por redes de patronazgo, conservación en bibliotecas o recepción indirecta por cita. Por ello se evitan rankings como «los textos más leídos» salvo que exista evidencia específica. La historia del libro del siglo II trabaja con supervivencia desigual: Egipto conserva papiros que otras regiones han perdido, y autores transmitidos por la educación tardoantigua sobreviven mejor que literatura popular o administrativa.

2. Literatura latina: memoria imperial, sátira y administración

TABLA 45. Literatura latina: memoria imperial, sátira y administración

Autor	Obras	Cronología	Relevancia para el contexto cristiano
Tácito	Historiae; Annales; Agricola; Germania	c. 98–120	Historiografía senatorial; Ann. XV.44 es testimonio externo tardío sobre la represión neroniana.
Plinio el Joven	Epistulae; Panegyricus	c. 100–113	Ep. X.96–97 documenta procedimiento provincial frente a cristianos en Bitinia-Ponto.
Suetonio	De vita Caesarum	c. 120	Claudio 25,4 y Nerón 16,2 forman parte del dossier externo sobre judíos/cristianos, con problemas de interpretación.
Juvenal	Saturae	c. 100–130	Sátira urbana; útil para moral, clientela, pobreza y representación social, no como espejo neutro.
Frontón	Epistulae / discursos	mediados s. II	Retórica latina y círculo antonino; la tradición cristiana conserva además memoria de críticas paganas asociadas a su nombre.
Aulo Gelio	Noctes Atticae	c. 160–180	Cultura erudita, lectura, escuelas y memoria literaria.
Apuleyo	Metamorphoses; Apologia	c. 150–180	Religión, magia, iniciación y movilidad social en el norte de África.

La literatura latina del siglo II ilumina principalmente Occidente, Italia y la administración imperial. En las provincias orientales la vida intelectual continuó siendo predominantemente griega. La importancia de Plinio, Tácito y Suetonio para la historia cristiana deriva menos de su volumen de información que de su independencia respecto de la memoria eclesiástica.

3. Segunda Sofística y literatura griega

La llamada Segunda Sofística articuló una cultura de performance retórica, identidad cívica y recuperación del pasado helénico. Herodes Ático, Elio Aristides, Luciano de Samósata y otros muestran que el siglo II fue un periodo de intensa producción de discursos, exhibición educativa y competencia cultural. Las comunidades cristianas existieron dentro de ese ecosistema y no en un vacío exclusivamente religioso.

Tabla 46. Segunda Sofística y literatura griega: autores

Autor	Corpus	Cronología	Valor contextual
Plutarco	Vitae parallelae; Moralia	finales s. I–primer tercio s. II	Ética, religión, biografía y filosofía; comparación útil para cultura moral de élites.
Dión Crisóstomo	Orationes	finales s. I–inicios s. II	Ciudad, realeza, filosofía popular, movilidad del orador.
Epicteto / Arriano	Dissertationes; Enchiridion	primer tercio s. II	Ética estoica, disciplina del yo y enseñanza oral fijada por discípulo.
Arriano	Anabasis Alexandri y otras obras	s. II	Modelo historiográfico y memoria del liderazgo.
Luciano de Samósata	Peregrinus; Alexander; diálogos	c. 160–180	Crítica de profetas, charlatanes y grupos religiosos; Peregrinus ofrece mirada satírica sobre cristianos.
Pausanias	Periegesis Hellados	c. 150–180	Paisaje religioso, santuarios y memoria local.
Elio Aristides	Discursos sagrados y oraciones	s. II	Experiencia religiosa, curación y retórica de Asclepio.

4. Ciencia, medicina y cosmografía: Galeno y Ptolomeo

Galeno y Claudio Ptolomeo recuerdan que la historia intelectual del siglo II no se reduce a filosofía y religión. Galeno produjo una obra médica y filosófica de enorme amplitud; su reflexión sobre demostración, escuelas y autoridad textual constituye un contexto importante para comprender cómo los antiguos evaluaban tradiciones rivales. Ptolomeo sistematizó astronomía, geografía y astrología matemática. El vocabulario cristiano sobre cosmos, cuerpo y naturaleza circuló dentro de un mundo donde disciplinas técnicas poseían sus propios criterios de prueba y transmisión.

Las comparaciones deben ser funcionales. No se afirmará dependencia directa de un autor cristiano respecto de Galeno o Ptolomeo sin evidencia textual. Su utilidad reside en reconstruir el horizonte de alfabetización especializada y la coexistencia de saberes.

5. Judaísmo del siglo II: de la catástrofe de 70 a la reorganización rabínica

El siglo II judío estuvo marcado por la memoria de la destrucción del Templo, las rebeliones de la diáspora y la guerra de Bar Kojba. Las tradiciones que culminarán en la Mishná no deben imaginarse como un libro ya fijado durante todo el siglo. Se trata de un proceso de enseñanza, discusión y recopilación asociado a círculos rabínicos cuya autoridad fue creciendo de manera desigual. La redacción de la Mishná se sitúa convencionalmente hacia fines del siglo II o comienzos del III bajo Judá ha-Nasí.

La Septuaginta continuó circulando entre comunidades de lengua griega, mientras que traducciones judías como las asociadas a Aquila reflejan nuevas necesidades de precisión y disputa exegética. La relación entre judaísmo y cristianismo siguió siendo regionalmente variable; por ello la historia textual debe evitar el espejismo de dos bibliotecas ya completamente separadas.

6. Padres Apostólicos: un corpus creado retrospectivamente

La etiqueta «Padres Apostólicos» es moderna y reúne textos heterogéneos que sus autores no concibieron como colección unitaria. Ignacio escribe en tránsito hacia el martirio; 1 Clemente interviene en un conflicto corintio; la Didaché combina instrucción ética, disciplina ritual y organización; el Pastor de Hermas articula visiones, mandamientos y parábolas; Policarpo escribe desde Esmirna; Papías sobrevive fragmentariamente por transmisión posterior. El valor del rótulo es heurístico, no ontológico.

Tabla 47. Padres Apostólicos: textos

Texto	Fecha aproximada	Entorno	Problema histórico principal
1 Clemente	c. 90–100	Roma/Corinto	Autoridad, memoria apostólica, orden comunitario.
Didaché	finales s. I–s. II, composición discutida	Siria?	Dos Caminos, bautismo, ayuno, eucaristía, profetas itinerantes.
Ignacio de Antioquía	c. 110–113, fecha discutida	Antioquía-Asia Menor-Roma	Episcopado, unidad, martirio, redes de iglesias.
Policarpo a los Filipenses	primer tercio s. II	Esmirna/Filipos	Recepción paulina y disciplina.
Pastor de Hermas	primera mitad s. II	Roma	Profecía, penitencia, economía doméstica, visiones.
2 Clemente	mediados s. II?	procedencia discutida	Homilía cristiana temprana, ética y escatología.
Papías	primer tercio s. II	Hierápolis	Memoria oral sobre Jesús y evangelios; conservado fragmentariamente.

7. Apologistas y negociación con la cultura imperial

A mediados del siglo II emerge una literatura apologética que adopta formatos de petición, discurso filosófico y polémica religiosa. Justino es central porque combina defensa ante el poder, exégesis, descripción ritual y debate con el judaísmo. Atenágoras, Taciano, Teófilo de Antioquía y Melitón de Sardes muestran que «apologética» tampoco designa una escuela homogénea. Las estrategias oscilan entre apropiación de la filosofía griega, crítica radical de la cultura pagana y petición de reconocimiento jurídico.

Justino es particularmente importante para la historia del libro porque sus «memorias de los apóstoles» no pueden identificarse sin más con un canon cerrado

idéntico al posterior. Su testimonio pertenece a una fase en que ciertas narraciones evangélicas poseen autoridad litúrgica mientras los límites de colección continúan abiertos.

8. Marción y la reorganización material de la autoridad textual

Marción debe situarse dentro de la ecología textual del siglo II y no como una anomalía externa. Su Evangelio, Apostolikon y Antítesis articulan una colección y una lectura de autoridad apostólica. La cuestión de si editó Lucas o si su Evangelio conserva una forma anterior no puede resolverse por la etiqueta «herético»; exige reconstrucción filológica a partir de Tertuliano, Epifanio y otros testigos, además de comparación con el texto lucano.

La importancia histórica de Marción reside también en la materialidad de seleccionar, ordenar y transmitir un corpus. El siglo II muestra que el canon no apareció de una sola vez: colecciones, listas, preferencias litúrgicas y polémicas interactuaron durante generaciones.

9. Ireneo y la producción de una memoria de la pluralidad

Adversus haereses es una fuente indispensable y peligrosa. Ireneo preserva nombres, fragmentos, prácticas y esquemas doctrinales de grupos que a menudo no sobreviven en archivos propios, pero lo hace dentro de un proyecto polémico que construye genealogías de error y una regla de verdad. Su defensa del evangelio cuádruple es una intervención histórica concreta, no la descripción neutral de un consenso originario.

La comparación con textos de Nag Hammadi ha mostrado que algunos sistemas descritos por heresiólogos poseían vocabularios, mitos y prácticas efectivamente atestiguados, al tiempo que otras categorías resultan artificialmente agregadas. Por ello, Ireneo debe utilizarse con doble registro: testigo y constructor.

10. Clemente de Alejandría y el final del siglo II

Clemente de Alejandría se sitúa en el umbral entre los siglos II y III. Protréptico, Pedagogo y Stromata muestran una comunidad intelectual cristiana que dialoga con filosofía, paideia, exégesis y ascetismo. Su obra prueba que el cristianismo alejandrino no puede describirse simplemente como tránsito del «gnosticismo» a la «ortodoxia»: las fronteras internas son más porosas y los vocabularios de conocimiento, perfección y lectura alegórica son compartidos y disputados.

11. Evangelios y revelaciones no canónicas: imaginación literaria plural

El siglo II produjo o transmitió una variedad de evangelios, hechos, apocalipsis y diálogos. La categoría «apócrifo» es retrospectiva cuando se utiliza como si los autores supieran de antemano que escribían fuera de un Nuevo Testamento cerrado. Evangelio de Tomás, Evangelio de Pedro, Protoevangelio de Santiago, tradiciones de infancia, Hechos de Pablo y Tecla y literatura valentiniana deben estudiarse dentro de una imaginación literaria plural.

La producción de revelaciones no cesó cuando ciertas colecciones comenzaron a estabilizarse. Canonización y creatividad no son procesos mutuamente excluyentes: pueden crecer simultáneamente. Esta perspectiva permite superar el «espejismo del canon», es decir, la tendencia moderna a ordenar todo texto del siglo II según su destino final dentro o fuera de listas del siglo IV.

12. Literatura valentiniana y los límites de «gnosticismo»

Valentín y autores asociados a corrientes valentinianas participan del mismo mundo de exégesis cristiana que sus adversarios. Textos como el Evangelio de la Verdad, el Tratado Tripartito o el Evangelio de Felipe —con problemas distintos de autoría y datación— no deben introducirse como documentos de una religión externa ya constituida. En muchos casos reflejan lectura intensiva de Escritura, lenguaje bautismal, cristología y debates sobre creación y salvación dentro de redes cristianas urbanas.

La crítica de Michael A. Williams, Karen King, David Brakke y Einar Thomassen obliga a abandonar taxonomías demasiado rígidas. La categoría «gnosticismo» puede conservarse como término historiográfico si se define y se limita; no debe reemplazar la descripción de cada corpus.

13. Luciano, Peregrino y Alejandro: sátira como archivo externo

Luciano de Samósata constituye una fuente externa de enorme valor precisamente porque escribe con intención satírica. Sobre la muerte de Peregrino presenta a cristianos capaces de apoyar materialmente a un encarcelado y de movilizar solidaridad; Alejandro o el falso profeta muestra mecanismos de oráculo, credulidad, competencia religiosa y formación de culto. Ninguno de los dos textos puede leerse literalmente, pero ambos iluminan cómo un intelectual pagano podía representar nuevas comunidades y líderes carismáticos.

14. Papiros, códice y mercado de copia

La historia literaria del siglo II debe descender a soportes. El crecimiento del códice entre cristianos es uno de los rasgos materiales más discutidos. Los primeros papiros cristianos conservados son fragmentarios y a menudo de datación paleográfica amplia; no autorizan cronologías de precisión anual. P^{52}, P^{66}, P^{75} y otros testigos deben presentarse mediante rangos y comparación de manos, no como fósiles con fecha exacta.

La producción de un códice requería material, tiempo, planificación de cuadernos y trabajo escribal. La calidad gráfica varía enormemente, desde manos relativamente competentes a copias menos formales. En lugar de deducir de ello directamente una clase social de los lectores, conviene hablar de inversiones materiales y diferentes contextos de producción. La sociología del manuscrito debe distinguir precio, disponibilidad, patronazgo y competencia escribal. Los propios códices constituyen, además, evidencia autónoma: formato, nomina sacra y ayudas de lectura informan sobre prácticas comunitarias que los textos literarios no describen (Hurtado 2006).

14.1. Tabla de papiros cristianos tempranos: contenido, datación y grado de control

Tabla 48. Papiros cristianos tempranos: contenido, datación y grado de control

Testimonio	Contenido principal	Datación paleográfica habitual	Relevancia	Cautela
P52 (P.Ryl. III 457)	Jn 18,31–33.37–38	primera mitad / mediados s. II, rango discutido	Testimonio temprano de Juan	No fijar «c. 125» como fecha exacta.
P46	Cartas paulinas	c. 175–225	Colección paulina temprana	No prueba un canon paulino universal.
P66	Evangelio de Juan	c. 200, con margen	Copia y corrección del texto joánico	Datación paleográfica no es año absoluto.
P75 (P.Bodmer XIV–XV; hoy Pap. Hanna I, Biblioteca Vaticana)	Lucas y Juan	fines II–inicios III	Dos evangelios en un códice	Afinidad textual no implica genealogía simple.
P45	Evangelios y Hechos	primera mitad s. III	Colección evangélica/Hechos	Estado fragmentario limita reconstrucción.

(continuación)

Testimonio	Contenido principal	Datación paleográfica habitual	Relevancia	Cautela
P72	1–2 Pedro, Judas y otros	s. III–IV	Códice misceláneo cristiano	Coexistencia material no equivale a canon formal.

15. Cuadro general del siglo II

Tabla 49. Cuadro general del siglo II

Ámbito	Autores/textos	Función histórica
Historiografía/administración latina	Tácito, Plinio, Suetonio	Memoria imperial, procedimiento provincial, élites.
Retórica y filosofía griegas	Plutarco, Dión, Epicteto/ Arriano, Elio Aristides	Paideia, ética, performance, religión cívica.
Sátira y crítica religiosa	Luciano	Carisma, asociaciones, profetas y observación externa de cristianos.
Ciencia	Galeno, Ptolomeo	Modelos de demostración, cuerpo, cosmos, especialización.
Judaísmo	tradiciones tannaitas, LXX, Aquila	Reorganización post-70/135, traducción y autoridad.
Padres Apostólicos	Ignacio, Hermas, Didaché, Policarpo, Papías	Autoridad local, profecía, ritual, memoria apostólica.
Apologistas	Justino, Atenágoras, Taciano, Teófilo, Melitón	Negociación con filosofía, poder y opinión pagana.
Colecciones y polémica	Marción, Ireneo	Configuración de corpus, evangelio cuádruple, herejía.
Literatura plural	Tomás, Pedro, Protoevangelio, valentinianos	Imaginación narrativa y revelatoria más allá de futuros límites canónicos.

Conclusión del capítulo

El siglo II aparece así como una ecología textual densamente conectada. La literatura cristiana no se desarrolló en una cámara aislada, sino junto a historiografía imperial, retórica, medicina, filosofía, traducción judía, sátira y administración. La consolidación de colecciones cristianas coincidió con una extraordinaria creatividad de evangelios, revelaciones y comentarios. Comprender esa simultaneidad permite abandonar dos relatos lineales: que el canon cerró rápidamente la producción alternativa, y que la identidad cristiana se constituyó al margen de las prácticas culturales del Imperio.

Bibliografía selectiva para el capítulo

Bowersock, G. W. Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Whitmarsh, Tim. The Second Sophistic. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Hurtado, Larry W. The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Nongbri, Brent. God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts. New Haven: Yale University Press, 2018.

Mroczek, Eva. The Literary Imagination in Jewish Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2016.

King, Karen L. What Is Gnosticism? Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Williams, Michael A. Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Thomassen, Einar. The Spiritual Seed: The Church of the «Valentinians». Leiden: Brill, 2006.

Roth, Dieter T. The Text of Marcion's Gospel. Leiden: Brill, 2015.

Klinghardt, Matthias. The Oldest Gospel and the Formation of the Canonical Gospels. Leuven: Peeters, 2021.

Resumen

Este capítulo reconstruye la ecología textual del siglo II en el Imperio romano mediante la historiografía latina, la retórica y la filosofía griegas, la ciencia, las tradiciones judías y diversos escritos cristianos. Trata la circulación como un proceso social y material, contextualiza a los Padres Apostólicos, los apologistas, Marción, Ireneo y la literatura valentiniana, y sostiene que la formación del canon coexistió

con una creatividad literaria continuada. Las categorías comerciales modernas de autoría, publicación y distribución del libro no se trasladan automáticamente a esas condiciones de lectura y difusión.

Índice razonado de hitos históricos del cristianismo (siglos I–IV)

Este índice no sustituye la matriz de sincronismos. Funciona como guía lineal de acontecimientos cuya incidencia alteró de manera significativa la memoria, la organización, la producción textual o la posición material de las comunidades cristianas. Las fechas aproximadas se mantienen como tales y se evitan formulaciones que conviertan procesos graduales en actos fundacionales únicos.

Siglo I. Emergencia y dispersión

Tabla 50. Siglo I. Emergencia y dispersión

Fecha	Hito	Significado histórico
c. 30–33	Ejecución de Jesús de Nazaret	Crucifixión en Jerusalén bajo el prefecto Poncio Pilato. El acontecimiento constituye el centro de la memoria de pasión y de las primeras proclamaciones sobre resurrección.
c. 30–40	Formación de comunidades en Jerusalén y Judea	Las fuentes paulinas y narrativas posteriores permiten reconstruir un núcleo jerusalemita temprano asociado a Cefas/Pedro, Santiago y otros dirigentes.
años 30	Integración de Pablo	Pablo describe una revelación o llamado que reorientó su actividad y lo vinculó a la misión entre gentiles; la cronología exacta sigue siendo aproximativa.
c. 48–50	Negociación sobre gentiles	Gálatas 2 y Hechos 15 conservan versiones diferentes de una controversia real sobre circuncisión, mesa común y pertenencia de gentiles.

(continuación)

Fecha	Hito	Significado histórico
c. 49	Expulsión de judíos de Roma bajo Claudio	Suetonio atribuye disturbios a «Chrestus»; la relación concreta con disputas cristológicas tempranas es posible, pero no segura.
c. 50	1 Tesalonicenses	Generalmente considerada la carta cristiana conservada más antigua; muestra el uso temprano de correspondencia para mantener comunidades translocales.
62	Muerte de Santiago	Josefo, Ant. XX.200 (20.9.1), vincula su ejecución a la actuación del sumo sacerdote Anano durante un interregno procuratorial.
64	Represión neroniana en Roma	Tácito relaciona castigos de cristianos con las secuelas del incendio. La evidencia muestra que el grupo era identificable en Roma, no que todo el aparato imperial lo tratara ya como religión jurídicamente separada.
66–73	Primera guerra judeo-romana	La guerra y la destrucción del Templo en 70 reconfiguraron múltiples corrientes judías y afectaron de manera desigual a grupos seguidores de Jesús.

Siglo II. Autoridad, colecciones y diferenciación

Tabla 51. Siglo II. Autoridad, colecciones y diferenciación

Fecha	Hito	Significado histórico
c. 96	1 Clemente	Roma interviene en un conflicto corintio mediante argumentos de orden, memoria apostólica y continuidad ministerial.
c. 100–120	Didaché e Ignacio	Textos distintos documentan regulación ritual, profecía itinerante, ministerios locales y una defensa programática del episcopado en determinadas comunidades.

(continuación)

Fecha	Hito	Significado histórico
c. 110–113	Correspondencia de Plinio y Trajano	Primer dossier administrativo conservado sobre procedimiento frente a cristianos y testimonio externo de prácticas rituales.
132–135	Revuelta de Bar Kojba	Nueva ruptura política en Judea y reconfiguración de Jerusalén como Aelia Capitolina; sus efectos sobre grupos cristianos deben analizarse regionalmente.
años 140	Actividad de Marción en Roma	Su Evangelion y Apostolikon son testimonio temprano de una colección delimitada de escritos cristianos; no debe llamarse sin matices el «primer canon cerrado».
c. 150–165	Justino Mártir	Las Apologías y el Diálogo muestran lectura pública de «memorias de los apóstoles», polémica con Marción y negociación intelectual con el mundo grecorromano.
c. 170–180	Celso	El Alēthēs Logos representa la primera gran crítica filosófica anticristiana que puede reconstruirse en detalle.
c. 180	Ireneo de Lyon	Adversus haereses articula regla de verdad, sucesión episcopal y defensa de un evangelio cuádruple.
finales s. II	Diversificación de literatura cristiana	Evangelios no canónicos, obras valentinianas y otros corpora muestran que circulación y delimitación textual siguieron siendo procesos abiertos.

Siglo III. Crisis, disciplina y cultura material

Tabla 52. Siglo III. Crisis, disciplina y cultura material

Fecha	Hito	Significado histórico
c. 200	Primeros grandes códices cristianos conservados	P^{46} y otros manuscritos muestran materialmente colecciones cristianas tempranas y la preferencia por el códice.
c. 203	Perpetua y Felicidad	La memoria del martirio africano permite estudiar género, estatus y autoridad visionaria.
c. 240	Edificio cristiano de Dura-Europos	Una casa adaptada con baptisterio y pinturas muestra inversión comunitaria en espacio ritual antes de Constantino.
249–251	Política sacrificial de Decio	Exigencia general de sacrificio documentada mediante libelli; produce una grave crisis cristiana sobre los lapsi.
257–258	Medidas de Valeriano	Presión dirigida de manera más específica contra dirigentes y estructuras comunitarias.
c. 270–300	Porfirio y la crítica anticristiana	La tradición porfiriana representa un nivel elevado de crítica histórica y filológica, aunque la reconstrucción de su corpus debe manejarse con cautela.
303–311	Gran Persecución	Las medidas tetrárquicas intentan desarticular instituciones, libros y lugares de culto, con aplicación desigual por regiones.

(continuación)

Fecha	Hito	Significado histórico
311	Edicto de Galerio	Restablece la tolerancia y demuestra que el cambio jurídico antecede a las medidas de 313.

Siglo IV. Patronazgo imperial y normatividad conciliar

El siglo IV no constituye un tránsito lineal de la persecución a una Iglesia imperial plenamente formada, sino una secuencia de cambios jurídicos, materiales y doctrinales cuya intensidad varió por región. La Gran Persecución iniciada en 303 dejó un archivo de confiscaciones, destrucción de lugares de reunión, entrega de libros y conflictos sobre los lapsi y los traditores. El edicto de tolerancia de Galerio de 311 y las disposiciones de 313 asociadas convencionalmente con «Milán» abrieron un marco de restitución y licitud que no debe confundirse con una cristianización inmediata del Imperio.

El patrocinio constantiniano alteró de manera decisiva la escala pública de determinadas comunidades: restitución de bienes, privilegios clericales, donaciones y programas basilicales hicieron visible una relación inédita entre episcopado y poder imperial. Nicea (325) estableció un precedente duradero de reunión conciliar bajo patrocinio imperial, aunque sus fórmulas cristológicas no clausuraron la controversia y fueron objeto de nuevas negociaciones durante décadas. La Carta Festal 39 de Atanasio (367) constituye el primer testimonio conservado que enumera exactamente los veintisiete libros del Nuevo Testamento actual; su importancia documental no equivale a demostrar una recepción uniforme e inmediata en todas las iglesias.

Bajo Teodosio I, las definiciones nicenas adquirieron un respaldo jurídico creciente y varias constituciones limitaron sacrificios y determinadas prácticas cultuales tradicionales, pero la aplicación fue desigual y la persistencia de cultos no cristianos continuó más allá del siglo IV. Las leyes conocidas a través del Codex Theodosianus deben citarse por la fecha original de cada constitución: la compilación es de 438 y no un documento unitario contemporáneo de los acontecimientos del siglo IV. Dinámicas clave: patronazgo imperial, concilios, expansión de la arquitectura monumental, delimitación de corpora escriturarios y regulación jurídica progresiva de identidades religiosas.

CAPÍTULO XI

Ecologías textuales e intelectuales del siglo III: crisis imperial, filología, controversia y nuevas culturas cristianas

El siglo III no fue únicamente una época de inestabilidad política y militar. Fue también un período de extraordinaria densidad intelectual en el que las comunidades cristianas, las escuelas filosóficas, la jurisprudencia romana, la tradición rabínica y los movimientos religiosos del Oriente imperial desarrollaron formas nuevas de producción, clasificación y transmisión del saber. Para la historia del cristianismo, el siglo resulta decisivo porque en él convergen procesos que en el siglo II todavía aparecían dispersos: profesionalización de la exégesis, ampliación de bibliotecas, consolidación de redes episcopales, conflictos disciplinarios transregionales y aparición de autores capaces de intervenir simultáneamente en filología, filosofía, pastoral y polémica pública.

La documentación debe leerse, sin embargo, con una cautela especial. La llamada «crisis del siglo III» no produjo una experiencia uniforme en todo el Imperio; las cronologías de guerra civil, presión fiscal, epidemias, inflación y movilidad militar afectaron de manera distinta a cada provincia. Del mismo modo, no existe una sola cultura cristiana del siglo III. Alejandría, Cesarea, Cartago, Roma, Antioquía y las comunidades siríacas presentan perfiles institucionales y lingüísticos diferentes. La periodización que sigue utiliza esas diferencias como principio de organización y evita convertir el siglo en una antesala teleológica de Nicea.

1. Tertuliano y la formación de un vocabulario cristiano latino

Tertuliano constituye uno de los laboratorios lingüísticos más importantes del cristianismo latino. Su obra, compuesta entre finales del siglo II y las primeras décadas del III, permite observar cómo categorías teológicas, jurídicas y rituales de procedencia griega fueron traducidas, reformuladas y, en ocasiones, desplazadas por el léxico latino. Apologeticum, Adversus Marcionem, De praescriptione haereticorum, De baptismo, De oratione y los tratados disciplinarios no deben ser leídos como piezas de un sistema homogéneo. Sus cronologías, destinatarios y cambios de posición obligan a reconstruir una trayectoria intelectual y eclesial.

Su valor historiográfico reside tanto en lo que afirma como en los adversarios que presupone. La polémica contra Marción muestra que comunidades marcionitas seguían siendo interlocutores reales; las discusiones sobre disciplina, profecía, velo femenino, matrimonio y penitencia revelan desacuerdos internos que una historia retrospectiva de «ortodoxia» tiende a aplanar. Tertuliano ofrece además un caso privilegiado para estudiar la relación entre retórica forense, categorías de derecho privado y lenguaje eclesial, sin deducir de ello que la Iglesia hubiese adquirido ya una personalidad jurídica uniforme.

2. Cipriano de Cartago: episcopado, crisis y correspondencia como archivo social

La documentación ciprianea permite reconstruir con una precisión excepcional la vida de una red episcopal del Occidente latino a mediados del siglo III. Sus cartas, De lapsis y De unitate ecclesiae se sitúan en el cruce entre persecución, disciplina penitencial, asistencia económica y negociación de autoridad. La persecución de Decio y la cuestión de los lapsi generaron procedimientos concretos: certificados, intercesiones de confesores, sínodos, cartas de recomendación y disputas sobre el ritmo de readmisión. No se trata únicamente de teología penitencial; es un archivo sobre logística comunitaria y administración de personas.

La correspondencia de Cipriano permite un análisis de redes del dossier transmitido. Cartago enlaza comunidades africanas, Roma y otras sedes mediterráneas, pero la frecuencia de cartas no acredita por sí misma una primacía institucional. El apéndice prosopográfico ofrece una red piloto con fuentes y métricas reproducibles; la dirección del intercambio y la conservación de cada carta se registran por separado de la representación simplificada del grafo.

2.1. Infraestructura documental y Análisis de Redes Sociales (SNA): el archivo epistolar ciprianeo como sistema de flujos

La correspondencia atribuida a Cipriano de Cartago constituye uno de los archivos epistolares más densos del cristianismo latino del siglo III. Su valor no reside solo en la teología penitencial o eclesiológica: cartas, delegaciones, mensajeros y sínodos permiten reconstruir un sistema de circulación de información entre África, Roma, Hispania y Oriente. La modelización siguiente no convierte la correspondencia conservada en una imagen completa de la red histórica; representa únicamente relaciones explícitas o fuertemente documentadas en el corpus transmitido.

Protocolo SNA. Nodo = persona, comunidad o sede identificable; arista = vínculo epistolar o delegación documentada; dirección = emisión/recepción cuando puede establecerse; peso = número de loci seleccionados en el dossier de control, no volumen total de comunicación histórica. Las métricas expresan la estructura del corpus modelado y no una jerarquía eclesiástica real.

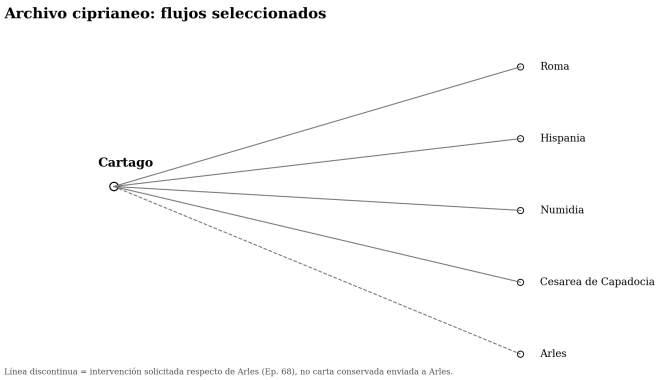


Figura 24 (SNA-2). Flujos seleccionados del archivo ciprianeo. Visualización analítica sobria de intercambios documentados; la línea discontinua hacia Arles indica la intervención solicitada a Esteban de Roma (Ep. 68), no una carta conservada enviada a Arles.

El «archivo ciprianeo» designa aquí la colección transmitida de correspondencia asociada a Cipriano, no un archivo administrativo antiguo conservado íntegramente. La numeración habitual reúne 81 cartas de aproximadamente 249–258. Contiene escritos de Cipriano, cartas sinodales y cartas de otros corresponsales; la atribución convencional distingue 59 cartas suyas, 6 sinodales y 16 de otros autores (Letters 1–81, Fathers of the Church 51). Su orden y delimitación dependen de la transmisión manuscrita y del trabajo editorial.

La conservación es asimétrica. Una respuesta puede mencionar una consulta cuyo original se ha perdido. Ep. 67 responde a una petición hispana; Ep. 75 transmite la carta de Firmiliano y remite a una comunicación recibida mediante Rogaciano. Ep. 62 documenta una consulta y la colecta para rescatar cautivos; «Numidia» es una agregación regional de los destinatarios identificados, no un interlocutor administrativo único. Por esa razón, sus métricas se presentan únicamente como propiedad del grafo agregado y no se comparan sustantivamente con las de sedes o individuos definidos a otra escala. Un vínculo bidireccional en el esquema puede recoger una carta conservada y la referencia explícita a otra comunicación.

Ep. 68 requiere una distinción adicional: Cipriano escribe a Esteban de Roma sobre Marciano de Arles y solicita cartas de intervención. Arles es el asunto de la carta, no su destinatario. Por eso el esquema diferencia el intercambio conservado con Roma de la actuación solicitada hacia Arles. La proximidad visual y las métricas describen la selección documental; no establecen obediencia territorial, demografía ni potestad jurídica uniforme.

Matriz SNA-Ci. Flujos documentales seleccionados del archivo cipriano

Tabla 53. Flujos documentales seleccionados del archivo ciprianeo

Eje	Loci de control	Función documental	Lectura SNA y cautela
Cartago ↔ Roma	Ep. 20; 30; 36; 49; 50; 59; 68; 72 (selección)	Penitencia, Cornelio/Novaciano, rebautismo, reconocimiento y disputa de autoridad	Eje de mayor densidad del dossier; relación bidireccional y competitiva.
Destinatarios de Ep. 62 (Numidia; agregación regional) ↔ Cartago	Ep. 62; dossiers conciliares africanos	Rescate de cautivos, colecta, disciplina regional	Agregación regional explícita para visualizar el dossier; no se interpreta su centralidad como equivalente a la de sedes o individuos. Cartago funciona como nodo de coordinación, no como capital jurídica absoluta.
Cartago ↔ Cesarea de Capadocia	Ep. 75 (Firmiliano)	Coalición oriental en la controversia bautismal	Puente interregional; muestra circulación de argumentos más allá del eje africano-romano.
Cartago ↔ Hispania	Ep. 67	Consulta sobre Basílides y Marcial	Intervención suprarregional solicitada por actores locales; no equivale a jurisdicción territorial estable.

(continuación)

Eje	Loci de control	Función documental	Lectura SNA y cautela
Cartago → Roma; Arles como asunto	Ep. 68, dirigida a Esteban	Caso de Marciano; solicitud de cartas de intervención	Arles figura en el grafo como relación inferida (E2): no se conserva aquí una carta remitida directamente a esa sede.

Resultado metodológico. Cartago emerge como nodo de alta intermediación porque el archivo conservado concentra allí emisión, recepción y copia de correspondencia. Esa centralidad documental no demuestra por sí misma una «primacía» africana ni la existencia de una administración centralizada. La red sirve para visualizar dependencia de mensajeros, tiempos de tránsito, coaliciones y competencia entre sedes.

3. Novaciano y la disputa por la pureza de la Iglesia

Novaciano ilustra la fragilidad de las categorías posteriores de «cisma» y «herejía». Su De Trinitate comparte amplios supuestos doctrinales con otros autores latinos, mientras que el conflicto que lo enfrentó a Cornelio se concentró en autoridad episcopal y disciplina de reconciliación. La controversia demuestra que la producción de fronteras eclesiales no dependía únicamente de diferencias cristológicas. También podía surgir de elecciones rivales, legitimidades locales y modelos incompatibles de penitencia.

Las fuentes sobre Novaciano proceden en buena medida de adversarios o de narrativas eclesiásticas posteriores. Por ello, toda reconstrucción debe distinguir la autocomprensión de sus comunidades de las etiquetas impuestas desde redes rivales. La persistencia novaciana durante siglos confirma que no se trató de una desviación efímera, sino de una estructura eclesial alternativa con episcopado, lugares de culto y memoria propia.

4. Orígenes: biblioteca, Hexapla y profesionalización de la filología cristiana

La obra de Orígenes representa el salto cualitativo más importante de la filología cristiana preconstantiniana. Su actividad en Alejandría y Cesarea combinó comentario bíblico, enseñanza, polémica, edición comparativa y trabajo de biblioteca. El proyecto conocido como Hexapla no debe imaginarse como una «Biblia crítica» moderna, pero sí como un dispositivo extraordinario de comparación textual:

hebreo, transliteración griega y diversas versiones griegas fueron alineadas para hacer visibles divergencias y problemas de traducción.

Contra Celsum, De principiis, los comentarios y las homilías muestran una cultura intelectual que dialoga con filosofía, gramática y crítica literaria. La importancia de Orígenes para este libro no reside en convertirlo en árbitro doctrinal, sino en observar cómo una comunidad cristiana pudo desarrollar procedimientos filológicos complejos antes del patrocinio imperial. Las variantes bíblicas aparecen como problemas de lectura, no como accidentes marginales. A la vez, la transmisión posterior de Orígenes —incluidas traducciones latinas, condenas y extractos selectivos— obliga a separar obra original, recepción y reconstrucción moderna.

5. Clemente de Alejandría, Gregorio Taumaturgo y la pedagogía intelectual

Clemente de Alejandría, cuya actividad se prolonga hacia comienzos del siglo III, vincula exégesis bíblica, ética, paideia griega y crítica de prácticas sociales. Protréptico, Pedagogo y Stromata no forman simplemente una «trilogía» sistemática; muestran registros distintos de intervención pedagógica. Su lectura permite estudiar la composición social de públicos urbanos cultos, la discusión sobre riqueza, matrimonio, alimentación y vestimenta, y el uso selectivo de la filosofía como repertorio conceptual.

Gregorio Taumaturgo, por su parte, permite observar la memoria de una escuela origeniana desde la perspectiva de un discípulo. Su discurso de agradecimiento a Orígenes combina encomio, autobiografía intelectual y construcción de autoridad. La comparación entre ambos autores ayuda a evitar una representación abstracta de la «escuela de Alejandría» y a reconstruir trayectorias personales, desplazamientos y redes docentes.

6. Hipólito y el problema de las atribuciones

El nombre de Hipólito de Roma concentra uno de los problemas clásicos de atribución de la literatura cristiana antigua. Refutatio omnium haeresium, obras exegéticas y la llamada Traditio Apostolica fueron durante mucho tiempo tratadas como producción coherente de un solo autor romano. La investigación moderna ha mostrado que esta simplificación es insostenible. Para fines históricos, cada obra debe ser evaluada por separado y no utilizada como ventana transparente a una única «Iglesia de Roma» del siglo III.

La Traditio Apostolica es especialmente importante porque sus prescripciones litúrgicas se han utilizado para reconstruir bautismo, ordenación y eucaristía. Su historia textual y compositiva, sin embargo, es compleja. El libro la empleará como tradición eclesiástica estratificada, no como acta normativa fechable de manera simple en la actividad romana de un Hipólito histórico.

7. Dionisio de Alejandría y la comunicación episcopal

Dionisio de Alejandría es conocido en gran parte por fragmentos y cartas conservados por Eusebio. Esa mediación condiciona la evidencia, pero no elimina su valor. Sus intervenciones en debates sobre rebautismo, persecución, disciplina y controversias doctrinales permiten observar una red oriental de correspondencia episcopal que se extiende más allá de una sola ciudad. La selección eusebiana debe tratarse como archivo editado: conserva documentos al mismo tiempo que los reordena dentro de una narrativa del pasado eclesiástico.

8. Metodio de Olimpo, virginidad y competencia exegética

El Banquete de las diez vírgenes de Metodio muestra que el ascetismo cristiano podía apropiarse de formas literarias clásicas de alto prestigio. La imitación del Banquete platónico no constituye una continuidad doctrinal automática con el platonismo; es una elección literaria y retórica. El texto resulta particularmente útil para estudiar autoridad femenina representada, virginidad, cuerpo y exégesis en un ambiente en el que el discurso ascético adquiría creciente centralidad.

9. Martirio, actas y documentación de la coerción

El siglo III produjo un archivo martirial cuya lectura exige distinguir actas con posible base documental, composiciones literarias y reelaboraciones hagiográficas. La Passio Perpetuae et Felicitatis, situada a comienzos del siglo, combina secciones en primera persona, edición narrativa y construcción teológica del martirio. Su excepcionalidad no debe borrarse: precisamente por ello es una fuente de primer orden para estudiar género, autoridad visionaria, familia, cárcel y memoria comunitaria.

Durante las persecuciones de Decio y Valeriano, la documentación papirológica y epistolar permite contrastar retórica martirial con procedimientos administrativos. Los libelli de sacrificio muestran formularios, nombres, testigos y burocracia local. No registran por sí solos «persecución cristiana» en cada caso, pero permiten reconstruir cómo se verificaba el cumplimiento ritual y cómo funcionaban comisiones cívicas concretas.

10. Plotino y el neoplatonismo como contexto histórico documentado

Plotino pertenece al horizonte intelectual del siglo III y debe ser tratado como tal, sin convertir el neoplatonismo en clave secreta de explicación del cristianismo. Las Enéadas, editadas por Porfirio tras la muerte del maestro, muestran debates sobre alma, intelecto, unidad y ascenso filosófico que circulaban en ambientes cultos del Imperio. Determinados autores cristianos pudieron compartir léxico o problemas con esas escuelas, pero cada convergencia requiere demostración textual específica.

Este libro mantiene una separación metodológica firme: la presencia histórica de platonismos medios y tardíos es indispensable para comprender el paisaje intelectual, pero no autoriza genealogías esotéricas ni equivalencias doctrinales. La comparación se limitará a conceptos, redes docentes y situaciones de polémica explícita.

11. Porfirio y la crítica erudita del cristianismo

Porfirio constituye uno de los críticos más sofisticados del cristianismo antiguo. Contra los cristianos se conserva fragmentariamente y su reconstrucción depende de respuestas cristianas y de testimonios posteriores. Ese estado de transmisión impide citarlo como si poseyéramos un texto continuo. Sin embargo, las noticias sobre sus argumentos —incluida la datación macabea de Daniel— revelan una crítica basada en filología, cronología y coherencia literaria, no únicamente en burla religiosa.

El caso de Daniel es especialmente significativo porque muestra que cuestiones asociadas a la crítica bíblica moderna —datación, profecía ex eventu, capas textuales— ya podían formularse en la Antigüedad. La comparación entre el texto masorético, las versiones griegas y los fragmentos de Qumrán debe presentarse como historia de la transmisión y de la interpretación, evitando atribuir a Porfirio categorías metodológicas anacrónicas.

12. Filóstrato y la construcción literaria de Apolonio de Tiana

La Vida de Apolonio de Tiana, compuesta por Filóstrato a comienzos del siglo III, es una fuente central para estudiar la construcción literaria del «hombre divino». Su relación con Jesús no debe formularse como dependencia ni como equivalencia. El interés comparativo reside en los procedimientos narrativos: viajes, enseñanza, ascetismo, prodigios, conflictos con autoridades y memoria póstuma. La obra fue utilizada posteriormente en polémicas anticristianas, pero su propósito original no puede reducirse a una respuesta a los evangelios.

13. Casio Dión y la memoria política del Imperio

La Historia romana de Casio Dión proporciona una gran narrativa senatorial para comprender la política imperial, aunque su perspectiva social y cronológica difiere de la de los documentos cristianos. En este volumen se emplea para contextos políticos y militares, particularmente allí donde complementa o corrige cronologías transmitidas por autores eclesiásticos. Su valor depende de la comparación con inscripciones, papiros y otros historiadores, no de una presunción de neutralidad.

14. Mani y la formación de una religión transimperial

La predicación de Mani a partir de mediados del siglo III generó una tradición religiosa que cruzó fronteras lingüísticas y políticas. Sus comunidades utilizaron siríaco, medio persa y otras lenguas, y desarrollaron una cultura manuscrita extraordinariamente móvil. El maniqueísmo interactuó con vocabulario cristiano, iranio y mesopotámico, pero debe distinguirse de los movimientos cristianos del siglo II que la heresiología antigua y la historiografía moderna agruparon de manera indiscriminada bajo rótulos como «gnósticos» y «gnosticismo».

Su inclusión en esta historia se justifica por la competencia religiosa y por la manera en que autores cristianos del siglo IV lo percibieron, no porque constituya una rama del cristianismo. La biografía de Agustín recuerda además que las fronteras entre comunidades podían ser atravesadas por individuos a lo largo de una vida.

15. Mishná, Tosefta y recomposición rabínica

La redacción de la Mishná hacia comienzos del siglo III y la formación de corpora tannaitas ofrecen un contrapunto indispensable. La historia del judaísmo rabínico no debe ser narrada como espejo invertido del desarrollo episcopal cristiano. Las colecciones rabínicas responden a sus propios procesos de memoria, clasificación legal y autoridad. Su comparación con textos cristianos solo es válida cuando se controlan cronología, género y contexto de transmisión.

16. Jurisprudencia, rescriptos y el lenguaje de la administración

El siglo III fue también la época de la gran jurisprudencia clásica tardía. Papiniano, Ulpiano, Paulo y otros juristas formularon categorías que atravesaron administración, propiedad, asociaciones y estatuto personal. Las comunidades cristianas existían dentro de ese orden jurídico aunque no poseyeran un régimen único. Para comprender confiscaciones, restitución de bienes o responsabilidad de asociaciones, es preferible trabajar con documentos jurídicos concretos y no con la etiqueta anacrónica de religio licita/illicita como si fuera un estatuto general.

17. Tabla de control: autores y corpora del siglo III

Tabla 54. Tabla de control: autores y corpora del siglo III

Autor / corpus	Lengua	Cronología	Valor principal	Cautela crítica
Tertuliano	latín	c. 195–220	Apologética, polémica, disciplina	Distinguir fases y géneros; no usarlo como portavoz uniforme de Cartago.
Clemente de Alejandría	griego	c. 190–215	Paideia, ética, exégesis	Actividad entre II y III; no convertir la «escuela» en institución estable sin prueba.
Orígenes	griego	c. 210–253	Exégesis, filología, polémica	Separar originales, traducciones y recepción posterior.
Hipólito / corpora hipolitanos	griego	s. III	Heresología, exégesis, disciplina	Problemas de autoría y estratificación.
Cipriano	latín	248–258	Cartas, disciplina, episcopado	Archivo excepcional pero situado en conflictos específicos.
Novaciano	latín	c. 250	Teología y disciplina	No reducir su movimiento a caricatura cismática.
Dionisio de Alejandría	griego	mediados s. III	Correspondencia episcopal	Conservación fragmentaria, sobre todo vía Eusebio.
Plotino	griego	c. 245–270	Filosofía	Contexto intelectual, no genealogía automática del cristianismo.
Porfirio	griego	finales s. III	Filosofía y crítica religiosa	Contra Christianos fragmentario; reconstrucción indirecta.
Filóstrato	griego	años 220	Biografía cultural	Apolonio como construcción literaria; comparación tipológica controlada.
Mani y primeros maniqueos	siríaco/medio persa	desde c. 240	Revelación, misión transregional	Tradición propia; interacción con cristianismo sin identificación.

(continuación)

Autor / corpus	Lengua	Cronología	Valor principal	Cautela crítica
Mishná / tradición tannaita	hebreo	c. 200 y después	Ley y memoria rabínica	Cronología y estratificación interna imprescindibles.

18. Conclusión: el siglo III como siglo de archivos

La principal transformación del siglo III no puede resumirse como simple «consolidación de la Iglesia». Lo que cambia es la densidad de los archivos. Cartas episcopales, formularios administrativos, comentarios bíblicos, tratados polémicos, manuales disciplinarios y corpora jurídicos permiten observar instituciones y conflictos con una granularidad mucho mayor que en el siglo I. Esa abundancia documental también produce una ilusión de homogeneidad: conocemos mejor ciertos centros precisamente porque conservaron más textos. Una historia crítica debe resistir esa asimetría y tratar el silencio de otras regiones como límite de la evidencia, no como prueba de ausencia.

CAPÍTULO XII

Ecologías textuales del siglo IV: concilios, legislación, traducción y pluralidad intelectual en el Imperio cristianizado

El siglo IV transforma radicalmente las condiciones materiales y políticas de producción textual cristiana. La tolerancia imperial, el patronazgo, las disputas conciliares y la monumentalización de las ciudades aumentaron la capacidad de ciertas iglesias para conservar archivos, financiar copias y convertir controversias locales en debates imperiales. Sin embargo, el siglo no debe narrarse como una marcha lineal desde persecución a «oficialización». La coexistencia de cultos, las rivalidades cristianas, las políticas variables de distintos emperadores y la persistencia de tradiciones filosóficas y rituales no cristianas obligan a reconstruir un espacio plural y conflictivo.

La literatura del período refleja esa complejidad. Eusebio, Atanasio, Basilio, los dos Gregorios, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Efrén, Cirilo de Jerusalén, Epifanio y Juan Crisóstomo no forman una voz unificada. Sus obras responden a ciudades, lenguas, patronazgos y conflictos diferentes. Junto a ellas continúan Amiano Marcelino, Libanio, Temistio, Juliano, Símaco y otros autores que muestran la vitalidad de tradiciones no cristianas.

1. Lactancio entre apologética y política imperial

Lactancio ocupa una posición de transición entre la apologética preconstantiniana y la nueva proximidad entre intelectuales cristianos y corte imperial. Divinae Institutiones adapta formas de argumentación filosófica y retórica latina a una defensa sistemática del cristianismo. De mortibus persecutorum, en cambio, debe leerse con especial cautela: su relato de los perseguidores está estructurado por una teología retributiva y no constituye una crónica neutral. Precisamente por ello es una fuente privilegiada para estudiar cómo la memoria de la persecución fue reordenada después de la victoria constantiniana.

2. Eusebio de Cesarea: archivo, historia y construcción de continuidad

Historia ecclesiastica es una de las obras más importantes para cualquier estudio de los siglos I–III porque conserva cartas, listas, extractos y noticias perdidas por otras vías. Pero su riqueza documental no elimina su programa historiográfico. Eusebio selecciona, recorta y encadena materiales para construir una historia de continuidad apostólica, expansión y victoria. En este libro, cada documento transmitido por Eusebio se trata a la vez como testimonio antiguo y como elemento de una edición narrativa del siglo IV.

Vita Constantini plantea problemas diferentes. El elogio imperial, la teología del poder y el acceso del autor a ciertos documentos exigen distinguir género literario, archivo y panegírico. El contraste con legislación, epigrafía y otras fuentes impide convertir la obra en una biografía transparente de Constantino.

3. Nicea y la producción documental del concilio

El concilio de Nicea de 325 generó un conjunto de textos cuya transmisión posterior fue decisiva: símbolo, cánones, cartas y relatos historiográficos. El término homoousios adquirió centralidad retrospectiva, pero su recepción fue conflictiva y variable. La historia documental de Nicea debe seguir no solo lo que ocurrió en 325, sino también la forma en que los actores de las décadas siguientes reconstruyeron el concilio como punto de referencia.

La actividad conciliar del siglo IV puede analizarse como una tecnología de comunicación imperial: convocatorias, viajes, suscripciones, deposiciones, restituciones y circulación de fórmulas doctrinales. Sin reducir la teología a administración, esta perspectiva permite explicar por qué una controversia episcopal podía convertirse en problema de gobierno territorial.

4. Atanasio de Alejandría: polémica, archivo y memoria de Nicea

Atanasio fue uno de los principales arquitectos de la memoria nicena. Sus Discursos contra los arrianos, apologías y cartas festales muestran cómo una posición doctrinal se construye mediante exégesis, redes episcopales y narración de adversarios. La etiqueta «arriano» debe usarse con control, porque reúne actores con posiciones no idénticas. La obra de Atanasio es fuente indispensable, pero también parte activa de la producción de esas categorías.

La Carta Festal 39 de 367 posee especial importancia para la historia del canon porque enumera los veintisiete libros que luego constituirán el Nuevo Testamento. Sin embargo, no debe presentarse como el instante universal de «cierre del canon». La carta documenta la posición de un obispo alejandrino y su red; otras comunidades conservaron repertorios y jerarquías textuales diferentes.

5. Vida de Antonio y la textualización del ascetismo

La Vita Antonii, atribuida a Atanasio, muestra cómo el ascetismo del desierto fue traducido a una forma biográfica capaz de circular ampliamente. El texto no es una fotografía de la vida monástica egipcia. Construye un modelo de santidad, disciplina corporal, combate demonológico y relación con la autoridad episcopal. Su difusión ayudó a convertir prácticas locales en repertorios transregionales de imitación.

6. Los Capadocios y la precisión del vocabulario trinitario

Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa desarrollaron vocabularios teológicos que permitieron diferenciar ousia e hypostasis con mayor precisión que en las décadas inmediatamente posteriores a Nicea. Su importancia histórica no consiste únicamente en «resolver» la controversia, sino en mostrar el trabajo lingüístico necesario para estabilizar distinciones. Sobre el Espíritu Santo de Basilio, los Discursos teológicos de Gregorio de Nacianzo y Contra Eunomio de Gregorio de Nisa deben leerse en relación con interlocutores concretos, sínodos y redes episcopales.

La recepción latina de estos debates introdujo nuevos problemas de equivalencia terminológica. Substantia, essentia y persona no se superponen de forma simple con ousia e hypostasis. El glosario institucional del libro incorporará estas derivas semánticas para evitar que la traducción moderna borre los conflictos del siglo IV.

7. Hilario de Poitiers y la circulación occidental de las controversias orientales

De Trinitate y los escritos históricos de Hilario muestran que la llamada controversia arriana no fue exclusivamente oriental. Traducciones, embajadas, exilios y sínodos transportaron fórmulas doctrinales entre lenguas y regiones. Hilario funciona así como testigo de un problema central: la circulación imperfecta de términos técnicos griegos en contextos latinos.

8. Ambrosio de Milán: episcopado, corte y cultura urbana

Ambrosio representa una forma distinta de autoridad episcopal, vinculada a una capital imperial y a conflictos con la corte. De officiis ministrorum reelabora explícitamente un título y un género ciceronianos, demostrando que la cristianización de la cultura latina no consistió en abandono del canon clásico. Sus himnos, cartas y tratados permiten estudiar liturgia, disciplina, asistencia y política urbana sin convertir al obispo en representante automático de toda la población cristiana.

9. Jerónimo: traducción, biblioteca y autoridad textual

La actividad de Jerónimo es decisiva para la historia de la traducción bíblica latina. Hablar de «la Vulgata» como una obra unitaria producida de una vez por un solo autor simplifica un proceso complejo. Jerónimo revisó y tradujo distintos libros en momentos diferentes, trabajó con hebreo y griego y polemizó sobre criterios de autoridad textual. Sus prólogos, cartas y comentarios son fuentes de primer orden para estudiar bibliotecas, maestros judíos, prácticas de traducción y tensiones entre versiones.

De viris illustribus, compuesto en 392/393, es también un instrumento de memoria literaria. Al construir una genealogía de autores cristianos, Jerónimo participa en la definición retrospectiva de un canon de escritores. Ese gesto debe compararse con listas bibliográficas, catálogos eclesiásticos y prácticas de citación, no confundirse con una descripción neutral del campo intelectual.

10. Efrén el Sirio y una ecología cristiana no griega ni latina

Efrén recuerda que el siglo IV cristiano no puede reducirse al eje griego-latino. Sus himnos y comentarios en siríaco desarrollan una teología poética profundamente vinculada a liturgia, controversia y memoria bíblica. La forma métrica y performativa

de sus textos modifica la relación entre doctrina y audiencia. Efrén ofrece además un punto de entrada a redes cristianas de Mesopotamia y al contacto con comunidades persas, maniqueas y judeocristianas.

11. Cirilo de Jerusalén y la catequesis como archivo ritual

Las Catequesis atribuidas a Cirilo de Jerusalén permiten reconstruir la pedagogía bautismal del siglo IV, aunque sus problemas de transmisión y autoría parcial deben controlarse. El corpus muestra cómo credo, exégesis, arquitectura y secuencia ritual podían articularse en un programa de iniciación. En lugar de tratar la liturgia como conjunto atemporal de fórmulas, estas homilías permiten situarla en espacios, calendarios y audiencias concretos.

12. Epifanio de Salamina y la taxonomía de la herejía

Panarion es uno de los grandes archivos heresiológicos de la Antigüedad tardía y, al mismo tiempo, uno de los más problemáticos. Epifanio reúne materiales valiosos, citas de obras perdidas y tradiciones locales, pero los organiza dentro de una taxonomía polémica que multiplica grupos y genealogías. El volumen utilizará su información únicamente después de distinguir cita, paráfrasis, rumor y construcción clasificatoria.

13. Juan Crisóstomo: predicación, ciudad y conflicto social

La actividad de Juan Crisóstomo, desde finales del siglo IV, abre una ventana excepcional a audiencias urbanas de Antioquía y Constantinopla. Sus homilías contienen referencias a riqueza, teatro, beneficencia, género, judaísmo, fiestas y prácticas domésticas. Deben ser leídas como discursos persuasivos, no como encuestas sociológicas. Precisamente la insistencia del predicador puede indicar que las conductas censuradas seguían siendo comunes entre parte de su audiencia.

14. Amiano Marcelino y una historia no eclesiástica del siglo IV

Res gestae de Amiano Marcelino es indispensable para evitar una historia del siglo IV construida solo desde autores cristianos. Su relato de emperadores, guerras, ciudades y conflictos religiosos ofrece una perspectiva distinta, con sus propios prejuicios y convenciones historiográficas. La comparación entre Amiano y fuentes eclesiásticas permite detectar divergencias de escala y de causalidad.

15. Juliano: crítica imperial del cristianismo

Los discursos, cartas y el Contra los galileos de Juliano muestran que la oposición intelectual al cristianismo continuó después de Constantino. El texto contra los galileos se conserva principalmente a través de la refutación de Cirilo de Alejandría, por lo que su reconstrucción debe reconocer esa mediación. Juliano combina exégesis, filosofía, política cultual y programa educativo; reducirlo al epíteto «Apóstata» oscurece el contenido de su proyecto.

16. Libanio, Temistio y la persistencia de la paideia

Libanio y Temistio muestran la vitalidad de la retórica y filosofía no cristianas en un Imperio donde los cristianos ocupaban posiciones crecientes. Sus discursos y cartas permiten reconstruir educación, patronazgo, ciudades y relaciones con emperadores. La persistencia de esta paideia corrige cualquier narrativa según la cual el siglo IV habría sustituido de inmediato la cultura clásica por una cultura exclusivamente cristiana.

17. Símaco y la controversia del Altar de la Victoria

Las Relationes de Símaco, especialmente la tercera, y las respuestas de Ambrosio documentan un conflicto sobre tradición cultual, espacio senatorial y patronazgo imperial. El episodio permite estudiar cómo argumentos de antigüedad, utilidad pública y tolerancia fueron movilizados por actores distintos. No debe presentarse como simple duelo entre «paganismo» y «cristianismo», sino como negociación de recursos, símbolos y legitimidad política en una élite urbana.

18. Agustín en el umbral del siglo V

Las Confessiones, compuestas hacia 397–400, pertenecen al final del período estudiado y funcionan como umbral hacia el siglo V. Su importancia reside en la densidad autobiográfica, filosófica y bíblica con que reconstruyen una trayectoria por maniqueísmo, educación retórica, platonismos y cristianismo niceno. El texto no será utilizado como espejo de una experiencia cristiana común, sino como documento excepcional de movilidad intelectual y memoria retrospectiva.

19. Prudencio, Ausonio y Claudiano: poesía en un mundo religioso plural

La poesía latina tardía revela continuidades formales que desmienten una sustitución cultural abrupta. Ausonio, Prudencio y Claudiano utilizan métricas, géneros y repertorios clásicos desde posiciones religiosas diferentes. La comparación entre ellos permite estudiar cómo la educación literaria compartida sobrevivió a la transformación de patronazgos y cultos.

20. Constitución imperial, Codex Theodosianus y archivo jurídico

Aunque el Codex Theodosianus fue promulgado en 438, conserva constituciones del siglo IV fundamentales para estudiar privilegios clericales, propiedad, herejía, cultos y administración. Cada ley debe citarse por fecha, destinatario y contexto, evitando leer el código como fotografía contemporánea de una política uniforme. La distancia entre norma y práctica es una cuestión histórica central.

Las constituciones de Constantino, Constancio II, Valentiniano, Valente, Graciano y Teodosio muestran cambios de orientación y conflictos internos. El llamado Edicto de Tesalónica de 380 (CTh 16.1.2) es importante, pero no equivale por sí solo a la desaparición instantánea de otras formas de cristianismo ni de otros cultos.

21. Constantinopla 381 y la estabilización incompleta

El concilio de Constantinopla de 381 ocupa un lugar central en la memoria doctrinal posterior. Sus cánones y la historia de la recepción del símbolo deben distinguirse cuidadosamente. La atribución directa del llamado «Credo niceno-constantinopolitano» al concilio requiere matización documental. La importancia histórica de 381 reside tanto en decisiones episcopales y jurisdiccionales como en la posterior utilización del concilio para narrar continuidad doctrinal.

21.1. Donatismo: persecución, traditio y legitimidad eclesial

El conflicto donatista pertenece al siglo IV africano y debe explicarse desde la memoria de la Gran Persecución, las acusaciones de traditio, la legitimidad de las ordenaciones y la intervención imperial. No constituye una prolongación automática de los «gnosticismos» del siglo II.

21.2. Arrio y la pluralidad posnicena

Arrio fue un presbítero alejandrino cuya controversia con Alejandro desembocó en Nicea. «Arrianismo» es una etiqueta retrospectiva útil solo con cautela: después de 325 coexistieron posiciones diversas, fórmulas de compromiso y coaliciones episcopales cambiantes.

21.3. Prisciliano y la disidencia ascética en Occidente

Prisciliano, ejecutado en Tréveris en 385, fue obispo y autor cristiano. Las acusaciones de maniqueísmo, gnosticismo y magia proceden en gran medida de adversarios y deben contrastarse con los tratados priscilianistas conservados. Su caso muestra la intersección entre disciplina ascética, competencia episcopal y jurisdicción secular.

22. Tabla de control: autores y corpora del siglo IV

Tabla 55. Tabla de control: autores y corpora del siglo IV

Autor / corpus	Lengua	Cronología	Valor principal	Cautela crítica
Lactancio	latín	c. 300–325	Apologética y memoria de persecución	De mortibus es obra polémica, no crónica neutral.
Eusebio de Cesarea	griego	c. 300–339	Historia, archivo, Constantino	Distinguir documentos citados de marco historiográfico.
Atanasio	griego (Ep. fest. 39 conservada parcialmente en extractos griegos y fragmentos coptos)	c. 320–373	Controversia nicena, ascetismo	Categorías adversariales construidas en polémica.
Basilio de Cesarea	griego	c. 350–379	Pneumatología, disciplina, ascetismo	Leer en red con sínodos y correspondencia.
Gregorio de Nacianzo	griego	c. 360–390	Oratoria y teología	Discursos situados, no compendio abstracto.
Gregorio de Nisa	griego	c. 370–395	Exégesis, antropología, polémica	Distinguir géneros y interlocutores.
Hilario de Poitiers	latín	c. 350–367	Trinidad y recepción occidental	Problemas de traducción del léxico griego.

(continuación)

Autor / corpus	Lengua	Cronología	Valor principal	Cautela crítica
Ambrosio	latín	374–397	Episcopado, liturgia, política urbana	Capital imperial y conflicto de patronazgo.
Jerónimo	latín	c. 370–420	Traducción, comentario, memoria literaria	«Vulgata» = proceso plural, no obra unitaria instantánea.
Efrén	siríaco	c. 306–373	Himnografía y exégesis	Ecología siríaca; performance litúrgica.
Cirilo de Jerusalén	griego	mediados s. IV	Catequesis e iniciación	Corpus con problemas de autoría/transmisión.
Epifanio	griego	c. 374–377	Heresología	Taxonomía polémica; controlar fuentes subyacentes.
Juan Crisóstomo	griego	finales s. IV	Predicación urbana	Retórica exhortativa, no estadística social.
Amiano Marcelino	latín	años 380	Historia imperial	Perspectiva no eclesiástica; sesgos propios.
Juliano	griego	361–363	Filosofía, política religiosa	Contra Galilaeos fragmentario por transmisión hostil.
Libanio / Temistio	griego	s. IV	Retórica y filosofía pública	Persistencia de paideia no cristiana.
Agustín	latín	finales s. IV	Autobiografía, exégesis, polémica	Confessiones como caso singular, no experiencia típica.

23. Conclusión: del pluralismo tardorromano a nuevas formas de normatividad

El siglo IV no marca el final de la pluralidad sino un cambio en sus condiciones institucionales. Las controversias comienzan a producir más legislación, concilios, archivos y sanciones; determinadas iglesias obtienen acceso privilegiado a recursos imperiales; y la traducción entre griego, latín y siríaco transforma vocabularios teológicos e institucionales. La convergencia hacia estructuras más normativas fue real, pero desigual y reversible. La coexistencia de autores cristianos con filósofos, rétores y administradores no cristianos demuestra que la transformación cultural del Imperio fue prolongada.

En términos documentales, el siglo IV obliga a separar tres niveles: formulación normativa, recepción local y memoria posterior. Una ley no demuestra cumplimiento universal; un canon conciliar no implica consenso inmediato; una lista de libros no clausura automáticamente la circulación de otros textos. Este principio resume el método general de la obra: reconstruir convergencias históricas sin sustituir la complejidad de los archivos por una narración lineal de institucionalización.

CAPÍTULO XIII

Enfermedad, epidemias, medicina y prácticas de curación en el cristianismo de los siglos I–IV

Este capítulo estudia la enfermedad no como telón de fondo biológico, sino como una dimensión central de la historia social del cristianismo antiguo. El problema exige distinguir cuatro archivos que a menudo se mezclan: la narración religiosa de curaciones, la medicina grecorromana, la experiencia material de epidemias y endemias, y las prácticas comunitarias de cuidado. El Nuevo Testamento no es un tratado médico; sin embargo, conserva vocabulario, sustancias y gestos que pertenecen al horizonte terapéutico del Mediterráneo romano. A su vez, las grandes epidemias de los siglos II y III condicionaron economías domésticas, movilidad, mortalidad y discursos sobre providencia, martirio y asistencia.

1. Fuentes y método: entre relato de milagro, práctica terapéutica y diagnóstico retrospectivo

La historia de la medicina antigua obliga a trabajar con niveles documentales heterogéneos. Los evangelios y Hechos narran curaciones dentro de programas teológicos; Santiago y 1 Timoteo contienen instrucciones comunitarias o domésticas; Dioscórides, Celso, Sorano y Galeno representan tradiciones técnicas cuya finalidad es distinta; las inscripciones, papiros y restos osteoarqueológicos documentan prácticas y patologías de modo desigual. El método de este capítulo evita dos reduccionismos opuestos: convertir toda curación religiosa en medicina encubierta o, a la inversa, negar que los gestos rituales pudieran coexistir con procedimientos materiales ordinarios. Una misma comunidad podía recurrir a oración, aceite, dieta, médicos, redes familiares y cuidados domésticos sin percibir esas prácticas como categorías incompatibles.

2. Ecología médica del Imperio romano

Las ciudades imperiales reunían condiciones favorables para la transmisión de infecciones: alta densidad, circulación de personas, abastecimiento de agua desigual, residuos, animales, mercados y contactos continuos con puertos y campamentos militares. La movilidad que favoreció la expansión de redes religiosas también podía acelerar la difusión de enfermedades. A esta vulnerabilidad urbana se añadían endemias rurales y regionales. La malaria fue particularmente importante en varias zonas húmedas de Italia y del Mediterráneo; tuberculosis, disenterías, infecciones respiratorias, parasitosis y enfermedades oculares formaban parte de un régimen de mortalidad elevado mucho antes de cualquier pandemia. La historia demográfica debe por ello distinguir mortalidad endémica de episodios epidémicos extraordinarios.

3. El Nuevo Testamento y los remedios materiales: límites del dossier

El dossier neotestamentario es breve pero significativo. Aceite y vino aparecen como sustancias terapéuticas; la mirra y los áloes se relacionan sobre todo con la preparación funeraria; la saliva y el barro forman parte de escenas de curación; la imposición de manos y la oración articulan el acto terapéutico con la autoridad carismática. La presencia de una sustancia conocida por la medicina antigua no convierte automáticamente un relato en receta médica. Debe preguntarse qué función cumple en cada género literario, quién actúa, qué expectativa de eficacia expresa el texto y cómo se relaciona esa práctica con repertorios contemporáneos.

3.1. Aceite de oliva: unción, heridas y polisemia ritual

Marcos 6,13 afirma que los enviados ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban; Santiago 5,14 prescribe que los presbíteros oren sobre el enfermo y lo unjan con aceite en el nombre del Señor; Lucas 10,34 coloca aceite y vino sobre las heridas del hombre asaltado. El aceite era un producto cotidiano con usos alimentarios, cosméticos, atléticos y medicinales. En el texto cristiano, por tanto, no existe una única semántica. En Santiago, el verbo ἀλείφω remite a una unción corporal ordinaria que recibe una función ritual dentro de la oración comunitaria; no debe confundirse sin más con χρίω y su vocabulario de consagración. La escena lucana, en cambio, pertenece a una parábola y representa un cuidado plausible de heridas, no una prescripción clínica sistemática.

3.2. Vino: limpieza de heridas y uso dietético

En Lucas 10,34 el vino aparece junto con el aceite en el tratamiento de heridas. Su contenido alcohólico podía producir un efecto de limpieza limitado, aunque la categoría moderna de «antiséptico» no debe proyectarse sin matices. 1 Timoteo 5,23 recomienda «un poco de vino» por el estómago y las frecuentes dolencias de Timoteo. Este testimonio pertenece a las Pastorales, no a las siete cartas paulinas generalmente consideradas auténticas, y debe situarse en una cultura dietética donde vino, agua y régimen alimentario formaban parte de la gestión cotidiana del cuerpo.

3.3. Mirra, áloes e incienso: farmacia antigua y función literaria

Juan 19,39–40 menciona una gran cantidad de mirra y áloes en la preparación funeraria del cuerpo de Jesús. Aunque ambas sustancias poseían usos farmacológicos y aromáticos en el mundo antiguo, el pasaje joánico es funerario y no terapéutico. Mateo 2,11 menciona incienso y mirra entre los dones de los magos; tampoco allí el texto describe un tratamiento médico. La comparación con Dioscórides es útil para reconstruir el repertorio material disponible, pero no para atribuir al evangelista una intención farmacológica que su narración no expresa.

3.4. Saliva, barro y tacto: gestos terapéuticos y significado narrativo

Marcos 8,23 y Juan 9,6 conservan escenas en las que la saliva, sola o mezclada con tierra, interviene en una curación. La saliva poseía asociaciones terapéuticas y mágicas en distintas culturas mediterráneas, pero las narraciones cristianas deben interpretarse primero en su lógica literaria. El uso de materia corporal, tacto e instrucciones performativas construye una escena de presencia y autoridad. La imposición de manos, frecuente en los evangelios y Hechos, pertenece a un repertorio carismático más amplio en el que gesto, palabra y cuerpo forman una unidad ritual.

3.5. Vino con mirra en la crucifixión: ¿sedación?

Marcos 15,23 refiere que se ofreció a Jesús vino mezclado con mirra y que no lo tomó. La interpretación habitual como analgésico o sedante es plausible, pero no debe elevarse a certeza farmacológica. El texto no explica la intención de quienes lo ofrecen y las propiedades de una mezcla concreta dependen de preparación, dosis y contexto. El pasaje sirve para mostrar un principio general de esta monografía: el conocimiento de la materia medica antigua puede delimitar posibilidades históricas, no reemplazar la semántica del texto.

4. Ventana filológica: ἔλαιον, οἶνος, ἀλείφω y θεραπεύω

El vocabulario neotestamentario permite diferenciar sustancias, gestos y categorías de curación. ἔλαιον designa el aceite; οἶνος, el vino. ἀλείφω describe normalmente la aplicación corporal de aceite o ungüento y no coincide de forma automática con χρίω, término que puede adquirir valores de investidura o consagración. θεραπεύω, por su parte, puede significar servir, atender o curar según el contexto. Esta plasticidad semántica impide construir una «medicina cristiana» homogénea a partir de unas pocas ocurrencias. Lo que se observa es la apropiación de recursos lingüísticos y materiales comunes dentro de narrativas y prácticas comunitarias específicas.

5. El horizonte farmacológico: Dioscórides, Plinio y Galeno

La comparación con la medicina técnica del Imperio clarifica el contexto sin postular dependencia literaria. Dioscórides, activo en el siglo I, organizó en De materia medica centenares de sustancias vegetales, animales y minerales, entre ellas aceites, vinos, resinas y drogas aromáticas. Plinio el Viejo reunió conocimientos médicos y naturales en la Naturalis historia, mientras que Galeno, en el siglo II, elaboró una producción clínica y farmacológica de escala extraordinaria. Frente a esos corpora, el Nuevo Testamento ofrece apenas usos puntuales. La diferencia de escala y finalidad es metodológicamente decisiva: los textos cristianos revelan prácticas sociales y simbólicas de curación, no una escuela médica rival.

6. La peste antonina: cronología, síntomas y límites diagnósticos

La llamada peste antonina comenzó hacia 165 y presentó rebrotes durante las décadas siguientes. Galeno describe una enfermedad con fiebre, trastornos gastrointestinales y erupciones cutáneas; por ello, la viruela ha sido una hipótesis diagnóstica frecuente. Sin embargo, no existe identificación microbiológica directa y el diagnóstico retrospectivo debe conservarse como hipótesis. Las estimaciones de mortalidad varían ampliamente y no pueden repetirse como cifras seguras para todo el Imperio. Para el debate sobre su impacto sigue siendo fundamental R. P. Duncan-Jones, «The Impact of the Antonine Plague», Journal of Roman Archaeology 9 (1996): 108–136. La epidemia afectó centros urbanos y ejércitos y coincidió con campañas militares, pero su impacto regional fue desigual. Tampoco debe afirmarse sin reserva que determinadas muertes imperiales, como la de Marco Aurelio, fueron causadas por la misma enfermedad.

7. La llamada peste de Cipriano: archivo cristiano y problema epidemiológico

Entre aproximadamente 249 y 270 varias fuentes describen una grave crisis de mortalidad. Cipriano de Cartago, especialmente en De mortalitate, ofrece una descripción retórica y pastoral de síntomas y de la respuesta cristiana; Dionisio de Alejandría, conservado por Eusebio (HE VII.22), vincula enfermedad, guerra y mortalidad en Egipto. La etiología continúa abierta. Se han propuesto viruela, sarampión y fiebres hemorrágicas, pero ninguna identificación puede considerarse demostrada. La arqueología y la papirología tampoco permiten por ahora reconstruir una curva uniforme de mortalidad imperial. El valor del dossier reside tanto en la epidemiología posible como en la forma en que las comunidades transformaron la crisis en lenguaje de disciplina, esperanza, cuidado y diferenciación moral.

8. Enfermedades endémicas y carga cotidiana de morbilidad

Las pandemias ocupan un lugar visible en las fuentes, pero la experiencia ordinaria estaba dominada por enfermedades recurrentes. Malaria, disenterías, fiebres entéricas, tuberculosis, infecciones respiratorias, afecciones oculares y parasitosis constituían amenazas frecuentes. Las ciudades y campamentos generaban entornos particularmente vulnerables a enfermedades gastrointestinales; las zonas pantanosas favorecían la malaria. La «lepra» de las fuentes antiguas exige cautela terminológica porque los vocabularios hebreo, griego y latino no se corresponden de manera simple con la enfermedad de Hansen moderna. Del mismo modo, la hipótesis de una intoxicación generalizada por plomo en la sociedad romana sigue siendo discutida y no debe usarse como explicación monocausal de declive demográfico.

9. Cuidado cristiano, beneficencia y construcción de comunidad

La enfermedad tuvo consecuencias institucionales. La asistencia a enfermos, pobres, viudas, huérfanos y prisioneros aparece en distintos textos cristianos como obligación de la comunidad. En el siglo III, la correspondencia episcopal y las controversias sobre disciplina muestran organizaciones capaces de movilizar personas y recursos. Las pestes pudieron intensificar esas funciones, pero la tesis de que la caridad cristiana por sí sola explique el crecimiento de las iglesias excede la evidencia; su formulación más influyente, R. Stark, The Rise of Christianity (Princeton: Princeton University Press, 1996), cap. 4, descansa en modelos demográficos más que en documentación local. Lo históricamente demostrable es que el cuidado se

convirtió en una práctica de identidad: visitar, alimentar, enterrar y acompañar a enfermos ofrecía a las comunidades un lenguaje de pertenencia y una infraestructura social concreta.

10. Enfermedad, demonología y causalidad

Los textos cristianos antiguos pueden relacionar sufrimiento corporal con demonios, pecado, prueba, fragilidad natural o providencia sin organizar esas explicaciones en un sistema único. Identificar posesión con enfermedad psiquiátrica o neurológica moderna es tan anacrónico como afirmar que toda dolencia se entendía en términos demonológicos. Los evangelios distinguen a veces entre tipos de aflicción y, en otras escenas, los superponen. La investigación histórica debe conservar ese repertorio plural de causalidades y resistir la tentación de traducir automáticamente categorías antiguas a diagnósticos biomédicos contemporáneos.

11. Epidemia, persecución y crisis imperial

La peste antonina coincidió con guerras fronterizas; la peste de Cipriano, con la crisis política y militar del siglo III; la Gran Persecución, con la reorganización tetrárquica. Estas simultaneidades invitan a estudiar fiscalidad, reclutamiento, precios, movilidad y legitimidad, pero no prueban una causalidad única. Los sacrificios exigidos bajo Decio no fueron una política sanitaria, y las narraciones cristianas sobre epidemias no constituyen estadísticas demográficas. Integrar enfermedad y persecución significa estudiar cómo diferentes crisis competían por recursos, producían miedo social y ampliaban la visibilidad de redes religiosas, no fundirlas en un mismo fenómeno.

12. Conclusión: del milagro al cuidado, de la peste al archivo social

El dossier médico transforma la comprensión del cristianismo primitivo cuando se integra en la historia social. Aceite, vino, tacto y oración muestran que curación material y ritual podían coexistir. Las grandes epidemias revelan los límites de la reconstrucción demográfica y, al mismo tiempo, la capacidad de las comunidades para producir discursos de sentido y redes de asistencia. La medicina técnica de Dioscórides y Galeno ofrece el horizonte comparativo que impide tratar los relatos cristianos como si fueran farmacología; las fuentes cristianas, por su parte, conservan información sobre cuidados, cuerpos y vulnerabilidad que rara vez aparece con igual densidad en los tratados médicos. El resultado no es una historia confesional de

«medicina cristiana», sino una historia de cómo enfermedad, práctica terapéutica, ritual y organización social se intersectaron en el Mediterráneo romano.

13. Tabla documental: sustancias y prácticas terapéuticas en el Nuevo Testamento

Tabla 56. Tabla documental: sustancias y prácticas terapéuticas en el Nuevo Testamento

Sustancia / práctica	**Locus**	**Función en el texto**	**Control histórico**
Aceite de oliva	Mc 6,13; Sant 5,14; Lc 10,34	Unción de enfermos; atención de heridas	Producto cotidiano con usos medicinales, cosméticos y rituales; no equivale a un fármaco estandarizado.
Vino	Lc 10,34; 1 Tim 5,23	Heridas; recomendación dietético-terapéutica	El pasaje pastoral pertenece a 1 Timoteo; evitar atribuirlo automáticamente a Pablo histórico.
Mirra y áloes	Jn 19,39–40	Preparación funeraria	Poseen historia farmacológica, pero aquí la función narrativa es funeraria.
Incienso y mirra	Mt 2,11	Dones de los magos	No son remedios en el pasaje; cualquier uso medicinal es contexto externo.
Saliva / barro	Mc 8,23; Jn 9,6	Gestos de curación	Comparables con repertorios terapéuticos y mágicos antiguos sin postular identidad de práctica.
Imposición de manos	Evangelios y Hechos	Gesto carismático de curación	Práctica ritual; no debe clasificarse como medicamento.
Vino con mirra	Mc 15,23	Bebida ofrecida durante la crucifixión	La función sedante es hipótesis plausible, no descripción explícita del texto.

14. Tabla crítica: epidemias y enfermedades de los siglos I–IV

TABLA 57. Tabla crítica: epidemias y enfermedades de los siglos I–IV

Fenómeno	**Cronología**	**Diagnóstico / evidencia**	**Cautela crítica**
Mortalidad endémica urbana y rural	Siglos I–IV	Malaria, tuberculosis, disenterías, fiebres entéricas, infecciones respiratorias, oftalmias, parasitosis	La distribución regional es desigual y la nomenclatura antigua no coincide con diagnósticos modernos.
Peste antonina	c. 165–180, con rebrotes posteriores	Viruela es una hipótesis frecuente a partir de Galeno	Sin identificación biomolecular directa; cifras de mortalidad y extensión total son debatidas.
Peste de Cipriano	c. 249–270	Agente desconocido; propuestas incluyen viruela, sarampión y fiebre hemorrágica	La arqueología y la papirología no sostienen una mortalidad uniforme en todo el Imperio.
Brotes locales del siglo IV	Siglo IV	Diversas enfermedades epidémicas y endémicas	No existe una pandemia imperial bien documentada comparable a las anteriores.
Peste de Justiniano	Desde 541	Yersinia pestis confirmada por ADN antiguo	Queda fuera del marco cronológico principal; útil solo como contraste metodológico.

15. Bibliografía selectiva para el capítulo

Cipriano de Cartago. De mortalitate y Epistulae. Citar por edición crítica moderna; distinguir descripción pastoral, retórica y dato clínico.

Dioscórides. De materia medica. Edición crítica y traducción especializada; utilizar como contexto farmacológico, no como fuente de dependencia neotestamentaria.

Galeno. Methodus medendi y tratados pertinentes sobre la epidemia antonina. La identificación etiológica moderna permanece hipotética.

Nutton, Vivian. Ancient Medicine. 2.ª ed. London/New York: Routledge, 2013.

Scarborough, John. «Pharmacology in the Early Roman Empire: Dioscorides and His Multicultural Gleanings.» En The Oxford Handbook of Science and Medicine in the Classical World. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Harper, Kyle. «Pandemics and Passages to Late Antiquity: Rethinking the Plague of c. 249–270 Described by Cyprian.» Journal of Roman Archaeology 28 (2015): 223–260. Utilizar junto con revisiones críticas posteriores.

Huebner, Sabine R. «The 'Plague of Cyprian': A Revised View of the Origin and Spread of a 3rd-c. CE Pandemic.» Journal of Roman Archaeology 34 (2021): 151–174.

Totelin, Laurence M. V. Hippocratic Recipes: Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in Fifth- and Fourth-Century Greece. Leiden: Brill, 2009.

Longenecker, Bruce W. Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. Para la economía de asistencia, no como epidemiología.

Resumen

Este capítulo reconstruye la enfermedad, la experiencia epidémica, las prácticas terapéuticas y el cuidado comunitario en el mundo romano entre los siglos I y IV. Distingue los relatos neotestamentarios de curación de la medicina técnica; examina el aceite, el vino, la mirra, el áloe, la saliva y los gestos corporales en sus contextos literarios y los compara con cautela con la farmacología grecorromana. Reevalúa después la peste antonina y la llamada peste de Cipriano, destacando la incertidumbre del diagnóstico retrospectivo y de las estimaciones de mortalidad. La enfermedad endémica, las prácticas cristianas de cuidado y la interacción entre crisis epidémica y coerción imperial se tratan como componentes de la historia social.

CAPÍTULO XIV

Historia social de las comunidades cristianas: trabajo, esclavitud, patronazgo y asistencia

Este capítulo desplaza el foco desde los grandes autores, concilios y controversias hacia la infraestructura humana que hizo posible la existencia cotidiana de las comunidades cristianas. Las fuentes disponibles son desiguales: cartas, exhortaciones morales, actas martiriales, inscripciones, papiros documentales y noticias episcopales preservan sobre todo situaciones de conflicto o prescripción. Por ello, la historia social aquí propuesta no pretende reconstruir una «composición media» universal, sino identificar mecanismos recurrentes de dependencia, trabajo, movilidad, hospitalidad y redistribución en ciudades concretas del Mediterráneo romano.

1. Problemas de método: clase, estatus y documentación

Las categorías modernas de clase no se trasladan sin mediación al Imperio romano. Estatus jurídico, riqueza, libertad personal, ciudadanía, profesión, género, origen geográfico y dependencia patronal se entrecruzaban sin formar una jerarquía única. Un liberto acomodado podía disponer de más recursos que un ingenuus pobre; un esclavizado doméstico podía ocupar una posición de confianza sin dejar de estar jurídicamente sometido; y la pertenencia a una asociación o casa podía proporcionar redes de protección sin borrar la desigualdad. La investigación social de las primeras comunidades debe, por tanto, trabajar con perfiles y relaciones, no con una pirámide social rígida.

Las cartas paulinas muestran artesanos, viajeros, hogares con capacidad de reunión, dependientes y personas con recursos suficientes para hospedar o sostener desplazamientos. Más tarde, Hermas, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cipriano y las fuentes disciplinarias permiten observar tensiones entre riqueza y pobreza, beneficencia y prestigio, disciplina y dependencia. Estos textos son normativos y

no censos; informan mejor sobre conflictos y expectativas que sobre porcentajes demográficos.

2. Esclavitud, libertad y pertenencia comunitaria

La esclavitud atravesaba de manera estructural la economía y la vida doméstica romanas. Las comunidades cristianas no existieron fuera de ese sistema. Filemón constituye el dossier más explícito: Pablo interviene en la relación entre Filemón y Onésimo sin formular una abolición jurídica de la esclavitud. El lenguaje de hermandad reconfigura moralmente la relación, pero no elimina por sí mismo la asimetría legal. Del mismo modo, 1 Cor 7,21–23 puede leerse como una relativización escatológica del estatus sin convertirla en un programa de emancipación social inmediata.

Las exhortaciones de Colosenses y Efesios, de autoría debatida, y las Pastorales muestran una fase distinta de regulación doméstica. Su comparación con las cartas generalmente aceptadas permite estudiar cómo las comunidades negociaron la tensión entre igualdad ritual y orden social. La documentación posterior confirma que esclavos y libertos pudieron participar en redes cristianas, incluso en posiciones de confianza, pero no autoriza a describir a las iglesias como espacios socialmente igualitarios en sentido moderno.

3. Trabajo manual, artesanos y movilidad

El trabajo de Pablo, presentado en 1 Tes 2,9 y 1 Cor 9, ofrece una entrada privilegiada en la economía de misión. La palabra *σκηνοποιός* de Hechos 18,3, cualquiera sea la especialización exacta, sitúa la memoria paulina en el mundo del trabajo artesanal. Taller, vivienda, mercado y sociabilidad podían superponerse espacialmente. Esa configuración ayuda a explicar por qué redes de artesanos, comerciantes y viajeros funcionaron como canales de transmisión sin necesidad de postular una organización centralizada.

La movilidad no fue un rasgo exclusivamente misionero. Mercaderes, soldados, libertos, esclavizados trasladados, funcionarios, peregrinos y trabajadores estacionales conectaban puertos y ciudades. Las rutas marítimas y terrestres preexistentes proporcionaron la infraestructura sobre la que se superpusieron los intercambios cristianos. En ese sentido, la expansión religiosa fue parasitaria —en el sentido descriptivo de apoyarse en redes ya existentes— de circuitos económicos y sociales romanos.

4. Patronazgo, hospitalidad y casas de reunión

Las casas asociadas a Prisca y Aquila, Filemón, Ninfa y otras figuras de la tradición paulina muestran que el espacio doméstico fue una unidad decisiva de reunión. Sin embargo, «iglesia doméstica» no implica necesariamente una vivienda aristocrática monumental. El rango de posibilidades va desde dependencias modestas hasta casas con capacidad de recibir grupos relativamente amplios. Lo históricamente más significativo es que quien controlaba el espacio podía adquirir capacidad de intermediación social.

El vocabulario aplicado a Febe en Rom 16,1–2 —διάκονος y προστάτις— revela una combinación de servicio, representación y apoyo que debe leerse dentro de las prácticas de patronazgo sin reducirla automáticamente a un «cargo» posterior. La adopción cristiana de relaciones de beneficencia no eliminó el prestigio asociado al don; lo sometió a nuevas retóricas de reciprocidad, humildad y obligación comunitaria.

5. Pobres, viudas, huérfanos, presos y viajeros

La asistencia se convirtió gradualmente en uno de los ámbitos más visibles de organización comunitaria. Ya las cartas paulinas documentan la colecta para Jerusalén como una transferencia translocal de recursos. La Didaché regula hospitalidad y ayuda; Hermas vuelve repetidamente sobre riqueza y pobreza; Justino describe colectas dominicales destinadas a huérfanos, viudas, enfermos, presos y extranjeros; y la correspondencia de Cipriano muestra sistemas capaces de movilizar fondos a escala regional. La beneficencia cristiana debe ser estudiada simultáneamente como práctica de cuidado, mecanismo de cohesión y producción de autoridad.

6. Asociaciones, collegia y comparación controlada

Las asociaciones voluntarias grecorromanas ofrecen un comparandum útil: poseían cargos, cuotas, banquetes, fondos funerarios, estatutos y redes de solidaridad. Pero las comunidades cristianas no fueron simplemente collegia con otra teología. La comparación debe operar por rasgos: formas de reunión, administración de fondos, comidas, disciplina, enterramiento y memoria de benefactores. La condición jurídica de una comunidad concreta no puede deducirse del parecido funcional con una asociación reconocida.

7. Economía funeraria y cementerios

La administración de enterramientos, memoria martirial y cementerios constituye uno de los mejores indicadores de institucionalización material. En Roma, la tradición que vincula a Calixto con un cementerio eclesial (Hipólito, Refutatio IX.12.14) y las inscripciones de las catacumbas muestran que la gestión funeraria se convirtió en un espacio de organización, prestigio y memoria. El control de un lugar de sepultura implicaba recursos, personal y continuidad institucional; no debe explicarse solo como devoción.

8. Prosopografía social selectiva

Tabla 58. Prosopografía social selectiva

Figura	Lugar / fecha	Estatus o función documentada	Fuente principal
Febe	Cencreas / c. años 50	διάκονος; προστάτις; portadora o representante probable	Rom 16,1–2
Prisca	Corinto-Éfeso-Roma / s. I	συνεργός; anfitriona de comunidad doméstica	Rom 16,3–5; 1 Cor 16,19
Aquila	Corinto-Éfeso-Roma / s. I	colaborador; artesano según Hechos	Rom 16,3–5; 1 Cor 16,19; Hch 18
Onésimo	Colosas? / s. I	esclavizado o dependiente vinculado a Filemón	Flm
Filemón	Asia Menor? / s. I	anfitrión y propietario de casa	Flm 1–2
Cloe / «los de Cloe»	Corinto / s. I	red doméstica o comercial no precisable	1 Cor 1,11
Hermas	Roma / s. II	autor/persona narrativa; horizonte de casas y riqueza	Pastor
Cornelio	Roma / 251–253	obispo; red de clero y asistencia	Eus., HE VI.43
Cipriano	Cartago / 248–258	obispo; coordinador epistolar y financiero	Epistulae

Tabla 59. Continuación de «Prosopografía social selectiva»

Figura	**Lectura histórico-social**	**Certeza**
Febe	Intermediación, patronazgo y movilidad femenina	A/B
Prisca	Nodo translocal de casa, trabajo y misión	A
Aquila	Movilidad artesanal y doméstica	A/B
Onésimo	Caso para estudiar hermandad y asimetría legal	A
Filemón	Patronazgo doméstico y autoridad local	A/B
Cloe / «los de Cloe»	Canal de información translocal	B
Hermas	Archivo de movilidad social, deuda y beneficencia	B
Cornelio	Escala institucional de redistribución urbana	A/B
Cipriano	Centralidad regional y movilización de recursos	A

9. Conclusión

La historia social obliga a abandonar dos simplificaciones opuestas: imaginar las primeras iglesias como movimientos exclusivamente de pobres y esclavos, o describirlas como asociaciones dominadas desde el inicio por élites urbanas. La evidencia apunta a composiciones mixtas y variables, donde diferencias de riqueza y dependencia coexistieron con lenguajes de fraternidad y prácticas de redistribución. Precisamente esa capacidad de conectar hogares, talleres, patronos, dependientes, viudas, viajeros y autoridades locales hizo posible la continuidad de comunidades que carecían durante buena parte del período de una infraestructura pública propia.

Resumen. Este capítulo reconstruye la infraestructura social de las comunidades cristianas tempranas mediante la esclavitud, el trabajo, el patronazgo, el espacio doméstico, la asistencia, el enterramiento y las asociaciones voluntarias. Considera el estatuto jurídico, la riqueza, la movilidad y la dependencia doméstica como variables que se entrecruzan. La evidencia apunta a comunidades mixtas y localmente variables cuya continuidad dependió de redes urbanas preexistentes y de nuevas prácticas de redistribución y obligación mutua.

CAPÍTULO XV

Cristianismos orientales y diversidad lingüística: Egipto, Siria, Edesa, Osroene y Armenia

---

El predominio documental del griego y del latín puede producir la impresión engañosa de que el cristianismo antiguo fue, desde sus orígenes, un fenómeno exclusivamente grecorromano. Este capítulo desplaza la mirada hacia regiones en las que griego, copto, arameo y siríaco coexistieron o compitieron, y donde las formas locales de memoria, traducción y autoridad transformaron profundamente la transmisión cristiana. La categoría «cristianismo oriental» se utiliza aquí como herramienta geográfica y lingüística, no como denominación confesional retrospectiva.

Precisión geográfica. En la secuencia de Hch 21,7, Ptolemaida designa la Ptolemaida de Fenicia (Acre), en la costa levantina; no debe confundirse con Ptolemais Hermiou ni con otras ciudades homónimas de Egipto.

1. Egipto más allá de Alejandría: del puerto intelectual a la chōra

Alejandría ocupa un lugar central por Filón, Clemente, Orígenes y las controversias del siglo III, pero el cristianismo egipcio no puede reducirse a su capital. La documentación papirológica de Oxirrinco y otras localidades revela copia y circulación de literatura cristiana en el valle del Nilo. La transición al copto no representa una ruptura simple con el griego: durante siglos ambos idiomas coexistieron en distintos niveles de administración, educación, liturgia y transmisión textual.

Los códices de Nag Hammadi, aunque del siglo IV en su forma conservada, preservan traducciones coptas de obras cuya composición es en muchos casos anterior. Su geografía material obliga a distinguir lugar de copia, lengua de conservación, fecha del códice y origen intelectual del tratado. Del mismo modo, el surgimiento del monacato egipcio debe situarse en redes rurales y urbanas más amplias, no como un fenómeno surgido de un desierto culturalmente aislado.

2. Alejandría: escuela, biblioteca y conflicto episcopal

La llamada «escuela catequística» de Alejandría debe manejarse con cautela institucional: las fuentes posteriores pueden proyectar continuidad donde quizá existieron círculos docentes menos formalizados. Pantenio es una figura difícil de reconstruir; Clemente muestra una pedagogía cristiana profundamente imbricada con la paideia griega; Orígenes lleva esa práctica a una escala filológica excepcional mediante enseñanza, comentario y comparación textual. Con Demetrio, las tensiones entre autoridad episcopal y prestigio intelectual se vuelven visibles y permiten observar la formación de una estructura más definida.

3. Siria occidental y Antioquía: traducción, conflicto y ciudad

Antioquía fue una metrópolis en la que comunidades judías, griegas y cristianas compartieron un espacio urbano complejo. Gal 2 muestra un conflicto temprano sobre comensalidad e identidad; Hechos conserva una memoria distinta sobre la denominación «cristianos»; Ignacio, a comienzos del siglo II, proyecta desde Antioquía una fuerte teología de unidad episcopal. Estas fuentes pertenecen a momentos diferentes y no deben armonizarse como etapas inevitables de una misma línea institucional.

La diversidad lingüística siria incluyó griego y distintas variedades de arameo. Con el desarrollo de la literatura siríaca, la traducción dejó de ser una operación

secundaria: creó vocabularios teológicos propios, reorganizó metáforas y facilitó formas de cristianismo capaces de circular más allá del marco cívico helenófono.

4. Edesa y Osroene: memoria apostólica y cultura siríaca

Edesa se convirtió en uno de los grandes centros de la cultura cristiana siríaca. La leyenda de Abgar, conservada en Eusebio (HE I.13) y desarrollada posteriormente en la Doctrina de Addai, no puede utilizarse como documento contemporáneo de una conversión regia del siglo I. Su importancia histórica reside en mostrar cómo la ciudad construyó una genealogía apostólica propia. Bardesanes y su entorno, ya a fines del siglo II y comienzos del III, revelan un medio intelectual en el que cristianismo, astrología, filosofía y tradiciones locales podían interactuar sin ajustarse a las categorías eclesiásticas posteriores.

5. Taciano y el Diatessaron

Taciano, formado en el ámbito grecoparlante y asociado durante un tiempo con Justino, compuso el Diatessaron como una armonía evangélica. Su impacto en Siria fue profundo. El texto ilustra que la existencia de cuatro evangelios no implicó inmediatamente su lectura separada en todas las comunidades. La armonización fue una tecnología de lectura capaz de producir una narración continua y de adaptar la pluralidad textual a necesidades litúrgicas y pedagógicas. La lengua original y las fases de transmisión siguen siendo discutidas; por ello conviene distinguir composición, traducción y recepción siríaca.

6. Efrén y la recepción del Diatessaron

En el siglo IV, el comentario de Efrén al Diatessaron ofrece una ventana excepcional a la exégesis siríaca. Su obra demuestra que la frontera entre «texto bíblico» y «comentario» podía estar mediada por una forma evangélica distinta de los cuatro evangelios separados. Efrén es además fundamental para estudiar teología poética, himnografía y controversia doctrinal fuera de los géneros grecolatinos dominantes.

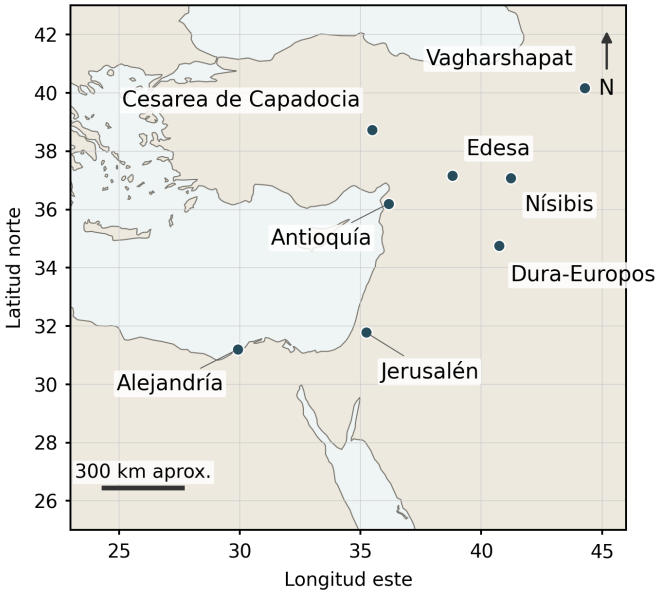


FIGURA 25. Lugares del Oriente cristiano examinados en la obra. Los puntos remiten a cronologías distintas, no a una cristianización simultánea: Dura-Europos, siglo III; Nísibis y Efrén, siglo IV; Armenia, tradiciones de recepción discutidas. Cartografía propia sobre Natural Earth, dominio público.

7. Armenia: cristianización y cautela sobre los orígenes

Las tradiciones armenias atribuyen orígenes apostólicos muy antiguos a sus comunidades, pero la documentación segura para una implantación institucional amplia pertenece sobre todo a la Antigüedad tardía. La conversión del reino bajo Tiridates III y Gregorio el Iluminador, usualmente situada a comienzos del siglo IV aunque con cronología discutida, debe estudiarse como parte de una política de corte y de competencia entre imperios. La posterior creación del alfabeto armenio por Mesrop Mashtots a comienzos del siglo V queda fuera del arco principal de esta obra, pero se menciona únicamente para explicar cómo se consolidó una tradición literaria propia. La fuente narrativa decisiva para la memoria de la conversión es la Historia atribuida a Agatángelos: describe la conversión de Trdat/Tiridates y la misión de Gregorio, pero la forma armenia conservada pertenece a la segunda mitad del siglo V. Su utilidad es por ello doble: preserva tradiciones anteriores y, al mismo tiempo, documenta la construcción retrospectiva de una memoria eclesiástica regia. La cronología de la cristianización debe mantenerse abierta dentro de un rango de comienzos del siglo IV, sin presentar 301 como fecha documentalmente cerrada.

7.1. Literatura siríaca temprana: traducción, canon y léxico teológico

La literatura siríaca temprana obliga a distinguir con especial cuidado fecha de composición, fecha del testigo y lengua de conservación. Los evangelios siríacos antiguos, conocidos sobre todo por los testigos sinaítico y curetoniano conservados en manuscritos posteriores, muestran que la recepción evangélica en arameo cristiano no dependió de una única operación de traducción. Junto con el Diatessaron, documentan un espacio en el que armonización y traducción coexistieron antes de la estabilización posterior de formas textuales de amplia circulación. La Peshitta pertenece a una fase de normalización más tardía y no debe proyectarse sin matices sobre el siglo II.

En ese proceso, la traducción no fue mecánica. Términos griegos relativos a iglesia, Espíritu, cuerpo, alianza, salvación y autoridad ingresaron en campos semánticos siríacos que poseían asociaciones propias. Autores como Afraates y Efrén, ya en el siglo IV, muestran una cultura exegética que no es una mera réplica periférica de Alejandría o Antioquía: emplea paralelismo, simbolismo bíblico, poesía y formas de argumentación adaptadas a un medio lingüístico específico. La comparación debe, por ello, tratar el siríaco como archivo intelectual autónomo y no solo como vehículo de versiones griegas.

7.2. El Cáucaso cristiano y los límites de la evidencia del siglo IV

Armenia ofrece una documentación más temprana y más densa que la Georgia cristiana para el arco cronológico de esta obra, pero incluso allí la memoria literaria conservada es posterior a muchos de los hechos que narra. Las tradiciones georgianas de conversión vinculan el proceso con el siglo IV y con la figura de Nino, mientras que la literatura escrita en georgiano se vuelve controlable sobre todo desde el siglo V. Por eso, Armenia y Georgia no deben presentarse como trayectorias documentales simétricas: la comparación es útil para estudiar cristianización cortesana, traducción y competencia imperial, pero exige declarar la distancia entre acontecimiento, tradición y manuscrito.

7.3. Persia y Partia: presencia cristiana y gradación de la evidencia

La expansión hacia el este no termina en Edesa. Las fuentes literarias de fines del siglo II y del III aluden a cristianos en territorios bajo dominio parto y sasánida, mientras inscripciones medio-persas asociadas a Kartir muestran que «cristianos» y

«nazarenos» formaban parte del vocabulario religioso del Imperio sasánida de fines del siglo III. El dato confirma presencia y visibilidad administrativa, pero no autoriza a reconstruir una organización uniforme ni a proyectar sobre el siglo II la estructura que se documenta con mucha mayor claridad en los sínodos persas del siglo V. La arqueología identificablemente cristiana dentro de Irán es comparativamente escasa, y esa desproporción entre testimonio literario y resto material debe declararse.

La posición de estas comunidades obliga además a abandonar una cartografía exclusivamente romano-céntrica. Mesopotamia, Adiabene, Susiana y las rutas del Golfo Pérsico pertenecían a sistemas imperiales y comerciales diferentes de los del Mediterráneo, aunque conectados con ellos. En este espacio el siríaco fue una lengua de transmisión decisiva; la relación entre comunidades, cortes locales y poder sasánida cambió según reinados y conflictos con Roma. La categoría «persa» designa aquí un marco político y geográfico, no una identidad eclesiástica homogénea.

7.4. India y Aksum: rutas, memorias apostólicas y grados de certeza

La tradición de Tomás constituye el dossier más importante para la India. Los Hechos de Tomás, probablemente compuestos en siríaco en el siglo III, sitúan al apóstol en un mundo indo-parto y conservan el nombre de Gundafor/Gondofares, históricamente atestiguado. Esa coincidencia demuestra conocimiento de un horizonte oriental, no la historicidad automática de una misión apostólica del siglo I. Las rutas marítimas del mar Rojo y del océano Índico hacían posible la circulación de mercaderes, lenguas y religiones; para el período temprano, sin embargo, la evidencia de comunidades cristianas en la India debe graduarse por debajo de la certeza alcanzable para Siria o Mesopotamia.

Aksum ofrece un caso documental diferente. Para el siglo IV, las inscripciones del rey Ezana proporcionan evidencia epigráfica de una transformación de la ideología real hacia un lenguaje cristiano; las tradiciones sobre Frumencio y sus vínculos con Alejandría deben cotejarse con testimonios literarios de la misma centuria y con la numismática aksumita. Aquí la certeza de una cristianización regia en el siglo IV es considerablemente mayor que cualquier afirmación sobre un origen apostólico anterior. India y Aksum ilustran, por tanto, dos regímenes de evidencia distintos: memoria misionera temprana de historicidad discutida y documentación regia/material tardía pero más firme.

8. Tabla geocultural de tradiciones orientales

Tabla 60. Tabla geocultural de tradiciones orientales

Región	**Lenguas principales**	**Testimonios / autores**	**Problema histórico**	**Cautela**
Alejandría	Griego; después copto	Clemente, Orígenes, Dionisio	Escuela, episcopado, filología	No proyectar una institución escolar estable desde el origen
Egipto / chōra	Griego y copto	Papiros de Oxirrinco; Nag Hammadi	Circulación material y traducción	Lugar de hallazgo ≠ lugar de composición
Antioquía	Griego y arameo/ siríaco	Pablo, Ignacio, Teófilo	Identidad, comensalidad, episcopado	Fuentes separadas por décadas
Edesa / Osroene	Siríaco y griego	Abgar/Addai, Bardesanes	Memoria apostólica y cultura local	La leyenda no prueba conversión regia del s. I
Siria	Siríaco	Taciano, Diatessaron, Efrén	Armonía evangélica, liturgia y exégesis	Distinguir original, traducción y recepción
Armenia	Armenio posterior; griego/siríaco en contactos	Gregorio el Iluminador; Agatángelos, Historia de los Armenios; tradiciones eclesiásticas posteriores	Cristianización regia	La conversión regia se sitúa habitualmente a comienzos del s. IV, pero su cronología exacta es discutida. La Historia atribuida a Agatángelos alcanzó su forma armenia conservada en el s. V y debe utilizarse como memoria institucional tardía, no como acta contemporánea.
Persia / Partia	Siríaco; medio persa; otras lenguas iranias	Bardesanes; inscripciones de Kartir; testimonios eclesiásticos posteriores	Presencia cristiana bajo Partos y Sasánidas	Evidencia literaria más densa que la arqueología; no retroproyectar la organización del s. V
India	Siríaco y griego en la tradición literaria; lenguas locales en el horizonte histórico	Hechos de Tomás; redes mercantiles del Índico	Memoria apostólica y movilidad transregional	Texto probablemente del s. III; el nombre de Gondofares no prueba una misión apostólica del s. I

(continuación)

Región	Lenguas principales	Testimonios / autores	Problema histórico	Cautela
Aksum	Ge'ez y griego	Inscripciones de Ezana; tradición sobre Frumencio; numismática	Cristianización regia del s. IV	Evidencia firme para el s. IV; no convertirla en prueba de un origen apostólico anterior

9. Conclusión

La expansión oriental muestra que el cristianismo antiguo no fue la simple exportación de una forma griega hacia periferias pasivas. Traducción, bilingüismo y adaptación regional produjeron nuevas configuraciones de autoridad y memoria. Egipto, Siria, Edesa, Armenia, los territorios persas, las rutas hacia India y el reino de Aksum obligan a pensar en un cristianismo policéntrico cuya historia se entiende mejor mediante ecologías lingüísticas y gradaciones de evidencia que mediante un mapa de «sedes» ordenadas retrospectivamente desde Roma. La desigual densidad documental de estas regiones no debe transformarse en una jerarquía histórica de importancia.

Resumen. Este capítulo examina los cristianismos orientales mediante las ecologías lingüísticas y regionales de Egipto, Alejandría, Antioquía, Edesa, Osroene y Armenia, y extiende el gradiente comparativo hacia Persia/Partia, India y Aksum. Distingue composición, traducción y conservación manuscrita, estudia las leyendas apostólicas como memoria y gradúa de manera explícita la certeza de las periferias orientales, destacando el papel creativo de las tradiciones coptas y siríacas en la formación de las culturas textuales e institucionales cristianas.

CAPÍTULO XVI

Liturgia, iniciación y cultura performativa: bautismo, eucaristía y disciplina de los siglos I–IV

La liturgia cristiana antigua no nació como un sistema uniforme. Las fuentes de los siglos I–IV permiten observar repertorios de prácticas que fueron estabilizándose de manera desigual: inmersión y lavado, ayuno, imposición de manos, comidas comunitarias, lectura, oración, colectas, memoria de mártires, penitencia y, más tarde, catecumenados prolongados y rituales de iniciación complejos. El método de este capítulo es comparativo y estratificado: cada texto se sitúa en su fecha, región y género antes de ser utilizado como testimonio ritual.

1. Bautismo: de la flexibilidad de la Didaché a la iniciación tardorromana

Didaché 7 conserva uno de los testimonios más antiguos sobre bautismo cristiano fuera del Nuevo Testamento. Prefiere «agua viva», pero admite otras aguas y, en caso de necesidad, el vertido triple sobre la cabeza. Esta flexibilidad impide reconstruir una única forma ritual primitiva. La prescripción de ayuno del bautizando y de otros miembros sugiere que el rito ya estaba integrado en una preparación comunitaria.

En los siglos III y IV, las fuentes muestran procesos de preparación más extensos. La denominada Tradición Apostólica —cuya atribución, fecha y procedencia son debatidas— no debe convertirse en manual universal de Roma. Comparada con Tertuliano, Cipriano, Cirilo de Jerusalén y Ambrosio, permite seguir la creciente articulación entre catequesis, renuncias, unciones, inmersión, imposición de manos, vestidura y participación eucarística.

2. Cena del Señor y comidas comunitarias: diversidad de formas y desarrollo de la terminología eucarística

Las tradiciones paulinas de 1 Cor 10–11 muestran una comida en la que desigualdades de acceso y comportamiento podían producir conflicto. La Didaché conserva plegarias eucarísticas con vocabulario y secuencia propios. Justino, a mediados del siglo II, describe una reunión dominical con lectura, exhortación, oraciones, beso, pan, vino y agua, distribución por diáconos y colecta. Estos testimonios no deben ensamblarse en una «misa» única; muestran diferentes fases y regiones de ritualización.

3. Ayuno, calendario y diferenciación

Didaché 8 contrasta días de ayuno propios con los de «los hipócritas», mostrando que el calendario podía funcionar como marcador identitario. La controversia pascual del siglo II revela que la fecha de la conmemoración de la pasión y resurrección no estaba uniformemente fijada. Las discusiones entre Roma y Asia Menor son, por tanto, un caso paradigmático de cómo una práctica temporal se convirtió en problema de comunión interregional.

4. Lectura pública, homilía y performance

La reunión cristiana fue también una tecnología de oralización de textos. Cartas destinadas a ser leídas, memorias apostólicas, profecías, himnos y comentarios circularon mediante performance. La lectura pública no presupone alfabetización general de la audiencia. Por el contrario, explica cómo textos relativamente costosos podían funcionar en comunidades donde solo una minoría tenía competencias avanzadas de lectura y escritura.

5. Penitencia, reconciliación y disciplina

Hermas testimonia una preocupación temprana por la posibilidad de arrepentimiento después del bautismo. La persecución de Decio —y, en menor medida, la de Valeriano— llevó esta cuestión a una escala institucional: libellatici, sacrificati y confesores obligaron a definir condiciones de reintegración. La controversia entre Cipriano y Novaciano muestra que la penitencia no fue un simple problema doctrinal; afectó autoridad episcopal, memoria de los mártires y cohesión comunitaria.

6. Ministerio ritual y género

Las fuentes permiten observar participación femenina en profecía, patronazgo, martirio y, en determinados contextos, ministerios de asistencia e iniciación de mujeres. Las diaconisas aparecen con mayor claridad en fuentes orientales tardías. Su estudio debe evitar dos anacronismos: proyectar un orden clerical posterior sobre el siglo I y, en sentido contrario, convertir toda actividad femenina documentada en un «ministerio ordenado» equivalente al posterior. La historia del género requiere seguir funciones y vocabulario fuente por fuente.

7. Exorcismo, curación y preparación bautismal

La expulsión de demonios ocupa un lugar destacado en los evangelios y continúa apareciendo en la práctica cristiana posterior. En la Antigüedad tardía, el exorcismo se integra progresivamente en procesos catecumenales. Esta continuidad no significa identidad ritual: el gesto carismático de una narración evangélica y una práctica institucionalizada de preparación bautismal pertenecen a géneros y contextos diferentes.

8. Mártires, memoria y calendario local

El culto a los mártires transformó la relación entre espacio, memoria y tiempo. La celebración de aniversarios de muerte, la conservación de actas y la monumentalización de tumbas crearon calendarios locales que podían integrarse después en repertorios más amplios. Policarpo, Perpetua y Felicidad, Cipriano y los mártires romanos ofrecen casos distintos de esta producción de memoria. Ya el Martirio de Policarpo (18,3) prevé la reunión anual en el lugar de la sepultura para celebrar el «día natalicio» del mártir.

9. Tabla comparativa de prácticas rituales

Tabla 61. Tabla comparativa de prácticas rituales

Fuente / fecha aprox.	Bautismo	Cena del Señor / comida comunitaria / eucaristía (según fecha y fuente)	Ayuno / disciplina
1 Corintios / años 50	Presupuesto, no ritual completo	Comida comunitaria; conflicto social	Disciplina comunitaria
Didaché / fin I–inicios II	Agua viva; alternativas; ayuno	Plegarias propias	Ayunos diferenciadores
Ignacio / inicios II	No describe rito	Eucaristía vinculada a unidad	Disciplina de comunión
Justino, 1 Apol. 61, 65–67 / c. 150	Lavado tras instrucción	Pan, vino y agua; distribución	Oración y vida ética
Tertuliano / c. 200	Preparación, agua, unción	Diversos testimonios	Ayuno y penitencia
Tradición Apostólica / s. III?	Catecumenado e iniciación compleja	Secuencia posbautismal	Exámenes y preparación
Cirilo de Jerusalén / s. IV	Catequesis e iniciación urbana	Interpretación mistagógica	Cuaresma y preparación

Tabla 62. Continuación de «Tabla comparativa de prácticas rituales»

Fuente / fecha aprox.	Ministerios / agentes	Límite interpretativo
1 Corintios / años 50	Pablo, comunidad	Carta ocasional, no manual litúrgico
Didaché / fin I–inicios II	Profetas, maestros, episkopoi/ diakonoi	Compilación de capas y contexto debatido
Ignacio / inicios II	Obispo, presbiterio, diáconos	Cartas polémicas, no panorama universal
Justino, 1 Apol. 61, 65–67 / c. 150	Presidente, diáconos	Descripción apologética a público externo
Tertuliano / c. 200	Clero y laicos	Contexto norteafricano específico
Tradición Apostólica / s. III?	Obispo, presbíteros, diáconos	Autoría, fecha y procedencia discutidas
Cirilo de Jerusalén / s. IV	Clero catequético	Jerusalén del s. IV, no modelo primitivo

10. Conclusión

La historia ritual confirma la tesis general de esta monografía: la unidad cristiana fue un resultado histórico de convergencias, estandarizaciones y disputas, no una forma plenamente desarrollada desde el comienzo. Bautismo, eucaristía, penitencia y ministerios se volvieron progresivamente más regulados, pero conservaron durante siglos diferencias regionales. La comparación de fuentes evita tanto la ilusión de una liturgia apostólica completa e inmutable como la idea opuesta de una improvisación sin continuidad.

Resumen. Este capítulo reconstruye las prácticas rituales cristianas entre los siglos I y IV comparando bautismo, eucaristía, ayuno, lectura pública, penitencia, exorcismo, memoria martirial y ministerio. Trata la uniformidad ritual como una construcción histórica y destaca la variación regional, el género de las fuentes y la institucionalización gradual de la iniciación y la disciplina.

CAPÍTULO XVII

Onomástica apostólica, Jesús y Cristo: nombres, lenguas y simbolismo del Doce

Este capítulo reúne en un único instrumento filológico las formas griegas y semíticas de los nombres asociados a Jesús y al círculo apostólico. Su finalidad no es reconstruir una nomenclatura «original» uniforme —algo imposible en un ambiente multilingüe—, sino distinguir las formas efectivamente atestiguadas, las transliteraciones antiguas y las reconstrucciones lingüísticas plausibles. En Palestina y la diáspora del siglo I, una misma persona podía circular con una forma semítica y otra griega o latina; por ello, la variación onomástica constituye evidencia histórica de movilidad, bilingüismo y adaptación social.

1. Criterio filológico: forma atestiguada, transliteración y reconstrucción

Este capítulo adopta tres niveles de seguridad. [A] designa una forma directamente atestiguada en una fuente antigua pertinente; [B] una equivalencia lingüística ampliamente aceptada pero no conservada para ese individuo en un documento contemporáneo; [C] una etimología o identificación discutida. Las formas hebreas y arameas se escriben en alfabeto cuadrado cuando la equivalencia es segura; el griego conserva la grafía de la tradición textual del Nuevo Testamento. En nombres propiamente griegos —por ejemplo Ἀνδρέας o Φίλιππος— no se fabrica una supuesta forma hebrea.

Esta disciplina es especialmente necesaria porque las fuentes cristianas fueron transmitidas mayoritariamente en griego. Que un nombre tenga etimología semítica no demuestra que la persona fuera llamada siempre por esa forma, del mismo modo que la presencia de un nombre griego no determina por sí sola una identidad étnica.

2. Jesús de Nazaret: Ἰησοῦς, ישוע y el problema del gentilicio

La forma griega del nombre es *Ἰησοῦς*, adaptación de una forma semítica tardía ישוע (Yēšūaʿ), relacionada con la forma más larga יהושע (Yəhōšūaʿ, «YHWH salva / YHWH es salvación»). En el judaísmo del Segundo Templo la forma abreviada Yēšūaʿ está abundantemente documentada; no constituye un nombre singular ni secreto.

Los evangelios emplean además Ναζαρηνός y Ναζωραῖος. Ambos relacionan a Jesús con Nazaret, pero la historia exacta de sus formas y asociaciones posteriores exige cautela. La expresión «Jesús de Nazaret» es, por tanto, una identificación geográfica y social antes que un título teológico. La lectura de Ναζωραῖος como derivación necesaria de נָזִיר (nāzîr, «nazireo») no es filológicamente obligatoria y no se adopta aquí.

3. Χριστός, משיח y el campo semántico de «ungir»

El título *Χριστός* procede del verbo griego *χρίω* («untar, ungir con aceite o ungüento»). Como adjetivo verbal, *χριστός* puede significar literalmente «ungido» o «untado». La especialización religiosa se produjo de manera decisiva en las traducciones griegas de las Escrituras judías, donde *χριστός* traduce habitualmente el hebreo מָשִׁיחַ (māšîaḥ, «ungido»).

El sustantivo hebreo no designaba originariamente una única figura escatológica. Podía aplicarse a reyes, sacerdotes e incluso, en determinados contextos proféticos, a agentes políticos investidos por Dios. El paso de «un ungido» a «el Mesías» fue un proceso histórico de concentración semántica, alimentado por expectativas reales, sacerdotales y escatológicas distintas.

En el griego no bíblico, χρίω y su familia léxica pertenecen también al vocabulario ordinario de la unción corporal, médica, atlética y funeraria. Por eso la novedad cristiana no reside en inventar la palabra, sino en convertir Χριστός en un título personal casi nominal de Ἰησοῦς. La Septuaginta constituye el puente lingüístico fundamental: la semántica religiosa del término cristiano se comprende desde su uso traductológico, no desde una supuesta etimología mistérica griega.

4. Los Doce: nombres, grafías y etimologías

Tabla 63. Los Doce: nombres, grafías y etimologías

Figura	Griego	Hebreo / arameo	Etimología o significado	Certeza
Simón Pedro	Σίμων / Πέτρος; Κηφᾶς	שמעון (Šimʿōn); כיפא (Kēpāʾ, aram.)	Šimʿōn: «ha oído» / relacionado con oír; Kēpāʾ: «roca, piedra»	A/B
Andrés	Ἀνδρέας	—	Nombre griego, de *ἀνήρ/ἀνδρός*: «varón, hombre»; sin forma semítica segura para la persona	A
Santiago/Jacobo, hijo de Zebedeo	Ἰάκωβος	יעקב (Yaʿaqōb)	Nombre patriarcal; etimología bíblica tradicional relacionada con «talón» y con juegos verbales de Gn 25	A/B
Juan, hijo de Zebedeo	Ἰωάννης	יוחנן (Yōḥānān)	«YHWH ha mostrado gracia / es misericordioso»	A/B
Felipe	Φίλιππος	—	Griego: «amigo/amante de los caballos»	A
Bartolomé	Βαρθολομαῖος	ברתלמי (bar-Talmai)	Patronímico arameo: «hijo de Talmai»; la identificación con Natanael es tradición posterior	A/B
Mateo	Ματθαῖος	מתתיהו / מתי (Mattityāhū / Mattai)	Familia onomástica de «don de YHWH»; forma exacta del individuo no conservada en hebreo	A/B
Tomás	Θωμᾶς; Δίδυμος	תאומא (vocalización editorial: תָּאוֹמָא; Tə'ōmā / T'ōmā, aram.; «gemelo»)	«Gemelo»; Jn traduce semánticamente con Δίδυμος	A/B
Santiago/Jacobo, hijo de Alfeo	Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἁλφαίου	יעקב; חלפי? (Ḥalfai?)	Yaʿaqōb seguro como equivalencia; Alfeo/Ḥalfai es probable pero no absolutamente seguro	A/C

(continuación)

Figura	Griego	Hebreo / arameo	Etimología o significado	Certeza
Judas/Tadeo	Ἰούδας; Θαδδαῖος	יהודה (Yəhūdāh)	Yəhūdāh: «Judá»; etimología de Θαδδαῖος discutida	A/C
Simón el Zelota	Σίμων ὁ Ζηλωτής / ὁ Καναναῖος	שמעון; קנאי (qannāʾ, aram./heb. «celoso»)	El epíteto indica «celoso/zelota»; no prueba por sí solo afiliación al movimiento político posterior	A/B
Judas Iscariote	Ἰούδας Ἰσκαριώτης	יהודה; איש־קריות? (ʾîš-Qərîyōt?)	«Judá» es seguro; «Iscariote» como «hombre de Qeriot» es hipótesis clásica, no certeza	A/C

5. ἀπόστολος, μαθητής y la agencia del enviado

El vocabulario cristiano distingue *μαθητής* («discípulo, aprendiz») de *ἀπόστολος* («enviado, delegado»). El sustantivo ἀπόστολος deriva de ἀποστέλλω, «enviar». En la literatura griega anterior y contemporánea puede designar envío, misión o delegado, aunque su densidad técnica cristiana se desarrolla dentro de las comunidades del siglo I.

La comparación con el hebreo tardío שליח (šālîaḥ, «enviado/agente») es útil para pensar la representación jurídica y religiosa, pero debe manejarse con cautela: el sistema rabínico plenamente formulado es posterior y no constituye una prueba automática de que el título apostólico derive institucionalmente de una oficina judía idéntica.

6. Doce apóstoles y doce tribus: una relación explícita en la tradición evangélica

La relación entre el número de los Doce y las doce tribus de Israel posee una base textual mucho más firme que cualquier correlación astrológica. La elección de un grupo de doce funciona como gesto simbólico de restauración de Israel. Mt 19,28 presenta a los Doce sentados sobre doce tronos para juzgar «las doce tribus de Israel»; Lc 22,30 conserva una formulación paralela. La sustitución de Judas por Matías en Hch 1,15–26 muestra que la integridad numérica del colegio posee significado narrativo y escatológico.

La serie tribal, sin embargo, tampoco es completamente rígida. Las listas veterotestamentarias pueden incluir a Leví o excluirlo, y pueden contar a José como una sola tribu o sustituirlo por Efraín y Manasés. El símbolo «doce» expresa totalidad de Israel más que un esquema genealógico matemáticamente uniforme.

7. El doce en Israel, el calendario y el zodíaco: comparación sin equivalencia

El Mediterráneo antiguo conoció múltiples sistemas duodecimales: doce meses, doce signos zodiacales, doce tribus, doce piedras del pectoral sacerdotal y, en el cristianismo, doce apóstoles. La mera igualdad numérica no demuestra dependencia. No existe una fuente cristiana de los siglos I–II que asigne de manera estable a cada apóstol un signo del zodíaco, ni una fuente judía del Segundo Templo que convierta las doce tribus en una tabla astrológica normativa.

Sí existen aproximaciones cosmológicas judías antiguas. Filón interpreta en ocasiones objetos cultuales de doce elementos en clave cósmica, y Josefo relaciona los doce panes de la proposición con el círculo del zodíaco y el año (BJ V.217; cf. Ant. III.182). Estas analogías muestran que el simbolismo astral era inteligible dentro de ciertos ambientes judíos helenizados; no autorizan, sin embargo, a identificar a Pedro con Aries, a Juan con Cáncer o a cualquier otro apóstol con un signo concreto.

La arqueología refuerza esta cautela cronológica. Mosaicos sinagogales de los siglos IV–VI, como Hammath Tiberias y Beth Alpha, incorporan ruedas zodiacales en contextos inequívocamente judíos. Su existencia demuestra apropiación y resignificación de un repertorio cosmológico grecorromano; no demuestra que la institución de los Doce en el siglo I proceda del zodíaco.

(continuación)

Serie de doce	Archivo principal	Función	Evaluación histórica

8. Matriz comparativa de series duodecimales

TABLA 64. Matriz comparativa de series duodecimales

Serie de doce	Archivo principal	Función	Evaluación histórica
Doce tribus de Israel	Gn 29–30; 35; 49; Nm; tradiciones variables	Genealogía y totalidad de Israel	Alta antigüedad; listas no idénticas
Doce apóstoles	Mc 3; Mt 10; Lc 6; Mt 19,28; Lc 22,30	Restauración escatológica y representación de Israel	Relación con las tribus explícita en tradición evangélica
Doce piedras del pectoral	Ex 28	Representación cultual de las tribus	Posteriormente susceptible de lecturas cosmológicas
Doce meses	Calendarios mediterráneos y judíos	Orden anual	Paralelo estructural, no genealogía religiosa
Doce signos del zodíaco	Astronomía babilónica y tradición helenística	División de la eclíptica / calendario astral	Sistema astral anterior al cristianismo
Zodíaco sinagogal	Hammath Tiberias, Beth Alpha y otros mosaicos	Cosmología, calendario, providencia; interpretación discutida	Siglos IV–VI; demasiado tardío para explicar por sí solo los Doce
Doce apóstoles = doce signos	Correspondencias tardías y esotéricas variables	Recepción simbólica posterior	No documentado como sistema estable en cristianismo de los siglos I–II; no se adopta como explicación histórica

9. Conclusión: onomástica y simbolismo sin anacronismo

La onomástica de Jesús y de los Doce revela una cultura multilingüe en la que nombres semíticos podían pasar al griego por transliteración, equivalencia semántica o sustitución social. La relación entre los Doce y las tribus pertenece al núcleo simbólico más antiguo del movimiento; la relación con el zodíaco pertenece, en cambio, al terreno de la comparación estructural y de la recepción posterior. El criterio de esta monografía es preservar la comparación cuando ilumina el contexto y detenerla cuando la evidencia deja de sostener una genealogía histórica.

Resumen

Este capítulo examina las formas griegas, hebreas y arameas de los nombres de Jesús y de los Doce, distinguiendo las formas documentadas de las reconstrucciones lingüísticas plausibles. Analiza el desarrollo semántico de Χριστός a partir del griego χρίω y del hebreo מָשִׁיחַ, la relación simbólica explícita entre los Doce y las doce tribus de Israel, y el uso antiguo más amplio de sistemas duodecimales. Los paralelos zodiacales se tratan como fenómenos de comparación y de historia de la recepción; por sí mismos no prueban un origen astrológico del colegio apostólico.

CAPÍTULO XVIII

Zoroastrismo y cristianismo primitivo: escatología, mal, juicio y comparación histórica

La comparación entre zoroastrismo y cristianismo pertenece a uno de los debates más antiguos y difíciles de la historia comparada de las religiones. Existen semejanzas reales en el vocabulario conceptual de la lucha entre bien y mal, el juicio, la resurrección y la renovación final; también existen profundas diferencias teológicas y un problema documental decisivo: buena parte de la exposición sistemática de la cosmología zoroastriana se conserva en textos pahlavíes de época muy posterior al surgimiento del cristianismo. Por ello, este capítulo distingue rigurosamente entre semejanza tipológica, posibilidad de mediación iraní a través del judaísmo del Segundo Templo y dependencia textual demostrable.

1. Fuentes y cronología: del Avesta a los textos pahlavíes

Las Gāthās, integradas en el Avesta, contienen los estratos más antiguos vinculados a Zaratustra y articulan la elección moral entre verdad/orden y mentira. El Avesta joven desarrolla figuras y expectativas posteriores. La cosmología sistemática de Ohrmazd y Ahriman, los ciclos del mundo y muchos detalles del final de los tiempos aparecen con claridad en obras pahlavíes redactadas siglos después, aunque puedan preservar tradiciones antiguas. Esta distancia obliga a evitar el procedimiento circular de usar un texto medieval iranio como si fuera una fuente contemporánea directa del judaísmo del siglo II a. E. C. o del cristianismo del siglo I.

El contacto histórico, sin embargo, es indiscutible: comunidades judías vivieron durante siglos bajo dominios aqueménida, parto y sasánida; Babilonia siguió siendo un centro judío fundamental; y las redes del Oriente romano conectaban Siria, Mesopotamia e Irán. La pregunta, por tanto, no es si hubo contacto, sino qué ideas concretas pueden demostrarse como transferidas y en qué dirección.

2. Ahura Mazdā, Angra Mainyu y el problema del dualismo

En las tradiciones zoroastrianas, Ahura Mazdā/Ohrmazd representa la sabiduría y el orden bueno, mientras Angra Mainyu/Ahriman encarna una potencia destructiva y hostil. La configuración exacta de esta oposición cambió históricamente y no debe reducirse a un «dios bueno» y un «dios malo» simétricos en todas las épocas. La escatología iraní concibe la historia como conflicto moral y cósmico cuyo desenlace final es la derrota del mal.

El cristianismo también desarrolla una oposición entre Dios y Satanás, pero no adopta un dualismo ontológico equivalente: Satanás es una criatura y adversario, no un principio eterno equiparable a Dios. Esta diferencia es estructural. La comparación con Angra Mainyu puede iluminar la historia de la demonología en el judaísmo del Segundo Templo y el cristianismo, pero no permite identificar ambas figuras.

3. Aša, Druj, verdad y mentira

La oposición avéstica entre aša —orden, rectitud, verdad— y druj —mentira, engaño, desorden— posee resonancias comparables con lenguajes judíos y cristianos de luz/oscuridad, verdad/mentira y justicia/iniquidad. La Regla de la Comunidad de Qumrán, por ejemplo, articula dos espíritus y dos caminos. El Evangelio de Juan construye una fuerte antítesis entre verdad y mentira. Sin embargo, las oposiciones binarias son fenómenos ampliamente difundidos y no prueban por sí mismas una dependencia iraní.

3.1. Tradición joánica: luz, tinieblas, verdad y mentira

El cuarto evangelio organiza una parte sustantiva de su lenguaje teológico mediante oposiciones como luz/tinieblas, verdad/mentira, de arriba/de abajo y vida/muerte (Jn 1,4–9; 3,19–21; 8,44–47; 12,35–36). Estas antítesis permiten una comparación de larga duración con la oposición irania entre aša y druj, pero la comparación no autoriza a convertir el vocabulario joánico en una traducción cristiana de categorías zoroastrianas. Génesis, Isaías, la literatura sapiencial y la apocalíptica judía ofrecen matrices escriturarias inmediatas para buena parte del simbolismo.

Un comparandum históricamente más próximo se encuentra en 1QS III,13–IV,26, donde la Regla de la Comunidad articula una oposición entre los dominios de la luz y las tinieblas y entre los «espíritus» de verdad y perversidad. Las semejanzas con Juan

han sido discutidas extensamente, pero incluso aquí la relación no exige dependencia literaria directa. El horizonte iranio puede funcionar como trasfondo comparativo de larga duración para ciertos dualismos éticos y escatológicos del judaísmo del Segundo Templo; la mediación judía y la reelaboración propia de la tradición joánica deben mantenerse analíticamente separadas de cualquier hipótesis de préstamo directo.

4. El final de los tiempos: Fraš̄o.kərəti y renovación de la creación

Uno de los paralelos más importantes es la expectativa zoroastriana de una renovación final del mundo, fraš̄o.kərəti (pahlaví frašegird). En desarrollos avésticos y posteriores, la historia desemboca en una transformación definitiva: derrota del mal, resurrección de los muertos, juicio y existencia incorruptible. El cristianismo primitivo articula igualmente resurrección, juicio y renovación cósmica, aunque lo hace desde matrices judías propias, particularmente Daniel, la apocalíptica del Segundo Templo y la interpretación de la resurrección de Jesús como acontecimiento inaugural.

La hipótesis de una influencia iraní sobre la escatología judía es plausible para algunos historiadores y discutida por otros. El problema es de mediación y cronología: varias ideas que en el zoroastrismo sistemático se conocen a través de fuentes tardías ya están presentes en textos judíos precristianos. Por ello, la monografía habla de horizonte comparativo e influencia posible, no de préstamo demostrado en cada motivo. La tesis de una influencia amplia fue defendida sobre todo por Mary Boyce, A History of Zoroastrianism (Leiden, 1975–1991); una evaluación metodológica más restrictiva se encuentra en James Barr, «The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity», Journal of the American Academy of Religion 53 (1985).

5. Saošyant y mesianismo: semejanzas y límites

El término avéstico saošyant puede significar «benefactor» o «el que traerá beneficio» (participio de futuro) y, en estratos escatológicos posteriores, designa al agente final de la renovación. La tradición desarrolló la figura del Saošyant victorioso que participa en la derrota final del mal y la resurrección. Compararlo con el Mesías judío o con Cristo es legítimo en una historia de tipos soteriológicos, pero no como identidad genealógica: las funciones, cosmologías, genealogías y marcos escriturarios son diferentes.

6. Reino de Dios y «reino de los cielos»

La proclamación de la βασιλεία τοῦ θεοῦ («reino de Dios») y, en Mateo, βασιλεία τῶν οὐρανῶν («reino de los cielos») pertenece en primer término al campo bíblico y judío de la soberanía divina. Daniel, los Salmos y la apocalíptica judía proporcionan antecedentes directos. El zoroastrismo también conoce una culminación de la historia bajo el triunfo definitivo del bien, lo que permite una comparación escatológica; no existe, sin embargo, base suficiente para derivar la expresión evangélica «reino de los cielos» del léxico iranio.

7. La tentación de Jesús y la tentación de Zaratustra: Vendīdād 19, desierto y cuarenta días

Los relatos de la tentación de Jesús (Mc 1,12–13; Mt 4,1–11; Lc 4,1–13) presentan a Satanás como adversario y sitúan cuarenta días en el desierto. La explicación histórica más inmediata del número cuarenta es bíblica: Israel permanece cuarenta años en el desierto; Moisés pasa cuarenta días en el Sinaí; Elías camina cuarenta días hasta Horeb. El episodio reescribe, por tanto, tipologías israelitas de prueba, éxodo y fidelidad.

La oposición entre un enviado divino y una potencia maligna admite comparación con el drama cósmico zoroastriano, pero no se conoce un paralelo iranio antiguo que explique específicamente una tentación del salvador durante cuarenta días en el desierto. Presentar ese detalle como préstamo zoroastriano sería metodológicamente injustificado. La influencia, si existió, debe buscarse en la transformación general de la demonología y la escatología, no en una equivalencia narrativa exacta.

Vendīdād 19,1–10 conserva un fragmento de la leyenda de Zaratustra en el que Angra Mainyu intenta primero destruir al profeta y luego apartarlo de la «buena religión»; Zaratustra rechaza la agresión y la seducción mediante fórmulas rituales y recitación sagrada. La tradición ofrece, por tanto, un comparandum real para el motivo general de un enviado o profeta probado por una potencia hostil. Sin embargo, la composición del Vendīdād es estratificada y su transmisión manuscrita es muy posterior; no debe tratarse como un testigo contemporáneo de los evangelios.

La semejanza estructural no elimina las diferencias narrativas. Vendīdād 19 no ofrece el marco de un ayuno de cuarenta días en el desierto, y los relatos sinópticos están saturados de alusiones bíblicas a Israel, Moisés y Elías. El paralelo iranio es útil para una historia comparada de la confrontación entre figura religiosa y adversario cósmico; la explicación exegética primaria de Mc 1,12–13, Mt 4,1–11 y Lc 4,1–13 sigue siendo judía y escritural.

8. Resurrección, juicio y destino post mortem

La religión irania desarrolló ideas de juicio individual, tránsito post mortem y juicio final. La tradición del puente Činvat constituye uno de sus motivos más conocidos. En el judaísmo del Segundo Templo y en el cristianismo aparecen resurrección corporal, juicio final, recompensa y castigo. El parentesco funcional de estos sistemas ha alimentado durante más de un siglo la hipótesis de influencia persa; la prueba directa sigue siendo desigual. La literatura judía ofrece además desarrollos internos suficientes para explicar buena parte de la evolución, de modo que la influencia irania, cuando se proponga, debe formularse como un factor posible dentro de una historia compleja, no como causa única.

9. Los μάγοι de Mateo y el horizonte iranio

Mateo 2 utiliza el plural griego *μάγοι* para los visitantes orientales. El término tenía una larga historia y podía designar especialistas rituales persas/medos, pero en el mundo helenístico también adquirió sentidos más amplios relacionados con astrología, interpretación de sueños y prácticas rituales. El texto de Mateo no identifica a estos μάγοι como sacerdotes zoroastrianos ni ofrece una exposición de doctrina irania. Su procedencia «de Oriente» y su observación astral hacen inteligible la asociación cultural, pero no permiten convertirlos en representantes oficiales del zoroastrismo.

10. Matriz crítica de paralelos zoroastrianos y cristianos

Tabla 65. Matriz crítica de paralelos zoroastrianos y cristianos

Tema	Zoroastrismo	Judaísmo/ cristianismo	Evaluación	Grado de relación
Conflicto bien/mal	Ahura Mazdā / Angra Mainyu; aša / druj	Dios / Satanás; verdad / mentira	Paralelo estructural fuerte; ontología diferente	Comparación; posible influencia mediada
Luz/tinieblas; verdad/mentira	aša / druj; dualismos éticos de larga duración	Jn 1; 3; 8; 12; 1QS III,13–IV,26	Paralelo fenomenológico; Qumrán es un comparandum judío más próximo para Juan	Comparación; dependencia irania directa no demostrada
Renovación final	Frašō.kərəti / frašegird	Nueva creación; consumación escatológica	Ambos culminan la historia en victoria del bien	Influencia debatida; matrices judías directas

(continuación)

Tema	Zoroastrismo	Judaísmo/ cristianismo	Evaluación	Grado de relación
Resurrección	Desarrollada en Avesta joven y tradición posterior	Dn 12; 1 Cor 15; Apocalipsis	Paralelo significativo	Posible contexto iranio de larga duración, no derivación simple
Agente escatológico	Saošyant	Mesías / Cristo	Función salvadora final	Tipología comparativa, no identidad
Juicio final	Juicio y purificación final	Juicio de Dios / Cristo	Paralelo funcional	Difusión regional posible; fuentes y cronología complejas
Adversario	Angra Mainyu/ Ahriman	Satanás/διάβολος	Figura hostil al orden divino	No equivalentes; Satanás no es principio coeterno
Tentación / adversario	Vendīdād 19: Angra Mainyu intenta destruir y seducir a Zaratustra; sin desierto ni cuarenta días	Mc 1,12–13; Mt 4,1–11; Lc 4,1–13	Paralelo estructural real, pero la matriz narrativa sinóptica es bíblica	Comparación; no prueba de préstamo directo
Reino final	Mundo renovado bajo victoria del bien	βασιλεία τοῦ θεοῦ / τῶν οὐρανῶν	Horizonte escatológico común	La expresión evangélica es judía; paralelo amplio
Magos orientales	Tradición de magi iranios	μάγοι de Mt 2	Contacto cultural plausible	No identificarlos automáticamente como clero zoroastriano

11. Zoroastrismo, judaísmo del Segundo Templo y mediación histórica

La vía historiográficamente más sólida para estudiar contactos no es una línea directa «Zaratustra → Jesús», sino la larga interacción entre poblaciones judías y mundos iranios desde la época aqueménida, seguida por los contextos parto y sasánida. Conceptos escatológicos pudieron circular, transformarse y combinarse con tradiciones bíblicas propias. Qumrán, la literatura apocalíptica y otros textos del período muestran que el judaísmo del Segundo Templo no fue un receptor pasivo, sino un laboratorio creativo capaz de reelaborar cualquier influencia exterior dentro de sus propias Escrituras y categorías.

12. Conclusión: semejanza, contacto y dependencia

La interacción entre mundos judíos e iranios tiene una base histórica segura. Judea fue provincia (Yehud) del Imperio aqueménida desde 539 hasta 332 a. E. C.; Isaías llama a Ciro «ungido» (Is 45,1) y Esdras presenta el retorno bajo patrocinio persa; el hebreo y el arameo bíblicos conservan préstamos iranios de léxico administrativo, jurídico y religioso (pardēs, «parque, paraíso»; rāz, «secreto», en Dn 2 y en los manuscritos de Qumrán). Los magos, como especialistas rituales, aparecen en fuentes griegas desde Heródoto y son estudiados por A. de Jong. Esta base permite hablar de contacto; no decide qué conceptos se transmitieron ni en qué dirección.

Sobre ese fondo conviene graduar las simetrías entre zoroastrismo, judaísmo del Segundo Templo y cristianismo del siglo I. (a) Dualismo. La «Instrucción sobre los dos espíritus» de la Regla de la Comunidad (1QS III,13–IV,26), con su Príncipe de las Luces y su Ángel de las Tinieblas, es el paralelo más cercano al lenguaje de luz y tinieblas, verdad y mentira que reaparece en Jn 3,19–21; pero el texto de Qumrán subordina ambos espíritus a un único Dios creador, mientras que la oposición entre Ohrmazd y Ahriman se formula en términos de dos principios, con matices que la investigación (Shaked) distingue entre las Gāthās y la literatura pahlaví. (b) Resurrección y juicio. Dn 12,2 es la afirmación bíblica más clara de resurrección corporal para juicio; la expectativa zoroastriana de una resurrección (tan ī pasēn) se documenta con detalle solo en textos pahlavíes, y el testimonio antiguo más citado, el de Teopompo transmitido por Diógenes Laercio (1.9), según el cual los magos enseñaban que los hombres resucitarían, es breve y discutido. (c) Renovación final. La frašō.kərəti, con su derrota definitiva del mal, admite comparación tipológica con los «cielos nuevos y tierra nueva» de Is 65,17 y Ap 21,1; la comparación no implica préstamo, porque la idea de una renovación cósmica tiene antecedentes proféticos propios. (d) Prueba por fuego. La ordalía de metal fundido de los textos pahlavíes recuerda los ríos de fuego de Dn 7,9–10 y el fuego del juicio de 2 Pe 3,7, pero la datación de los textos iranios impide fijar una dirección. (e) Figura salvífica. El Saošyant, que renueva el mundo, y el Mesías o Hijo del hombre judíos cumplen funciones afines en la estructura del fin, pero difieren en origen y misión; las tradiciones tardías sobre un nacimiento virginal del Saošyant no deben proyectarse sobre Mt 1–2.

Una síntesis, en sentido estricto, puede formularse en cuatro grados. Contacto histórico seguro: dominio persa sobre Judea, préstamos léxicos, presencia de los magos en las fuentes griegas. Paralelos conceptuales reales: dualismo moral, juicio, resurrección y renovación final. Mediación posible: la apocalíptica enoquica y

danielina y los textos de Qumrán, donde el material pudo reelaborarse dentro de las Escrituras judías. Hipótesis sin prueba: que Jesús, Pablo o los evangelistas conocieran directamente doctrinas zoroastrianas, que los magos de Mt 2 sean sacerdotes zoroastrianos identificables o que el Saošyant sea un modelo de la cristología. El cristianismo del siglo I se sitúa en el extremo de esa cadena: recibe el repertorio escatológico ya judaizado, no a través del Avesta. La simetría es, por tanto, de forma —una historia con comienzo, conflicto, juicio y renovación— y no de proceso social: lo que el cristianismo añade, y el zoroastrismo comparado no ofrece, es el anclaje de ese esquema en una persona histórica ejecutada, una comunidad de mesa compartida y, a la larga, una colección de escritos.

Este resultado es coherente con la tesis del libro. Mostrar que el vocabulario del fin —reino, juicio, resurrección, renovación— estaba disponible en un espacio de intercambio que va de Persia a Judea y a Roma refuerza la lectura de la formación cristiana como convergencia de ámbitos de influencia, y la lectura paulina de esa convergencia, porque fue Pablo quien tradujo ese repertorio a una comunidad de gentiles. Nada obliga a explicar el cristianismo por una dependencia irania, y nada autoriza a excluir el contacto como un componente más del medio.

Zoroastrismo y cristianismo comparten un interés intenso por el desenlace moral de la historia, la derrota del mal y la justicia final. Las semejanzas son demasiado importantes para ignorarlas, pero demasiado generales —y las fuentes demasiado desiguales— para convertirlas automáticamente en dependencia directa. La contribución de una comparación crítica consiste precisamente en graduar la evidencia: contacto histórico seguro, paralelos conceptuales reales, posibles mediaciones judías y, finalmente, un núcleo de afirmaciones para las que no existe prueba de préstamo. Este criterio preserva el valor comparativo sin restaurar genealogías esotéricas o sincréticas que la presente edición ha excluido del aparato histórico.

Resumen

Este capítulo propone una comparación controlada entre la escatología zoroastriana y el cristianismo primitivo. Examina la oposición cósmica entre bien y mal, la resurrección, el juicio final, el Saošyant, la renovación final (frašō.kərəti), el reino de Dios, Satanás, el relato de la tentación de cuarenta días y los magos de Mateo. Distingue el contacto histórico de la semejanza tipológica y subraya el problema cronológico de las fuentes pahlavíes tardías. La influencia irania sobre las escatologías judías y cristianas sigue siendo una hipótesis relevante y debatida; las derivaciones directas requieren evidencia específica.

CAPÍTULO XIX

Sabios, rabinos y judaísmos de los siglos I–IV: comparación con el movimiento de Jesús y testimonios externos

Este capítulo reúne tres problemas que suelen aparecer dispersos: la historia de los maestros y rabinos judíos entre el final del Segundo Templo y la Antigüedad tardía; la comparación controlada entre el judaísmo del siglo I y el movimiento de Jesús; y el dossier de menciones judías y no judías de Jesús y de los primeros cristianos. La finalidad no es construir dos «religiones» plenamente formadas desde el año 30, sino seguir procesos de diferenciación que compartieron Escrituras, lenguas, instituciones, prácticas y conflictos. El uso del término «rabino» requiere cautela: para Hillel, Shammai o Gamaliel I es preferible hablar de sabios o maestros; la institucionalización del título rabínico pertenece sobre todo al período posterior a 70 E. C.

1. Método y vocabulario: de los sabios del Segundo Templo a los rabinos tannaítas y amoraítas

La literatura rabínica conservada —Mishná, Tosefta, midrashim y Talmudes— alcanzó su forma escrita en fechas posteriores a muchos de los personajes que recuerda. Por ello, una atribución doctrinal a Hillel, Shammai, Yohanan ben Zakkai o Aqiva debe distinguir entre la posible memoria histórica de una enseñanza y su formulación dentro de una colección redactada o transmitida generaciones más tarde. El capítulo utiliza las designaciones tannaíta y amoraíta como categorías historiográficas de período, no como prueba de una institución rabínica uniforme desde el siglo I.

Se distinguen tres niveles: [A] personaje y actividad firmemente situables por convergencia de fuentes; [B] personaje histórico probable cuya enseñanza concreta depende de tradiciones posteriores; [C] atribución o detalle biográfico de historicidad

incierta. Esta escala evita transformar la Mishná o el Talmud en actas contemporáneas de los acontecimientos que narran.

2. Tabla crítica de sabios y rabinos relevantes, siglos I–IV

Tabla 66. Tabla crítica de sabios y rabinos relevantes, siglos I–IV

Figura	Cronología	Centro	Fuentes principales
Hillel el Anciano (הלל הזקן)	finales s. I a. E. C.–inicios s. I E. C.	Jerusalén	Tradiciones mishnaicas y talmúdicas posteriores
Shammai (שמאי)	finales s. I a. E. C.–inicios s. I E. C.	Judea/Jerusalén	Mishná y tradiciones posteriores
Gamaliel I / Rabban Gamliel ha-Zaqen (רבן גמליאל הזקן)	c. primera mitad s. I	Jerusalén	Mishná; Hch 5,34–39 como testimonio cristiano narrativo
Yohanan ben Zakkai (יוחנן בן זכאי)	c. 1–80	Judea / Yavne	Mishná, Tosefta, Talmudes
Eliezer ben Hyrcanus (אליעזר בן הורקנוס)	finales s. I–inicios s. II	Lod/Judea	Mishná y Tosefta
Joshua ben Hananiah (יהושע בן חנניה)	finales s. I–inicios s. II	Judea	Mishná, Tosefta, tradiciones talmúdicas
Tarfon (טרפון)	finales s. I–primera mitad s. II	Lod/Judea	Mishná, Tosefta
Aqiva / Akiva ben Yosef (עקיבא בן יוסף)	c. 50–135	Judea	Mishná, Tosefta, tradiciones rabínicas
Ishmael ben Elisha (ישמעאל בן אלישע)	s. I–II	Judea	Tradición tannaíta y midráshica
Meir (מאיר)	s. II	Galilea/Judea	Mishná y Tosefta
Shimon bar Yohai (שמעון בר יוחאי)	s. II	Galilea	Mishná, Tosefta; tradiciones posteriores
Judá ha-Nasí / Yehudah ha-Nasi (יהודה הנשיא)	c. 135–217	Galilea	Mishná; tradición rabínica
Hiyya Rabbah (Hiyya el Grande) (חייא)	finales s. II–inicios s. III	Galilea/Babilonia	Baraitot y tradiciones talmúdicas
Abba Arikha, Rav (אבא אריכא / רב)	c. 175–247	Babilonia	Talmud babilónico
Samuel de Nehardea (שמואל)	c. 165–254	Babilonia	Talmud babilónico
Yohanan bar Nappaha (יוחנן בר נפחא)	c. 180–279	Tiberíades	Talmudes palestino y babilónico
Resh Lakish / Shimon ben Lakish (ריש לקיש / שמעון בן לקיש)	s. III	Galilea	Talmudes
Rav Huna (רב הונא)	c. 216–296	Sura/Babilonia	Talmud babilónico
Rav Nahman bar Yaakov (רב נחמן בר יעקב)	s. III–IV	Babilonia	Talmud babilónico
Abaye (אביי)	c. 280–338	Pumbedita/Babilonia	Talmud babilónico

(continuación)

Figura	Cronología	Centro	Fuentes principales
Rava (רבא)	c. 280–352	Mahoza/Babilonia	Talmud babilónico

Tabla 67. Continuación de «Tabla crítica de sabios y rabinos relevantes, siglos I–IV»

Figura	Relevancia histórico-crítica	Certeza
Hillel el Anciano (הלל הזקן)	Sabio asociado a una escuela de interpretación flexible; figura fundacional en la memoria rabínica.	B
Shammai (שמאי)	Contraparte de Hillel en múltiples controversias halájicas; la oposición Hillel-Shammai fue sistematizada por la tradición.	B
Gamaliel I / Rabban Gamliel ha-Zaqen (רבן גמליאל הזקן)	Maestro fariseo de gran prestigio en la memoria posterior; la identificación exacta de cada tradición requiere cautela.	B
Yohanan ben Zakkai (יוחנן בן זכאי)	Figura central de la memoria sobre la reorganización post-70; no debe imaginarse Yavne como un «concilio» con jurisdicción universal.	A/B
Eliezer ben Hyrcanus (אליעזר בן הורקנוס)	Tannaíta asociado a tradiciones conservadoras y a debates sobre autoridad mayoritaria.	A/B
Joshua ben Hananiah (יהושע בן חנניה)	Interlocutor destacado en debates halájicos; asociado al período de Yavne.	A/B
Tarfon (טרפון)	Tannaíta de la generación de Aqiva; aparece en debates jurídicos y litúrgicos.	A/B
Aqiva / Akiva ben Yosef (עקיבא בן יוסף)	Figura decisiva de la hermenéutica rabínica; su relación con Bar Kosiba es transmitida por fuentes rabínicas posteriores y debe formularse con cautela.	A/B
Ishmael ben Elisha (ישמעאל בן אלישע)	Asociado a reglas hermenéuticas y a una escuela exegética distinta de la atribuida a Aqiva.	B
Meir (מאיר)	Tannaíta de enorme peso en la tradición mishnaica; muchas mishnayot anónimas fueron vinculadas posteriormente con su escuela.	A/B
Shimon bar Yohai (שמעון בר יוחאי)	Tannaíta histórico; la atribución del Zohar es medieval y queda fuera de toda reconstrucción del siglo II.	A

(continuación)

Figura	Relevancia histórico-crítica	Certeza
Judá ha-Nasí / Yehudah ha-Nasi (יהודה הנשיא)	Patriarca asociado a la compilación/redacción de la Mishná hacia el año 200; figura clave del paso de tradición oral a corpus normativo.	A
Hiyya Rabbah (Hiyya el Grande) (חייא)	Figura de transición entre tannaim y amoraim; asociado a enseñanza y transmisión de baraitot.	A/B
Abba Arikha, Rav (אבא אריכא / רב)	Discípulo de Judá ha-Nasí según la tradición; fundador asociado a la academia de Sura.	A/B
Samuel de Nehardea (שמואל)	Amoraíta babilónico central; sus debates con Rav estructuran amplias secciones del Talmud.	A/B
Yohanan bar Nappaha (יוחנן בר נפחא)	Amoraíta palestino asociado a Tiberíades y a la formación de tradiciones del Talmud de Jerusalén.	A/B
Resh Lakish / Shimon ben Lakish (שמעון בן לקיש / ריש לקיש)	Interlocutor frecuente de Yohanan; su biografía colorida contiene elementos literarios posteriores.	B
Rav Huna (רב הונא)	Amoraíta de segunda generación; importante en la consolidación de la enseñanza babilónica.	A/B
Rav Nahman bar Yaakov (רב נחמן בר יעקב)	Jurista amoraíta asociado a Nehardea/Mahoza; cronología y homónimos exigen cautela.	B
Abaye (אביי)	Amoraíta de cuarta generación; uno de los grandes pares dialécticos de la tradición babilónica.	A
Rava (רבא)	Interlocutor principal de Abaye; su debate ocupa un lugar estructurante en el Talmud babilónico.	A

3. Judaísmo del siglo I y movimiento de Jesús: una comparación histórica controlada

El movimiento de Jesús nació dentro del judaísmo del Segundo Templo. Por ello, la comparación no debe oponer «judaísmo» y «cristianismo» como sistemas ya constituidos, sino distinguir un campo judío plural —fariseos, saduceos, grupos sacerdotales, movimientos apocalípticos, comunidades de la diáspora y otras formaciones— dentro del cual emergió una corriente que proclamó a Jesús como

Mesías y Señor. Solo gradualmente, y de manera desigual según ciudad y región, esa corriente adquirió perfiles institucionales y demográficos cada vez más gentiles.

TABLA 68. Judaísmo del siglo I y movimiento de Jesús: problemas comparados

Problema	**Judaísmos del siglo I**	**Movimiento de Jesús / primeras comunidades**	**Evaluación comparativa**
Escrituras	Torá, Profetas y otros escritos con límites y formas textuales no idénticos en todos los grupos; hebreo, arameo y griego.	Las mismas Escrituras de Israel constituyen el archivo básico de interpretación; la LXX adquiere especial importancia en comunidades griegas.	Continuidad fuerte; la divergencia reside en la lectura cristológica y en la autoridad de nuevos escritos.
Templo	Centro sacrificial y simbólico hasta 70, con críticas internas y diversidad de actitudes.	Las primeras comunidades de Jerusalén aparecen vinculadas al Templo en Hechos; la muerte y resurrección de Jesús reconfiguran su interpretación.	La destrucción de 70 transforma a ambos campos, pero no produce una separación instantánea.
Torá / halajá	Circuncisión, sábado, alimentación y pureza se debaten dentro de un judaísmo plural.	Jesús y sus primeros seguidores son judíos; el gran conflicto aparece con la incorporación de gentiles y la cuestión de qué obligaciones les corresponden.	No equivale a «Ley judía versus gracia cristiana»; el problema histórico es quién debe observar qué y por qué.
Mesianismo	Expectativas diversas: real, sacerdotal, profética, apocalíptica o ausencia de expectativa activa.	Jesús es identificado como Mesías/Χριστός y su muerte se reinterpreta a la luz de resurrección y Escrituras.	La afirmación mesiánica es una intensificación específica dentro de un campo judío más amplio.

(continuación)

Problema	Judaísmos del siglo I	Movimiento de Jesús / primeras comunidades	Evaluación comparativa
Resurrección y escatología	Aceptada por algunos grupos, discutida por otros; abundante literatura apocalíptica.	La resurrección de Jesús se convierte en afirmación fundacional y garantía de la resurrección futura.	Comparte imaginarios apocalípticos judíos, pero los reorganiza en torno a Jesús.
Reino de Dios	Lenguaje bíblico y apocalíptico de soberanía divina.	Tema central de la predicación sinóptica; recibe interpretaciones presentes y futuras.	Continuidad conceptual con fuerte relectura escatológica.
Pureza y mesa	Sistemas de pureza y comensalidad diversos; importancia de alimentos y fronteras sociales.	Debates sobre mesa, alimentos y gentiles son visibles en Gal 2, Rom 14 y 1 Cor.	La mesa compartida se convierte en uno de los espacios principales de negociación identitaria.
Autoridad	Sacerdotes, escribas, ancianos, maestros y grupos con sistemas propios de autoridad.	Apóstoles, profetas, maestros, ancianos/epíscopos y patronos domésticos; institucionalización progresiva.	No existe desde el inicio una equivalencia simple sinagoga/iglesia ni rabino/obispo.
Gentiles	Prosélitos, simpatizantes y diversas formas de relación con no judíos.	La misión paulina incorpora gentiles sin exigirles convertirse plenamente en judíos mediante circuncisión.	Este punto acelera una diferenciación demográfica y ritual de largo plazo.
Lenguas	Hebreo, arameo y griego; latín administrativo en ciertos contextos.	Arameo en el entorno palestino; griego dominante en la documentación cristiana conservada; latín crece en Occidente.	El multilingüismo es compartido y condiciona transmisión e interpretación.

4. Después de 70: Yavne, rabinización y cristianización como procesos no simétricos

La desaparición del Templo en 70 E. C. obligó a numerosos grupos judíos a reconfigurar autoridad, culto y memoria. La tradición rabínica posterior situó en Yavne un conjunto de figuras y controversias decisivas, pero la historiografía actual evita imaginar una academia central capaz de legislar instantáneamente para todas las sinagogas. Del mismo modo, las comunidades de seguidores de Jesús no se transformaron de inmediato en una «Iglesia» uniforme. Ambos procesos fueron regionales, competitivos y desiguales. El siglo II muestra simultáneamente continuidad, conflicto, separación local, apropiación de Escrituras y redefinición de categorías de pertenencia.

5. Menciones judías y no judías de Jesús y del movimiento cristiano primitivo: dossier sintético sin duplicaciones

Los testimonios externos ya discutidos en el Capítulo I y en el Apéndice documental se reúnen aquí como matriz comparativa y, a continuación, se amplían únicamente allí donde el archivo judío plantea problemas específicos de transmisión, identificación y recepción. No se repiten los textos completos de Josefo, Tácito, Plinio o Suetonio: se registra su fecha, independencia relativa, objeto de referencia y principal dificultad crítica. El desarrollo nuevo se concentra en Josefo, la literatura rabínica, las tradiciones sobre Yeshu/Miryam, los minim y los controles negativos que impiden convertir Qumrán o materiales medievales en testimonios del siglo I.

Tabla 69. Menciones judías y no judías de Jesús: fuentes

Fuente	Entorno / lengua	Fecha	Objeto
Flavio Josefo, Ant. XVIII.63–64 (Testimonium Flavianum)	Judío / griego	c. 93–94	Jesús
Flavio Josefo, Ant. XX.200	Judío / griego	c. 93–94	Santiago, «hermano de Jesús llamado Cristo»
Tosefta Hullin 2.22–24 y paralelos posteriores	Rabínico / hebreo-arameo	tradición antigua; redacción posterior	Curación «en nombre de Jesús ben Pantera/ Pandera» y límites frente a minim

(continuación)

Fuente	Entorno / lengua	Fecha	Objeto
b. Sanhedrin 43a	Rabínico / arameo-hebreo	redacción talmúdica tardía	Yeshu y ejecución en víspera de Pascua
Tácito, Ann. XV.44	Romano / latín	c. 116	Christus y cristianos de Roma bajo Nerón
Plinio el Joven, Ep. X.96–97	Romano / latín	c. 111–113	Cristianos en Bitinia
Suetonio, Claud. 25.4	Romano / latín	c. 120	Disturbios de judíos en Roma «impulsore Chresto»
Suetonio, Ner. 16.2	Romano / latín	c. 120	Christiani
Mara bar Serapion, carta a su hijo	Siríaco / contexto no cristiano	datación debatida: s. I–III	«rey sabio» de los judíos
Luciano de Samósata, De morte Peregrini 11–13	Greco-romano / griego	c. 165–175	Cristianos y su «sofista crucificado»
Celso, Alethes Logos, conservado en Orígenes, Contra Celso	Pagano / griego	c. 170–180	Jesús y cristianos

Tabla 70. Continuación de «Menciones judías y no judías de Jesús: fuentes»

Fuente	Problema crítico	Valor historiográfico
Flavio Josefo, Ant. XVIII.63–64 (Testimonium Flavianum)	El texto transmitido contiene formulaciones cristianas que difícilmente proceden íntegramente de Josefo; existe amplio debate sobre un núcleo josefiano y posteriores interpolaciones.	Valor medio-alto para un posible núcleo; forma transmitida no puede usarse sin crítica textual.
Flavio Josefo, Ant. XX.200	Referencia incidental dentro del relato sobre el sumo sacerdote Anano; mucho menos sospechosa de interpolación que el Testimonium.	Uno de los testimonios externos más sólidos sobre la existencia histórica de Jesús como referente de identificación.
Tosefta Hullin 2.22–24 y paralelos posteriores	La identificación y estratificación de las tradiciones son discutidas; la redacción conservada es posterior al siglo I.	Importante para historia de fronteras, no como biografía contemporánea de Jesús.

(continuación)

Fuente	Problema crítico	Valor historiográfico
b. Sanhedrin 43a	Pasaje tardío, polémico y complejo; no constituye testimonio independiente de primera generación.	Útil para recepción judía tardía y memoria polémica, con extrema cautela cronológica.
Tácito, Ann. XV.44	Tácito afirma que Christus fue ejecutado por Poncio Pilato durante Tiberio y lo denomina procurator, aunque la evidencia epigráfica (la inscripción de Cesarea) identifica su cargo como praefectus Iudaeae; no revela su fuente y escribe unas ocho décadas después.	Testimonio no cristiano de gran importancia sobre el movimiento y su origen en Judea.
Plinio el Joven, Ep. X.96–97	Describe interrogatorios, reuniones y canto a Cristo «como a un dios»; no ofrece datos biográficos sobre Jesús.	Testimonio administrativo temprano y directo sobre prácticas cristianas provinciales.
Suetonio, Claud. 25.4	Chrestus puede ser una grafía/confusión relativa a Christus, pero también un nombre personal; la conexión con Jesús es insegura.	Debe conservarse como testimonio ambiguo, no como mención segura de Jesús.
Suetonio, Ner. 16.2	Menciona castigo a cristianos como «superstición nueva y maléfica», sin referencia explícita a Jesús.	Confirma la visibilidad del grupo en Roma, no su biografía fundacional.
Mara bar Serapion, carta a su hijo	No nombra a Jesús y la datación es incierta; la identificación es plausible pero no demostrable.	Testimonio posible, de valor limitado por indeterminación cronológica y nominal.
Luciano de Samósata, De morte Peregrini 11–13	Satírico y hostil; ofrece una descripción externa de solidaridad y devoción cristiana.	Importante para percepción social del movimiento en el siglo II.
Celso, Alethes Logos, conservado en Orígenes, Contra Celso	La obra original se perdió y debe reconstruirse a través de un refutador cristiano; contiene polémica contra nacimiento, milagros y autoridad de Jesús.	Dossier crucial para crítica pagana del siglo II, siempre mediado por Orígenes.

5.1. Protocolo de evaluación: testimonio, recepción y polémica

Las menciones judías de Jesús, de su familia y de figuras vinculadas a sus seguidores no forman un archivo homogéneo. El corpus combina a Josefo, un autor judío del siglo I que escribe en griego para un horizonte imperial, con tradiciones rabínicas fijadas por escrito varios siglos después y con composiciones polémicas medievales. Esta sección no acumula «pruebas» de historicidad: clasifica testimonios según fecha, proximidad, independencia, transmisión y función retórica. La pregunta no es solo qué dice cada texto, sino cuándo lo dice, en qué género, con qué finalidad y qué distancia existe entre el referente narrado y la forma literaria conservada.

La escala empleada es: [A] testimonio próximo y filológicamente controlable; [B] testimonio antiguo cuya forma transmitida presenta intervención o debate textual significativo; [C] tradición tardía que puede conservar materiales anteriores pero cuya historicidad puntual no puede aislarse con seguridad; [D] construcción polémica o recepción tardía, útil para la historia de las representaciones pero no como fuente directa para el siglo I. La gradación se aplica al pasaje, no al personaje en abstracto.

La literatura rabínica exige una precaución adicional. La Mishná fue redactada en torno a comienzos del siglo III; la Tosefta y los midrashim tannaítas son productos de transmisión compleja; el Talmud de Jerusalén tomó forma en la Antigüedad tardía y el Talmud de Babilonia alcanzó su redacción mucho después de los acontecimientos del siglo I. Un dicho atribuido a un tanna temprano puede conservar tradición antigua, pero la forma narrativa que lo encuadra puede ser amoraica o postamoraica. Por ello, el libro distingue entre atribución interna y fecha de redacción conservada.

5.2. Josefo: Jesús y Santiago como problemas textuales distintos

El primer dossier separa dos pasajes de las Antiquitates Judaicae. Ant. XVIII.63–64, el llamado Testimonium Flavianum, se conserva en los manuscritos griegos con formulaciones inequívocamente cristianas. La investigación moderna oscila entre interpolación total, núcleo josefiano retocado y autenticidad sustancial con glosas. Esta monografía adopta una posición de mínima seguridad: el texto recibido no puede citarse como si todo su contenido procediera sin modificación de Josefo; sí es metodológicamente legítimo discutir la posibilidad de un núcleo no cristiano anterior a la reelaboración.

Muy diferente es Ant. XX.200, donde Josefo menciona la ejecución de «Santiago, hermano de Jesús llamado Cristo». El pasaje se integra en la narración del sumo sacerdote Anano y carece de la densidad confesional del Testimonium. Aunque toda tradición manuscrita antigua debe someterse a crítica, este locus posee un grado de

aceptabilidad histórica considerablemente mayor. La expresión «llamado Cristo» funciona como identificador y no implica adhesión de Josefo a la confesión cristiana.

La diferencia es metodológicamente decisiva: no existe una categoría única de «testimonio de Josefo sobre Jesús». Cada locus posee historia textual, función narrativa y grado probatorio propios.

Tabla 71. Testimonios judíos y judeorromanos: gradación de evidencia

Fuente	Fecha de forma conservada	Referente	Grado	Evaluación crítica
Josefo, Ant. XVIII.63–64	c. 93–94 E. C.	Jesús	[B]	Texto transmitido con formulaciones cristianas; debatido núcleo josefiano. No usar el texto recibido como bloque homogéneo.
Josefo, Ant. XX.200	c. 93–94 E. C.	Santiago; Jesús «llamado Cristo»	[A/B]	Referencia contextual a Santiago dentro del conflicto por Anano; generalmente considerada más segura que Ant. XVIII.
t. Ḥullin 2.22–24 / paralelos	Tradición tannaíta, forma transmitida posterior	Ya'aqov de Kefar Sekhanya; Yeshu ben Pantera	[C]	Material polémico sobre curación y minim; no identificar automáticamente a Ya'aqov con Santiago.
b. Sanh. 43a	Redacción babilónica tardía	Yeshu; cinco discípulos	[C/D]	Ejecución en víspera de Pascua y lista de discípulos en marco jurídico-polemista; no equivale a acta del siglo I.
b. Šabb. 104b; b. Sanh. 67a	Redacción babilónica tardía	Ben Stada / Ben Pandera; Miriam	[D]	Tradiciones superpuestas y anacrónicas; valor principal para historia de la polémica, no para biografía.

(continuación)

Fuente	Fecha de forma conservada	Referente	Grado	Evaluación crítica
Toledot Yeshu	Medieval, con estratos diversos	Jesús, Miriam, discípulos	[D]	Antievangelio judío multiforme; no fuente independiente para el siglo I, aunque preserve motivos polémicos más antiguos.

5.3. Yeshu en la literatura rabínica: identificación, cronología y límites

El nombre ישו (Yeshu) aparece en varias unidades del Talmud de Babilonia y en tradiciones paralelas, pero la identidad de cada figura no debe darse por supuesta. Algunas narraciones colocan a Yeshu en marcos cronológicos incompatibles con Jesús de Nazaret; otras asocian ejecución, víspera de Pascua, hechicería, seducción de Israel o discípulos. La superposición de motivos indica memoria polémica y reelaboración, no una crónica continua. El estudio de referencia sobre este dossier es Peter Schäfer, Jesus in the Talmud (Princeton, 2007), que lee estos pasajes como contranarrativa babilónica tardía frente a los evangelios.

El pasaje b. Sanh. 43a es el caso más citado. Presenta la ejecución de Yeshu en víspera de Pascua y añade una escena de proclamación previa y una lista de cinco discípulos: Mattai, Naqai, Netser, Buni y Todah. La estructura está atravesada por juegos escriturarios y argumentos judiciales. La proximidad temática con la tradición de la pasión hace relevante el pasaje para estudiar recepción judía de Jesús; su fecha de redacción y configuración literaria impiden convertirlo en acta judicial del siglo I.

Las tradiciones sobre discípulos de Jesús llamados Ya'aqov —de Kefar Sekhanya, en la Tosefta (t. Hul. 2,22–24), y de Kefar Sama, en los paralelos palestinos y babilónicos—, son especialmente útiles para estudiar fronteras entre minim y rabinos. En t. Hul. 2,22–23 (cf. y. AZ 2,2, 40d; b. AZ 27b), Ya'aqov de Kefar Sama se ofrece a curar a Ben Dama «en nombre de Yeshua ben Pantera»; las ediciones impresas del Bavli, afectadas por la censura, omiten el nombre. El relato define un problema de autoridad religiosa y curación. No existe base suficiente para identificar a este Ya'aqov con Santiago/Jacobo del Nuevo Testamento.

5.4. Miriam / María: tradición rabínica y problemas de identificación

La búsqueda de «María» en las fuentes rabínicas es particularmente vulnerable a armonizaciones. b. Šabbat 104b y b. Sanhedrin 67a contienen una tradición sobre Ben Stada / Ben Pandera y afirman que su madre se llamaba מרים (Miryam), descrita mediante una expresión relacionada con el arreglo o trenzado del cabello femenino. La escena se integra en una discusión tardía, presenta nombres y relaciones familiares contradictorias y no ofrece un puente cronológico seguro hacia María madre de Jesús.

La coincidencia del nombre Miriam —muy común en el judaísmo de la época— no basta para identificar a esta figura con la Μαριάμ / Μαρία de las tradiciones cristianas. El valor del material reside en mostrar cómo ciertas polémicas judías tardías reelaboraron motivos sobre nacimiento, filiación y magia. Esta obra registra el pasaje como recepción polémica [D], no como noticia biográfica independiente sobre María.

Las narraciones más desarrolladas sobre Miriam en Toledot Yeshu pertenecen a una historia textual medieval multiforme. Pueden conservar motivos con antecedentes tardoantiguos, pero no deben retrotraerse al siglo I; se utilizan únicamente para historia de la recepción y de la controversia judeocristiana.

5.4A. Celso, Panthera y las contranarrativas sobre el nacimiento de Jesús

El testimonio más antiguo conservado que asocia el nacimiento de Jesús con un personaje llamado Panthera (Πανθήρα) procede de Celso, autor pagano de la segunda mitad del siglo II. Su Ἀληθὴς λόγος no se conserva independientemente: debe reconstruirse a través de la refutación de Orígenes. En Contra Celsum I.28 el interlocutor judío de Celso rechaza el nacimiento virginal y en I.32 identifica al supuesto padre como un soldado llamado Panthera.

El estatuto del pasaje es polémico y mediado [B/C]. Celso escribe más de siglo y medio después de los acontecimientos y su formulación solo se conoce mediante selección, cita y paráfrasis de un adversario cristiano. El texto demuestra la circulación, en el siglo II, de una contranarrativa anticristiana sobre la filiación de Jesús; no constituye evidencia contemporánea ni independiente sobre su nacimiento.

Las semejanzas nominales con ben Pandera / Pantera en materiales rabínicos posteriores justifican comparación, pero no demuestran una cadena documental continua desde el siglo I. Esta edición no fusiona Yeshu, ben Stada y ben Pandera en una biografía única ni utiliza esos materiales como «pruebas» de filiación histórica.

Tabla 72. Celso, Panthera y las contranarrativas sobre el nacimiento de Jesús: niveles de evidencia

Nivel	Fuente	Fecha / transmisión	Uso legítimo	Restricción
A	Josefo, Ant. XX.200	c. 93–94	Testimonio judío del siglo I sobre Santiago y «Jesús llamado Cristo»	No informa sobre nacimiento ni Panthera.
B	Josefo, Ant. XVIII.63–64	c. 93–94; texto recibido problemático	Posible núcleo josefiano bajo crítica textual	No citar la forma recibida como íntegramente auténtica.
B/C	Celso apud Orígenes, Cels. I.28; I.32	c. 170–180; conservado indirectamente	Historia de la polémica pagana del siglo II	No biografía independiente de Jesús.
C/D	Yeshu / ben Stada / ben Pandera	Antigüedad tardía, estratos diversos	Historia de recepción y controversia	No proyectar al siglo I sin demostración estratigráfica.
D	Toledot Yeshu	Medieval, tradición multiforme	Historia medieval de la polémica	No fuente directa para el Jesús histórico.

5.5. Apóstoles, discípulos y minim: qué puede y qué no puede identificarse

La literatura rabínica no ofrece un catálogo independiente y temprano de los Doce. La lista de cinco discípulos de b. Sanh. 43a no coincide con las listas sinópticas y está construida mediante juegos de palabras bíblicos. Por tanto, no puede emplearse para reconstruir el círculo histórico de los apóstoles. Del mismo modo, los términos מינים (minim) y נוצרים (noṣrim / nazarenos, en determinados testigos y contextos) no son etiquetas transparentes que designen siempre a cristianos.

La Birkat ha-Minim (ברכת המינים) ilustra el problema. Las fuentes rabínicas atribuyen a Samuel ha-Qatan la formulación o reformulación de una bendición contra los minim, pero la forma textual y el alcance histórico de la petición variaron. La presencia de noṣrim en testimonios litúrgicos tardíos no demuestra que una cláusula anticristiana idéntica funcionara universalmente en las sinagogas del final del siglo I. Tampoco permite deducir una expulsión coordinada y simultánea de todos los seguidores judíos de Jesús. Véase Reuven Kimelman, «Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity», en E. P. Sanders (ed.), Jewish and Christian Self-Definition, vol. 2 (Filadelfia, 1981).

Para la historia de los apóstoles, las fuentes judías posteriores son principalmente un archivo de recepción, clasificación de alteridad y memoria polémica. El control principal sigue residiendo en las cartas paulinas auténticas, los evangelios y Hechos sometidos a crítica literaria, Josefo para Santiago y la documentación cristiana del siglo II.

TABLA 73. Figuras y etiquetas rabínicas relacionadas con Jesús: control prosopográfico

Forma	Fuente	Posible referente	Cautela
ישו — Yeshu	b. Sanh. 43a y otros	Jesús de Nazaret: posible en algunos pasajes, no automática	La cronología y el marco varían entre tradiciones.
ישו הנוצרי — Yeshu ha-Notzri	Algunos testigos/ tradiciones babilónicas	Identificación cristiana más explícita	Forma y distribución textual deben controlarse por edición/manuscrito.
יעקב איש כפר סכניא — Ya'aqov de Kefar Sekhanya	t. Ḥullin; b. Avodah Zarah 27b	Seguidor/min asociado a Jesús	No identificar con Santiago del NT sin evidencia adicional.
מרים — Miryam	b. Šabb. 104b; b. Sanh. 67a	Mujer vinculada a Ben Stada/Pandera	No identificación segura con María madre de Jesús.
מינים — minim	Literatura rabínica diversa	Herejes/sectarios, referente variable	No equivale automáticamente a «cristianos».
נוצרים — noṣrim	Testigos y contextos tardíos	Nazarenos/cristianos	Su presencia en la Birkat no puede retroproyectarse sin control textual.

5.6. Controles negativos: Qumrán, silencios y fuentes que no deben convertirse en testimonios

Los manuscritos del Mar Muerto no contienen una mención identificable de Jesús, María o los apóstoles. Las semejanzas entre determinados lenguajes de Qumrán y vocabulario del Nuevo Testamento —escatología, dualismos éticos, comunidad, pureza e interpretación profética— pertenecen al estudio del entorno judío compartido, no a un archivo biográfico de Jesús. Cualquier identificación del «Maestro de Justicia» u otras figuras qumránicas con Jesús queda fuera de los estándares de esta edición.

El silencio de una fuente tampoco constituye evidencia negativa simple. La ausencia de Jesús en autores o corpora judíos conservados puede deberse a selección temática, pérdida documental, escala local del movimiento en sus primeras décadas o transmisión posterior. El método evita tanto el argumento apologético por acumulación como el argumento escéptico basado exclusivamente en el silencio.

Tabla 74. Jerarquía de uso histórico de las fuentes judías sobre Jesús y su entorno

Nivel	Corpus	Uso legítimo principal	Restricción
[A]	Josefo, Ant. XX.200	Historia del siglo I / prosopografía	Puede sostener afirmaciones históricas con control textual ordinario.
[B]	Josefo, Ant. XVIII.63–64	Historia textual de Josefo / recepción cristiana	Usar solo tras separar texto recibido y reconstrucción mínima.
[C]	Tosefta y tradiciones tannaítas transmitidas posteriormente	Fronteras rabínicas / memoria de minim	Posible material antiguo, pero nunca sin distinguir fecha atribuida y redacción.
[C/D]	Talmud de Babilonia sobre Yeshu	Recepción y polémica tardoantigua	No tratar como documentación contemporánea del proceso de Jesús.
[D]	Toledot Yeshu	Historia de la polémica medieval	Excluir como fuente biográfica del siglo I.
[Control negativo]	Qumrán	Contexto del judaísmo del Segundo Templo	No contiene mención identificable de Jesús, María o los apóstoles.

6. Qué no debe contarse dos veces: protocolo de cruces internos

Para evitar repetición, este capítulo funciona como nodo de síntesis. El análisis extenso de Josefo, Tácito, Plinio y Suetonio permanece en el Capítulo I §2.1 y en el Apéndice documental; la discusión de ἀποσυνάγωγος, Yavne y Birkat ha-Minim permanece en el Capítulo VII y en el Capítulo I §1.9; el problema de Pablo dentro del judaísmo permanece en el Estado de la cuestión y en el Capítulo I §4.2. Aquí solo se comparan esos archivos desde una perspectiva institucional y cronológica.

7. Conclusión: del judaísmo plural a trayectorias rabínicas y cristianas

Entre los siglos I y IV no hubo una sustitución simple de «judaísmo» por «cristianismo» ni dos bloques que se separaran de una sola vez. Hubo judaísmos diversos, movimientos de seguidores de Jesús, comunidades gentiles en expansión y, después de 70 y 135, procesos paralelos de reorganización textual, ritual e institucional. La tradición rabínica alcanzó formas normativas propias mediante la Mishná, la Tosefta, los midrashim y los Talmudes; las iglesias desarrollaron cánones, episcopados, liturgias y lenguajes teológicos. La comparación académica resulta más fértil cuando describe estas trayectorias como procesos históricos asimétricos de selección, memoria y autoridad, no como destinos predeterminados.

Resumen

Este capítulo presenta a destacados sabios y rabinos judíos de los siglos I–IV, compara las configuraciones judías del siglo I con el movimiento de Jesús y reúne las referencias judías y no judías a Jesús y los primeros cristianos. Distingue los sabios del Segundo Templo de la institucionalización rabínica posterior, trata Yavne como un proceso complejo posterior al año 70 y evalúa a Josefo, las tradiciones rabínicas, Tácito, Plinio, Suetonio, Mara bar Serapion, Luciano y Celso según su cronología, independencia, transmisión y contexto polémico.

CAPÍTULO XX

Arquitectura, agrimensura e infraestructura en el Imperio romano (siglos I–IV): textos técnicos y transformación del espacio cristiano

Este capítulo estudia las fuentes escritas que permiten reconstruir la cultura arquitectónica y técnica del Imperio entre los siglos I y IV E. C. No identifica automáticamente «arquitectura cristiana» con una tradición tratadística propia: durante la mayor parte del período, los grupos cristianos habitaron, adaptaron y resignificaron formas espaciales producidas por la arquitectura romana, helenística y provincial. Por ello se distinguen tres niveles de evidencia: tratados técnicos y administrativos; descripciones literarias de edificios; y testimonios arqueológicos independientes. Vitruvio se incorpora como antecedente republicano-augusteo cuya obra siguió siendo reutilizada, no como autor del siglo I E. C.

1. Vitruvio como antecedente técnico recibido en época imperial

Marco Vitruvio Polión compuso De architectura en el siglo I a. E. C. Su presencia en este capítulo responde a la larga duración de su vocabulario técnico: ordinatio, dispositio, distributio, firmitas, utilitas y venustas; materiales; abastecimiento de agua; edificios públicos y privados; templos; máquinas y gnomónica. Para la historia del cristianismo, su interés no reside en postular una transmisión doctrinal entre arquitectura y religión, sino en describir parte del horizonte técnico dentro del cual se construyeron ciudades, casas, basílicas, baños, pórticos y sistemas hidráulicos posteriormente utilizados por comunidades cristianas.

La secuencia de los diez libros de De architectura se utiliza aquí únicamente como organización material de un tratado técnico y como testimonio de larga duración sobre ciudad, recursos constructivos, edificios públicos y privados, hidráulica, máquinas y medición. No se le atribuye una estructura numerológica oculta ni una

arquitectura simbólica que el texto no documenta. Para el presente estudio, su valor reside en ofrecer un vocabulario técnico y tipológico susceptible de comparación histórica con prácticas constructivas posteriores, sin convertir esa continuidad terminológica en dependencia religiosa.

2. Frontino y la administración del agua: De aquaeductu urbis Romae

Sexto Julio Frontino, nombrado curator aquarum en 97 E. C., redactó De aquaeductu urbis Romae como memoria técnica y administrativa del sistema de abastecimiento de Roma. El texto combina historia de los acueductos, medición de caudales, calibres de tuberías, fraudes, mantenimiento, servidumbres y organización del personal. Para esta monografía su importancia es doble: documenta la infraestructura que hacía posible la concentración urbana y muestra que las condiciones materiales de reunión, higiene, fuentes, baños y densidad poblacional dependían de sistemas públicos complejos. No debe utilizarse para inferir que las comunidades cristianas controlaban esas infraestructuras; ofrece el marco urbano dentro del cual actuaban.

3. Plinio el Viejo y Plinio el Joven: materiales, monumentos y gobierno de la construcción

Los libros XXXIV–XXXVI de la Naturalis historia de Plinio el Viejo reúnen noticias sobre metales, pigmentos, piedras, mármoles, escultura y edificios. Su mirada enciclopédica no equivale a un manual de proyecto, pero conserva vocabulario material, información sobre procedencias y memorias monumentales indispensables para comprender la cultura constructiva del Alto Imperio. Plinio el Joven añade otro archivo: su correspondencia con Trajano muestra problemas de financiación, obras inacabadas, baños, acueductos, teatros y supervisión provincial. Estas cartas permiten observar arquitectura y obra pública como práctica administrativa, no solo como forma estética.

4. Agrimensura y territorio: el Corpus agrimensorum Romanorum

La literatura de los agrimensores —Frontino en su faceta gromática, Higinio Gromático, Sículo Flaco y otros textos transmitidos en el Corpus agrimensorum Romanorum— documenta límites, centuriación, categorías de suelo, controversias y procedimientos de medición. El territorio romano aparece así como espacio jurídicamente producido. Este corpus interesa al cristianismo antiguo porque

ciudades, cementerios, fundaciones, propiedades rurales y vías no existían sobre una superficie neutra: estaban inscritos en regímenes de posesión, fiscalidad y delimitación. La fecha y autoría de cada tratado deben tratarse separadamente; el «corpus» es una reunión manuscrita posterior de materiales diversos.

5. Pseudo-Higinio, De munitionibus castrorum: arquitectura militar y orden espacial

De munitionibus castrorum, atribuido antiguamente a Higinio y hoy referido convencionalmente a Pseudo-Higinio, describe la disposición de un campamento militar. Su datación continúa discutida dentro del Alto Imperio, con propuestas entre época trajanea y períodos posteriores del siglo II. La obra muestra cómo el espacio militar podía organizarse mediante medidas, jerarquías, circulación y asignación funcional. Resulta particularmente útil para ciudades de frontera como Dura-Europos, pero no debe trasladarse mecánicamente al edificio cristiano excavado allí: campamento, ciudad y casa adaptada pertenecen a escalas distintas de evidencia.

6. Faventino y la transmisión práctica de Vitruvio

Marco Cetio Faventino, probablemente entre los siglos III y IV, compuso un compendio de técnica arquitectónica conocido como Artis architectonicae privatis usibus adbreviatus liber y transmitido también bajo títulos próximos a De diversis fabricis architectonicae. La obra abrevia y reorganiza materiales vitruvianos para usos privados y prácticos. Su existencia es decisiva para la historia de la recepción: demuestra que Vitruvio no fue únicamente un monumento literario antiguo, sino una cantera que podía resumirse y adaptarse a necesidades posteriores. Precisamente por ello, la transmisión debe estudiarse mediante textos concretos y no mediante supuestas continuidades simbólicas.

7. Eusebio y la descripción cristiana del edificio monumental

Con la paz constantiniana cambia la escala documental. Eusebio de Cesarea conserva en Historia ecclesiastica X.4 el panegírico dedicado a la reconstrucción de la iglesia de Tiro y, en Vita Constantini, descripciones de programas imperiales vinculados a Jerusalén y otros centros. Estos textos no son tratados de arquitectura: son discursos teológico-políticos que convierten edificio, patrocinio y liturgia en signos de restauración. Por eso deben confrontarse con arqueología, topografía y

fases constructivas. Su valor reside justamente en mostrar cómo la arquitectura monumental comenzó a ser narrada como argumento de legitimidad cristiana.

8. Mishná Middot y otros textos espaciales judíos

La Mishná, fijada en torno a comienzos del siglo III aunque preserva tradiciones anteriores, contiene en Middot una descripción normativa del Templo de Jerusalén. No es un tratado arquitectónico romano ni una planta arqueológica de precisión moderna. Es, sin embargo, una fuente espacial de primer orden para estudiar memoria del santuario, medidas, accesos, patios y jerarquías. Compararla con Josefo y con la arqueología permite observar cómo distintos corpora construyen textualmente el espacio sagrado después de la destrucción del año 70.

9. De la domus y la insula a la basílica: continuidad tipológica y cambio de escala

La documentación de los siglos I–III obliga a resistir una genealogía demasiado simple según la cual la «casa-iglesia» habría evolucionado linealmente hacia la basílica. Las comunidades se reunieron en hogares, talleres y espacios adaptables; Dura-Europos ofrece un caso arqueológico excepcional, no un modelo universal: una casa privada adaptada para el culto y sellada por la destrucción de la ciudad tras el asedio sasánida de 256/257, cuya cronología procede de la estratigrafía y no de la tradición literaria. En el siglo IV, la basílica proporcionó escala, axialidad, visibilidad y capacidad procesional, pero su adopción dependió de patrocinio, suelo urbano y circunstancias políticas. El cambio es institucional y material a la vez: no la invención súbita de un tipo arquitectónico específicamente cristiano.

10. Catálogo crítico de textos y corpora arquitectónico-técnicos, siglos I–IV

Tabla 75. Catálogo crítico de textos y corpora arquitectónico-técnicos, siglos I–IV

Obra / corpus	**Fecha**	**Lengua**	**Campo espacial/ técnico**	**Cautela de uso**
Vitruvio, De architectura	s. I a. E. C.; recepción imperial	Latín	Ciudad, edificios, materiales, agua, máquinas	Antecedente indispensable; no obra del s. I E. C.; excluir lecturas numerológicas no demostradas.

(continuación)

Obra / corpus	Fecha	Lengua	Campo espacial/ técnico	Cautela de uso
Frontino, De aquaeductu urbis Romae	c. 97–100	Latín	Acueductos, administración, mensura hidráulica	Fuente técnico-administrativa de Roma; no tratado general de arquitectura.
Plinio, Naturalis historia XXXIV–XXXVI	c. 77	Latín	Materiales, artes, piedras, monumentos	Enciclopedia material; combina observación, tradición y exempla.
Plinio el Joven, Epistulae X	c. 110–113	Latín	Obras públicas provinciales y supervisión	Archivo administrativo; cada obra debe contextualizarse localmente.
Corpus agrimensorum: Frontino/Higinio/ Sículo Flaco	s. I–II, dataciones diversas	Latín	Agrimensura, límites, centuriación, controversias	Corpus de transmisión posterior; evitar homogeneizar autores y fechas.
Pseudo-Higinio, De munitionibus castrorum	s. I–II, datación discutida	Latín	Trazado y organización del campamento	Autor anónimo; atribución a Higinio abandonada.
Faventino, Artis architectonicae...	s. III–IV, probablemente	Latín	Compendio de arquitectura privada	Testimonio de recepción práctica de Vitruvio; cronología no absoluta.
Mishná, Middot	redacción c. 200	Hebreo mishnaico	Memoria y medidas del Templo	Texto normativo/ memorial; no levantamiento arqueológico contemporáneo.
Eusebio, HE X.4	inicios s. IV	Griego	Iglesia de Tiro y monumentalización	Panegírico; retórica y arquitectura deben distinguirse.
Eusebio, Vita Constantini III–IV	c. 337–339	Griego	Patrocinio imperial y lugares santos	Fuente de programa y memoria; exige control arqueológico.
Vegecio, Epitoma rei militaris	fines s. IV, datación debatida	Latín	Campamentos, fortificación, logística	Texto militar, no tratado arquitectónico; útil para cultura técnica tardía.

(continuación)

Obra / corpus	Fecha	Lengua	Campo espacial/ técnico	Cautela de uso
Palladio, Opus agriculturae	umbral s. IV–V	Latín	Villas, instalaciones rurales, economía edilicia	Se usa solo como horizonte tardío y con fecha explícita.

II. Arquitectura y cristianismo: qué puede demostrarse

El resultado histórico no es una «arquitectura cristiana» continua desde Jesús hasta Constantino, sino una secuencia de apropiaciones espaciales dentro de infraestructuras imperiales preexistentes. Los textos técnicos permiten reconstruir materiales, mensura, hidráulica, propiedad y tipologías; las fuentes cristianas del siglo IV permiten observar la nueva capacidad de monumentalización; la arqueología controla ambos archivos. Este método evita dos reduccionismos: leer la arquitectura como simple ilustración de teología y, en sentido inverso, deducir doctrina directamente de una forma edilicia.

Conclusión del capítulo

Entre los siglos I y IV, la cultura constructiva del Imperio estuvo sostenida por saberes técnicos que circularon en tratados, compendios, reglamentaciones, correspondencia administrativa y prácticas de obra. El cristianismo emergió dentro de ese mundo material. La transformación constantiniana no introdujo la arquitectura en la historia cristiana: cambió la escala económica, jurídica y monumental de una relación con el espacio que ya dependía de casas, calles, puertos, necrópolis, agua, caminos y redes urbanas. La comparación de Vitruvio, Frontino, los agrimensores, Faventino y Eusebio permite narrar esa transición sin convertir continuidad técnica en continuidad ideológica.

CAPÍTULO XXI

Los evangelios canónicos en comparación: cronología, dependencia literaria, divergencias y cristologías

Este capítulo compara Marcos, Mateo, Lucas y Juan como cuatro composiciones literarias antiguas relacionadas, pero no intercambiables. Su objetivo no es producir una armonía continua de la vida de Jesús ni convertir toda divergencia en contradicción insoluble. La comparación histórico-crítica parte de un principio más exigente: cada evangelio debe leerse primero según su propia arquitectura narrativa, su lengua, sus fuentes, su horizonte comunitario y su programa teológico; solo después pueden confrontarse los relatos paralelos. En una monografía sobre los siglos I–IV, esta comparación resulta decisiva porque los cuatro evangelios se transformaron, durante el siglo II, en una colección normativa precisamente sin perder sus diferencias.

La datación de los evangelios no puede fijarse con años absolutos. Las fechas propuestas dependen de indicios internos, de la relación con la guerra judeo-romana y la destrucción del Templo, de la dependencia literaria entre textos, de la historia de recepción y de los primeros testimonios manuscritos. En consecuencia, se emplean rangos de trabajo y grados de probabilidad. Las fechas de los manuscritos conservados tampoco son fechas de composición: un papiro del siglo II prueba circulación del texto para entonces, no el año exacto en que el evangelio fue redactado.

1. Dataciones probables y contexto de composición

Marcos suele situarse aproximadamente entre 65 y 75 E. C., con una concentración de propuestas alrededor de 70. La profecía sobre la destrucción del Templo en Mc 13 puede leerse como tradición profética anterior, como redacción a la luz de la guerra o como combinación de ambas. La fecha no se deduce mecánicamente de un solo versículo. Mateo y Lucas-Hechos se colocan, en la mayor parte de la investigación contemporánea, después de Marcos y normalmente entre 80 y 95, aunque existen propuestas más tempranas y más tardías. La dependencia de Marcos, cuando se acepta, establece un terminus relativo: Mateo y Lucas deben ser posteriores al texto marcano utilizado por ellos.

Juan plantea un problema diferente. El cuarto evangelio comparte personajes, acontecimientos y tradiciones con los sinópticos, pero organiza el ministerio de manera distinta y presenta un lenguaje cristológico propio. Una datación hacia 90–100 continúa siendo una hipótesis de trabajo frecuente, aunque la historia de composición pudo ser estratificada y algunos materiales pueden ser anteriores. La presencia de Juan en papiros del siglo II obliga a evitar cronologías excesivamente tardías, pero no permite convertir la paleografía de P52 en una fecha exacta para la composición.

Tabla 76. Evangelios canónicos: dataciones probables y contexto de composición

Evangelio	Rango de trabajo	Indicadores principales	Cautela metodológica
Marcos	c. 65–75	Guerra judía; Mc 13; prioridad marcana en la hipótesis de las dos fuentes.	No derivar una fecha exacta de Mc 13; distinguir tradición y redacción.
Mateo	c. 80–95	Uso de Marcos; desarrollo eclesial; conflicto intra/interjudío; reelaboración de tradición legal.	La localización comunitaria es probabilística; Antioquía es plausible, no demostrada.
Lucas	c. 80–95 (con propuestas más amplias)	Uso de Marcos; relación con Hechos; horizonte post-paulino y reflexión sobre Israel/gentiles.	La fecha de Hechos condiciona la de Lucas, pero el argumento no es autosuficiente y corre riesgo de circularidad.

(continuación)

Evangelio	Rango de trabajo	Indicadores principales	Cautela metodológica
Juan	c. 90–100, con posible historia redaccional	Cristología elevada; relación con sinagoga y conflicto; tradición joánica; circulación temprana en s. II.	No identificar automáticamente «expulsión de la sinagoga» con una medida universal fechable.

2. Marcos: prioridad narrativa, secreto mesiánico y pasión

Marcos es el evangelio canónico más breve y, en la hipótesis hoy más extendida, el principal texto narrativo utilizado por Mateo y Lucas. Su apertura carece de relato de infancia: Jesús aparece como adulto en relación con Juan Bautista. El movimiento narrativo avanza rápidamente desde Galilea hacia Jerusalén. La identidad de Jesús se revela de manera progresiva y paradójica. Los demonios saben quién es; los discípulos comprenden de forma incompleta; Pedro formula una confesión mesiánica que inmediatamente debe ser redefinida por el anuncio de la pasión. El llamado «secreto mesiánico» no debe reducirse a una clave única, pero describe bien la tensión entre manifestación y ocultamiento que estructura numerosos episodios.

La pasión ocupa una proporción extraordinaria del relato. El centurión al pie de la cruz constituye un punto de reconocimiento narrativo, mientras que el final antiguo de Mc 16,1–8 termina con temor y silencio de las mujeres. La expansión 16,9–20 pertenece a la historia posterior de transmisión y recepción. Este dato es filológicamente importante: la comparación de las apariciones pascuales debe distinguir el texto marcano más antiguo reconstruible de los finales secundarios que armonizan o amplían el relato.

3. Mateo: cumplimiento, Torá y comunidad

Mateo reelabora gran parte de Marcos, pero reorganiza el material mediante grandes bloques discursivos y una densa red de citas de cumplimiento. El evangelio introduce una genealogía desde Abraham y un relato de infancia centrado en José, los magos, Herodes, la huida a Egipto y el retorno. Esta secuencia construye a Jesús dentro de la historia de Israel mediante motivos mosaicos, davídicos y

proféticos. La fórmula «para que se cumpliera» no debe tratarse como simple prueba de predicciones aisladas: forma parte de una hermenéutica escritural en la que acontecimientos y textos de Israel son releídos como configuración de la identidad de Jesús.

La relación con la Ley es más compleja que una oposición entre «judaísmo» y «cristianismo». Mt 5,17–20 afirma que Jesús no ha venido a abolir la Ley y los Profetas; las antítesis del Sermón del Monte intensifican o reorientan mandamientos en lugar de ofrecer una abolición indiferenciada. Al mismo tiempo, Mateo contiene polémicas muy severas contra escribas y fariseos. Históricamente, ese lenguaje puede reflejar conflictos de proximidad entre grupos que disputaban autoridad sobre Escritura, práctica y memoria de Israel. No conviene proyectar sobre los años 80 una separación institucional universal ya consumada.

4. Lucas: historia de salvación, Espíritu y apertura a las naciones

Lucas comienza con un prólogo historiográfico que reconoce la existencia de «muchos» relatos anteriores y declara un proyecto de ordenación. Su evangelio debe leerse junto con Hechos como una obra en dos volúmenes, aunque las condiciones exactas de edición y circulación continúan siendo discutidas. El relato de infancia se centra alternadamente en Juan Bautista y Jesús, introduce cánticos y sitúa los acontecimientos bajo coordenadas de historia imperial y sacerdotal. La genealogía llega hasta Adán, no solo hasta Abraham, y favorece una perspectiva universalizante.

Lucas desarrolla con especial intensidad la acción del Espíritu, la oración, la inversión de estatus, la riqueza y la pobreza, la inclusión de personajes marginales y el recorrido de la palabra desde Galilea a Jerusalén y, en Hechos, desde Jerusalén hasta Roma. La teología lucana no elimina el juicio ni la escatología; los integra en una narración que debe explicar la continuidad del movimiento durante un tiempo histórico más prolongado. La cuestión del «retraso de la parusía» debe formularse con cuidado: Lucas no abandona la expectativa futura, sino que reconfigura la temporalidad de la misión.

5. Juan: signos, preexistencia y una cronología diferente

Juan abre con un prólogo sobre el Logos y no con genealogía o bautismo. La preexistencia de Cristo se formula en un lenguaje que relaciona creación, vida, luz y revelación. A lo largo del evangelio, los milagros son «signos» que remiten a la identidad de Jesús; los discursos «Yo soy» desarrollan una cristología en la que la

relación entre Padre e Hijo ocupa el centro. Esta elevada formulación no autoriza a describir a Juan como simple producto de una filosofía griega externa: su vocabulario se construye también mediante Escritura judía, fiestas, Templo, Sabiduría, Éxodo y tradiciones mesiánicas.

La cronología joánica difiere de la sinóptica en puntos sustantivos. Juan menciona varias Pascuas y presenta un ministerio que puede extenderse durante más de dos años; la purificación del Templo aparece al comienzo, no en la última semana. La muerte de Jesús se relaciona con la preparación de la Pascua de manera distinta a la secuencia sinóptica de la cena. Estas diferencias no pueden borrarse mediante una armonización automática. Constituyen decisiones narrativas y cronológicas que requieren evaluación independiente.

6. El problema sinóptico: dependencia, fuentes y límites de reconstrucción

Marcos, Mateo y Lucas comparten secuencias, vocabulario y episodios con un grado de coincidencia que exige algún tipo de relación literaria. La hipótesis de las dos fuentes explica esa relación mediante prioridad de Marcos y una fuente hipotética Q para material compartido por Mateo y Lucas ausente de Marcos. Q es una reconstrucción crítica, no un manuscrito conservado. Su utilidad depende de si explica mejor la doble tradición que las alternativas.

La hipótesis Farrer (Austin Farrer, «On Dispensing with Q», 1955) prescinde de Q y propone que Lucas utilizó Mateo además de Marcos. Otras teorías sugieren formas diferentes de dependencia. Este volumen no debe presentar Q como hecho arqueológico ni la dependencia Lucas-Mateo como certeza. El aparato comparativo utilizará la prioridad marcana como hipótesis de trabajo robusta, pero identificará expresamente los puntos donde la dirección de dependencia es discutida. La crítica de fuentes se complementa con crítica redaccional: cuando Mateo o Lucas modifican sistemáticamente una formulación marcana, la modificación puede revelar prioridades del evangelista, aunque no siempre sea posible reconstruir la motivación concreta.

7. Infancias: genealogías, concepción y geografías incompatibles sin mediación

Solo Mateo y Lucas contienen relatos de nacimiento. Ambos afirman concepción virginal y nacimiento en Belén, pero difieren en personajes, secuencia, motivos y movimientos geográficos. Mateo comienza con una familia aparentemente vinculada a Belén, que recibe a los magos, huye a Egipto y finalmente se establece en Nazaret

por temor a Arquelao. Lucas parte de Nazaret, lleva a José y María a Belén por un censo, presenta pastores y, después de los ritos en Jerusalén, retorna a Nazaret. Intentar fundir ambas secuencias en una única cronología exhaustiva exige introducir acontecimientos que ninguno de los evangelistas narra.

Las genealogías también divergen desde David hasta José y atribuyen al padre de José nombres diferentes. Mateo organiza tres grupos simbólicos y traza la línea davídica por Salomón; Lucas retrocede desde Jesús hasta Adán y sigue otra línea a partir de Natán. Las explicaciones antiguas mediante genealogía legal y natural pertenecen a la historia de recepción, pero no están explicitadas por los evangelios. Para la crítica histórica, la divergencia muestra que las genealogías cumplen funciones teológicas y escriturarias además de cualquier pretensión biográfica.

8. Ministerio, geografía y cronología

Los sinópticos presentan un ministerio dominado por Galilea que culmina en una subida final a Jerusalén. Juan distribuye el movimiento entre Galilea y Judea desde fases tempranas y menciona varias visitas festivas a Jerusalén. La cronología de la purificación del Templo es el ejemplo más visible: al comienzo en Jn 2, al final en los sinópticos. Es posible que Juan haya desplazado el episodio por razones teológicas, que los sinópticos lo hayan concentrado en la pasión o que existieran dos episodios; la última posibilidad no debe adoptarse solo para eliminar la divergencia, pues carecemos de corroboración independiente de dos acciones distintas.

La duración del ministerio tampoco puede deducirse mediante una suma acrítica. Los sinópticos no afirman explícitamente que durara un solo año, pero su narración menciona una Pascua final; Juan ofrece un marco festivo más amplio. Históricamente, el cuarto evangelio puede preservar datos cronológicos independientes y, al mismo tiempo, reorganizarlos teológicamente. El método adecuado es locus por locus, no la preferencia global por un evangelio como si fuese una crónica neutral.

9. Reino de Dios, escatología y temporalidad

En Marcos y Mateo, el Reino constituye un eje explícito de la predicación. Lucas conserva ese lenguaje y lo integra con una perspectiva sobre el «tiempo de la Iglesia» y del Espíritu. Juan utiliza menos la expresión «Reino de Dios» y privilegia vida eterna, juicio, resurrección y relación con el Hijo. Esta diferencia léxica no implica ausencia de escatología en Juan. En Jn 5, por ejemplo, resurrección y juicio futuros coexisten con una realización presente de la vida para quien oye y cree.

Las distintas temporalidades son cruciales para reconstruir la diversidad cristiana de fines del siglo I. Algunas formulaciones mantienen una expectativa intensa de intervención próxima; otras explican la permanencia histórica de la comunidad. No es correcto trazar una línea simple de «apocalipticismo primitivo» a «desescatologización tardía». Los mismos escritos pueden combinar presente y futuro, inminencia y demora, ética cotidiana y juicio final.

10. Cristologías comparadas

Los cuatro evangelios identifican a Jesús mediante títulos y narrativas que se superponen: Mesías/Cristo, Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Señor, maestro y profeta. Sin embargo, la distribución y el peso de cada título varían. Marcos articula identidad y sufrimiento; Mateo intensifica motivos de cumplimiento, Emmanuel y autoridad docente; Lucas relaciona identidad con Espíritu, historia de salvación y señorío; Juan formula preexistencia y unidad funcional con el Padre de manera especialmente explícita.

La comparación no debe construirse como una escala simplista desde una «cristología baja» hacia una «alta». Las cartas de Pablo, anteriores a los evangelios, ya contienen formulaciones elevadas sobre Cristo; Marcos puede narrar autoridad divina sin emplear el vocabulario joánico; Juan conserva a su vez humanidad, muerte y conflicto. Resulta más preciso describir perfiles cristológicos: diferentes modos de articular agencia divina, filiación, mesianismo, preexistencia, muerte y vindicación.

11. Pasión: última cena, fecha y palabras desde la cruz

La pasión ofrece una base común muy amplia: entrada en Jerusalén, conflicto, arresto, proceso, crucifixión bajo Poncio Pilato, muerte y sepultura. Pero el detalle presenta divergencias significativas. Los sinópticos describen la última cena en marco pascual; Juan sitúa la muerte de Jesús en relación con la preparación de la Pascua y construye una simbología pascual propia. La cronología exacta continúa discutida.

No es metodológicamente legítimo declarar que ambas secuencias dicen lo mismo si el texto organiza de manera distinta la fiesta.

Las palabras de Jesús desde la cruz también varían. Marcos y Mateo conservan el grito de abandono; Lucas presenta palabras de perdón y confianza; Juan incluye la relación entre Jesús, su madre y el discípulo amado, y culmina con «τετέλεσται». Las tradicionales «siete palabras» son una armonización devocional posterior formada al combinar evangelios. Como objeto de recepción son históricamente importantes; como reconstrucción de una única secuencia pronunciada no deben confundirse con el testimonio independiente de cada fuente.

12. Resurrección: coincidencias y divergencias

Todos los evangelios canónicos sitúan a mujeres entre los primeros testigos del sepulcro vacío, pero difieren en número de mujeres, mensajeros, reacciones y apariciones. Marcos, en su final más antiguo, termina en 16,8 sin aparición de Jesús. Mateo dirige una aparición decisiva a Galilea; Lucas concentra el primer día y las apariciones en torno a Jerusalén y culmina en la ascensión; Juan combina Jerusalén y Galilea y ofrece escenas propias con María Magdalena, Tomás y la pesca de Jn 21.

Estas diferencias son históricamente productivas. Muestran que la confesión pascual fue narrada mediante tradiciones múltiples antes de su estabilización canónica. Las cartas de Pablo, especialmente 1 Cor 15, son anteriores a los evangelios y ofrecen otra lista de apariciones. La historia crítica debe comparar las tradiciones sin suponer que una lista agota todas las demás ni que toda divergencia invalida el núcleo común: muerte, sepultura, convicción de aparición/vindicación y rápida centralidad de la resurrección en la proclamación cristiana.

Tabla 77. Evangelios canónicos: coincidencias y divergencias por temas

Tema	Marcos	Mateo/Lucas	Juan
Relato de infancia	No	Sí, pero con secuencias y genealogías distintas	No; prólogo del Logos
Purificación del Templo	Última semana	Última semana	Inicio del ministerio
Pascuas mencionadas	Una final explícita	Una final explícita	Varias fiestas/Pascuas; ministerio más extendido
Última cena	Marco pascual	Marco pascual	Antes de la Pascua según la secuencia narrativa

(continuación)

Tema	Marcos	Mateo/Lucas	Juan
Palabras en la cruz	Grito de abandono	Mateo: grito; Lucas: perdón/confianza	Madre-discípulo; sed; τετέλεσται («Consumado es»)
Primer final pascual	16,1–8: temor y silencio	Apariciones y comisión; Lucas: Jerusalén/ascensión	María, discípulos, Tomás; Jn 21 como epílogo

13. Ley, Israel y gentiles

Los evangelios surgieron de un movimiento nacido dentro del judaísmo y deben interpretarse sin convertir sus polémicas internas en un mapa racial o religioso posterior. Mateo puede ser intensamente polémico contra dirigentes judíos y, a la vez, profundamente escritural y legal. Lucas-Hechos construye continuidad con Israel mientras narra una expansión a gentiles. Juan utiliza expresiones polémicas sobre «los judíos» cuyo referente cambia según escena y que, leídas fuera de contexto, contribuyeron a recepciones antijudías posteriores. Una edición académica debe distinguir conflicto narrativo antiguo de generalizaciones contra el judaísmo como totalidad.

La misión a gentiles tampoco aparece de forma idéntica. Mateo combina una restricción inicial de la misión con una comisión final universal; Lucas anticipa desde la infancia una luz para las naciones y desarrolla la expansión en Hechos; Juan formula universalidad mediante lenguaje de mundo, vida y atracción. Las diferencias corresponden tanto a tradiciones como a situaciones de comunidades que negociaban herencia de Israel, identidad étnica y expansión mediterránea.

14. Transmisión textual: divergencia literaria y variante manuscrita no son lo mismo

La comparación de evangelios debe separar dos fenómenos. Una divergencia entre Marcos y Mateo pertenece a la relación entre obras distintas; una variante entre manuscritos de Marcos pertenece a la transmisión de una misma obra. La crítica textual moderna reconstruye el texto a partir de papiros, unciales, minúsculos, versiones y citas patrísticas. Algunos loci adquirieron especial importancia precisamente porque escribas posteriores armonizaron textos paralelos, añadieron finales o explicitaron títulos.

Mc 16,9–20 y Jn 7,53–8,11 son ejemplos clásicos de unidades cuya historia manuscrita exige aparato. La perícopa de la adúltera circuló en posiciones diferentes y falta en varios testigos tempranos; su extraordinaria importancia en la recepción cristiana no convierte automáticamente su ubicación joánica en parte del estado textual más antiguo reconstruible. La edición académica debe conservar ambas verdades: historia textual y historia de recepción.

15. ¿Por qué difieren los evangelios?

Las divergencias no requieren una sola explicación. Algunas proceden de dependencia literaria: un evangelista abrevia, amplía o reorganiza una fuente. Otras pueden derivar de tradiciones orales o escritas diferentes. Algunas responden a teología narrativa: Mateo organiza el material alrededor de cumplimiento y enseñanza; Lucas integra episodios en una geografía de salvación; Juan reconfigura fiestas y signos. Otras diferencias pueden reflejar información histórica distinta, memoria local o desarrollo de controversias comunitarias. Finalmente, la transmisión manuscrita introdujo variantes adicionales.

Por eso, la pregunta crítica no es «¿cuál evangelio dice la verdad?» en singular, sino qué tipo de afirmación realiza cada uno, qué evidencia la sostiene y qué puede reconstruirse mediante comparación independiente. En historia antigua, la concordancia completa no es condición de valor documental. Fuentes parcialmente dependientes, interesadas y divergentes son el material normal de la reconstrucción histórica. La disciplina consiste en no conceder a una fuente una neutralidad que no posee ni descartar su testimonio por el solo hecho de estar teológicamente construido.

16. Aparato comparativo de loci principales

Tabla 78. Aparato comparativo de loci principales

Locus / problema	**Testimonios**	**Diferencia principal**	**Evaluación**
Genealogías	Mt 1,1–17; Lc 3,23–38	Líneas y estructura distintas; padre de José diferente.	Funciones teológicas y genealógicas no reducibles a una lista única sin hipótesis auxiliar.
Infancia	Mt 1–2; Lc 1–2	Magos/huida a Egipto frente a pastores/censo/presentación.	Tradiciones narrativas distintas; armonización total no demostrable.
Templo	Mc 11 par.; Jn 2	Final frente a inicio.	Probable desplazamiento redaccional en al menos una tradición; dos episodios no demostrados.
Confesión de Pedro	Mc 8; Mt 16; Lc 9	Mateo amplía con bienaventuranza y función de Pedro.	Ejemplo fuerte de redacción mateana sobre tradición sinóptica.
Fecha de la pasión	Mc 14 par.; Jn 18–19	Cena pascual sinóptica frente a preparación pascual joánica.	Tensión cronológica real; posible simbolización joánica y/o memoria independiente.
Sepulcro y apariciones	Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20–21	Localización, mensajeros y secuencias diversas.	Pluralidad temprana de tradiciones pascuales.

16.1. Crítica redaccional e intertextualidad con las Escrituras de Israel

La crítica redaccional conserva valor cuando no se la utiliza para reconstruir con seguridad intenciones psicológicas inaccesibles. La forma final de cada evangelio muestra decisiones literarias observables: Mateo reorganiza y amplía materiales marcanos en torno a cumplimiento escritural, enseñanza y disciplina comunitaria; Lucas reubica episodios dentro de una geografía narrativa que conduce de Galilea a Jerusalén y, en Hechos, de Jerusalén hacia el mundo mediterráneo; Juan construye una secuencia de signos y discursos que no puede reducirse a una simple expansión del esquema sinóptico. Estas operaciones son datos textuales; la identificación de una comunidad concreta detrás de cada decisión exige un grado adicional de inferencia.

La intertextualidad debe controlarse del mismo modo. Isaías, los Salmos, Daniel, Zacarías y otros repertorios de las Escrituras de Israel proporcionan vocabulario, escenas y patrones narrativos a los cuatro evangelios, pero la relación oscila entre cita explícita, alusión probable y semejanza temática. Marcos abre su relato mediante una composición escritural; Mateo multiplica fórmulas de cumplimiento; Lucas articula cánticos y escenas proféticas; Juan relee signos, fiestas y figuras bíblicas mediante una cristología de preexistencia. El análisis gana precisión cuando especifica el locus, la forma textual griega o hebrea relevante y la función literaria, en lugar de acumular paralelos sin jerarquía.

17. Estado de la cuestión y bibliografía de control

Para el problema sinóptico y la redacción se controlan, entre otros, Mark Goodacre, The Synoptic Problem; John S. Kloppenborg, trabajos sobre Q; y estudios críticos sobre las hipótesis Farrer y de las dos fuentes. Para Marcos, Joel Marcus y Adela Yarbro Collins; para Mateo, Ulrich Luz y W. D. Davies/Dale Allison; para Lucas-Hechos, Joseph Fitzmyer, François Bovon y C. Kavin Rowe; para Juan, Raymond E. Brown, C. K. Barrett, J. Louis Martyn y trabajos posteriores que revisan el modelo de una «comunidad joánica» demasiado unitaria. Para el Jesús histórico, la comparación se realiza con independencia de cualquier criterio único de autenticidad y se atiende a memoria, tradición y contexto.

Las ediciones de texto griego deben controlarse sobre Nestle-Aland 28 y UBS5, con consulta de aparatos especializados cuando un locus lo requiera. La sinopsis sinóptica no debe sustituir la lectura continua de cada evangelio. Papiros como P52, P66, P75 y P45 se utilizan para historia de transmisión, no como calendarios absolutos de composición. Las citas patrísticas de Papías, Ireneo, Clemente de Alejandría y

Orígenes pertenecen a la recepción y deben fecharse según el testimonio que las conserva.

Conclusión del capítulo

El evangelio cuádruple preservó cuatro retratos que las comunidades cristianas de los siglos II–IV no redujeron a una única biografía armonizada. Esa configuración canónica, alcanzada de forma gradual, constituye un dato histórico de primer orden: la normatividad posterior se construyó sobre una pluralidad interna. Marcos, Mateo, Lucas y Juan comparten una trama fundamental —Jesús, ministerio, conflicto, crucifixión y proclamación pascual—, pero difieren en cronología, selección, lenguaje y cristología. La tarea académica consiste en mantener visibles esas diferencias y explicar, cuando la evidencia lo permite, sus causas literarias e históricas. Allí donde no puede decidirse, debe conservarse la incertidumbre como parte del conocimiento.

Leído junto con Marción y Taciano, el evangelio cuádruple aparece como una tercera respuesta editorial al problema de la pluralidad: frente a la selección de un corpus y frente a la armonización en una narración continua, la solución defendida por Ireneo conserva cuatro composiciones diferenciadas dentro de un marco normativo común. Esta síntesis conecta los capítulos II y XXI y evita tratar canon, armonización y crítica sinóptica como historias separadas.

Resumen

Este capítulo compara los cuatro evangelios canónicos como composiciones antiguas relacionadas, pero diferenciadas. Examina su datación probable, el problema sinóptico, los relatos de infancia, la cronología, la geografía, la Torá y la misión gentil, la cristología, las tradiciones de pasión y resurrección y la transmisión textual. Cada divergencia se evalúa según la dependencia literaria, la redacción, la tradición independiente, la memoria histórica, la construcción teológica y la transmisión manuscrita. Así, el evangelio cuádruple se interpreta como una conservación canónica, desde el siglo II, de la pluralidad interna de esos relatos.

CAPÍTULO XXII

Apocalipsis cristiano y horizontes escatológicos de los siglos I–II: Cristo, imperio, Nero redivivus y comparación interreligiosa

El Apocalipsis de Juan constituye uno de los testimonios más densos para estudiar cómo una corriente cristiana de fines del siglo I imaginó a Cristo, el imperio, el juicio y la consumación de la historia. Su lenguaje no puede reducirse a un código de predicciones modernas. Pertenece al género apocalíptico, combina visión profética, carta circular, liturgia, exégesis de Escritura y crítica simbólica del poder. Este capítulo lo sitúa junto a apocalipsis judíos y cristianos de los siglos I–II y, con mayor cautela, junto a tradiciones escatológicas iranias y motivos político-religiosos del mundo romano.

La comparación interreligiosa exige una regla estricta. Una semejanza estructural —juicio final, resurrección, salvador, batalla cósmica, destrucción del mal— no demuestra por sí sola dependencia textual. Deben distinguirse: (a) paralelos tipológicos, que pueden surgir en culturas diferentes; (b) contacto históricamente posible, cuando existen redes, cronología y geografía compatibles; y (c) dependencia probable o demostrable, cuando puede identificarse transmisión de formas, léxico o secuencias específicas. Esta jerarquía, que el apartado 14 desdobla en cuatro niveles, evita tanto el aislamiento confesional del Apocalipsis como el comparativismo indiscriminado.

1. Fecha, género y situación de las siete iglesias

La datación del Apocalipsis se sitúa frecuentemente hacia el final del reinado de Domiciano, aproximadamente 90–96 E. C., en parte por la recepción antigua asociada a Ireneo (Adv. haer. V.30.3, citado por Eusebio, HE III.18.3). Existen propuestas neronianas o inmediatamente post-neronianas, especialmente cuando se enfatizan los motivos de 666 y Nero redivivus. La evidencia interna no fija un año inequívoco. Resulta más prudente hablar de fines del siglo I y reconocer que algunas imágenes pueden conservar materiales anteriores.

Las siete iglesias de Asia —Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea— forman una geografía histórica concreta. Las cartas de Ap 2–3 muestran conflictos sobre riqueza, sufrimiento, participación en prácticas cívico-religiosas, profecía y autoridad. No describen necesariamente una persecución imperial uniforme. La presión puede incluir hostilidad local, exclusión social, memoria de martirio y tensión por el culto imperial. Una lectura históricamente controlada debe evitar convertir toda metáfora de violencia en prueba de una política estatal centralizada.

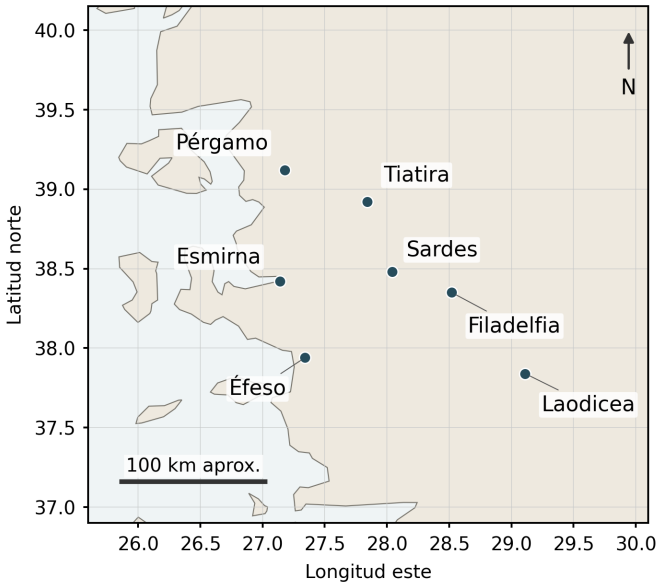


FIGURA 26. Las siete iglesias de Ap 1,11 y Ap 2–3 en Asia Menor. Los puntos son centros aproximados de las ciudades; no se dibuja una ruta de Juan ni fronteras confesionales. Cartografía propia sobre Natural Earth, dominio público.

2. La visión de Cristo en Apocalipsis 1

Ap 1,12–18 presenta a una figura «semejante a un hijo de hombre» entre siete candelabros. La descripción combina motivos de Daniel 7 y 10, imaginería sacerdotal, luminosidad, fuego, voz poderosa y autoridad sobre muerte y Hades. El resultado no es un retrato físico de Jesús, sino una teofanía cristológica. Rasgos que en Daniel pertenecen al Anciano de Días y a seres celestes son reconfigurados alrededor del Cristo exaltado. Esta apropiación muestra hasta qué punto la cristología apocalíptica participa en el lenguaje de identidad y agencia divinas sin borrar la distinción narrativa entre Dios y el Cordero.

La fórmula «el primero y el último» conecta al Cristo visionario con lenguaje que en Isaías pertenece al Dios de Israel. Del mismo modo, las doxologías y escenas de culto de Ap 4–5 sitúan al Cordero dentro de la adoración celestial. Debe evitarse, sin embargo, traducir esta observación directamente a categorías conciliares del siglo IV. El texto ofrece materiales que más tarde participaron en la elaboración trinitaria y cristológica, pero su propia gramática es apocalíptica, litúrgica y escritural.

3. El Cordero: víctima, vencedor y soberano

Ap 5 construye una de las imágenes centrales del cristianismo primitivo: el vidente oye el anuncio del León de Judá y ve, en cambio, un Cordero en pie «como degollado». La paradoja redefine la victoria mediante muerte y vindicación. El Cordero recibe el libro, comparte la escena de adoración y aparece como agente de juicio y salvación. La imagen se nutre de repertorios pascuales, sacrificiales, isaianos y mesiánicos, pero no se reduce a una sola fuente.

Comparado con Juan 1,29.36, donde aparece ἀμνός, Apocalipsis utiliza predominantemente ἀρνίον. La diferencia léxica no prueba dos cristologías incompatibles; sí advierte contra la identificación automática de todo lenguaje del «cordero» como una fórmula fija. En Apocalipsis, el Cordero es a la vez sacrificado, viviente, entronizado y guerrero. Esa combinación explica parte de la potencia de su recepción artística y litúrgica posterior.

4. Hijo del Hombre, Mesías y títulos divinos

La figura del Hijo del Hombre vincula Apocalipsis con Daniel, los evangelios y otras tradiciones judías. Ap 14 presenta a «uno semejante a hijo de hombre» con corona y hoz, asociado a la cosecha escatológica. El texto no ofrece un tratado sistemático sobre las naturalezas de Cristo; opera mediante imágenes superpuestas.

Mesías davídico, Cordero, testigo fiel, jinete, palabra de Dios e hijo de hombre convergen en una misma figura narrativa sin eliminar sus diferentes genealogías simbólicas.

El estudio comparativo debe atender también a títulos imperiales. Emperadores y benefactores podían recibir lenguaje de salvación, señorío, victoria, epifanía y filiación divina en inscripciones, monedas y ceremonial. La existencia de ese vocabulario crea un entorno de resonancias políticas, pero no significa que cada título cristiano derive del culto imperial. «Hijo de Dios» posee raíces bíblicas, davídicas y judías; el campo imperial funciona como contexto competitivo donde palabras de poder podían adquirir un filo polémico adicional.

5. Roma como Babilonia y el problema del imperio

Ap 17–18 identifica simbólicamente a una gran ciudad con Babilonia, mujer ebria de sangre, poder comercial y lujo. La asociación con Roma es históricamente fuerte por la referencia a siete montes, dominio sobre reyes y memoria de violencia. «Babilonia» permite reinterpretar Roma mediante la historia bíblica de imperios opresores. La crítica no es exclusivamente económica ni exclusivamente religiosa: comercio, violencia, idolatría, prestigio y dominación forman una misma representación.

El libro no puede reducirse a un panfleto antirromano simple. Utiliza la infraestructura de comunicación del propio Imperio para circular entre ciudades de Asia y recurre a un lenguaje cosmológico en el que Roma es una manifestación histórica de una lucha más amplia. Esa universalización hace posible su recepción posterior en contextos muy distintos, pero también obliga a distinguir el referente histórico inicial de aplicaciones modernas.

6. 666/616, la bestia y Nero redivivus

Ap 13,18 invita a calcular el número de la bestia. La lectura 666 está fuertemente atestiguada; 616 posee asimismo apoyo manuscrito antiguo —P115 y el Codex Ephraemi Rescriptus (C)— y es crucial para la historia de interpretación. La transliteración hebrea נרון קסר, «Nerón César», suma 666; la forma נרו קסר, correspondiente al nombre latino Nero sin la nun final, suma 616. El cálculo se realiza sobre letras hebreas, no sobre las letras latinas de Nero Caesar. Esta correspondencia es el argumento principal de la interpretación neroniana, que sigue siendo una hipótesis: 616 admite otras explicaciones (por ejemplo, Γάιος Καῖσαρ

suma 616 en griego) y Ireneo (Haer. V.30) no identifica a Nerón; siguen abiertos, además, problemas de ortografía, recepción y transmisión.

El motivo Nero redivivus debe diferenciarse cuidadosamente de la figura cristológica. Después de la muerte de Nerón en 68 circularon rumores de que seguía vivo o regresaría desde Oriente; aparecieron impostores y las tradiciones sibilinas desarrollaron una figura neroniana retornante de creciente significación escatológica. En Ap 13 y 17, la bestia herida y restaurada y el rey que «era, no es y vendrá» pueden resonar con ese complejo de expectativas. La relación es plausible y, para muchos intérpretes, fuerte; sin embargo, no autoriza a afirmar que el mundo romano creyera de manera uniforme en un «Nerón hijo de Dios resucitado que vuelve como juez».

La titulatura imperial puede llamar a un emperador divi filius, «hijo del divinizado», y el culto imperial puede atribuirle honores sobrehumanos. Eso es distinto de una doctrina de resurrección comparable a la proclamación cristiana sobre Jesús. Nero redivivus funciona mejor como contrafigura política y escatológica: rey retornante, enemigo, perseguidor o instrumento de catástrofe. Precisamente esa diferencia permite una comparación más rigurosa entre el Cordero muerto y viviente y la parodia imperial de una bestia que parece sobrevivir a la herida mortal.

666	**616**
χξς	χιϛ
600 + 60 + 6	600 + 10 + 6

Figura 27. Cotejo tipográfico de las lecturas 666 (χξς) y 616 (χιϛ) de Ap 13,18. Las grafías se normalizan para lectura y los valores se explicitan; no se simula una página de papiro. Ireneo, Adv. haer. V.30.1, conoce la variante 616.

7. Daniel, 1 Henoc y el archivo judío de la apocalíptica

El horizonte inmediato del Apocalipsis es la Escritura judía. Daniel proporciona bestias imperiales, tronos, juicio, tiempo de tribulación y la figura «como hijo de hombre». Ezequiel aporta visiones, rollos, mediciones del Templo y Gog/Magog; Isaías contribuye a la nueva creación y la derrota de poderes; Éxodo estructura plagas y liberación. Apocalipsis rara vez cita mediante fórmula explícita: reescribe y combina imágenes, de modo que la intertextualidad debe analizarse por densidad y función, no solo por coincidencia verbal exacta.

1 Henoc, en sus diferentes secciones, muestra la amplitud del pensamiento apocalíptico judío: viajes celestes, juicio de ángeles y humanos, mediadores y figuras escatológicas. Su relación con Apocalipsis no es la de una fuente única. Ambos pertenecen a un repertorio donde revelación celeste y justicia final permiten reinterpretar la historia presente. La comparación ayuda a comprender que visión, ángeles, libros y juicio no son invenciones cristianas aisladas, sino parte de una cultura judía de revelación en la que los primeros cristianos participaron.

8. 4 Esdras y 2 Baruc: después del 70

4 Esdras y 2 Baruc, habitualmente relacionados con el trauma de la destrucción de Jerusalén en 70 E. C., ofrecen comparaciones especialmente valiosas. Ambos reflexionan sobre justicia divina, sufrimiento de Israel, destino del mundo y consumación. 4 Esdras formula diálogos intensos sobre el problema del mal y el escaso número de quienes heredarán el mundo futuro; 2 Baruc combina lamentación, instrucción y expectativas mesiánicas. El paralelo con Apocalipsis reside menos en dependencia directa que en la manera en que textos aproximadamente contemporáneos convierten catástrofe histórica en pregunta escatológica.

Las diferencias son igualmente importantes. Apocalipsis organiza el conflicto alrededor del testimonio de Jesús y la identidad del Cordero; 4 Esdras y 2 Baruc responden desde marcos judíos que no comparten esa cristología. Compararlos permite reconocer un mismo problema histórico —imperio, destrucción, justicia— y respuestas teológicas distintas. Así se evita definir la apocalíptica solo por sus imágenes espectaculares y se la entiende como discurso sobre legitimidad de Dios ante una historia aparentemente dominada por poderes injustos.

9. Apocalipsis cristianos de los siglos I–II

La Ascensión de Isaías, en su compleja historia compositiva, combina martirio, viaje celeste y cristología de descenso/ascenso. Su estratificación dificulta una fecha única, pero partes cristianas pertenecen al horizonte de los primeros siglos. El Apocalipsis de Pedro, probablemente del siglo II, desarrolla escenas de recompensa y castigo post mortem con una concreción que influirá en imaginarios posteriores. El Pastor de Hermas, aunque no es un apocalipsis en el mismo sentido que Juan, utiliza visiones, ángeles, símbolos y exhortación penitencial para tratar la situación moral de una comunidad romana.

Estos textos muestran que el género apocalíptico cristiano no siguió una sola dirección. Juan articula imperio, martirio y nueva creación; el Apocalipsis de Pedro acentúa destinos del más allá; Hermas convierte visión en disciplina comunitaria; la Ascensión de Isaías imagina movimientos a través de cielos y poderes. La comparación permite estudiar cómo la revelación podía legitimar autoridad y conducta, no solo predecir el fin.

10. Zoroastrismo: Saoshyant, resurrección y renovación

La tradición irania ofrece uno de los paralelos comparativos más importantes y más peligrosos si se utiliza sin cronología. En el Avesta tardío aparecen el Saoshyant, la victoria definitiva sobre el mal, la resurrección de los muertos y la renovación de la existencia, fraš̄o.kərəti. Yt 19 describe un mundo futuro sin vejez, decadencia ni muerte. Estos motivos son anteriores a los tratados pahlavíes medievales, aunque las narraciones más sistemáticas de las fases finales, el metal fundido y la secuencia de salvadores se conservan en fuentes posteriores y no deben retroproyectarse íntegramente al siglo I.

La comparación con Apocalipsis puede organizarse en torno a cinco ejes: conflicto cósmico entre bien y mal; agente escatológico; resurrección; juicio; renovación del mundo. En ambos sistemas, la historia no termina en mera destrucción sino en transformación. Sin embargo, las diferencias son profundas: el Cordero está definido por muerte y vindicación de Jesús dentro de una matriz bíblica judía; el Saoshyant pertenece a una tradición irania y permanece, en su formulación clásica, un agente humano escatológico ligado a Zaratustra. La semejanza de función no convierte a uno en copia del otro.

Los contactos entre mundos iranio, mesopotámico, judío y helenístico hacen históricamente posible la circulación de motivos a lo largo de siglos. Pero demostrar una influencia específica sobre Juan exigiría una cadena de transmisión más concreta

que la mera similitud. Por eso, este volumen registra el zoroastrismo como paralelo comparativo de alta relevancia y como posible componente remoto del ambiente escatológico del judaísmo del Segundo Templo, sin convertir esa posibilidad en una dependencia directa demostrada.

11. Juicio, resurrección y nueva creación

Ap 20–22 culmina con derrota de poderes hostiles, juicio ante el gran trono blanco, resurrección, lago de fuego y nueva Jerusalén. La secuencia combina tradición judía de resurrección con una ciudad escatológica en la que desaparece el Templo porque Dios y el Cordero constituyen su santuario. La imagen final no es un retorno simple al Edén: es una ciudad-jardín donde río, árbol de vida, naciones y gloria reconfiguran Génesis, profetas y expectativas de restauración.

En 4 Esdras y 2 Baruc, la justicia final responde al trauma de la historia; en tradiciones iranias, la renovación elimina finalmente corrupción y muerte; en el Apocalipsis de Pedro, el acento recae sobre recompensas y castigos. Esta comparación permite identificar una gramática compartida de justicia diferida: el orden presente no ofrece una correspondencia suficiente entre virtud y destino, por lo que la revelación imagina un juicio que restablece la justicia. Las diferencias aparecen en quién juzga, cómo se transforma el cosmos y qué papel ocupa el Mesías o Cristo.

12. El «hijo de Dios» en un mundo de soberanos, héroes y salvadores

El título «hijo de Dios» debe contextualizarse en varios registros. En Israel puede aplicarse al rey davídico, al pueblo o a seres celestes; en el mundo grecorromano existen genealogías divinas de héroes y gobernantes, y el príncipe imperial podía definirse como hijo de un emperador divinizado. El cristianismo reutilizó un vocabulario disponible, pero lo integró en una narrativa judía de creación, mesianismo, cruz y resurrección. La comparación debe analizar funciones concretas y no suponer que la mera coincidencia de una expresión establece filiación histórica.

Nerón ilustra el problema. Su pertenencia a la casa imperial y el lenguaje de divinización del principado forman parte del trasfondo político, pero las tradiciones de su retorno no equivalen a la proclamación de un salvador resucitado benéfico. En fuentes sibilinas y cristianas puede convertirse en figura destructiva. Si Apocalipsis juega con una imitación monstruosa de muerte y retorno, el contraste con el Cordero es precisamente moral y teológico: la bestia fascina y domina; el Cordero vence por testimonio, sacrificio y fidelidad.

13. Matriz comparativa de escatologías

Tabla 79. Matriz comparativa de escatologías

Tradición	Agente/figura central	Crisis y juicio	Consumación
Apocalipsis de Juan	Cristo/Cordero; Dios; testigos	Bestias, Babilonia, juicio, derrota de muerte y Hades	Nueva Jerusalén, nueva creación, vida con Dios y el Cordero
4 Esdras / 2 Baruc	Altísimo; figura mesiánica según pasajes	Crisis post-70, juicio, explicación del sufrimiento	Mundo futuro/ restauración; justicia divina
Apocalipsis de Pedro	Cristo juez	Castigos y recompensas post mortem	Destino diferenciado de justos e impíos
Zoroastrismo	Saoshyant y aliados	Derrota final del mal; resurrección; juicio/ renovación	Frašō.kərəti: existencia incorruptible
Nero redivivus / sibilinos	Nerón retornante como rey/enemigo	Retorno político y catástrofe; reelaboración escatológica	No ofrece por sí mismo una soteriología uniforme; funciona como figura de crisis

La comparación exige separar composición, transmisión y conservación. La fecha de una obra no coincide necesariamente con la fecha del manuscrito que la preserva; del mismo modo, una versión etíope, siríaca, copta, latina o eslava puede transmitir un original griego, hebreo o arameo mucho más antiguo. La tabla siguiente registra el corpus apocalíptico y escatológico principal pertinente para los siglos I–II E. C. y su inmediata periferia cronológica. No convierte textos de géneros diferentes en una familia uniforme: distingue apocalipsis propiamente dichos, discursos apocalípticos incorporados en obras mayores y tradiciones escatológicas comparables.

Las dataciones se expresan como rangos de trabajo. Cuando una composición es estratificada, se indica explícitamente; cuando el lugar de composición es desconocido, no se lo sustituye por el lugar donde apareció un manuscrito. «Códice o testigo» designa el soporte o tradición material que permite controlar la obra, no necesariamente su lugar de redacción.

13.1. Corpus comparativo de apocalipsis y tradiciones escatológicas (siglos I–II)

Tabla 80. Corpus comparativo de apocalipsis y tradiciones escatológicas (siglos I–II)

Obra / corpus	Fecha probable y lengua original	Versiones / estado textual	Códice o testigo — colección y procedencia
Apocalipsis de Juan	c. 90–100 E. C.; griego. Dataciones anteriores siguen en discusión.	Griego; después latín, siríaco, copto, armenio y otras versiones.	P115, P.Oxy. LXVI 4499 (siglos III–IV), hallado en Oxirrinco, Egipto; colección P.Oxy., Oxford. Codex Sinaiticus (siglo IV), conservado históricamente en Santa Catalina, Sinaí (el Apocalipsis, como todo el NT, hoy en la British Library, Add. MS 43725); colección distribuida entre Londres, Leipzig, San Petersburgo y Sinaí. No pertenece a Nag Hammadi.
1 Henoc	Corpus estratificado, aprox. s. III a. E. C.–I E. C.; gran parte originalmente aramea.	Arameo fragmentario; griego fragmentario; etíope (geʿez) conserva el corpus completo.	Rollos arameos 4Q201–202 y 4Q204–212 (4Q203 = Libro de los Gigantes), colección de Qumrán, cueva 4, desierto de Judea: no son códices. Testigo griego adicional: códice de Akhmim, antiguo P.Cairo 10759, actual BAAM 0522, Bibliotheca Alexandrina; datación paleográfica discutida, entre los siglos VI–VII y VIII–IX. Tradición etíope posterior.
4 Esdras (2 Esdras 3–14)	c. 90–100 E. C.; original semítico, habitualmente reconstruido como hebreo o arameo.	Latín, siríaco, etíope, árabe, armenio y georgiano; original perdido.	Codex Sangermanensis, Biblia latina de 821–822; Paris, BnF, Latin 11504–11505; 4 Esdras en Latin 11505. Procedencia bibliotecaria occidental, no hallazgo en Nag Hammadi. La historia de su laguna exige cotejo con otros testigos.
2 Baruc (Apocalipsis siríaco de Baruc)	c. 90–120 E. C.; original probablemente hebreo o arameo.	Principalmente siríaco; vestigios griegos y otras versiones.	Codex Ambrosianus B.21 inf., Biblioteca Ambrosiana, Milán, siglos VI–VII; Biblia siríaca. La conservación actual en Milán no indica lugar de composición. No se acredita aquí un hallazgo arqueológico puntual.

(continuación)

Obra / corpus	Fecha probable y lengua original	Versiones / estado textual	Códice o testigo — colección y procedencia
3 Baruc (Apocalipsis griego de Baruc)	Fines s. I–s. II; griego, datación y estratos discutidos.	Griego y eslavo.	London, British Library, Add. MS 10073, ff. 173–184, siglo XVI (Pinakes). Colección de manuscritos griegos; transmisión bizantina. Procedencia arqueológica no determinada; no pertenece a Nag Hammadi.
Apocalipsis de Abraham	Fines s. I–inicios s. II; probable original semítico.	Conservado íntegramente en eslavo; original perdido.	Códice de Silvestre, colección eslava medieval, siglos XIV–XV; Moscú, RGADA, fondo 381, n.º 53. Transmisión eslava; lugar de hallazgo arqueológico no documentado. La fecha del códice no fecha la composición antigua.
Testamento de Abraham	s. I–II; griego.	Dos recensiones griegas y versiones posteriores.	Recensión larga: Paris, BnF, grec 770, ff. 225v–241r; códice de papel copiado en 1315 por el sacerdote Jorge (sigla A en James, 1892, p. 1). Colección griega miscelánea; no Nag Hammadi. Hay una recensión breve y versiones orientales; no existe un único códice arqueológico de hallazgo común a toda la tradición.
Apocalipsis de Sofonías	Datación muy discutida, entre s. I a. E. C. y s. II E. C.; probablemente griego.	Conservación copta fragmentaria.	Códice copto de los apocalipsis de Sofonías y Elías: Berlin P.1862 + Paris, BnF, Copte 135; siglos IV–V según BerlPap. Procedencia comercial del área de Akhmim/Monasterio Blanco; contexto exacto de excavación no conservado. Colecciones de Berlín y París; no Nag Hammadi. La distribución de los folios berlineses y parisinos entre las dos obras se toma de la ficha de BerlPap y queda sujeta a cotejo con la edición princeps; no se presenta como dato codicológico cerrado.

(continuación)

Obra / corpus	Fecha probable y lengua original	Versiones / estado textual	Códice o testigo — colección y procedencia
Oráculos Sibilinos IV	Finales s. I E. C. en su forma principal; griego.	Griego en tradición manuscrita posterior.	Testigo de los libros 1–8: Paris, BnF, grec 2851, ff. 1r–72v, siglo XV, familia Ψ (sigla R). Otro: Wien, ÖNB, hist. gr. 96, ff. 1r–61v, siglo XV, familia Φ. Colección de oráculos en manuscritos griegos; no Nag Hammadi. Sin hallazgo arqueológico egipcio acreditado. Véanse Geffcken (1902) y NASSCAL. Las siglas (R, Ψ, Φ) siguen la convención de Geffcken y varían en otras ediciones; se ofrecen como orientación y no sustituyen el cotejo con el aparato crítico.
Oráculos Sibilinos V	Fines s. I–s. II; composición estratificada; griego.	Griego en tradición manuscrita posterior.	Paris, BnF, grec 2851, siglo XV, familia Ψ; y Wien, ÖNB, hist. gr. 96, siglo XV, familia Φ: transmiten la colección de los libros 1–8. La posible composición de este libro en Egipto no equivale al hallazgo de estos códices allí. No Nag Hammadi. Fuente codicológica: NASSCAL y edición Geffcken (1902).
Ascensión de Isaías	Forma final c. 100–150, con materiales de distintas fechas; griego como lengua principal de la forma cristiana conservada.	Etíope completo; fragmentos griegos, latinos y eslavos.	Testigo etíope Oxford, Bodleian Library, Aeth. d.13, ff. 95r–115r, siglo XV; London, British Library, Or.501, ff. 62r–69v, siglo XV. Colecciones de manuscritos etíopes; fragmentos antiguos adicionales en otras lenguas. No Nag Hammadi. Lugar de hallazgo arqueológico no acreditado para esos códices.

(continuación)

Obra / corpus	Fecha probable y lengua original	Versiones / estado textual	Códice o testigo — colección y procedencia
Apocalipsis de Pedro	c. 100–150; griego.	Fragmentos griegos; versión etíope; otros testimonios indirectos.	Códice de Akhmim, antiguo P.Cairo 10759, actual BAAM 0522, Bibliotheca Alexandrina; fragmento griego, datación paleográfica discutida (siglos VI–VII a VIII–IX). Hallado en Akhmim, Egipto. La tradición etíope es adicional. Es una obra distinta del Apocalipsis copto de Pedro de NHC VII,3, obra homónima.
Pastor de Hermas (Visiones)	c. 90–150, composición por etapas; griego.	Griego; antiguas versiones latinas y otras.	Codex Sinaiticus, siglo IV; conservación histórica en Santa Catalina, Sinaí, y colección actualmente distribuida. Transmite parte del Pastor junto con textos bíblicos y Bernabé. Papiros y versiones adicionales; no Nag Hammadi.
Didaché 16	Fines s. I–inicios s. II dentro de una obra compuesta; griego.	Griego; versiones y testimonios orientales parciales.	Codex Hierosolymitanus 54, fechado en 1056, biblioteca del Patriarcado de Jerusalén. Identificado por Bryennios en Constantinopla en 1873. Colección de textos cristianos, con Bernabé y Clemente; no hallazgo arqueológico ni Nag Hammadi.
Marcos 13	c. 65–75 dentro del Evangelio; griego.	Tradición manuscrita griega y versiones antiguas.	Codex Sinaiticus (siglo IV), Nuevo Testamento completo; conservado históricamente en Santa Catalina, Sinaí; los folios del Nuevo Testamento se encuentran hoy en Londres, British Library, Add. MS 43725. Colección del proyecto Codex Sinaiticus. El discurso pertenece al evangelio, no es una obra apocalíptica materialmente independiente.
Mateo 24–25	c. 80–95 dentro del Evangelio; griego.	Tradición griega y versiones antiguas.	Codex Sinaiticus (siglo IV), misma colección y procedencia de conservación. Se controla el locus dentro de Mateo; no se presupone un apocalipsis separado en el códice.

(continuación)

Obra / corpus	Fecha probable y lengua original	Versiones / estado textual	Códice o testigo — colección y procedencia
Lucas 21	c. 80–95 dentro del Evangelio; griego.	Tradición griega y versiones antiguas.	Codex Sinaiticus (siglo IV), misma colección y procedencia. P75 no conserva Lc 21 (laguna entre Lc 18,18 y 22,4) y no puede usarse como testigo de este pasaje.
1 Tesalonicenses 4–5	c. 49–52; griego.	Tradición paulina griega y versiones antiguas.	Codex Sinaiticus (siglo IV), colección bíblica conservada históricamente en Santa Catalina. De 1 Tes 4–5, P46 conserva solo 5,5–9.23–28 (del resto de la carta, 1,1; 1,9–2,3) y no debe usarse como testigo del pasaje completo.
1 Corintios 15	c. 53–55; griego.	Tradición paulina griega y versiones antiguas.	P46, códice Beatty–Michigan, aproximadamente fines del II–III; colección repartida entre Chester Beatty y Michigan (P.Mich. inv. 6238). Adquirido en Egipto, lugar exacto de hallazgo no acreditado. Testigo adicional: Codex Sinaiticus.
2 Tesalonicenses 2	Fecha discutida: paulina temprana o fin s. I si se considera deutero-paulina; griego.	Tradición paulina griega y versiones antiguas.	Codex Sinaiticus (siglo IV), misma colección y conservación sinaítica. No se atribuye el pasaje a una hoja conservada de P46. La fecha y autoría de la carta se discuten separadamente.

Tabla 81. Continuación de «Corpus comparativo de apocalipsis y tradiciones escatológicas (siglos I–II)»

Obra / corpus	Entorno religioso	Ejes comparativos
Apocalipsis de Juan	Cristianismo de Asia Menor, con matriz escrituraria judía y contexto imperial romano.	Cristo glorificado; Cordero; bestias imperiales; Babilonia/Roma; martirio; juicio; resurrección; nueva creación.
1 Henoc	Judaísmo del Segundo Templo.	Vigilantes; juicio; viajes celestes; mediadores; Hijo del Hombre en las Parábolas; renovación escatológica.

(continuación)

Obra / corpus	Entorno religioso	Ejes comparativos
4 Esdras (2 Esdras 3–14)	Judaísmo post-70.	Teodicea tras la caída de Jerusalén; Mesías; juicio; edad futura; destino de Israel.
2 Baruc (Apocalipsis siríaco de Baruc)	Judaísmo post-70.	Templo destruido; Mesías; resurrección; juicio; restauración; historia universal.
3 Baruc (Apocalipsis griego de Baruc)	Judaísmo helenístico con transmisión y posibles retoques cristianos.	Ascenso celeste; cosmología; ángeles; destino de las almas; visión del cosmos.
Apocalipsis de Abraham	Judaísmo post-70.	Ascensión; visión de la historia; idolatría; Templo; juicio; conflicto escatológico.
Testamento de Abraham	Judaísmo helenístico transmitido por copistas cristianos.	Muerte; viaje celeste; juicio individual; balanza de las almas; mediación angélica.
Apocalipsis de Sofonías	Judaísmo helenístico; transmisión cristiana egipcia.	Viaje al más allá; ángeles; juicio; castigos; topografía ultraterrena.
Oráculos Sibilinos IV	Apocalíptica judía helenística con recepción cristiana.	Imperios; catástrofe; fuego; juicio; crítica de idolatría y poder.
Oráculos Sibilinos V	Capas judías y cristianas en ambiente imperial oriental.	Roma; emperadores; retorno de Nerón; destrucción; juicio; relectura de la historia imperial.
Ascensión de Isaías	Cristianismo profético con fuerte matriz judía.	Martirio; cielos; descenso/ascenso de Cristo; Beliar; parusía; conflicto cósmico.
Apocalipsis de Pedro	Cristianismo del s. II.	Juicio; paraíso; castigos post mortem; ética retributiva; destino de justos y pecadores.
Pastor de Hermas (Visiones)	Cristianismo romano.	Visiones; Iglesia personificada; penitencia; torre; juicio; disciplina comunitaria.
Didaché 16	Cristianismo de fuerte matriz judía.	Engaño final; tribulación; señales; resurrección; venida del Señor. Discurso apocalíptico, no apocalipsis autónomo.
Marcos 13	Cristianismo del s. I en horizonte de la guerra judeorromana.	Templo; tribulación; falsos mesías; Hijo del Hombre; vigilancia.
Mateo 24–25	Judeocristianismo en proceso de diferenciación.	Parusía; Hijo del Hombre; juicio de las naciones; vigilancia; ética escatológica.

(continuación)

Obra / corpus	Entorno religioso	Ejes comparativos
Lucas 21	Cristianismo mixto, judío-gentil.	Jerusalén; tiempos de los gentiles; señales cósmicas; venida del Hijo del Hombre.
1 Tesalonicenses 4–5	Cristianismo paulino temprano.	Parusía; resurrección de los muertos en Cristo; encuentro con el Señor; vigilancia.
1 Corintios 15	Cristianismo paulino temprano.	Resurrección; transformación; derrota de la muerte; orden escatológico.
2 Tesalonicenses 2	Cristianismo paulino o postpaulino, según posición crítica.	Apostasía; «hombre de la anomia»; restricción; venida del Señor; destrucción del adversario.

Tabla de control codicológico de Nag Hammadi

Las obras atribuidas a los siglos II–III y los códices copiados en el IV se registran por separado. «Copto» nombra una lengua; «Egipto» un territorio; «Nag Hammadi», una colección de hallazgo; el Museo Copto, el repositorio. Las fechas propuestas de composición siguen abiertas y estos códices no prueban por sí solos la circulación de esas obras en Egipto durante el siglo II. Fuentes: NASSCAL, fichas de NHC V (inv. 10548), NHC VII (inv. 10546) y sus ediciones codicológicas; Parrott, 1979; Pearson, 1996.

Tabla 82. Códices de Nag Hammadi: control codicológico por obra

Obra	Códice y páginas	Colección actual	Hallazgo	Copia y composición
Apocalipsis copto de Pablo	NHC V,2; pp. 17–24	Museo Copto, El Cairo, inv. 10548; colección Nag Hammadi	Jabal al-Tarif, cerca de Nag Hammadi, Alto Egipto; hallazgo comunicado en 1945	Códice del siglo IV; composición generalmente situada en el II, discutida. No confundir con la Visio Pauli posterior.
Primer Apocalipsis de Santiago	NHC V,3; pp. 24–44	Museo Copto, El Cairo, inv. 10548; Nag Hammadi	Mismo hallazgo de Jabal al-Tarif	Copia del IV; composición del II–III, debatida. Otro testigo copto en el códice Tchacos; no son el mismo códice.

(continuación)

Obra	Códice y páginas	Colección actual	Hallazgo	Copia y composición
Segundo Apocalipsis de Santiago	NHC V,4; pp. 44–63	Museo Copto, El Cairo, inv. 10548; Nag Hammadi	Mismo hallazgo de Jabal al-Tarif	Copia del IV; composición habitualmente situada en el II, sin fecha exacta demostrable.
Apocalipsis de Adán	NHC V,5; pp. 64–85	Museo Copto, El Cairo, inv. 10548; Nag Hammadi	Mismo hallazgo de Jabal al-Tarif	Copia del IV; origen y datación de la composición discutidos. Su carácter y estratos no se deducen de la fecha del hallazgo.
Apocalipsis copto de Pedro	NHC VII,3; pp. 70–84	Museo Copto, El Cairo, inv. 10546; Nag Hammadi	Jabal al-Tarif, cerca de Nag Hammadi	Copia del IV; composición del II–III, discutida. Obra diferente del Apocalipsis griego/etíope de Pedro.

13.2. Tradiciones iranias de comparación: cronología de la fuente y cronología del motivo

Las tradiciones iranias deben tratarse en una tabla separada porque no constituyen apocalipsis judíos o cristianos y porque buena parte de su formulación conservada pertenece a manuscritos muy posteriores. Su valor comparativo depende de distinguir la antigüedad posible del motivo de la fecha de la redacción o del testigo que lo transmite.

Tabla 83. Tradiciones iranias: cronología de la fuente y del motivo

Tradición / fuente	Cronología relevante	Conservación	Entorno
Gāthās / Avesta antiguo	Estratos iranios muy anteriores al período romano.	Avéstico; manuscritos conservados muy posteriores.	Religión irania/zoroástrica.
Yasht 19 y tradición del Saoshyant	Material avéstico de formación compleja; anterior a las redacciones pahlavíes medievales.	Avéstico transmitido por tradición zoroástrica.	Zoroastrismo.

(continuación)

Tradición / fuente	Cronología relevante	Conservación	Entorno
Frašō.kərəti / Frašegird	Motivo con raíces avésticas y desarrollo sistemático posterior.	Avesta y literatura pahlaví.	Zoroastrismo iranio.
Bundahišn	Compilación medio-persa conservada en forma medieval, con materiales anteriores.	Pahlaví.	Zoroastrismo sasánida y post-sasánida.
Zand ī Wahman Yasn	Texto pahlaví tardío con materiales escatológicos de cronología discutida.	Pahlaví.	Zoroastrismo.

TABLA 84. Continuación de «Tradiciones iranias: cronología de la fuente y del motivo»

Tradición / fuente	Motivos comparables	Cautela histórica
Gāthās / Avesta antiguo	Juicio; verdad/orden frente al mal; destino post mortem.	No usar la fecha del manuscrito como fecha del motivo ni reconstruir automáticamente un sistema escatológico tardío en época aqueménida.
Yasht 19 y tradición del Saoshyant	Salvador futuro; derrota del mal; renovación; resurrección en desarrollos posteriores.	Distinguir lo explícito en el texto avéstico de sistematizaciones medio-persas.
Frašō.kərəti / Frašegird	Renovación final; eliminación de corrupción y muerte; purificación del cosmos.	Paralelo estructural importante; una dependencia directa de Apocalipsis requiere demostrar vías de transmisión.
Bundahišn	Cosmogonía y consumación; resurrección; metal fundido; renovación.	No proyectar sin control la redacción medieval al siglo I.
Zand ī Wahman Yasn	Edades/imperios; decadencia; salvador; restauración.	Útil para historia de recepción irania, no como testigo contemporáneo directo de Juan.

13.3. Nero redivivus y memoria imperial: dossier de control

Tabla 85. Nero redivivus y memoria imperial: dossier de control

Testimonio	Fecha del testimonio	Dato relevante	Entorno / valor crítico
Tácito, Historias II.8–9	Comienzos s. II	Relato de un falso Nerón y de la persistencia política de su memoria.	Historiografía senatorial romana; prueba que la expectativa o explotación del retorno tenía un contexto político real.
Suetonio, Nero 57	Comienzos s. II	Memoria favorable de Nerón en ciertos sectores y noticias sobre expectativas posteriores a su muerte.	Biografía imperial; debe leerse con las convenciones del género.
Oráculos Sibilinos IV–V	Fines s. I–s. II, estratificados	Figura neroniana fugitiva/retornante desde Oriente, transformada en agente de catástrofe.	Apocalíptica judía y cristiana; importante para seguir la conversión de memoria política en figura escatológica.
Apocalipsis 13 y 17	Fines s. I	Bestia, herida mortal, número 666/616, rey que «era y no es»; posible convergencia con la memoria neroniana.	Cristianismo de Asia Menor. La identificación con Nerón es históricamente plausible, pero debe formularse como interpretación, no como glosa explícita del texto.
Recepción cristiana posterior	s. II en adelante	Nerón se aproxima progresivamente a imaginarios del Anticristo y perseguidor escatológico.	Historia de recepción; no debe retroproyectarse automáticamente sobre la primera redacción de Apocalipsis.

13.4. Daniel, Isaías y Zacarías como matrices escriturarias del Apocalipsis

La densidad escritural del Apocalipsis no depende principalmente de citas introducidas por fórmula, sino de una red de alusiones. Daniel aporta bestias, cuernos, tronos, juicio y lenguaje de soberanía; Isaías contribuye a la imaginería de nueva creación, naciones y restauración; Zacarías ofrece caballos, candelabros y escenas visionarias que Juan reconfigura. Ezequiel, Éxodo y los Salmos completan un repertorio en el que el lenguaje imperial romano se interpreta mediante imágenes bíblicas ya cargadas de memoria política y teológica.

Por ello, la intertextualidad no debe reducirse a una búsqueda de «fuentes» lineales. Juan combina, desplaza y superpone formulaciones en una nueva arquitectura visionaria. El control filológico exige distinguir coincidencia léxica, motivo compartido y reutilización estructural; el control histórico exige recordar que la forma griega de las Escrituras circulaba en variantes y que una alusión puede depender de un repertorio litúrgico o memorístico sin implicar copia directa de un único rollo.

(continuación)

Motivo	Juan	Paralelos	Grado de inferencia

14. Una comparación de motivos: semejanza no equivale a genealogía

Tabla 86. Una comparación de motivos: semejanza no equivale a genealogía

Motivo	Juan	Paralelos	Grado de inferencia
Resurrección	Ap 20	Daniel 12; 4 Esdras; 2 Baruc; tradición irania	Fuerte raíz judía directa; comparación irania relevante, dependencia específica no demostrada.
Salvador escatológico	Cordero/Cristo	Mesías judío; Saoshyant	Paralelo funcional; genealogías religiosas distintas.
Bestias imperiales	Ap 13; 17	Daniel 7; imaginería política antigua	Dependencia escritural de Daniel muy fuerte.
Rey que retorna	Ap 17; lectura neroniana	Nero redivivus; oráculos sibilinos	Contacto político-cultural plausible y probablemente pertinente.
Renovación cósmica	Ap 21–22	Is 65–66; tradiciones iranias de frašō.kərəti	Raíz profética judía explícita; paralelo iranio comparativo.
Juicio por fuego	Ap 20	Tradición bíblica; Ap. Pedro; metal/fuego en tradición irania	Motivo ampliamente distribuido; requiere locus y cronología para alegar influencia.

El método comparativo de este volumen no equipara semejanza con filiación. Dos tradiciones pueden compartir imágenes de juicio, resurrección, combate cósmico o renovación sin que una haya tomado el motivo de la otra. Para proponer dependencia histórica se requieren, además del parecido, proximidad cronológica, una vía plausible de transmisión, correspondencias suficientemente específicas y una explicación de las diferencias.

Se emplean cuatro niveles de evaluación. [P] Paralelo: semejanza tipológica sin afirmación de contacto. [C] Contacto posible: coexistencia geográfica o cultural

que hace concebible la circulación del motivo, pero sin cadena demostrable. [T] Transmisión probable: convergencia específica acompañada de mediaciones históricas identificables. [D] Dependencia demostrable: relación textual o documental suficientemente fuerte para sostener una filiación. La mayoría de las comparaciones interreligiosas antiguas no supera los dos primeros niveles.

Esta escala resulta especialmente necesaria en la comparación con el zoroastrismo. El dominio persa sobre poblaciones judías, las redes mesopotámicas y la continuidad de comunidades judías en territorios iranios constituyen condiciones históricas reales de contacto. Sin embargo, un sistema escatológico reconstruido a partir de textos pahlavíes medievales no puede trasladarse sin mediaciones al siglo I. El análisis separa, por ello, motivo, fuente y fecha del testigo.

El mismo principio rige para los Oráculos Sibilinos y Nero redivivus. Aquí la cercanía cronológica y el entorno imperial son mayores, pero la relación con Apocalipsis sigue siendo de reconstrucción histórica: Juan no identifica nominalmente a la bestia con Nerón. El dossier 666/616, la herida sanada, la secuencia de reyes y las tradiciones de retorno constituyen un conjunto convergente, no una inscripción explícita del nombre del emperador en el texto.

Quedan excluidas del aparato explicativo las construcciones numerológicas, geométricas o neoplatónicas que no puedan apoyarse en una cadena documental antigua. El número de la bestia se estudia mediante la tradición manuscrita, los procedimientos antiguos de cálculo nominal, el contexto imperial y la recepción temprana; no mediante correspondencias modernas o sistemas simbólicos retrospectivos.

Tabla 87. Comparación de motivos: niveles de semejanza

Nivel	Criterio	Uso editorial
[P] Paralelo	Semejanza formal o temática.	Describe analogía; no afirma contacto.
[C] Contacto posible	Coincidencia temporal/geográfica y canal cultural plausible.	Autoriza preguntar por circulación, no afirmar préstamo.
[T] Transmisión probable	Rasgos específicos + mediación histórica identificable.	Permite formular influencia como hipótesis fuerte y explícitamente argumentada.
[D] Dependencia demostrable	Relación textual/documental directa o acumulación excepcional de evidencia.	Puede incorporarse como filiación histórica, indicando siempre el soporte probatorio.

15. Recepción cristiana: de la expectativa al canon

El estatuto del Apocalipsis fue discutido en distintas regiones. Su recepción fue fuerte en autores como Justino (Dial. 81.4) e Ireneo, especialmente en relación con expectativas milenaristas, mientras otros contextos mostraron reservas. Dionisio de Alejandría, transmitido por Eusebio (HE VII.25), cuestionó, mediante argumentos estilísticos, la atribución del Apocalipsis al mismo Juan autor del evangelio. Este dato es fundamental: los cristianos de los siglos II–III podían recibir el texto como escritura y, al mismo tiempo, discutir autoría, interpretación y relación con otros escritos joánicos.

La canonización no canceló la diversidad exegética. Lecturas milenaristas, alegóricas, historicistas, litúrgicas y políticas coexistieron. Para una historia del cristianismo de los siglos I–IV interesa menos decidir qué lectura posterior es «correcta» que observar cómo el libro ofreció un vocabulario para pensar persecución, imperio, herejía, martirio, triunfo de Cristo y consumación. Su plasticidad explica tanto su centralidad como su peligrosidad hermenéutica cuando se desconecta del contexto antiguo.

16. Aparato crítico y fuentes de control

Texto griego: Nestle-Aland 28 / UBS5, con atención especial a Ap 13,18 (666/616), Ap 1,8.11 y otros loci donde la tradición presenta variantes significativas. Para el comentario histórico-literario se controlan David E. Aune, Revelation; Adela Yarbro Collins, Crisis and Catharsis; Craig R. Koester, Revelation; Richard Bauckham, The Climax of Prophecy; y trabajos de John J. Collins sobre apocalíptica judía. La relación con el culto imperial debe contrastarse con epigrafía, numismática e historia provincial de Asia y no inferirse solo del texto cristiano.

Para 4 Esdras y 2 Baruc se emplean ediciones críticas y estudios de apocalíptica post-70. Para la Ascensión de Isaías, Pastor de Hermas y Apocalipsis de Pedro, las dataciones se expresan como rangos y se diferencia composición de manuscritos conservados. Para Nero redivivus se consideran Suetonio, Tácito, Casio Dion, los impostores neronianos y Oráculos Sibilinos, distinguiendo fecha de cada estrato. Para escatología irania se controlan Avesta, especialmente Yt 19, y estudios de Mary Boyce, William Malandra y Encyclopaedia Iranica; los textos pahlavíes tardíos se citan como recepción y sistematización, no como documentos del siglo I.

17. Conclusión: la visión de Cristo al final del siglo I

El Apocalipsis testimonia una cristología de fines del siglo I en la que Jesús no aparece simplemente como maestro recordado. Es el testigo fiel, primogénito de los muertos, Cordero sacrificado y entronizado, jinete victorioso, palabra de Dios y figura semejante a hijo de hombre. Comparte funciones de juicio y culto dentro de una visión monoteísta reconfigurada. Este perfil debe compararse con los evangelios y cartas contemporáneos para comprender la pluralidad de lenguajes cristológicos antes de los concilios, no para proyectar retrospectivamente definiciones nicenas.

El horizonte escatológico del texto es asimismo pluralmente situado. Su archivo principal es la Escritura judía; su enemigo histórico se formula mediante el lenguaje de imperio y Babilonia; el motivo neroniano ofrece una clave política poderosa; y las comparaciones con otras apocalípticas judías, cristianas e iranias muestran que la expectativa de juicio y renovación formaba parte de un ambiente religioso mucho más amplio. La originalidad histórica de Juan no consiste en haber inventado cada motivo, sino en la composición específica que los reúne alrededor del Cordero y de comunidades concretas de Asia Menor.

Resumen

Este capítulo sitúa el Apocalipsis de Juan en las culturas apocalípticas de fines del siglo I y del siglo II. Examina al Cristo visionario, al Cordero, las imágenes del Hijo del Hombre, Roma como Babilonia, 666/616 y el complejo de Nero redivivus; compara la obra con Daniel, 1 Henoc, 4 Esdras, 2 Baruc, los apocalipsis cristianos tempranos y la escatología zoroastriana. Distingue paralelos estructurales, contactos históricamente plausibles y dependencias demostrables. La resurrección y la renovación zoroastrianas proporcionan un horizonte comparativo relevante, pero las sistematizaciones pahlavíes posteriores deben respetar su propia cronología. Nerón se trata como un adversario imperial retornante, sin equipararlo al Cristo resucitado.

CAPÍTULO XXIII

Ascetismo, continencia y formación del monacato (siglos I–IV)

El ascetismo cristiano precede al monacato institucional. Ayuno, continencia sexual, renuncia patrimonial, viudez consagrada y disciplina del cuerpo aparecen en fuentes de los siglos I–II sin constituir todavía una institución monástica homogénea. Este capítulo distingue esas prácticas tempranas de las formas cenobíticas y eremíticas que se consolidaron entre los siglos III y IV.

1. Pablo, matrimonio y continencia

1 Cor 7 constituye el punto de partida documental más temprano: Pablo valora la continencia en un horizonte escatológico, pero reconoce el matrimonio y regula obligaciones recíprocas. La preferencia personal por la soltería no debe convertirse retrospectivamente en una regla monástica inexistente en las comunidades paulinas.

Las cartas pastorales, cualquiera sea su datación exacta, muestran un escenario diferente, con hogares, viudas y criterios de oficio. Esa evolución obliga a estudiar el ascetismo como una opción situada y no como una esencia del cristianismo originario.

2. Viudas, vírgenes y continentes en los siglos II–III

Didaché, Pastor de Hermas, Ignacio, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Cipriano testimonian disciplinas de ayuno, sexualidad y viudez. Las categorías no son equivalentes entre regiones: una viuda sostenida por la comunidad, una virgen ascética y un maestro encratita ocupan posiciones sociales distintas.

Las tradiciones vinculadas a Taciano y al llamado encratismo muestran que la renuncia al matrimonio podía adquirir valor doctrinal. La etiqueta «encratita», sin embargo, procede en buena medida de autores clasificadores y no designa necesariamente una organización unitaria.

3. Tecla y la imaginación ascética

Los Hechos de Pablo y Tecla, generalmente situados en el siglo II, muestran la capacidad narrativa del ascetismo femenino: Tecla rechaza un matrimonio, enseña, afronta martirio y aparece vinculada al bautismo. El texto es una fuente privilegiada para estudiar ideales de continencia y autoridad femenina, no una biografía independiente de una colaboradora histórica de Pablo.

4. Egipto: Antonio, Pacomio y la institucionalización

La Vida de Antonio de Atanasio, escrita en el siglo IV, fue decisiva para la difusión del modelo eremítico, pero su Antonio es también una construcción literaria y episcopal. Las cartas, tradiciones y arqueología monástica permiten controlar esa imagen.

Pacomio y las comunidades cenobíticas egipcias representan otra solución: reglas, trabajo, comidas, jerarquías internas y propiedad comunitaria organizaron una vida colectiva estable. Eremitismo y cenobitismo no deben ordenarse como etapas lineales de una misma evolución.

5. Siria, Capadocia y diversidad monástica

Las formas ascéticas sirias y mesopotámicas presentan vocabularios y estructuras propias; en Capadocia, Basilio y las redes de Macrina integran ascetismo, vida comunitaria, hospitalidad y asistencia. La historia del monacato tardoantiguo es policéntrica y no puede reducirse a un único origen egipcio.

5.1. Trayectorias egipcias anteriores a la codificación cenobítica

La emergencia del monacato egipcio no debe narrarse únicamente desde las biografías de grandes fundadores. Papiros, cartas, documentación de propiedades y restos arqueológicos muestran formas diversas de retiro, trabajo y agrupación ascética. El «desierto» era un espacio atravesado por aldeas, rutas, propiedades, canteras y contactos con centros urbanos. La distancia física respecto de la ciudad podía funcionar como disciplina ascética sin equivaler a aislamiento social absoluto.

Esta evidencia obliga a distinguir entre anacoretas, pequeñas agrupaciones y comunidades reguladas. Antonio no representa por sí solo todo el eremitismo; Pacomio no inaugura toda vida colectiva. Las fuentes del siglo IV construyen genealogías normativas en medio de una realidad más heterogénea, donde disciplina

corporal, trabajo manual, lectura, patronazgo y autoridad carismática podían combinarse de distintas maneras.

5.2. Siria y Mesopotamia: continencia, alianza y formas no egipcias de ascetismo

En Siria y Mesopotamia, el vocabulario ascético desarrolló trayectorias propias. La valoración de la continencia, los «hijos e hijas de la alianza» y otros modelos de dedicación muestran que una vida rigurosamente ascética podía integrarse en comunidades urbanas y eclesiales sin adoptar la forma de retiro desértico egipcio. Las fuentes siríacas del siglo IV permiten observar la coexistencia de celibato, servicio eclesial, himnografía y disciplina comunitaria, y advierten contra una historia del monacato construida como simple difusión desde Egipto hacia periferias receptoras.

Tabla 88. Ascetismo y monacato (siglos I–IV): dossiers

Dossier	Cronología	Fuente principal	Valor histórico	Cautela
1 Cor 7	años 50	Carta paulina	Continencia y matrimonio en horizonte escatológico	No convertir consejo carismático en regla monástica
Hechos de Pablo y Tecla	s. II	Narrativa apócrifa	Ascetismo femenino y memoria paulina	Género literario, no acta biográfica
Antonio	s. III–IV	Atanasio, Vita Antonii	Eremitismo y construcción hagiográfica	Controlar con otras fuentes y arqueología
Pacomio	s. IV	Reglas y tradiciones pacomianas	Cenobitismo organizado	Historia textual compleja
Basilio/Macrina	s. IV	Cartas, reglas, Gregorio de Nisa	Ascetismo capadocio y asistencia	No homogeneizar redes distintas

Fuentes y bibliografía de control: 1 Cor 7; Pastor de Hermas; Tertuliano, De virginibus velandis; Cipriano, De habitu virginum; Atanasio, Vita Antonii; corpus pacomiano; Basilio de Cesarea. Estudios de control: Elizabeth A. Clark, Susanna Elm, David Brakke y James E. Goehring.

CAPÍTULO XXIV

Magia, amuletos, exorcismo y materialidad protectora en el cristianismo antiguo

---

«Magia» es una categoría histórica inestable. En el mundo romano, prácticas de protección, curación, adivinación y coerción ritual podían ser calificadas como superstitio, magia, medicina, filosofía o religión según quién las describiera. El análisis debe partir de objetos, fórmulas y contextos de uso antes que de una frontera moderna entre religión legítima y magia ilegítima.

1. Hechos y la polémica contra especialistas rituales

Hechos 8, 13 y 19 construyen figuras como Simón, Elimas y los practicantes efesios que queman libros. Estos relatos revelan competencia por autoridad ritual y poder taumatúrgico, pero no funcionan como inventario neutral de profesiones mágicas.

2. Exorcismo y curación

Los evangelios sitúan el exorcismo en el centro de la actividad de Jesús y las fuentes cristianas de los siglos II–III continúan presentándolo como demostración de poder divino. Justino, Tertuliano y Orígenes utilizan el exorcismo también como argumento apologético. La práctica debe distinguirse de los relatos literarios que magnifican su eficacia.

3. Papiros, gemas y amuletos

Papiros y amuletos de Egipto conservan salmos, nombres divinos, signos, abreviaturas, incipits evangélicos y fórmulas protectoras. Algunos objetos son inequívocamente cristianos; otros combinan repertorios judíos, griegos, egipcios y cristianos. La mezcla de vocabularios no demuestra una identidad religiosa sincrética estable: puede responder a la lógica pragmática del objeto.

Los llamados papiros mágicos griegos constituyen un corpus editorial moderno que reúne materiales de fechas y contextos diversos. No deben utilizarse como si representaran una «religión mágica» unitaria paralela al cristianismo.

4. Medicina, reliquias y frontera ritual

Una fórmula protectora, una imposición de manos, un aceite, una reliquia o una receta médica pueden compartir funciones de curación sin pertenecer al mismo régimen de autoridad. La comparación es legítima cuando se identifican soporte, agente, fórmula, destinatario y contexto; deja de serlo cuando la semejanza funcional se convierte automáticamente en dependencia.

4.1. El amuleto como objeto: soporte, inscripción y uso corporal

El análisis de un amuleto no termina en la transcripción de su fórmula. Deben registrarse material, dimensiones, plegado, perforación, estuche, huellas de uso y contexto de hallazgo, porque esos rasgos indican cómo el texto actuaba sobre el cuerpo y en el espacio doméstico. Un fragmento evangélico llevado al cuello, una lámina inscrita depositada en una tumba y una gema grabada pueden compartir una finalidad protectora sin pertenecer al mismo circuito de producción ni al mismo repertorio ritual.

La presencia de nomina sacra, cruces, voces de poder, nombres angélicos o incipits bíblicos tampoco basta por sí sola para clasificar un objeto como «ortodoxo», «mágico» o «sincrético». La atribución debe construirse por convergencia de fórmula, paleografía, iconografía, procedencia y comparanda. Esta disciplina es especialmente importante para materiales sin contexto arqueológico seguro, donde el mercado moderno de antigüedades puede separar el objeto de la información que permitiría interpretarlo.

4.2. Defixiones, maldición y fronteras de atribución

Las defixiones grecorromanas constituyen un comparando necesario porque muestran tecnologías de escritura ritual —nombres, ataduras, invocaciones, deposición en espacios específicos— que podían coexistir con otros usos protectores del texto. Sin embargo, identificar una tablilla de maldición como cristiana exige más que la aparición de un nombre bíblico o de una cruz. Los repertorios religiosos del Imperio compartieron signos y nombres, y la circulación de fórmulas hace posible la apropiación sin identidad confesional estable. El método debe, por ello, preferir atribuciones graduadas y reversibles.

Tabla 89. Defixiones y prácticas protectoras: objetos y atribución

Objeto / práctica	Siglos	Entorno	Función	Cautela
Exorcismo evangélico	I	Galilea/Judea literaria	Liberación y autoridad	Relato teológico y práctica histórica no son idénticos
PGM y papiros rituales	II–IV+	Egipto grecorromano	Protección, curación, coerción	Corpus heterogéneo
Amuletos cristianos	III–IV+	Egipto y Mediterráneo	Protección corporal/doméstica	Datación y atribución religiosa caso por caso
Gemas inscritas	II–IV	Mediterráneo oriental	Apotropaica/ curativa	Iconografía compartida no implica comunidad compartida
Reliquias y objetos santos	III–IV	Cristianismo tardoantiguo	Memoria y mediación sagrada	No retroproyectar formas medievales

Fuentes y bibliografía de control: Hch 8; 13; 19; Justino, Apol.; Tertuliano, Apol.; Orígenes, Cels.; papiros y amuletos publicados con procedencia. Estudios de control: Hans Dieter Betz, Roy Kotansky, Theodore de Bruyn y David Frankfurter.

CAPÍTULO XXV

Infancia, familia, matrimonio y casa en las comunidades cristianas (siglos I–IV)

El cristianismo antiguo se desarrolló dentro de casas, parentescos, talleres y relaciones de dependencia. La «familia cristiana» no fue una unidad social homogénea: coexistieron matrimonios, viudas, personas esclavizadas, libertos, patronos, niños, ascetas y hogares mixtos. Este capítulo reconstruye esa escala doméstica sin proyectar el modelo familiar moderno sobre el Mediterráneo romano.

1. Oikos, domus y comunidades domésticas

Las cartas paulinas mencionan iglesias que se reúnen en casas y redes de anfitriones. La casa no era únicamente un espacio privado: podía ser unidad económica, taller, lugar de patronazgo y escenario de reunión. Por ello, «iglesia doméstica» describe una función de reunión, no una arquitectura cristiana especializada del siglo I.

2. Matrimonio, sexualidad y hogares mixtos

1 Cor 7 permite observar matrimonios entre creyentes y no creyentes, separación, continencia y deberes recíprocos. Las cartas deuteropaulinas y pastorales muestran otras formas de disciplina doméstica. Las llamadas Haustafeln deben compararse con discursos morales grecorromanos sin reducirse a copia directa de una sola escuela filosófica.

3. Niños, nacimiento y bautismo

Los niños aparecen de forma desigual en las fuentes. Los relatos de infancia de Mateo y Lucas son composiciones teológicas sobre Jesús, mientras que las cartas y textos eclesiales permiten preguntas sociales diferentes. Para el bautismo infantil, la

evidencia explícita se hace más clara en los siglos II–III: Tertuliano, De baptismo 18, aconseja retrasarlo en ciertos casos, lo que precisamente presupone que la práctica existía.

Las referencias patrísticas posteriores no deben proyectarse automáticamente hacia las comunidades paulinas. Las fórmulas de «casa entera» en Hechos y Pablo no permiten por sí solas demostrar la edad de cada bautizado.

4. Exposición, adopción y vulnerabilidad infantil

La exposición de recién nacidos y diversas formas de acogimiento pertenecen al contexto jurídico y social romano, pero su frecuencia exacta es difícil de cuantificar. Las fuentes cristianas condenan prácticas consideradas homicidas o inmorales; esa retórica debe contrastarse con papiros, derecho y demografía antes de inferir comportamientos colectivos.

5. Educación, memoria y transmisión

La transmisión religiosa infantil se produjo por escucha, repetición, lectura, salmos, relatos y disciplina doméstica. A partir del siglo IV, con mayor infraestructura eclesial, aparecen formas más visibles de catequesis y educación cristiana, aunque la casa siguió siendo un espacio decisivo.

5.1. Epigrafía funeraria, infancia y memoria familiar

La epigrafía funeraria amplía un archivo literario que menciona a los niños de forma fragmentaria. Edad al morir, términos de parentesco, fórmulas afectivas y, en algunos casos, marcadores explícitamente cristianos permiten estudiar duelo, filiación y memoria. Pero los epitafios no constituyen una muestra demográfica neutra: dependen de recursos económicos, costumbres locales y supervivencia material. La frecuencia de una fórmula no puede convertirse directamente en tasa de mortalidad, alfabetización o adhesión religiosa.

Leídos junto con sarcófagos, catacumbas y documentación jurídica, estos testimonios muestran que la cristianización de la memoria doméstica fue gradual. Imágenes bíblicas y fórmulas de esperanza podían coexistir con convenciones funerarias romanas más amplias, de modo que la novedad cristiana debe localizarse en combinaciones concretas y no en una ruptura total de repertorios.

5.2. Economía doméstica, esclavitud y autoridad en la casa

La casa que hospeda una asamblea es también una unidad económica. Personal esclavizado, libertos, clientes, artesanos y familiares podían compartir un mismo espacio sin compartir el mismo estatuto jurídico ni el mismo control sobre recursos y movilidad. Por ello, las redes de «iglesias domésticas» deben reconstruirse atendiendo a propiedad, patronazgo y trabajo, y no solo a parentesco o afinidad religiosa. La hospitalidad que hace posible una reunión puede revelar capacidad económica, pero no autoriza a identificar automáticamente al propietario del inmueble con el único dirigente de la comunidad.

Tabla 90. Economía doméstica, esclavitud y autoridad en la casa: temas

Tema	Fuente temprana	Pregunta histórica	Límite
Casa de reunión	Rom 16; 1 Cor 16; Flm	Patronazgo y sociabilidad	Casa ≠ edificio eclesial especializado
Matrimonio	1 Cor 7	Disciplina y escatología	No universalizar una situación corintia
Niños/bautismo	Tert., Bapt. 18	Práctica en s. II–III	No prueba práctica apostólica universal
Hogares esclavistas	Flm; códigos domésticos	Dependencia, parentesco y religión	Lenguaje fraternal no elimina estatuto jurídico
Educación	catequesis y homilía	Transmisión intergeneracional	Evidencia regionalmente desigual

Fuentes y bibliografía de control: 1 Cor 7; Rom 16; Filemón; Ef 5–6; Col 3–4; Pastor de Hermas; Tertuliano, De baptismo 18; documentación jurídica y papirológica romana. Estudios de control: Beryl Rawson, Judith Evans Grubbs, Richard Saller y Carolyn Osiek; para el bautismo infantil, Everett Ferguson, Baptism in the Early Church (2009).

CAPÍTULO XXVI

Culto imperial, sacrificio y lealtad política: de Augusto a la Tetrarquía

El culto imperial no fue una institución uniforme impuesta desde Roma. Ciudades, provincias, asociaciones y élites locales articularon honores a emperadores vivos y divinizados mediante templos, sacerdocios, festivales, sacrificios, imágenes y juramentos. Para comprender los conflictos cristianos es necesario reconstruir esa diversidad antes de identificar cualquier gesto de lealtad cívica con una única «religión del emperador».

1. Asia Menor y la competencia cívica por los honores imperiales

Las ciudades de Asia Menor desarrollaron templos, sacerdocios y títulos ligados al culto imperial, y compitieron por prestigio como neokoroi. Ese entorno es especialmente relevante para Apocalipsis porque las siete iglesias se sitúan dentro de ciudades donde religión cívica, benefacción y poder imperial formaban una red visible.

2. Imágenes, sacrificio y prueba de lealtad

La correspondencia de Plinio con Trajano muestra un procedimiento provincial en el que la invocación de los dioses, el sacrificio y la reverencia a la imagen imperial podían funcionar como pruebas de abandono de la identidad cristiana. El episodio no constituye un código persecutorio universal, pero documenta la importancia política de los gestos rituales.

3. Apocalipsis: bestia, imagen y economía

Ap 13 combina autoridad política, culto, imagen y control económico dentro de una visión simbólica. La comparación con el culto imperial ayuda a reconstruir el horizonte de inteligibilidad del texto, pero no autoriza a convertir cada detalle apocalíptico en una transcripción de una ceremonia municipal concreta.

La identificación de Roma como Babilonia en Ap 17–18 inserta comercio, lujo y violencia dentro de una crítica teopolítica más amplia. La obra utiliza códigos bíblicos y experiencias imperiales a la vez.

4. Decio, libelli y la escala imperial del sacrificio

La política de Decio de 249–251 constituye un cambio de escala. Los libelli egipcios conservados permiten observar certificación de sacrificio, identidad y administración. No deben describirse simplemente como una «persecución contra los cristianos»: el decreto exigía una práctica ritual amplia cuya aplicación tuvo consecuencias especialmente graves para quienes se negaban por convicción cristiana.

5. Tetrarquía y transformación del conflicto

La Gran Persecución iniciada bajo Diocleciano y sus colegas combinó edictos, destrucción de edificios, entrega de libros y exigencias sacrificiales con variaciones regionales. El culto imperial formó parte del lenguaje de lealtad, pero el conflicto se explica también por administración, disciplina militar, autoridad jurídica y reorganización imperial.

6. Cultos del Imperio y límites de la comparación con los cristianismos

El culto imperial formó parte de un paisaje religioso más amplio en el que coexistían cultos cívicos tradicionales, asociaciones dionisíacas, devociones a Isis y Serapis, cultos de la Magna Mater y comunidades mitraicas, entre muchas otras configuraciones locales. La historiografía antigua y moderna utilizó a veces la categoría de «religiones de misterio» como si describiera una familia homogénea que explicara por paralelismo bautismo, comida ritual, salvación o iniciación cristianos. Ese procedimiento es insuficiente: cada culto posee cronologías, agentes, espacios y grados de secreto distintos, y las semejanzas formales solo adquieren valor histórico cuando puede demostrarse un entorno concreto de contacto.

Mitra ofrece un ejemplo especialmente claro. La arqueología de los mithraea documenta pequeños espacios de reunión, banquetes e iconografía especializada, pero la participación estuvo fuertemente marcada por redes masculinas y militares en determinadas regiones. Isis y Serapis, en cambio, poseyeron cultos públicos de gran visibilidad, procesiones y redes mediterráneas de otra escala. Cibeles/Magna Mater y Atis presentan a su vez rituales y calendarios propios. Comparar estos fenómenos con comunidades cristianas ayuda a reconstruir la pluralidad competitiva del Imperio; no demuestra préstamos automáticos ni una genealogía común.

El control histórico debe atender también a la cronología. Una descripción literaria tardía de un rito mistérico no puede emplearse sin más para explicar una práctica cristiana del siglo I. Del mismo modo, una semejanza de vocabulario —salvación, iniciación, banquete, pureza— puede pertenecer al léxico religioso común del Mediterráneo. El criterio adoptado en esta obra es, por tanto, comparar instituciones y prácticas en su contexto documentado y reservar la hipótesis de influencia para los casos en que existan proximidad temporal, contacto plausible y correspondencias específicas.

Tabla 91. Cultos del Imperio y cristianismos: contextos de comparación

Contexto	Fecha	Evidencia	Relación con cristianos	Cautela
Culto cívico imperial	s. I–III	inscripciones, monedas, templos	Entorno de honores y lealtad	No fue uniforme
Plinio-Trajano	c. 111–113	Plin. Iun., Ep. X.96–97	Sacrificio e imagen como prueba	Caso provincial, no ley universal
Apocalipsis	fines s. I	Ap 13; 17–18	Crítica simbólica del poder	No literalizar cada imagen
Decio	249–251	libelli y fuentes cristianas	Certificación sacrificial	Motivación y alcance deben distinguirse
Tetrarquía	303–311	edictos y narrativas	Persecución de escala imperial	Aplicación regional desigual

Fuentes y bibliografía de control: inscripciones provinciales; monedas imperiales; Plinio, Ep. X.96–97; Ap 13 y 17–18; libelli decianos; Lactancio y Eusebio para la Tetrarquía, controlados como autores interesados. Estudios de control: Simon Price, Duncan Fishwick, Steven Friesen e Ittai Gradel; para el decreto de Decio como exigencia religiosa general, James B. Rives, «The Decree of Decius and the Religion of Empire», Journal of Roman Studies 89 (1999).

CAPÍTULO XXVII

De la casa a la basílica: topografía del culto, memoria funeraria y sacralización del espacio cristiano (siglos I–IV)

Los capítulos anteriores trataron por separado la casa de reunión (V y XXV), la liturgia (XVI), el martirio (IV) y la arquitectura imperial (XX). Este capítulo los reúne en una pregunta de topografía: cómo y cuándo los cristianos pasaron de reunirse en casas a disponer de lugares propios, de honrar a sus muertos en cementerios y de organizar el espacio en torno a memorias sagradas, y qué parte de esa transformación puede apoyarse en las Escrituras heredadas y qué parte exigió nuevas elaboraciones. La respuesta no es la ruptura ni la continuidad sin alteración. Entre los siglos I y IV se produjo una territorialización, una materialización y una institucionalización progresivas de la memoria cristiana y de sus prácticas rituales. El capítulo ofrece una línea cronológica de lugares y espacios de culto (Tabla 92), un catálogo arqueológico por región y siglo (Tabla 93) y una matriz separada de tensiones exegéticas (Tabla 94), de modo que pueda establecerse cuándo aparece cada práctica, qué evidencia hay de ella y hasta dónde es legítimo relacionarla con las escrituras cristianas más antiguas.

1. Casas y asambleas en las cartas paulinas y en Hechos

Las cartas paulinas ofrecen la evidencia más antigua. Pablo saluda a la asamblea que se reúne en casa de Prisca y Aquila (Rom 16,5; 1 Cor 16,19), a la de Ninfas (Col 4,15) y a la de Filemón (Flm 2); en Corinto, la cena del Señor se celebra en una reunión que supone un espacio doméstico con jerarquías de mesa (1 Cor 11,17–34). Hechos añade reuniones en la casa de María, madre de Juan Marcos (Hch 12,12), en el piso alto de Tróade (Hch 20,7–8), en la casa de Ticio Justo, junto a la sinagoga de Corinto (Hch 18,7), y en la sala de Tirano en Éfeso (Hch 19,9), mientras la comunidad de Jerusalén sigue frecuentando el Templo (Hch 2,46; 3,1) y Pablo predica en las sinagogas (Hch 17,1–2; 18,4).

Ἐκκλησία designa en estos textos una asamblea, no un edificio, y no se conoce ningún edificio cristiano específico del siglo I. Las casas de tamaño medio permitían reunir a algunas decenas de personas en un comedor y un atrio, no a una multitud; la composición de las asambleas paulinas, de varios hogares articulados, es compatible con ello. Esta fase no plantea tensión exegética: la reunión doméstica es lo que los textos más antiguos describen. La tensión aparece cuando la comunidad se dota de lugares propios.

2. Casas adaptadas, salas de reunión y edificios en los siglos II y III

Entre el siglo II y mediados del III las fuentes literarias y la arqueología coinciden en un punto: hay lugares de culto reconocibles, pero no basílicas. Dura-Europos conserva una casa adaptada hacia 240–256 (capítulo V): dos habitaciones unidas forman una sala de asamblea de unos cinco por trece metros y otra pieza se transforma en baptisterio con pinturas del Buen Pastor, de Adán y Eva, de la curación del paralítico y de las mujeres ante el sepulcro. El nombre de «iglesia doméstica» describe una función, no prueba una forma tipológica estable, y las revisiones recientes de las fases del edificio invitan a no fijar su cronología interna con más precisión de la que los datos permiten. Kefar ʿOthnay (Megido), con su mosaico y la inscripción de Akeptous, añade una sala de reunión con rasgos propios hacia el siglo III. Con una datación inicial hacia 230, suele presentarse como la sala de culto cristiana identificada más antigua de la región, anterior a la casa de Dura-Europos; su inscripción, que habla de ofrecer «la mesa a Dios Jesucristo en memoria», es además una de las menciones más tempranas de Jesucristo como «Dios» en un edificio. Conviene precisar que se trata de una sala de planta sencilla, no de una casa convertida ni de una basílica, que forma parte de un conjunto excavado en el recinto de la prisión de Megido y que las propuestas de datación más tardía impiden dar por cerrada la prioridad cronológica.

Las fuentes literarias muestran lo mismo desde otro ángulo. La Crónica de Edesa registra la destrucción por una inundación, en 201, de «el templo de la iglesia de los cristianos» (Crónica de Edesa 8); Eusebio afirma que, antes de la persecución, los cristianos levantaron «desde los cimientos» amplias iglesias (Eusebio, HE VIII.1.5); Lactancio describe en Nicomedia la iglesia que dominaba el palacio y fue arrasada en 303 (Lactancio, Mort. pers. 12); el edicto de Galieno restituye «lugares de culto» y cementerios (Eusebio, HE VII.13). La dimensión y la forma de esos edificios solo pueden inferirse. En Roma, las casas bajo las iglesias titulares (San Clemente, Santa Prisca) muestran que existían residencias aristocráticas bajo templos posteriores, pero su uso cristiano antes del siglo IV no está demostrado arqueológicamente: es una hipótesis que parte de tradiciones tardías.

3. Cementerios, memoria funeraria y culto de los mártires

La memoria funeraria precede a los edificios cultuales monumentales. El Martirio de Policarpo describe, hacia mediados del siglo II, cómo la comunidad recogió los huesos del mártir, «más valiosos que piedras preciosas», los depositó en un lugar adecuado y se propuso celebrar allí el día de su nacimiento, es decir, de su martirio (Martirio de Policarpo 18.2–3). El mismo texto distingue entre Cristo, a quien se adora, y los mártires, a quienes se ama como discípulos e imitadores del Señor (Martirio de Policarpo 17.3). Tertuliano alude a las «áreas» de sepultura cristianas (Tertuliano, Ad Scap. 3), y según Hipólito el futuro obispo Calixto fue puesto por Ceferino al frente del cementerio de la comunidad romana (Hipólito, Ref. IX.12.14), de modo que hacia 200 la Iglesia de Roma poseía y administraba un cementerio.

En Roma, los sitios del Vaticano y de la vía Ostiense, atestiguados por Gayo hacia 200 (Eusebio, HE II.25.7), y la Memoria Apostolorum de San Sebastián (capítulo V) muestran que la memoria de Pedro y de Pablo se materializó en monumentos y banquetes funerarios antes de cualquier basílica. Eusebio documenta además desplazamientos individuales a Tierra Santa por oración o por investigación: Melitón de Sardes viaja a Oriente para conocer el lugar donde se anunció y se cumplió el mensaje (Eusebio, HE IV.26.14), y Alejandro de Capadocia visita Jerusalén «para orar y conocer los lugares» (Eusebio, HE VI.11.2). Se perfilan así dos rasgos: la tumba recibe tratamiento ritual (aniversario, banquete, invocación) y la memoria se vincula con lugares concretos.

4. Los lugares de la memoria evangélica: Gólgota, Sión, Cafarnaúm y la Tierra Santa constantiniana

Las tradiciones sobre Jerusalén muestran bien la distancia entre el texto y el lugar. Hechos sitúa a la primera comunidad en el Templo y en casas, entre ellas el aposento alto (Hch 1,13) y la casa de María, madre de Juan Marcos, a la que acude Pedro al ser liberado (Hch 12,12). Una tradición posterior, recogida por Epifanio, afirma que al regresar a Jerusalén tras 70 los discípulos encontraron en Sión una «pequeña iglesia de Dios» (Epifanio, Mens. 14), y desde finales del siglo IV la liturgia de Sión se asocia con el aposento alto. Ni la «casa de Pedro» en Jerusalén ni el Cenáculo pueden verificarse arqueológicamente para el siglo I; son identificaciones de tradición local cuya antigüedad no se puede fijar.

A partir de Constantino el sistema cambia de escala. Según Eusebio, el emperador ordenó edificar en Jerusalén una basílica sobre el lugar identificado con la tumba de Cristo y un complejo en el Gólgota (Eusebio, VC III.25–40); siguieron las fundaciones de Belén y del Monte de los Olivos (Eusebio, VC III.41–43) y de Mamre (Eusebio, VC III.51–53). El texto es un relato imperial y apologético, y la identificación del sepulcro, cercano al foro de la Aelia Capitolina adriana, es verosímil pero no verificable más allá de la tradición local. El Itinerarium de Egeria, de finales del siglo IV, muestra ya una liturgia estacionaria organizada en torno a esos lugares y recuerda en Cafarnaúm la casa del príncipe de los apóstoles, convertida en iglesia (Egeria, Itin. 20.5). Joan E. Taylor, en Christians and the Holy Places (1993), criticó la hipótesis de una veneración cristiana ininterrumpida de los lugares desde el siglo I y subrayó el papel de la reelaboración constantiniana; su lectura es una advertencia metodológica contra el uso de las tradiciones topográficas como testimonios independientes. Cafarnaúm ilustra el problema: bajo la iglesia octogonal del siglo V hay una vivienda del siglo I reformada en fases posteriores; que fuese la casa de Pedro es una identificación de tradición local cuya continuidad cultual temprana se discute.

5. De la sala a la basílica: monumentalización y sacralización del espacio

Con Constantino y sus sucesores la forma basilical, tomada de la arquitectura cívica, se convierte en el modelo de la iglesia pública: el Letrán, fundación imperial en Roma hacia 313–320; la basílica vaticana sobre la necrópolis que guardaba la memoria de Pedro; la de Tiro, dedicada hacia 315 y descrita por Eusebio en un panegírico (Eusebio, HE X.4). Tres rasgos separan estas construcciones de las formas anteriores: la escala (naves capaces de reunir a una congregación urbana), la fijación del altar y del clero en un ábside y la dotación económica del patronazgo imperial.

La monumentalización plantea tensiones que los textos más antiguos no resuelven por sí mismos. Hechos presenta a Esteban y a Pablo afirmando que Dios «no habita en templos hechos por manos» (Hch 7,48; 17,24), Juan sitúa la adoración «en espíritu y en verdad» (Jn 4,21–24), y las cartas paulinas aplican el lenguaje del templo a la comunidad (1 Cor 3,16–17; Ef 2,19–22). Hacia 200 los apologistas niegan tener altares y templos (Minucio Félix, Oct. 10.2; 32.1), y Orígenes, contra Celso, defiende la ausencia de altares, imágenes y templos (Orígenes, Cels. VIII.17–20). La solución patrística fue distinguir el templo-comunidad de la casa de la asamblea y, más tarde, atribuir al edificio una consagración propia, de modo que un mismo lenguaje cubrió dos realidades. Las imágenes ofrecen un caso paralelo: el baptisterio de Dura y las catacumbas romanas presentan escenas bíblicas, mientras el canon 36 del concilio de Elvira (hacia 300–306) prohíbe las pinturas en las iglesias; la práctica convivió con la objeción.

(continuación)

Fecha	Hecho o espacio	Lugar	Fuente	Estatuto historiográfico

6. Línea cronológica de lugares y espacios de culto (c. 30–c. 384)

La Tabla 92 ordena los hechos y los espacios conocidos desde la ejecución de Jesús hasta la paz constantiniana y sus consecuencias inmediatas. Distingue tres estatutos: el hecho o el edificio atestiguado, la tradición posterior que lo localiza y la inferencia moderna. Las localizaciones jerosolimitanas más antiguas (aposento alto, casa de Pedro, iglesia de Sión) pertenecen a la segunda categoría.

Tabla 92. Línea cronológica de lugares y espacios de culto cristianos, c. 30–c. 384

Fecha	Hecho o espacio	Lugar	Fuente	Estatuto historiográfico
c. 30–33	Ejecución de Jesús y sepultura	Jerusalén: Gólgota y sepulcro	Mc 15,22–47; Jn 19,17–42	Ejecución, alta; localización exacta, tradición posterior
c. 30–40	Oración en el Templo y comidas en casas; aposento alto; casa de María, madre de Juan Marcos	Jerusalén	Hch 1,13; 2,46; 3,1; 12,12	Tradición lucana; las identificaciones posteriores (casa de Pedro, Cenáculo) no son verificables
c. 40–60	Asambleas domésticas urbanas	Antioquía, Corinto, Éfeso, Roma	Gál 2,11–14; Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Flm 2	Alta; sin edificios específicos
c. 64–67	Muerte de Pedro y de Pablo en Roma, según la tradición	Roma	1 Clemente 5–6; Ignacio, Rom. 4.3	Tradición temprana; circunstancias inciertas
70	Destrucción del Templo; fin de la frecuentación cristiana del Templo	Jerusalén	Eusebio, HE III.5.3	Destrucción, alta; traslado a Pella, tradición
c. 112	Reuniones «antes del amanecer» y comida común	Ponto-Bitinia	Plinio, Ep. X.96	Alta
c. 135	Aelia Capitolina; comunidad de origen gentil en Jerusalén; tradición de una «pequeña iglesia» en Sión	Jerusalén	Eusebio, HE IV.5.1–4; Epifanio, Mens. 14	Comunidad, alta; iglesia de Sión, tradición tardía

(continuación)

Fecha	Hecho o espacio	Lugar	Fuente	Estatuto historiográfico
c. 150–155	Descripción de la reunión dominical	Roma	Justino, 1 Apol. 65–67	Alta; texto apologético
c. 155–160	Recogida de los restos y aniversario de Policarpo	Esmirna	Martirio de Policarpo 17–18	Alta
c. 160–170	Edículo del «muro rojo»	Vaticano, Roma	Gayo, en Eusebio, HE II.25.7	Memoria apostólica, alta; contenido de la tumba, discutido
201	Iglesia dañada por una inundación	Edesa	Crónica de Edesa 8	Solo literario
c. 200–220	Cementerio comunitario administrado por la Iglesia de Roma	Roma	Hipólito, Ref. IX.12.14	Alta
c. 230	Sala de reunión con mosaico	Kefar ʻOthnay (Megido)	Tepper y Di Segni 2006	Datación discutida; no es basílica
c. 240–256	Casa adaptada con sala de asamblea y baptisterio	Dura-Europos	Kraeling 1967	Alta; fases en revisión
257–260	Persecución de Valeriano; culto a Pedro y Pablo en San Sebastián (tradición); restitución de lugares con Galieno	Roma, Imperio	Eusebio, HE VII.13	Restitución, alta; vínculo con 258, discutido
303–311	Destrucción de iglesias en la Gran Persecución	Nicomedia, Imperio	Lactancio, Mort. pers. 12; Eusebio, HE VIII.2	Alta
311–313	Edictos de tolerancia y restitución de lugares	Imperio	Lactancio, Mort. pers. 48; Eusebio, HE X.5.2–14	Alta
c. 313–320	Basílica del Letrán	Roma	Liber Pontificalis (fuente tardía)	Fundación cierta; detalles tardíos
c. 315	Basílica de Tiro	Tiro	Eusebio, HE X.4	Descripción panegírica; sin excavación
325–335	Anástasis y Martyrium, Belén, Olivos, Mamre; dedicación de 335	Palestina	Eusebio, VC III.25–43, 51–53; IV.43–45	Edificios ciertos; identificación de los lugares, tradicional

(continuación)

Fecha	Hecho o espacio	Lugar	Fuente	Estatuto historiográfico
primera mitad del s. IV	Construcciones sobre la necrópolis vaticana y la vía Ostiense	Roma	Gayo, en Eusebio, HE II.25.7	Alta en el Vaticano; menor en la Ostiense
c. 381–384	Liturgia estacionaria en Jerusalén; casa de Pedro en Cafarnaúm convertida en iglesia	Jerusalén, Galilea	Egeria, Itin. 20.5	Alta como testimonio tardío; no prueba el origen apostólico

7. Catálogo arqueológico por región y siglo

La Tabla 93 reúne los sitios y testimonios que sostienen o limitan lo dicho. Cada fila indica región y siglo, descripción, testimonio literario o epigráfico asociado y el grado de certeza: «cierto» cuando el edificio o el monumento está excavado y su uso cristiano es seguro; «solo literario» cuando únicamente lo atestiguan fuentes; «discutido» cuando la datación o la función admiten más de una lectura.

Tabla 93. Catálogo arqueológico por región y siglo: lugares de culto, memoria funeraria y basílicas

Región y siglo	Sitio	Datación y descripción	Testimonios literarios o epigráficos	Función y grado de certeza
Judea y Galilea, s. I–V	Cafarnaúm, «casa de Pedro»	Vivienda del siglo I reformada en fases posteriores, cubierta por una iglesia octogonal del siglo V	Egeria, Itin. 20.5	Vivienda cierta; identificación apostólica y culto temprano, discutidos
Galilea, s. III	Kefar ʿOthnay, recinto de la prisión de Megido	Sala con mosaico geométrico y peces; inscripción de Akeptous; c. 230, con propuestas más tardías	Tepper y Di Segni 2006	Sala de culto cristiana; datación y estatuto discutidos
Arabia, c. 300	Aila (Aqaba)	Edificio de pequeña planta basilical; hacia 300 según los excavadores	—	Iglesia anterior a Constantino según esa datación; certeza media

(continuación)

Región y siglo	Sitio	Datación y descripción	Testimonios literarios o epigráficos	Función y grado de certeza
Siria, 240–256	Dura-Europos	Casa adaptada: sala de asamblea de unos 5 × 13 m y baptisterio con pinturas	Pinturas y grafitos	Edificio cristiano cierto; fases y funciones de las salas en revisión
Osroene, 201	Edesa	Iglesia dañada por una inundación	Crónica de Edesa 8	Solo literario
Bitinia, 303	Nicomedia	Iglesia destruida en la Gran Persecución	Lactancio, Mort. pers. 12	Solo literario
Roma, c. 160–200	Vaticano: edículo y «muro rojo»	Monumento funerario incrustado en el muro de la necrópolis; grafitos	Gayo, en Eusebio, HE II.25.7	Memoria apostólica cierta; contenido de la tumba y «Petros eni», discutidos
Roma, s. II–III	Vía Ostiense	Memoria de Pablo; edificio constantiniano posterior	Gayo, en Eusebio, HE II.25.7	Memoria literaria; materialidad anterior a Constantino poco conocida
Roma, s. III	San Sebastián, Memoria Apostolorum	Cientos de grafitos y sala para banquetes funerarios	Grafitos	Culto de memoria cierto; relación con 258, tardía y discutida
Roma, s. III	Cementerio de Calixto	Catacumba de la comunidad romana	Hipólito, Ref. IX.12.14	Propiedad y administración comunitarias; certeza alta
Roma, s. I–IV	Casas bajo San Clemente y Santa Prisca	Residencias y mitreos bajo iglesias posteriores	—	Uso cristiano antes del siglo IV, no demostrado
Roma, c. 313–320	Letrán	Basílica imperial	Liber Pontificalis (fuente tardía)	Fundación constantiniana cierta; detalles tardíos
Fenicia, c. 315	Tiro	Basílica dedicada con panegírico	Eusebio, HE X.4	Descripción panegírica; sin excavación
Palestina, 325–335	Jerusalén, Belén, Monte de los Olivos, Mamre	Fundaciones constantinianas	Eusebio, VC III.25–43, 51–53	Edificios ciertos; identificación de los lugares, tradicional

8. Matriz de tensiones exegéticas

La Tabla 94 separa la cuestión arqueológica de la cuestión exegética. Para cada práctica indica la primera evidencia, el apoyo en las escrituras más antiguas y la tensión que esa práctica genera con ellas, de modo que el lector pueda ver con precisión cuándo aparece cada forma de culto y hasta dónde es legítimo relacionarla con los textos que los cristianos heredaron.

TABLA 94. Matriz de tensiones exegéticas: prácticas, espacios y escrituras más antiguas

Práctica o forma	**Primera evidencia**	**Base en las escrituras más antiguas**	**Tensión exegética**	**Certeza**
Reunión doméstica	Años 50 (Pablo)	Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Flm 2	Ninguna: continuidad	Alta
Edificio propio	Edesa 201; Dura c. 240–256	Sin mandato; Hch 7,48; 17,24	«Dios no habita en templos»; se resuelve con 1 Cor 3,16 (el templo es la comunidad)	Media-alta
Mesa o altar	Inscripción de Kefar ʿOthnay; Orígenes, Cels. VIII.17–20	1 Cor 10,21; Heb 13,10	Lenguaje cultual frente al rechazo del sacrificio y del altar pagano	Media
Tumba y banquete de memoria	Martirio de Policarpo 18; Vaticano c. 160–170; San Sebastián	Ap 6,9; Mt 23,29–30	Honra de los muertos frente a Mt 8,22 y a la crítica de los sepulcros de los profetas	Media-alta
Peregrinación a los lugares	Melitón, Eusebio, HE IV.26.14; Alejandro, HE VI.11.2	Jn 4,21–24	Adoración «en espíritu y en verdad» frente a la valoración del lugar	Media
Imágenes	Dura c. 240; catacumbas; Elvira, can. 36 (c. 300–306)	Ex 20,4	Prohibición de imágenes frente a pintura narrativa	Existencia, alta; función, media
Basílica monumental	Letrán c. 313–320; Tiro c. 315	Ef 2,19–22; 1 Cor 3,16	Templo espiritual frente al edificio	Alta como fenómeno
Consagración del lugar	Dedicación de Jerusalén en 335; Tiro	Jn 4,21	Santidad del espacio frente a la centralidad de la asamblea	Alta como fenómeno

9. Conclusión histórico-crítica

Los hallazgos no permiten sostener sin matices que las iglesias monumentales del siglo IV fueran una traición a las enseñanzas de Jesús, ni que representaran una continuación arquitectónica inalterada de las comunidades apostólicas. Permiten sostener una tesis más precisa: entre los siglos I y IV se produjo una progresiva territorialización, materialización e institucionalización de la memoria cristiana y de sus prácticas rituales. Esa transformación creó formas nuevas de relación con los lugares, los difuntos, las imágenes y la autoridad eclesiástica. Algunas pudieron justificarse mediante los textos heredados; otras generaron tensiones que reclamaron nuevas elaboraciones teológicas.

La documentación sobre el Gólgota, Dura-Europos, Megido, Cafarnaúm y los cementerios apostólicos romanos ofrece una base excepcional para estudiar ese proceso sin reducirlo a una oposición simplista entre un cristianismo «original» y uno «posterior». El capítulo es, además, un caso de la tesis general del libro: la convergencia de memoria, texto, práctica ritual, autoridad y representación material en una configuración que parte de la asamblea doméstica fijada en las cartas de Pablo y se extiende, en cuatro siglos, a un sistema de lugares, cementerios y basílicas.

Fuentes y bibliografía de control: Rom 16; 1 Cor 11 y 16; Flm; Hch 2; 7; 12; 17–20; Justino, 1 Apol. 65–67; Martirio de Policarpo 17–18; Tertuliano, Apol. 39 y Ad Scap. 3; Hipólito, Ref. IX.12; Minucio Félix, Oct.; Orígenes, Cels. VIII; Eusebio, HE II.25, IV.26, VI.11, VII.13, VIII.1, X.4 y VC III–IV; Lactancio, Mort. pers.; Egeria, Itin.; Kraeling, The Christian Building; L. M. White, The Social Origins of Christian Architecture; J. E. Taylor, Christians and the Holy Places; Tepper y Di Segni, A Christian Prayer Hall; Toynbee y Ward-Perkins, The Shrine of St. Peter.

Apéndice. Matriz de sincronismos en cuatro bandas (siglos I–IV)

La matriz cruza cronología imperial, historia de Judea y Galilea, producción literaria/comunitaria cristiana y recepción externa. Su función es visualizar simultaneidades, no afirmar relaciones causales automáticas entre acontecimientos próximos en el tiempo.

Cuadro documental 6. Sincronismos en cuatro bandas: imperio, Judea, comunidades y documentos.

14–37: Tiberio; 37–41: Calígula

Judea y Galilea. 26–36: prefectura de Poncio Pilato; c. 30–33: ejecución de Jesús

Literatura y comunidades cristianas. c. años 30: comunidad de Jerusalén; integración de Pablo

Reacción / autores externos. Silencio documental romano conservado sobre el movimiento en estas décadas.

41–54: Claudio; c. 49 expulsión de judíos de Roma

Judea y Galilea. 41–44: Herodes Agripa I; hambrunas y tensiones sociales

Literatura y comunidades cristianas. c. 48–50: controversia sobre gentiles; c. 50: 1 Tes

Reacción / autores externos. Suetonio, escrito décadas después, menciona disturbios impulsore Chresto.

54–68: Nerón; 64 incendio de Roma

Judea y Galilea. 52–60: Félix; actividad del «Egipcio»; 62 muerte de Santiago

Literatura y comunidades cristianas. c. años 50: cartas paulinas mayores

Reacción / autores externos. Tácito, escrito c. 116, recuerda la represión neroniana.

69–96: dinastía Flavia y Domiciano

Judea y Galilea. 66–73: guerra; 70 destrucción del Templo

Literatura y comunidades cristianas. c. 70–100: Marcos, Mateo, Lucas-Hechos y Juan, con cronologías discutidas

Reacción / autores externos. Josefo publica Antigüedades c. 93/94.

98–117: Trajano

Judea y Galilea. 115–117: rebeliones de la diáspora

Literatura y comunidades cristianas. Didaché e Ignacio, fechas aproximadas

Reacción / autores externos. Plinio X.96–97 c. 110–113; Tácito Ann. XV.44 c. 116.

117–138: Adriano

Judea y Galilea. 132–135: Bar Kojba; Jerusalén/Aelia Capitolina

Literatura y comunidades cristianas. Diversificación cristiana regional

Reacción / autores externos. Las percepciones externas siguen siendo fragmentarias.

138–161: Antonino Pío

Judea y Galilea. Reorganización judía post-Bar Kojba

Literatura y comunidades cristianas. Marción y Justino en Roma

Reacción / autores externos. Críticas paganas no conservadas de forma sistemática.

161–192: Marco Aurelio y Cómodo

Judea y Galilea. Centros rabínicos en Galilea

Literatura y comunidades cristianas. Ireneo; literatura valentiniana; otros evangelios

Reacción / autores externos. Celso, c. 175–180.

193–235: Severos

Judea y Galilea. Galilea y diáspora rabínica

Literatura y comunidades cristianas. Tertuliano; Clemente; Orígenes joven; P^{46} c. 200

Reacción / autores externos. Debate intelectual paganismo-cristianismo en aumento.

249–260: Decio y Valeriano

Judea y Galilea. Transformaciones rabínicas tardías

Literatura y comunidades cristianas. Cipriano; crisis de lapsi; martirios

Reacción / autores externos. Medidas imperiales y documentación administrativa.

293–311: Tetrarquía (Diocleciano reina desde 284)

Judea y Galilea. Palestina bajo administración romana oriental

Literatura y comunidades cristianas. Orígenes ya fallecido; redes eclesiales consolidadas; 303–311 Gran Persecución

Reacción / autores externos. Porfirio en s. III; Hierocles a comienzos del IV.

306–337: Constantino

Judea y Galilea. Monumentalización de Jerusalén desde la década de 320

Literatura y comunidades cristianas. 325 Nicea; Eusebio; basílicas constantinianas

Reacción / autores externos. Hierocles refutado por Eusebio; nueva relación entre crítica pagana e imperio.

337–361: Constancio II, Constante y recomposición postconstantiniana

Judea y Galilea. Continuidad de comunidades judías y cristianas; Jerusalén y Palestina se integran en una geografía cristiana imperial cada vez más monumentalizada.

Literatura y comunidades cristianas. Atanasio, Hilario, Cirilo de Jerusalén; sínodos y controversias sobre Nicea; desarrollo ascético egipcio y sirio.

Reacción / autores externos. Libanio inicia su carrera; Amiano Marcelino ofrece posteriormente una memoria no cristiana de la política imperial. Las constituciones del siglo IV conservadas después en el Codex Theodosianus deben citarse por fecha y título, no como si el código de 438 fuese contemporáneo de cada ley.

361–363: Juliano

Judea y Galilea. Palestina cristiana y judía bajo política de restauración de cultos

Literatura y comunidades cristianas. Redes episcopales y controversias posnicenas

Reacción / autores externos. Juliano, Contra Galilaeos.

364–378: Valentinianos y Valente

Judea y Galilea. Persistencia de centros judíos y peregrinación cristiana; cambios urbanos y eclesiásticos regionales.

Literatura y comunidades cristianas. Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa y Efrén; redes episcopales y ascéticas; controversias pneumatológicas y posnicenas.

Reacción / autores externos. Amiano Marcelino narra el siglo IV desde una perspectiva no cristiana; Libanio documenta retórica, educación y relaciones entre élites paganas y cristianas. Las constituciones imperiales permiten controlar medidas sobre cultos, clero y privilegios.

379–395: Teodosio I

Judea y Galilea. Topografía cristiana consolidada en Tierra Santa

Literatura y comunidades cristianas. 380 Cunctos populos; 381 Constantinopla; Capadocios en recepción; Ambrosio, Jerónimo y Juan Crisóstomo; institucionalización creciente de redes episcopales y monásticas.

Reacción / autores externos. Símaco, Libanio y Amiano permiten observar posiciones no cristianas diversas; las leyes tardoimperiales conservadas en el Codex Theodosianus documentan una transformación progresiva del régimen público de los cultos, sin implicar desaparición inmediata de prácticas tradicionales.

Conclusiones generales

La historia del cristianismo antiguo entre los siglos I y IV no puede reducirse a la expansión lineal de una institución plenamente formada desde sus orígenes. Las fuentes literarias, papirológicas, epigráficas, arqueológicas e iconográficas muestran, en cambio, una secuencia de estabilizaciones parciales: comunidades que negocian pertenencia, textos que adquieren autoridad desigual, prácticas que se normalizan, dirigentes que convierten memoria en sucesión y símbolos que permiten reconocer una identidad en espacios sociales cada vez más amplios.

El primer resultado de esta investigación es, por tanto, negativo y positivo a la vez. Es negativo porque obliga a abandonar explicaciones teleológicas que proyectan sobre Jerusalén, Pablo o las comunidades del siglo II las formas institucionales del siglo IV. Es positivo porque la ausencia de una Iglesia uniforme en el comienzo no implica ausencia de estructuras: desde muy temprano existieron mecanismos de memoria, disciplina, ritual y autoridad cuya combinación produjo efectos históricos verificables.

La incorporación de gentiles constituye uno de los primeros lugares donde esos mecanismos pueden observarse. Las cartas paulinas muestran que la pertenencia al movimiento mesiánico de Israel podía extenderse a no judíos sin que ello exigiera una conversión étnica completa. La tensión entre misión, mesa común, circuncisión y Ley generó soluciones diferentes y dejó una memoria conflictiva que Hechos reelaboró posteriormente.

Durante el siglo II, esa diversidad no desapareció. Marción, Justino, Ignacio, la Didaché, Hermas e Ireneo revelan formas diferentes de construir legitimidad. La autoridad podía fundarse en una llamada apostólica, una sucesión pública, una regla de verdad, una práctica ritual, un obispo, un profeta, una colección de textos o una genealogía de maestros. La llamada ortodoxia no fue una esencia que simplemente se manifestó, sino una posición histórica que aprendió a reproducirse mediante instituciones, archivos y formas de exclusión.

El análisis de los evangelios no canónicos refuerza esa conclusión. Tomás, los evangelios judeocristianos fragmentarios, los textos de Nag Hammadi, el Evangelio

de Pedro o los relatos de infancia no forman un «canon perdido» homogéneo. Constituyen trayectorias literarias diferentes cuya transmisión desigual ilumina el proceso por el cual algunas obras fueron copiadas, leídas litúrgicamente y reunidas en colecciones de alcance creciente, mientras otras circularon de forma más limitada o dejaron de ser reproducidas.

La cultura material añade una dimensión que la historia doctrinal por sí sola no puede recuperar. El códice, los nomina sacra, el estaurograma, el grafito de Alexámenos, las catacumbas y Dura-Europos muestran que la identidad cristiana se escribió, se dibujó, se enterró y se construyó. Ninguno de esos objetos debe interpretarse mediante simbolismo libre; su valor depende de contexto, datación, soporte y comparación con repertorios no cristianos. En un caso al menos —las salas de culto del siglo III de Dura-Europos y de Kefar ʿOthnay— la evidencia material corrige una generalización de las fuentes literarias, la de que los cristianos carecían de templos y altares; en los demás, complementa, matiza o limita los textos, y por ello debe tratarse como fuente autónoma.

La persecución tampoco fue un telón de fondo continuo. Entre Plinio y la Tetrarquía existieron políticas distintas, escalas diferentes de violencia y múltiples respuestas locales. La literatura martirial transformó esa discontinuidad administrativa en una memoria coherente de testimonio, creando modelos capaces de circular entre comunidades y generaciones.

El siglo IV alteró finalmente la escala del proceso. Galerio, Constantino, Nicea, el patrocinio arquitectónico y la legislación posterior no crearon ex nihilo una nueva religión; proporcionaron recursos imperiales a estructuras que llevaban siglos formándose. El resultado fue una capacidad inédita para convocar concilios, financiar edificios, preservar archivos, disciplinar comunidades y convertir determinadas definiciones doctrinales en normas respaldadas por el poder.

La tesis general de esta monografía puede formularse, por ello, en términos de convergencia. El cristianismo antiguo adquirió formas crecientemente estables cuando memoria, texto, práctica ritual, autoridad institucional y representación material comenzaron a reforzarse mutuamente. Ninguno de esos procesos fue suficiente por sí solo y ninguno avanzó al mismo ritmo en todas las regiones. El punto de partida de todo el proceso es la continuidad del movimiento tras la ejecución de Jesús, que se explica por la reinterpretación de su muerte y por la expectativa de su retorno en el lapso de una generación; la demora de ese retorno obligó a producir la memoria, los textos, la autoridad y los espacios que este libro estudia.

Esta convergencia no se produjo en un espacio neutro. Se dio en el cruce de ámbitos de influencia diversos —la literatura y las prácticas del judaísmo del Segundo Templo, la cultura retórica y asociativa grecorromana, el derecho y la administración imperiales y, en los márgenes orientales, las tradiciones siríacas e iranias— y su articulación fue, en un sentido preciso, paulina. Pablo fijó el problema (la pertenencia de los gentiles sin conversión étnica completa), el medio (cartas leídas en reuniones y copiadas en colecciones), la red (comunidades urbanas de mesa compartida) y el vocabulario (ἐκκλησία, Cristo, fe, cuerpo) que los siglos siguientes discutieron, ampliaron o combatieron: Marción construyó su Apostolikon sobre Pablo; Ireneo y la formación del canon lo reintegraron frente a Marción; P46 y los códices paulinos son la evidencia material de esa circulación. «Paulino» no significa que Pablo diseñara el resultado, sino que la mayor parte de las líneas de convergencia pasa por la cuestión y los textos que él inauguró. Los capítulos sobre profecía y mujeres, magia, ascetismo, familia, apocalíptica, epidemias y arquitectura se leen en este marco como campos de influencia o de fricción en los que esa convergencia se puso a prueba, no como apéndices temáticos.

La integración de los capítulos temáticos con esta tesis puede hacerse explícita. En el de profecía y mujeres, la autoridad carismática (las profetisas de Corinto, Febe, Prisca, Junia) aparece como un mecanismo anterior a la sucesión episcopal, cuya reducción posterior —la transmisión discutida de 1 Cor 14,34–35, las Pastorales, la polémica antimontanista— muestra que la estabilización institucional tuvo costos documentables. En magia y medicina, la práctica de sanar, exorcizar y bendecir se negoció frente a categorías externas de superstición y magia, y el cristianismo trazó fronteras acusando a otros de magia y defendiéndose de la misma acusación. En el ascetismo, del celibato paulino (1 Cor 7) a los Hechos apócrifos y al monacato del siglo IV, la renuncia funcionó como forma de distinción y de autoridad alternativa que la institución incorporó solo en parte. En familia y esclavitud, los códigos domésticos (Col 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; 1 Pe 2,18–3,7) y la casa como unidad comunitaria muestran la convergencia con la cultura grecorromana más que una novedad social radical. En las epidemias, las pestes del siglo II y de mediados del III ofrecen un campo en el que la asistencia y la interpretación del sufrimiento pusieron a prueba la cohesión interna, sin que quepa atribuirles una causalidad única. En la apocalíptica y el zoroastrismo, el capítulo XVIII compara la oposición cósmica entre bien y mal, el juicio, la resurrección, el Saošyant y la renovación final (frašō.kərəti), y concluye que las simetrías son reales pero demasiado generales, y las fuentes demasiado desiguales, para probar dependencia; si el cristianismo primitivo las recibió, lo hizo a través del judaísmo del Segundo Templo, donde la influencia irania es plausible pero discutida.

En el marco de este libro, el zoroastrismo es un ámbito de influencia lejano y mediado, no una causa: su valor es de contraste, pues muestra cuánto del vocabulario del fin —reino, juicio, resurrección— estaba disponible antes de que lo utilizara la comunidad de Jesús, y refuerza la lectura paulina de la convergencia en lugar de sustituirla.

La pregunta que el libro plantea al comparar el movimiento de Jesús con otros movimientos de su tiempo —por qué la ejecución de Jesús no disolvió al grupo— admite ahora una respuesta articulada. La primera razón es de contenido: los seguidores de Jesús interpretaron su muerte a la luz de la Escritura y de experiencias que tuvieron por apariciones del resucitado (1 Cor 15,3–8; Gál 1,15–16), de modo que la ejecución dejó de ser el desmentido del anuncio del reino y pasó a ser su momento decisivo. La segunda es de horizonte: la comunidad más antigua vivió en la expectativa de un retorno próximo de Jesús como Mesías o Hijo del hombre. Lo muestran el arameo conservado en 1 Cor 16,22 (μαραναθά), la consolación a los tesalonicenses sobre «los que vivimos» (1 Tes 4,13–18), el consejo paulino sobre el tiempo que se acorta (1 Cor 7,29–31) y los dichos sinópticos sobre la generación que no pasará (Mc 9,1; 13,30), cuya autenticidad se discute pero cuya circulación temprana no. En ese horizonte el movimiento no necesitaba prever su duración para perseverar: la misión era un deber escatológico anterior al fin (Rom 11,25–26; Mc 13,10), y la cercanía del desenlace justificaba la ruptura con el entorno, la solidaridad interna y el riesgo del martirio. En tercer lugar, la demora de la parusía, lejos de disolver al grupo, lo obligó a producir lo que este libro estudia: memoria escrita (los evangelios responden también al retraso; cf. Lc 19,11; Jn 21,22–23; 2 Pe 3,3–9), sucesión, disciplina, liturgia y una teología del tiempo intermedio. El movimiento cristiano continuó después de Jesús porque esperaba su retorno, y esa espera, al prolongarse, lo cristalizó en una religión apocalíptica que se institucionalizó al reinterpretar el fin en lugar de abandonarlo. Conviene añadir dos cautelas. La expectativa de la parusía explica la continuidad del grupo, no su éxito relativo frente a otros movimientos mesiánicos o apocalípticos que sí se disolvieron; para eso cuentan la inclusión de gentiles, la red paulina y las prácticas rituales tratadas en los capítulos anteriores. Y la fe en la resurrección y la esperanza del retorno son hechos que la historia puede registrar como creencias documentadas, no como verdades que le corresponda adjudicar.

La expectativa de un retorno próximo de Jesús tiene en las fuentes un respaldo explícito y escalonado. En 1 Tes 4,15–17 (hacia 50), el documento cristiano más antiguo conservado, Pablo consuela a una comunidad cuyos miembros han empezado a morir y se incluye, con el «nosotros, los que vivimos, los que quedemos hasta la venida del Señor», entre quienes verán el acontecimiento; 1 Cor 15,51 repite que «no todos dormiremos», y 1 Cor 7,29–31 modifica pautas matrimoniales y sociales porque «el

tiempo se ha acortado». La aclamación aramea μαράνα θά (o μαραναθά) de 1 Cor 16,22, «¡Señor nuestro, ven!», conservada sin traducir en una carta griega dirigida a una comunidad griega, atestigua que la invocación procedía de las comunidades de lengua aramea más antiguas. Los sinópticos fijan el límite en una generación: «no pasará esta generación sin que todo esto suceda» (Mc 13,30; Mt 24,34; Lc 21,32) y «algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte antes de ver el reino de Dios venido con poder» (Mc 9,1); la autenticidad de estos dichos se discute, pero su circulación y su inclusión en Marcos hacia 70 no. Santiago 5,8–9, de fecha discutida, afirma que «la venida del Señor se acerca».

En el siglo II el motivo persiste, pero ya con conciencia del retraso. La Didaché 16.1 ordena vigilar porque «no sabéis la hora»; 1 Clem. 23.5 responde a quienes dudan con la promesa de que el Señor «vendrá pronto y de repente»; Bernabé 21.3 declara que «cerca está el día» y, según Bernabé 15, sitúa el presente en el umbral del último milenio de una semana cósmica; y 2 Pe 3,3–9, de datación discutida (hacia 110–140), responde a los «burlones» que preguntan «¿dónde está la promesa de su venida?» reconfigurando la medida del tiempo divino: «un día para el Señor es como mil años». El paso de la espera inminente a la espera prolongada es, así, uno de los procesos que este libro puede documentar.

Para la tesis esto tiene una consecuencia precisa. El movimiento de Jesús no se disolvió con su ejecución porque sus seguidores creyeron que Jesús volvería en el lapso de una generación, y actuaron en consecuencia: prosiguieron la misión como tarea anterior al fin, mantuvieron la solidaridad comunitaria, asumieron el riesgo del martirio y reinterpretaron la cruz, que dejó de ser un fracaso público para convertirse en el preludio del juicio. Es verosímil que también la puesta en común de bienes que describen Hch 2,44–45 y 4,32–35 se entendiera en ese horizonte, aunque Hechos no lo declara y tanto la historicidad como el sentido de esos sumarios se discuten. Cuando la generación pasó y el retorno no ocurrió, el movimiento no se extinguió: integró la demora en su teología (2 Pe 3; Lc 19,11; Jn 21,22–23) y se vio obligado a producir memoria escrita, sucesión, disciplina, liturgia y espacios de reunión y de memoria, es decir, los mecanismos que estudian los capítulos anteriores. La expectativa apocalíptica es, por tanto, un factor principal de la continuidad inicial y el origen de la presión que convirtió una espera en una institución; por sí sola no explica, como se señaló, el éxito posterior frente a otros movimientos.

La tesis es falsable. Quedaría debilitada si la evidencia mostrara, para los siglos I y II, una forma uniforme y ya completa en todas las regiones —una lista cerrada de libros, un episcopado monárquico general, una liturgia común—, como suponía el modelo de desarrollo lineal que se critica; si la estabilización de un solo ámbito (el

canon o el episcopado, por ejemplo) hubiese precedido y explicado por sí sola a los demás, de modo que bastara un único factor; si el ritmo fuese uniforme entre regiones en lugar de desigual; o si la cultura material —códices, nomina sacra, inscripciones, edificios— resultara independiente de los textos y de la autoridad que se le atribuye. Quedaría debilitada también en sentido contrario si la pluralidad temprana resultase un artefacto de fuentes tardías. Estas condiciones no son retóricas: la datación de los papiros paulinos, la distribución regional de los nomina sacra, la fecha de Dura-Europos y de Kefar ʿOthnay o la de los primeros testimonios de una tríada episcopal pueden mover el cuadro, y el libro los trata como datos abiertos a revisión. «Convergencia» designa aquí una hipótesis de co-ocurrencia y refuerzo entre series que pueden medirse por separado, no un comodín explicativo.

Cuando el libro explica un mecanismo por su función, debe leerse con una distinción. Las explicaciones causales son locales y se apoyan en datos de la época: Ireneo organiza su regla de verdad y su lista de sucesión frente a Marción y los valentinianos; la lista de obispos de Roma se redacta en una controversia y no como programa de unidad; el culto de los mártires responde a la persecución. Esas decisiones tuvieron un efecto unificador que sus autores no buscaban, y la unidad del siglo IV es un resultado no intencional de elecciones acumuladas —unas retenidas, otras abandonadas—, no su causa final. El modelo es de variación y retención, no de finalidad. Donde el libro enlaza razones con «porque», señala co-ocurrencia, y solo allí donde la fuente misma lo declara, como en Ireneo contra Marción, afirma causalidad.

La evolución de los lugares de culto confirma este patrón. Durante el siglo I los cristianos se reunieron en casas particulares y en espacios alquilados (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Flm 2; Hch 19,9), sin que se conozca ningún edificio específico. En los siglos II y III aparecen, junto a las casas adaptadas (Dura-Europos), salas de reunión de rasgos propios, como la de Kefar ʿOthnay, y lugares de memoria funeraria —la necrópolis vaticana, la vía Ostiense, San Sebastián en la vía Apia— que no son iglesias. Solo desde el siglo IV, con el patrocinio imperial, se generalizan las basílicas. Ninguna de estas formas deriva de la sinagoga por conversión: coexisten con ella y la imitan o la rechazan según los casos. El libro consulta casi toda esta evidencia a través de publicaciones, ediciones y facsímiles, no por autopsia; por ello la «autonomía» de la serie material es metodológica, de criterio y no de acceso, y sus resultados quedan sujetos a la corrección de quienes han estudiado directamente los objetos.

Esta perspectiva permite explicar tanto la pluralidad temprana como la posterior capacidad de unificación sin convertir una en anomalía y la otra en destino inevitable. La historia cristiana antigua emerge así como una historia de selección, transmisión,

conflicto y materialización: una sucesión de decisiones humanas documentables que, acumuladas durante cuatro siglos, transformaron un movimiento judío del Mediterráneo oriental en una institución religiosa de alcance imperial, sin que esa institución absorbiera nunca por completo la diversidad regional, lingüística y doctrinal que la había precedido y que siguió acompañándola.

Resumen

Esta monografía reconstruye la formación del cristianismo antiguo como un proceso históricamente plural de estabilización que comprende memoria, textos, prácticas rituales, autoridad institucional y representación material. Desde el movimiento de Jesús del siglo I hasta la Iglesia imperial del siglo IV, la evidencia no respalda un desarrollo lineal a partir de una institución originaria plenamente constituida. Las comunidades sucesivas crearon mecanismos de legitimidad, transmisión, disciplina y delimitación de fronteras cuya convergencia produjo gradualmente formas más estables de identidad colectiva. El estudio combina crítica literaria, crítica textual, papirología, epigrafía, arqueología e iconografía, y aplica los mismos criterios probatorios a las fuentes canónicas, no canónicas, cristianas, judías, romanas y anticristianas.

Palabras clave: cristianismo primitivo; historiografía; canon; cultura material; autoridad; Imperio romano.

Apéndice prosopográfico y análisis de redes sociales (SNA)

Este apéndice transforma nombres y relaciones dispersos en instrumentos de consulta. La prosopografía se organiza por fuente, función atribuida y grado de certeza. La escala utilizada es: A = persona y función directamente documentadas por fuente próxima; B = persona segura con función parcialmente reconstruida; C = identificación o función discutidas; D = tradición tardía o filiación incierta. Las categorías no expresan importancia histórica, sino calidad documental.

1. Dirigentes, misioneros y mediadores (siglos I–III)

Tabla 95. Prosopografía de dirigentes y mediadores

Nombre	Localización	Fuentes	Función
Pablo	Mediterráneo oriental	Cartas auténticas; Hechos como control narrativo	Apóstol de gentiles; fundador/mediador de comunidades
Pedro/Cefas	Jerusalén/Antioquía/Roma?	Gal 1–2; 1 Cor 1; 1 Clem 5; tradición posterior	Apóstol; figura de autoridad y memoria
Santiago, hermano de Jesús	Jerusalén	Gal 1–2; Josefo Ant. XX.200; Hechos	Dirigente de Jerusalén
Bernabé	Antioquía/Jerusalén	Gal 2; 1 Cor 9; Hechos	Misionero y mediador
Timoteo	Macedonia/Asia	1 Tes; 1–2 Cor; Flp; Rom	Colaborador y enviado
Tito	Galacia/Corinto	Gal; 2 Cor	Colaborador y delegado
Ignacio de Antioquía	Antioquía/Asia Menor	Cartas ignacianas	Obispo y epistológrafo en tránsito

(continuación)

Nombre	Localización	Fuentes	Función
Policarpo	Esmirna	Carta a los Filipenses; Mart. Pol.; Ireneo	Obispo y mediador de memoria apostólica
Justino	Roma	Apologías; Diálogo	Maestro/apologista
Ireneo	Lyon	Adv. haer.; Eus. HE V	Obispo, heresiólogo y mediador
Tertuliano	Cartago	Obra propia	Autor, polemista y jurista retórico
Cipriano	Cartago	Epistulae; De lapsis; Acta proconsularia	Obispo y nodo epistolar
Cornelio	Roma	Cipriano; Eus. HE VI.43	Obispo de Roma
Novaciano	Roma	De Trinitate; Cipriano; Eus.	Presbítero, rival episcopal, autor
Orígenes	Alejandría/Cesarea	Obra propia; Eus. HE VI	Exegeta, maestro, filólogo
Dionisio de Alejandría	Alejandría	Fragmentos en Eusebio	Obispo y corresponsal

TABLA 96. Continuación de «Prosopografía de dirigentes y mediadores»

Nombre	Certeza	Nota crítica
Pablo	A	Separar autobiografía epistolar de biografía lucana.
Pedro/Cefas	A/B	Roma y muerte martirial dependen de tradición temprana pero posterior a las cartas.
Santiago, hermano de Jesús	A	No equiparar automáticamente con episcopado monárquico posterior.
Bernabé	A	El Bernabé de Hechos debe controlarse con Pablo.
Timoteo	A	Pastorales representan recepción posterior.

(continuación)

Nombre	Certeza	Nota crítica
Tito	A	El Tito de las cartas auténticas debe distinguirse del Tito de la epístola pastoral atribuida a Pablo.
Ignacio de Antioquía	A/B	Cronología y recensión media deben explicitarse.
Policarpo	A/B	Martirio y recuerdos ireneanos poseen estratos distintos.
Justino	A	No convertir su escuela en institución eclesial formal sin evidencia.
Ireneo	A	Su lista romana es argumento polémico, no archivo administrativo contemporáneo.
Tertuliano	A	No llamarlo clérigo con seguridad.
Cipriano	A	Archivo excepcional, pero sesgado por conservación cartaginesa.
Cornelio	A/B	Las cifras de clero y asistidos proceden de carta transmitida por Eusebio.
Novaciano	A/B	Evitar reducirlo a cismático sin atender a su propio corpus.
Orígenes	A	La institucionalidad de la «escuela» alejandrina es discutida.
Dionisio de Alejandría	A/B	Conservación mediada por Eusebio.

2. Mujeres con roles documentados

Tabla 97. Prosopografía femenina selectiva

Nombre	Lugar	Fuente	Rol documentado
Febe	Cencreas/Roma	Rom 16,1–2	*διάκονος*; *προστάτις*; recomendada por Pablo
Prisca	Corinto/Éfeso/Roma	Rom 16,3–5; 1 Cor 16,19; Hechos	*συνεργός*; anfitriona de ekklēsia
Junia	Roma	Rom 16,7	Compañera de prisión; *ἐπίσημος* entre/en relación con apóstoles
María	Roma	Rom 16,6	Trabajó mucho por la comunidad
Trifena	Roma	Rom 16,12	Trabaja en el Señor
Trifosa	Roma	Rom 16,12	Trabaja en el Señor
Pérside	Roma	Rom 16,12	«Trabajó mucho en el Señor»
Evodia	Filipos	Flp 4,2–3	*συνήθλησαν* con Pablo
Síntique	Filipos	Flp 4,2–3	*συνήθλησαν* con Pablo
Cloe	Corinto/Éfeso?	1 Cor 1,11	Nodo doméstico/ informacional
Apfia	Colosas?	Flm 2	Miembro de casa-iglesia
Ninfa	Laodicea	Col 4,15	Anfitriona de iglesia doméstica
Tecla	Asia Menor	Acta Pauli et Theclae	Heroína ascética y misionera de recepción paulina
Perpetua	Cartago	Passio Perpetuae	Mártir; voz autobiográfica discutida
Felicidad	Cartago	Passio Perpetuae	Mártir esclavizada
Priscila (montanista)	Frigia	Eus. HE V.16–18; Epifanio	Profetisa de la Nueva Profecía
Maximila	Frigia	Eus. HE V.16–18; Epifanio	Profetisa de la Nueva Profecía

Tabla 98. Continuación de «Prosopografía femenina selectiva»

Nombre	Certeza	Nota crítica
Febe	A	Patronazgo/representación plausibles; no imponer un cargo posterior.
Prisca	A	Alta movilidad translocal.

(continuación)

Nombre	Certeza	Nota crítica
Junia	A/B	Nombre femenino ampliamente aceptado; sintaxis de ἐπίσημοι debatida.
María	A	Identidad adicional desconocida.
Trifena	A	Función precisa no especificada.
Trifosa	A	Función precisa no especificada.
Pérside	A	Lenguaje de labor comunitaria.
Evodia	A	Colaboradora en conflicto local.
Síntique	A	Colaboradora en conflicto local.
Cloe	A/B	«Los de Cloe» no prueba localización exacta de ella.
Apfia	A	No atribuir cargo no expresado.
Ninfa	B	Depende de carta de autoría discutida y variante de género en tradición manuscrita.
Tecla	C	Fuente del siglo II; no contemporánea de Pablo.
Perpetua	A/B	Distinguir diario, redacción y recepción.
Felicidad	A/B	Caso clave para cruce género-estatus.
Priscila (montanista)	B	Fuente adversarial y posterior.
Maximila	B	Fuente adversarial y posterior.

(continuación)

Actores	Región	Fuentes	Conflicto

3. Actores de conflictos de autoridad y delimitación

Tabla 99. Conflictos de autoridad

Actores	Región	Fuentes	Conflicto
Pablo / Cefas / «los de Santiago»	Antioquía	Gal 2,11–14	Comensalidad y gentiles
Marción / dirigentes romanos	Roma	Justino; Ireneo; Tertuliano; Epifanio	Escritura, Dios creador, disciplina
Víctor / iglesias de Asia	Roma–Asia	Eus. HE V.23–25	Fecha de Pascua y comunión
Hipólito / Calixto	Roma	Refutatio IX	Penitencia, cristología, disciplina
Cornelio / Novaciano	Roma	Cipriano; Eus. HE VI.43	Elección episcopal y lapsi
Cipriano / Esteban	Cartago–Roma	Cipriano Ep. 69–75	Rebautismo y autoridad entre sedes
Dionisio / Nepote	Egipto	Eus. HE VII.24–25	Milenarismo y exégesis del Apocalipsis
Arrio / Alejandro / Atanasio	Alejandría	Documentos sinodales y conciliares; Atanasio; Eusebio	Cristología y autoridad conciliar
Donatistas / católicos	África	Optato; Agustín; CTh; actas	Traditio, sacramentos, legitimidad episcopal

Tabla 100. Continuación de «Conflictos de autoridad»

Actores	Certeza	Control
Pablo / Cefas / «los de Santiago»	A	No armonizar automáticamente con Hechos 15.
Marción / dirigentes romanos	B	Reconstrucción depende de adversarios.

(continuación)

Actores	Certeza	Control
Víctor / iglesias de Asia	B	Intervención romana resistida por Ireneo y otros.
Hipólito / Calixto	B/C	Fuente fuertemente adversarial; autoría del corpus hipolitano debatida.
Cornelio / Novaciano	A/B	Archivo sesgado hacia vencedores institucionales.
Cipriano / Esteban	A	Muestra colegialidad y conflicto, no jurisdicción unívoca.
Dionisio / Nepote	B	Conservación mediada por Eusebio.
Arrio / Alejandro / Atanasio	A/B	«Arianismo» agrupa posiciones diversas.
Donatistas / católicos	A/B	Evitar narrar solo desde adversarios católicos.

4. Profetas, taumaturgos y pretendientes mesiánicos

Tabla 101. Comparanda carismáticos y proféticos

Figura	Contexto	Fuentes	Perfil
Honi	Judea, s. I a. E. C.	Josefo; Mishná/ Talmud	Oración eficaz y lluvia
Hanina ben Dosa	Galilea, s. I	Tradición rabínica	Curaciones y oración
Judas el Galileo	Galilea/Judea, 6 E. C.	Josefo	Resistencia al censo
Teudas	Judea, c. 44–46	Josefo; Hechos	Profeta de signo en el Jordán
El Egipcio	Judea, c. años 50	Josefo; Hechos	Profeta de signo en el Monte de los Olivos
Jesús ben Ananías	Jerusalén, 62–70	Josefo BJ VI.5.3	Profeta de desgracia
Simón ben Kosiba / Bar Kojba	Judea, 132–135	Cartas del desierto; Casio Dión; tradición rabínica	Líder de revuelta; mesianización posterior
Simón de Samaria	Samaria	Hechos 8; Justino; Ireneo	Mago/figura carismática

(continuación)

Figura	Contexto	Fuentes	Perfil
Dositeo	Samaria	Orígenes; heresiólogos; tradición samaritana	Profeta/restaurador recordado
Apolonio de Tiana	Oriente romano	Filóstrato; Hierocles/ Eusebio	Filósofo y taumaturgo
Alejandro de Abonoteico	Paflagonia, s. II	Luciano; numismática	Fundador/oráculo de Glicón

Tabla 102. Continuación de «Comparanda carismáticos y proféticos»

Figura	Certeza	Cautela
Honi	B	Tradiciones rabínicas posteriores.
Hanina ben Dosa	B/C	Material redactado posteriormente.
Judas el Galileo	A/B	No llamarlo fundador del «zelotismo» sin matiz.
Teudas	A/B	Problema cronológico con Hechos 5.
El Egipcio	A/B	Cifras de seguidores varían entre fuentes.
Jesús ben Ananías	A/B	Conocido por un único archivo narrativo.
Simón ben Kosiba / Bar Kojba	A/B	Distinguir documentos contemporáneos de memoria rabínica.
Simón de Samaria	B	Genealogía heresiológica posterior.
Dositeo	C	Cronología y relación con Simón inciertas.
Apolonio de Tiana	B	La biografía filostratea es del siglo III.
Alejandro de Abonoteico	A/B	Sátira externa corroborada por evidencia material.

5. Análisis de redes sociales (SNA): protocolo y redes piloto

El SNA se aplica como instrumento descriptivo de relaciones conservadas. E1 = relación explícita contemporánea o casi contemporánea; E2 = inferencia contextual declarada; E3 = tradición posterior o asociación retrospectiva. Las métricas de estas redes piloto se calculan sobre grafos simples, no dirigidos y no ponderados, solo con E1. Los CSV conservan la información de dirección documental; E2 se dibuja diferenciada y E3 queda excluida. El número de aristas no mide importancia histórica, población ni jurisdicción. No se presenta una segunda corrida E1+E2 como resultado calculado.

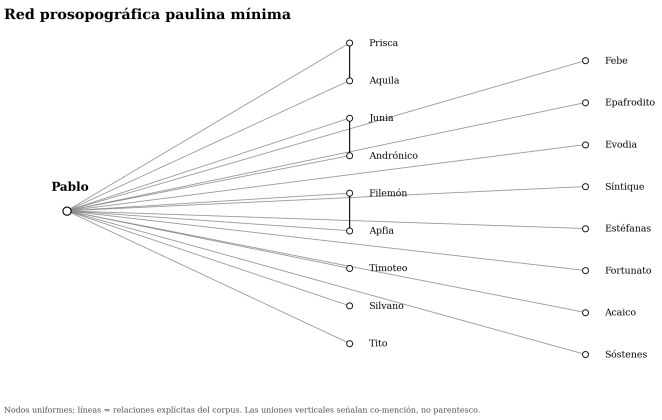


Figura 28 (SNA-1). Red prosopográfica paulina mínima. Visualización analítica de 18 personas y 20 relaciones explícitas del corpus; todos los nodos tienen igual jerarquía gráfica y Pablo no se presenta como nodo sobredimensionado. [ED; SNA].

Umbral de inclusión y reproducibilidad

Una arista E1 entra en la red solo si puede remitirse a un locus primario identificable; E2 exige una inferencia explícita y justificable que el lector pueda aceptar o rechazar; las relaciones puramente plausibles no se dibujan. Cada grafo debe conservar una tabla de aristas con fuente, dirección y clasificación. Se informan número de nodos, número de aristas, densidad, centralidad de grado, intermediación y componentes; ninguna métrica se interpreta por sí sola como primacía jurídica, autoridad doctrinal o tamaño demográfico.

Reproducibilidad SNA. La edición se acompaña de los CSV de aristas con origen, destino, dirección, locus, clase y tipo de relación, y de un script de cálculo. La centralidad de grado es k/(n−1); la intermediación normalizada sigue el algoritmo de

Brandes para grafos simples no dirigidos y no ponderados. SNA-1: 18 nodos, 20 aristas, densidad 0,131 y un componente. SNA-2: 5 nodos E1, 4 aristas, densidad 0,400 y un componente. Arles pertenece a E2 y queda fuera de las métricas de intercambio. La conservación desigual de los textos limita la interpretación histórica de los resultados.

5.1. Extensión controlada hacia redes del siglo II

El mismo protocolo puede ampliarse al siglo II, pero no mediante una simple agregación de nombres. El corpus ignaciano permite modelar remitentes, destinatarios, mensajeros y comunidades con vínculos explícitos; Policarpo introduce conexiones entre Esmirna, Filipos y tradiciones de memoria martirial; Justino, en cambio, exige un modelo distinto porque la evidencia conservada describe sobre todo trayectorias docentes, polémicas y localización romana, no una correspondencia comparable. Una red conjunta solo sería legítima si las aristas conservaran su tipo documental y su cronología.

Por esa razón, esta edición mantiene las métricas publicadas para las dos redes piloto y formula la ampliación como protocolo reproducible, no como resultado numérico ficticio. Para cada corpus futuro deberán publicarse lista de nodos, tabla de aristas, locus, dirección, clase E1/E2/E3 y criterio de agregación. Solo después corresponde calcular densidad, centralidad o intermediación. La prioridad metodológica es que el lector pueda reconstruir el grafo desde las fuentes.

Tabla 103. Métricas de la red paulina mínima

Nodo	Centralidad de grado	Intermediación
Pablo	1,000	0,978
Prisca	0,118	0,000
Aquila	0,118	0,000
Junia	0,118	0,000
Andrónico	0,118	0,000
Filemón	0,118	0,000
Apfia	0,118	0,000
Timoteo	0,059	0,000
Silvano	0,059	0,000
Tito	0,059	0,000
Febe	0,059	0,000
Epafrodito	0,059	0,000
Evodia	0,059	0,000
Síntique	0,059	0,000
Estéfanas	0,059	0,000
Fortunato	0,059	0,000
Acaico	0,059	0,000

(continuación)

Nodo	Centralidad de grado	Intermediación
Sóstenes	0,059	0,000

Lectura. Pablo domina necesariamente una red construida a partir de su correspondencia. Por ello, la información más útil aparece al observar intermediarios secundarios y movilidad, aunque su intermediación matemática en este grafo sea nula: Prisca y Aquila conectan casa, trabajo y varias ciudades; Febe vincula Cencreas con la recepción romana de la carta; Timoteo y Tito funcionan como enviados. La centralidad matemática no debe transformarse en jerarquía eclesiástica. Las centralidades se redondean a tres decimales: para un nodo de grado 1 en una red de 18 nodos, 1/(18 − 1) = 0,0588…, que se informa correctamente como 0,059 por redondeo, no como 0,058 por truncamiento.

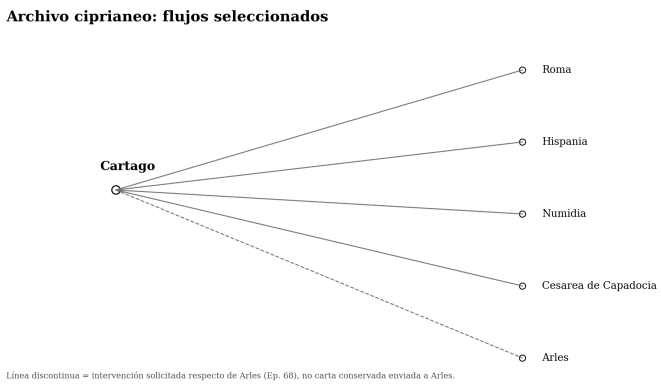


Figura 29 (SNA-2). Flujos seleccionados del archivo ciprianeo, reproducidos en el apéndice prosopográfico. Repite la Figura 24 con el mismo criterio gráfico y documental. [ED; SNA].

Tabla 104. Métricas de la red ciprianea mínima

Nodo	Centralidad de grado	Intermediación
Cartago	1,000	1,000
Roma	0,250	0,000
Destinatarios de Ep. 62 (Numidia, agreg.)	0,250	0,000
Hispania	0,250	0,000
Cesarea de Capadocia	0,250	0,000

Lectura. Cartago concentra intermediación porque la colección seleccionada se organiza alrededor de Cipriano. En este grafo simple todos los nodos periféricos E_1 tienen la misma centralidad de grado; la importancia documental de Roma se examina en las cartas y no se deduce de un segundo puesto matemático inexistente. Hispania, los destinatarios africanos agregados bajo Numidia y Firmiliano de Cesarea muestran consultas y coaliciones suprarregionales. La Ep. 68 se dirige a Esteban en Roma y solicita que este intervenga respecto de Marciano de Arles. La fila «Numidia» representa una agregación regional de destinatarios de Ep. 62 y queda excluida de cualquier comparación sustantiva de centralidad entre sedes o personas; su valor matemático solo describe este grafo simplificado.

Apéndice bilingüe de loci fundamentales

Los pasajes siguientes ofrecen una selección breve en lengua original y traducción castellana propia de control. No sustituyen las ediciones críticas citadas en la bibliografía. Se reproducen únicamente unidades textuales necesarias para la argumentación y se señalan los problemas de transmisión cuando son relevantes.

B1. Romanos 16,1–2 — Febe

Texto original: Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς … καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

Traducción: Os recomiendo a Febe, nuestra hermana, que es también diácono/servidora de la iglesia de Cencreas … pues ella misma fue protectora o patrona de muchos, y también de mí.

Nota crítica: διάκονος y προστάτις deben analizarse históricamente antes de traducirse mediante cargos eclesiásticos posteriores.

B2. Romanos 16,7 — Junia

Texto original: ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν … οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις.

Traducción: Saludad a Andrónico y Junia … que son distinguidos entre/en relación con los apóstoles.

Nota crítica: La acentuación editorial Ἰουνίαν corresponde a la lectura femenina ampliamente aceptada del nombre Junia. Los manuscritos antiguos sin acentos no resuelven por sí solos esa cuestión. La interpretación sintáctica de ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις y su alcance respecto del término «apóstoles» requieren discusión propia.

B3. 1 Corintios 11,5 — mujeres que oran y profetizan

Texto original: πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ...

Traducción: Toda mujer que ora o profetiza ...

Nota crítica: El pasaje presupone la práctica; la discusión versa sobre su regulación corporal y honorífica.

B4. Gálatas 3,28 — pertenencia y diferencia social

Texto original: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην ... οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Traducción: No hay judío ni griego ... no hay varón y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.

Nota crítica: La fórmula redefine pertenencia bautismal; no demuestra por sí sola abolición inmediata de jerarquías sociales.

B5. 1 Clemente 42,4–5 — envío y supervisión

Texto original: κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν ... εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους.

Traducción: Predicando, pues, por regiones y ciudades, establecían a sus primicias ... como supervisores y servidores.

Nota crítica: Texto clave para la memoria romana de ministerios; no debe proyectarse automáticamente como episcopado monárquico del siglo II.

B6. Ignacio, Esmirniotas 8,1 — obispo y reunión

Texto original: πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί ...

Traducción: Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre ...

Nota crítica: Testimonio fuerte de un modelo episcopal ignaciano; su alcance regional no debe universalizarse.

B7. Plinio, Epistulae X.96.7 — práctica cristiana

Texto original: carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem … seque sacramento non in scelus aliquod obstringere. Nota morfosintáctica: dicere es, como convenire, infinitivo complementario de essent soliti, dentro de la oración con quod que desarrolla lo que affirmabant; secum invicem expresa la reciprocidad de la acción descrita.

Traducción: Y cantar entre ellos, alternadamente, un himno a Cristo como a un dios … y obligarse por juramento, no para cometer delito alguno.

Nota crítica: Fuente administrativa externa; sacramentum aquí pertenece al lenguaje latino de juramento/compromiso.

B8. Tertuliano, Apologeticum 39,5 — fondo común

Texto original: Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert.

Traducción: Cada uno aporta una pequeña contribución en un día del mes, o cuando quiere, y solo si quiere y puede; nadie es obligado, sino que contribuye voluntariamente.

Nota crítica: Testimonio apologético sobre caja comunitaria; no equivale a presupuesto auditado.

B9. Cipriano, De mortalitate 14 — crisis epidémica

Texto original: quod in faucium uulnera conceptus medullitus ignis exaestuat, quod adsiduo uomitu intestina quatiuntur, quod oculi ui sanguinis inardescunt.

Traducción: que un fuego encendido en lo más hondo arde en las llagas de la garganta, que los intestinos se sacuden con vómitos continuos, que los ojos se inflaman por la fuerza de la sangre.

Nota crítica: Se reproducen tres cláusulas de De mortalitate 14 según el texto de Hartel, CSEL 3.1 (1868); se conserva la grafía u de esa edición. El pasaje describe una experiencia epidémica mediante un discurso pastoral y retórico. No permite identificar con seguridad un agente etiológico. Consulta de edición digital [ED], sin nueva autopsia del manuscrito ni cotejo integral del aparato crítico.

B10. Codex Theodosianus XVI.1.2 — Cunctos populos

Texto original: Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari ...

Traducción: Queremos que todos los pueblos gobernados por la moderación de nuestra clemencia vivan en aquella religión ...

Nota crítica: Documento jurídico de 380; su alcance debe leerse dentro del proceso de coerción y administración tardorromana.

Apéndice documental y filológico

Criterio de lectura

Los registros siguientes conectan las afirmaciones del libro con loci primarios precisos y con una edición identificada. Se ofrece el problema histórico, la lectura pertinente y el alcance de la inferencia. Las palabras originales son lemas selectivos, no textos establecidos mediante una nueva colación. Las ediciones críticas de referencia figuran en la bibliografía general; cuando el control realizado corresponde a una reproducción antigua o digital se indica expresamente. El aparato de variantes completo de cada edición debe consultarse antes de defender una decisión que dependa de un testigo concreto.

Josefo y los testimonios externos

Antigüedades judías XVIII.63–64 y XX.200

El *Testimonium Flavianum* se estudia en su forma recibida, sin imprimir una hipotética restitución como original demostrado. La frase confesional sobre la identidad mesiánica de Jesús forma parte del problema de transmisión; excluirla no reconstruye automáticamente el resto de la noticia. Ant. XX.200 contiene una referencia distinta a Santiago, identificado por su relación con Jesús. Las dos noticias no deben recibir el mismo juicio textual por pertenecer al mismo autor. Edición de referencia: Niese, *Flavii Iosephi opera*. Para la historia del testimonio y sus reelaboraciones, véase el comentario del capítulo I. No se atribuye aquí a un manuscrito medieval una variante no cotejada.

Tácito, Anales XV.44

El lema *per procuratorem Pontium Pilatum* corresponde a la terminología del historiador, que escribe después del mandato de Pilato. El control epigráfico de Cesarea utiliza *praefectus*. La diferencia puede explicarse históricamente sin corregir el latín de Tácito con una conjetura. La noticia sobre Nerón documenta la representación romana de los cristianos y de su castigo, pero su retórica no constituye una cuenta estadística de víctimas. Edición de referencia: Fisher, *Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri*.

Plinio, Cartas X.96.7–9 y X.97.1–2

El informe de Plinio menciona reuniones, canto dirigido a Cristo y obligaciones morales; el *sacramentum* descrito en X.96.7 no debe traducirse de manera que presuponga el sentido sacramental posterior. La respuesta de Trajano contiene *conquirendi non sunt*: «no deben ser buscados». Esta regla se refiere al procedimiento expuesto por el gobernador y convive con el castigo de quienes persisten después de ser denunciados. No expresa tolerancia plena ni persecución universal. Edición de referencia: Mynors, *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem*.

Conflicto, memoria y organización comunitaria

Gálatas 2,1–10 y 2,11–14

La reunión y el conflicto de Antioquía pertenecen a una argumentación epistolar en primera persona. La oposición entre Pedro y Pablo no autoriza a construir dos partidos inmóviles durante todo el siglo I. La referencia a los pobres en Gal 2,10 y la acusación de conducta incoherente en 2,13 participan del argumento sobre pertenencia y mesa. La equivalencia con Hch 15 se trata como hipótesis de sincronización y no como identidad documental. Edición de referencia para el texto: NA28; las lecturas específicas requieren consulta de su aparato.

Hechos 15,1–29

El discurso de Santiago y la carta narrada por Lucas presentan una solución comunitaria en un marco historiográfico posterior. La distribución de prohibiciones y sus formas textuales exige distinguir el texto utilizado y las variantes de la tradición. Esta monografía no reconstruye una forma original del decreto mediante selección ecléctica de traducciones. El capítulo I compara el problema social de Hechos con

el de Gálatas, manteniendo visibles sus diferencias de género, secuencia y propósito. Edición de referencia: NA28.

1 Clemente 5.1–7; 42.1–5; 44.1–6

El capítulo 5 presenta a Pedro y Pablo como ejemplos dentro de una exhortación. La expresión relativa al límite de Occidente no fija por sí sola un viaje a Hispania. Los capítulos 42 y 44 articulan envío apostólico, designación de responsables y continuidad de funciones; la terminología no debe trasladarse sin examen al episcopado monárquico posterior. El remitente se presenta como la iglesia que reside en Roma, no como una carta individual firmada por Clemente. Ediciones de referencia: Jaubert, SC 167; Holmes, *The Apostolic Fathers*. Control de contenido disponible en la reproducción de la traducción decimonónica de ANF; no nueva colación del griego.

Didaché 7.1–4; 9.1–5; 10.1–7; 15.1–2

El capítulo 7 ordena alternativas de agua y procedimiento bautismal según las condiciones disponibles; su casuística indica adaptación, no falta absoluta de reglas. Los capítulos 9–10 conservan oraciones y un orden de copa y pan que debe explicarse en su propio contexto. Did. 15 relaciona responsables locales con funciones atribuidas a profetas y maestros. La coexistencia de esas figuras permite hablar de reorganización de autoridad sin inventar una etapa institucional idéntica para todas las comunidades. Edición de referencia: Rordorf y Tuilier, SC 248, edición revisada de 1998; Holmes. Control de contenido: reproducción ANF.

Ignacio, Esmirniotas 8.1–2 y Filadelfios 4

Las exhortaciones vinculan obispo, reunión y eucaristía. Esmirniotas 8.2 contiene el uso de ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, «la iglesia universal»: el adjetivo se explica en ese contexto y no como una institución moderna ya definida. La atribución y la recensión importan: se utiliza como referencia la recensión media de las siete cartas, sin sumar automáticamente materiales de la recensión larga. La intensidad de una exhortación puede revelar un ideal que necesita imponerse, antes que una práctica aceptada sin conflicto. Edición de referencia: Holmes; comentario: Schoedel. Control de contenido: traducciones ANF de las cartas.

Escritura, lectura y delimitación de textos

Justino, Primera Apología 26 y 58

Los pasajes identifican a Marción como adversario cristiano conocido en el siglo II. Son testimonios anteriores a Tertuliano y Epifanio, pero no proporcionan una edición del Evangelio marcionita ni de las *Antítesis*. La acusación de difusión amplia pertenece al argumento apologético y debe distinguirse de un inventario de comunidades. Ediciones críticas identificadas: Munier, SC 507; Minns y Parvis, *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. El comentario del libro controla los loci y la cronología, sin atribuir una lectura manuscrita nueva.

Justino, Primera Apología 65–67

La lectura de las «memorias de los apóstoles» y de los profetas aparece dentro de la descripción de la reunión. El testimonio documenta una práctica literaria y ritual en el ambiente del autor; no demuestra que todas las comunidades utilizasen una colección idéntica ni que el término implique un códice único. En 67 se menciona el día llamado del Sol, dato relevante para diferenciar el culto dominical de la legislación de 321. Ediciones de referencia: Munier; Minns y Parvis. Control de contenido: traducción ANF.

Ireneo, Contra las herejías III.3.1–4

La sucesión romana se utiliza como argumento contra enseñanzas consideradas secretas o divergentes. En III.3.2 la expresión latina *potentiorem principalitatem* plantea un problema interpretativo y de transmisión del original griego: traducirla automáticamente como una competencia jurídica universal puede introducir categorías posteriores. La enumeración de III.3.3 alcanza a Eleuterio y sirve para estudiar la construcción de una memoria pública. No establece por sí misma las fechas exactas de todos los dirigentes. Edición crítica de referencia: Rousseau y Doutreleau, SC 210–211. Control de contenido: traducción ANF; la discusión léxica integral exige consulta del texto y del aparato de SC.

Ireneo, Contra las herejías III.11.8

La defensa del evangelio cuádruple utiliza un argumento simbólico sobre cuatro regiones y cuatro vientos. La monografía estudia ese simbolismo como razonamiento antiguo documentado; no lo adopta como prueba histórica o matemática. El pasaje

demuestra que Ireneo defendía la delimitación de cuatro evangelios, pero no que todas las comunidades del siglo II poseyeran ya el mismo canon completo del Nuevo Testamento. Edición de referencia: SC 210–211. Este locus se relaciona con el capítulo II y con la distinción entre colección, lectura normativa y canon cerrado.

Tertuliano, Contra Marción IV.7 y IV.19

Los informes sobre el comienzo del Evangelio y sobre episodios lucanos son testimonios de un adversario. Cuando Tertuliano discute una lectura, es necesario separar el texto que cita, la explicación que atribuye a Marción y su propia réplica. La matriz del capítulo II no reemplaza esa operación: clasifica loci y grados de seguridad. Ediciones de referencia: Kroymann, CCSL 1; Braun, SC 365, 368, 399, 456 y 483; Evans, edición bilingüe. Reconstrucción especializada: Roth 2015. No se atribuye al Evangelio perdido una forma griega completa donde el testimonio es solo indirecto.

Atanasio, Carta festal 39.5–7

La carta de 367 enumera los veintisiete escritos que corresponden al Nuevo Testamento posterior y distingue ese conjunto de otros libros útiles para lectura. Es un documento localizado de autoridad episcopal, no un acta de un concilio universal que haya producido el canon en ese año. Se deben separar lista, uso pastoral y recepción regional. Referencia para la presentación de listas y sus textos: Gallagher y Meade, *The Biblical Canon Lists from Early Christianity*. No se imprime una paginación supuestamente cotejada de una edición distinta.

Objetos y signos

Galión: FD III.4, n.º 286; SIG³ 801 D

La fotografía permite presentar la forma epigráfica ΓΑΛΛΙΩΝ; el resto del argumento cronológico depende del documento editado y de la titulatura de Claudio. La coincidencia con Hch 18,12–17 conecta un personaje administrativo con la narración, sin convertir la carta imperial en un testimonio que nombre a Pablo. La ficha del capítulo I conserva separados el fragmento fotografiado, las restituciones editoriales y la traducción contextual. Control: edición epigráfica de Plassart y presentación de Hanson.

Teódoto: CIJ II 1404

La inscripción relaciona la sinagoga con la lectura de la Ley y la enseñanza de los mandamientos. Las instalaciones de hospitalidad hacen visible una función social que una definición estrictamente cultual podría ocultar. La transcripción selectiva incluye corchetes editoriales y grafía normalizada; no se presenta como una reproducción línea por línea de la piedra. El documento aporta un control para la variedad de espacios judíos anterior a 70, sujeto a la discusión de su datación. Control: corpus de Frey y presentación de Hanson.

P^{46} y P^{75}

Las siglas designan códices diferentes. El primero reúne cartas paulinas y Hebreos; el segundo conserva Lucas y Juan. La disposición material de una colección no demuestra por sí sola autoría, canon cerrado ni identidad de todas las bibliotecas cristianas. Las dataciones paleográficas se expresan como intervalos o aproximaciones. La ventana de P^{46} reproduce la transcripción institucional de un segmento de la página antigua 158 y explica su numeración y sus abreviaturas. La de P^{75} permanece codicológica: no se convierte una identificación de catálogo en una colación de signos. Control: ediciones de Kenyon y Sanders para P46 y de Martin y Kasser, Papyrus Bodmer XIV–XV (1961), para P75; guía de Michigan y catálogos del Vaticano y CSNTM.

Abercio y Dura-Europos

La inscripción de Abercio y el edificio cristiano de Dura exigen procedimientos distintos. La primera combina epigrafía fragmentaria y transmisión literaria; el segundo conserva relaciones espaciales y pinturas procedentes de un contexto excavado. Las palabras del epitafio no se restituyen a partir de una fotografía parcial sin advertencia. Los dibujos arquitectónicos no equivalen a fotografías antiguas ni a levantamientos nuevamente realizados. La presentación distingue procedencia, soporte, interpretación y reconstrucción. Referencias: ficha del Lapidario Cristiano de los Museos Vaticanos; Kraeling, informe de excavación de 1967; colección arqueológica de Yale.

Imperio y normatividad

Lactancio, Muerte de los perseguidores 34, 44 y 48

Los tres loci corresponden a asuntos diferentes: disposición de Galerio, signo de la campaña constantiniana y texto sobre restitución y libertad religiosa de 313. No deben combinarse como un único edicto. El autor construye una interpretación de las muertes de los perseguidores que condiciona su relato, aunque conserve documentos. Edición de referencia: Moreau, SC 39, *De la mort des persécuteurs*, 2 vols., 1954. Control de contenido: traducción ANF. La comparación con Eus., VC I.28–31 preserva las diferencias narrativas sobre el signo.

CJ III.12.2 y CTh II.8.18 (= CTh VIII.8.3; XI.7.13)

La primera disposición, CJ III.12.2 (7 de marzo de 321), utiliza venerabilis dies solis y contiene una excepción agraria; la segunda regula litigios y emplea vocabulario dominical. La suscripción de CTh II.8.18 (= CTh VIII.8.3; XI.7.13) corresponde al 3 de noviembre de 386. Son dos normas distintas y no deben confundirse cronológicamente. Las denominaciones jurídicas se estudian junto con el objeto regulado, el destinatario y la fecha, sin convertir una disposición administrativa en el origen de una práctica religiosa anterior. Ediciones de referencia: Krueger para el Código de Justiniano; Mommsen y Meyer para el Código Teodosiano. Control del segundo locus: reproducción latina del proyecto Roman Law de Grenoble.

CTh XVI.1.2; XVI.10.10–12

El edicto de 380 define una norma confesional. Las disposiciones de 391–392 pertenecen a otro momento y regulan prácticas cultuales específicas con mayor amplitud. Distinguir estos documentos impide atribuir al primero todas las consecuencias posteriores. El problema histórico incluye promulgación, jurisdicción, aplicación local y recepción; una lista de leyes no equivale a una medida del número de conversiones. Edición de referencia: Mommsen y Meyer, *Theodosiani libri XVI*. Los loci se citan por libro, título y constitución.

Movimientos, controversias y delimitación doctrinal

Apocalipsis 2,6.14–15.20–24

Nicolaítas, Balaam y Jezabel: conflicto intracomunitario y límites de la reconstrucción.

Ignacio, Esmirniotas 1–2; Tralianos 9–10

Realidad de la pasión y polémica contra cristologías docéticas.

Ireneo, Contra las herejías I.26; III.3–4

Cerinto, ebionitas y construcción genealógica de la desviación.

Eusebio, Historia eclesiástica V.16–18

Nueva Profecía/Montanismo y transmisión de dossiers polémicos.

Tertuliano, Contra Praxeas 1–3

Monarquía divina, distinción Padre-Hijo y polémica antimonarquiana.

Cipriano, Epistulae 55 y 69–75

Novacianismo, lapsi y controversias sobre reconciliación y bautismo.

CTh XVI.5 y documentación africana

Intervención imperial en conflictos con donatistas y otras disidencias.

Símbolos y cartas sinodales de 325–381

Nicea y pluralidad posnicena: evitar una categoría unitaria de «arrianismo».

Matriz de estratificación y trazabilidad de fuentes heresiológicas

Esta matriz distingue cita atribuida, paráfrasis polémica, acusación general, silencio argumental y reconstrucción moderna. No convierte a Tertuliano, Epifanio o Ireneo en testigos independientes por defecto: la dependencia literaria y la función retórica se evalúan locus por locus.

Locus / testigo	Estrato y función crítica	Grado de uso
Ireneo, Haer. I.27	Acusación general / resumen adversarial — Evangelio relacionado con Lucas; colección paulina; oposición doctrinal	Contexto doctrinal, no transcripción
Tertuliano, Marc. IV.2–7	Paráfrasis y argumentación polémica — Marco de discusión del evangelio marcionita	Testimonio principal, no facsímil
Epifanio, Pan. 42	Inventario polémico tardío — Presencias, ausencias y variantes atribuidas	Control secundario; dependencia evaluada

(continuación)

Locus / testigo	Estrato y función crítica	Grado de uso
Lc 10,21 / Marc. IV.25	Lectura atribuida con apoyo múltiple — «Señor del cielo» sin «y de la tierra»	Reconstrucción moderna de alta confianza
Lc 13,28 / Marc. IV.30	Lectura atribuida con apoyo múltiple — «todos los justos» frente a patriarcas/profetas	Reconstrucción moderna de alta confianza
Lc 20,35–36 / Marc. IV.38	Controversia de segmentación — Puntuación y relación sintáctica	No reducir a acusación de simple supresión
Perícopas de infancia	Ausencia explícita / inferida — Ireneo: acusación general; Tertuliano: presuposición; Epifanio: ausencia explícita	Distinguir niveles de testimonio
Loci sin dato positivo	Silencio argumental — Ausencia de evidencia en Tertuliano/Epifanio	Registrar «no atestiguado»
Antítesis	Paráfrasis polémica — Oposiciones atribuidas por adversarios	No imprimir como cita literal de Marción

Glosario

Apocalíptica

Categoría moderna para escritos y tradiciones que revelan un orden oculto de la historia, del cosmos o del juicio mediante mediación sobrenatural. La forma literaria «apocalipsis» y la expectativa escatológica no son equivalentes. Un texto puede compartir motivos apocalípticos sin pertenecer a ese género.

Aparato crítico

Registro organizado de testimonios, variantes y decisiones de una edición textual. No se identifica con una bibliografía ni con notas históricas. El apéndice de esta monografía es documental y filológico: no publica una nueva recensio de los autores citados.

Apócrifo

Etiqueta de recepción para escritos que no quedaron incluidos en un canon determinado. Su uso no establece una fecha tardía, una doctrina uniforme o una falta de valor histórico. Debe identificarse cada obra y su transmisión.

Apostolicidad

Reclamación de vínculo con apóstoles mediante autoría, memoria, enseñanza, sucesión o procedencia comunitaria. Sus formas varían. La atribución antigua de una obra a un apóstol es un dato de recepción antes de constituir una prueba de autoría.

Bautismo

Práctica de incorporación y purificación designada mediante βάπτισμα (*baptisma*) y términos relacionados. Las fuentes documentan diferencias de preparación, agua y procedimiento. Un edificio con instalación bautismal informa sobre una práctica local; no establece un rito universal idéntico.

Canon

Del griego κανών (*kanōn*), regla o medida. En historia textual, conjunto de escritos reconocidos como normativos por una comunidad. La autoridad de un libro, su lectura litúrgica, su inclusión en una colección y el cierre de una lista son procesos relacionados que deben distinguirse.

Carisma

En las cartas paulinas, χάρισμα (*charisma*) se refiere a un don. La clasificación sociológica moderna de «autoridad carismática» constituye otra operación conceptual. Aplicarla requiere explicar su utilidad sin atribuir a un autor antiguo la teoría moderna.

Catacumba

Denominación habitual de conjuntos funerarios subterráneos. Los casos romanos deben estudiarse por topografía, fases, epigrafía y repertorios visuales. Su función funeraria no demuestra que fueran refugios permanentes durante una persecución continua.

Códice

Libro formado por hojas reunidas y sujetas, en contraste con el rollo. Puede contener una o varias obras. La forma codicológica facilita ciertas prácticas de selección y consulta, pero no determina automáticamente el canon o la religión de sus lectores.

Cristología

Categoría moderna para el estudio de las afirmaciones sobre la identidad y la función de Cristo. No presupone que todos los textos tempranos respondieran a las preguntas o al vocabulario de los concilios del siglo IV.

Crismón

Monograma formado por chi y rho, letras iniciales de Χριστός (*Christos*). Debe distinguirse del estaurograma tau–rho. Su aparición en contextos imperiales o funerarios exige identificación del soporte y fecha de cada caso.

Diáspora

Distribución de poblaciones judías fuera de Judea y relaciones que mantienen con lugares, prácticas y memorias de origen. No designa una cultura homogénea ni una separación absoluta respecto de Jerusalén.

Diplomática y semidiplomática

Una transcripción diplomática busca reproducir las particularidades gráficas relevantes del testigo y su disposición según convenciones explícitas. Una semidiplomática introduce ciertas normalizaciones declaradas. Copiar un texto editorial continuo no equivale a ninguna de ellas sin explicar el procedimiento.

Domus ecclesiae

Expresión latina empleada modernamente para edificios domésticos adaptados a funciones comunitarias cristianas. Su utilidad arqueológica depende de evidencia material. Una comunidad que se reúne en una casa, atestiguada por carta, no constituye por ese solo dato un edificio excavado de ese tipo.

Ekklesía

ἐκκλησία (*ekklēsia*) designa una asamblea y, en textos cristianos, una comunidad reunida o un conjunto de comunidades. Traducir siempre «Iglesia» con mayúscula puede introducir una unidad institucional posterior que el contexto no exige.

Episcopado

Función y organización asociadas a ἐπίσκοπος (*episkopos*), supervisor u obispo. La relación con presbíteros y diáconos cambia entre fuentes y regiones. La presencia de la palabra no demuestra una estructura monárquica completamente desarrollada.

Escatología

Estudio moderno de las expectativas sobre consumación, juicio, resurrección y destino último. Los textos antiguos articulan esos temas de modos distintos. Una expectativa próxima no permite datar automáticamente un escrito.

Estaurograma

Ligadura tau–rho utilizada en ciertas abreviaciones de palabras relacionadas con la cruz y la crucifixión. Su lectura iconográfica es un problema histórico que exige identificar manuscrito y locus. No se atribuye a P^{46} por asociación genérica con papiros tempranos.

Eucaristía

εὐχαριστία (*eucharistia*) significa acción de gracias. En fuentes cristianas se relaciona con comidas, oraciones y prácticas litúrgicas cuya organización no es uniforme. Las descripciones de Didaché y Justino se estudian como documentos particulares.

Evangelio

εὐαγγέλιον (*euangelion*) puede designar anuncio y, posteriormente, una obra escrita. El uso del término en un autor no garantiza que nombre un volumen o una colección semejante al Nuevo Testamento actual.

Gentil

En esta obra, persona no judía. El vocablo describe una relación histórica con Israel y con prácticas de pertenencia, sin implicar una identidad religiosa única compartida por todos los no judíos del Imperio.

Gnosticismo

Categoría historiográfica discutida que reúne sistemas y textos heterogéneos. Se utiliza con definición explícita y se prefieren nombres de autores, tradiciones y corpora cuando la documentación permite mayor precisión. No se postula una religión unitaria detrás de todos los escritos de Nag Hammadi.

Heresiología

Producción de clasificaciones y refutaciones de doctrinas consideradas erróneas. Sus listas y genealogías son fuentes para grupos adversarios y para las estrategias de quienes los describen. Reproducir la clasificación antigua no la vuelve neutral.

Herejía

αἵρεσις (*hairesis*) tuvo usos de elección, corriente o escuela antes y junto a su sentido de desviación doctrinal. En el libro se identifica quién aplica el juicio y desde qué norma. La categoría no reemplaza la descripción histórica de un grupo.

Homoousios

ὁμοούσιος (*homoousios*), «de la misma sustancia» o «consustancial». El empleo niceno se estudia en el conflicto del siglo IV. Su incorporación al credo no elimina las disputas posteriores sobre significado, recepción y formulaciones alternativas.

Iconografía

Identificación e interpretación de temas y repertorios visuales. Requiere soporte, contexto, datación y comparación. La semejanza de dos figuras no prueba por sí sola una dependencia religiosa ni una cadena de transmisión.

Judeocristianismo

Categoría moderna para prácticas, grupos o escritos cristianos relacionados de manera particular con tradiciones judías. Debe precisarse si describe pertenencia, observancia, lengua o contenido. No constituye una identidad antigua uniforme fácilmente separable de otras.

Lapsi

Designación latina de quienes, según criterios comunitarios, habían cedido durante una crisis persecutoria. Las formas de cesión y las condiciones de readmisión generaron controversias. Un libellus documenta certificación administrativa y no permite reconstruir por sí solo la conciencia del portador.

Libellus

Documento breve; en el contexto deciano, certificado relacionado con la realización de sacrificios exigidos. Deben registrarse identificación papirológica, fecha y fórmula. El documento y las narraciones martiriales ofrecen perspectivas distintas del mismo horizonte.

Locus

Pasaje identificable de una obra o ubicación textual precisa. El plural latino es *loci*. El Index locorum registra referencias explícitas del libro y de sus notas; no pretende enumerar cada alusión literaria posible.

Mártir

μάρτυς (*martys*), testigo. La asociación con la muerte por confesión religiosa tuvo una historia. Los relatos martiriales pueden conservar datos procesales y, simultáneamente, construir ejemplos, escenas y memoria comunitaria.

Nomina sacra

Convención de abreviación de ciertos nombres y títulos mediante letras y una línea supralinear. El conjunto de palabras abreviadas y su forma varían. Su presencia se estudia materialmente y no como un código numérico uniforme.

Ortodoxia

Posición reconocida como enseñanza correcta por actores y comunidades determinados. El historiador estudia los procesos de validación, transmisión y exclusión. El término no autoriza a proyectar hacia el siglo I todas las definiciones posteriores.

Paleografía

Estudio de escrituras y prácticas gráficas. La datación por comparación proporciona márgenes y probabilidades, no años absolutos. Debe complementarse con procedencia, soporte, contexto y datos independientes cuando existen.

Patronazgo

Relaciones de apoyo, recursos, prestigio y dependencia entre personas o instituciones. Los hogares y benefactores podían facilitar la reunión cristiana, pero la analogía con modelos romanos no demuestra automáticamente la condición jurídica de cada participante.

Pseudepigrafía

Atribución de una obra a un nombre distinto del de su productor histórico. Se distingue de anonimato, edición posterior y atribución tradicional. El juicio requiere argumentos textuales y de transmisión, no solo una discrepancia doctrinal.

Recensión

Forma textual resultante de un proceso de revisión o transmisión identificable. En Ignacio, las recensiones media, larga y abreviada constituyen problemas específicos. En crítica textual, *recensio* también designa el examen y clasificación de los testigos.

Regla de fe o de verdad

Formulación de enseñanza y criterio de lectura en determinados autores. Puede articular creación, encarnación y salvación sin ser todavía un credo universal de forma verbal idéntica. Su función debe establecerse en cada controversia.

Sinagoga

συναγωγή (*synagōgē*) puede designar reunión, comunidad o edificio. La inscripción de Teódoto documenta un programa de lectura, enseñanza y hospitalidad en Jerusalén. No implica uniformidad arquitectónica o institucional de todos los casos.

Tradición

Proceso y contenido de transmisión. La apelación a una tradición apostólica es una afirmación histórica de autoridad que debe examinarse mediante fuentes. Su antigüedad declarada y su continuidad efectiva no son automáticamente equivalentes.

Variante textual

Diferencia entre testimonios de un texto. La existencia de una variante debe separarse de su antigüedad, distribución y valor para la reconstrucción. La monografía no crea siglas de manuscritos ni lecturas para completar artificialmente un aparato.

Glosario hebreo y arameo de términos y nombres

Este glosario reúne únicamente voces semíticas que tienen función histórica, filológica u onomástica en la monografía. No repite las entradas conceptuales del Glosario general. Las grafías se ofrecen como formas atestiguadas o equivalentes históricos plausibles; cuando una forma del Nuevo Testamento se conserva solo en transliteración griega, se evita reconstruir una supuesta frase «original» con certeza superior a la evidencia.

אַבָּא / ܐܒܐ — ʾabbā

Arameo: «padre». Conservado como ἀββᾶ en Mc 14,36; Rom 8,15; Gal 4,6. La transliteración dentro del griego muestra memoria lingüística semítica, pero no permite reconstruir por sí sola el contexto oral exacto.

אָמֵן — ʾāmēn

Hebreo, «ciertamente / así sea», de la raíz ʾ-m-n asociada a firmeza y confiabilidad. Pasa al griego como ἀμήν sin traducción léxica directa en numerosos textos judíos y cristianos.

בַּר אֱנָשׁ — bar ʾĕnāš

Arameo bíblico, «hijo de hombre / ser humano», especialmente Dan 7,13. Es un control lingüístico para el debate sobre ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; no se presupone que todos sus usos evangélicos traduzcan una única fórmula aramea fija.

כֵּיפָא / ܟܝܦܐ — Kēfā / Kēpā

Arameo, «roca, piedra». Subyace a Κηφᾶς, nombre de Pedro en Pablo y Juan. Πέτρος funciona como equivalente griego onomástico, no como prueba de una grafía hebrea originaria.

גֵּיא־הִנֹּם / גֵּיהִנֹּם — GÊ-HINNŌM

«Valle de Hinón», base de *γέεννα*. La historia semántica desde topónimo hasta imagen escatológica debe reconstruirse mediante literatura judía del Segundo Templo y rabínica, no desde la etimología aislada.

גָּלִיל — GĀLÎL

Galilea. El topónimo hebreo se relaciona con «distrito / región». Las formas griegas Γαλιλαία y Γαλιλαῖος pertenecen a la geografía lingüísticamente mediada del período.

גֻּלְגֹּלְתָּא / ARAM. GULGULTĀ — GULGŌLET / GULGULTĀ

«Cráneo». Relacionado con Γολγοθᾶ en los evangelios. La forma exacta de la toponimia aramea del siglo I se trata con cautela; el evangelio explica el sentido para lectores griegos.

הַלְלוּ־יָהּ — HALLƏLÛ-YĀH

«Alabad a Yah». Fórmula hebrea transmitida en la tradición bíblica y como ἀλληλουϊά en textos griegos. Su conservación muestra continuidad litúrgica de una expresión semítica.

הוֹשִׁיעָה נָּא — HÔŠÎʿÂ-NNĀ

«Salva, por favor», de Sal 118,25; base de *ὡσαννά*. En recepción litúrgica pasó de petición a aclamación.

יְהוּדִי — YƏHÛDÎ

«Judío / judeano», detrás del campo semántico de Ἰουδαῖος. La traducción depende del contexto geográfico, étnico, político o religioso; el libro evita resolver todos los usos con una sola equivalencia castellana.

יֵשׁוּעַ — YĒŠÛAʿ

Forma judía tardía del nombre Josué, relacionada con la raíz y-š-ʿ, «salvar». Griego Ἰησοῦς. La etimología explica la forma del nombre, no constituye por sí sola prueba histórica sobre una función mesiánica.

יהוה — YHWH

Tetragrámaton del nombre divino. La pronunciación antigua no se restituye con certeza absoluta. La Septuaginta y los manuscritos judíos muestran distintas estrategias de representación; las formas cristianas de nomina sacra pertenecen a otra historia gráfica.

מָשִׁיחַ — MĀŠÎAḥ

«Ungido», adjetivo verbal (forma qāṭîl) de la raíz m-š-ḥ, «ungir». La LXX traduce habitualmente con χριστός. La historia del título abarca reyes, sacerdotes y expectativas escatológicas diversas; «Mesías» no designa un único perfil fijo.

מַלְכוּת / ARAM. מַלְכוּתָא — MALKÛT / MALKÛTĀ

«Reinado, soberanía, reino». Útil para contextualizar βασιλεία τοῦ θεοῦ. La fórmula evangélica griega no debe retrotraducirse automáticamente a una única expresión aramea sin control contextual.

מִשְׁנָה — MIŠNÂ

«Repetición / enseñanza», nombre de la Mishná rabínica. Su redacción, c. 200 E. C., no autoriza a proyectar todas sus formulaciones al judaísmo del siglo I.

פֶּסַח — PESAḥ

Pascua judía; griego *πάσχα*. Designa fiesta y, según contexto, sacrificio/comida. Su calendario fue central para cronología de la pasión y para controversias cristianas posteriores.

פְּרוּשִׁים — PƏRÛŠÎM

Forma hebrea tradicionalmente relacionada con «separados»; griego Φαρισαῖοι. La etimología no sustituye la historia social del fariseísmo ni prueba una autodenominación uniforme en todos los períodos.

רַבִּי — RABBÎ

«Mi maestro / maestro». Título transmitido como ῥαββί. Su uso en fuentes del siglo I no debe equipararse sin más a la institución rabínica plenamente desarrollada de siglos posteriores.

רוּחַ — RÛAḥ

«Viento, aliento, espíritu». Griego πνεῦμα ofrece un campo parcialmente comparable. Las equivalencias bíblicas no eliminan diferencias semánticas entre hebreo, arameo y griego.

שַׁבָּת — ŠABBĀT

Sábado, «cesación / descanso». Griego σάββατον. La discusión cristiana sobre sábado debe situarse dentro de prácticas judías plurales, no como oposición abstracta entre «ley» y «religión».

שָׂטָן — ŚĀṭĀN

«Adversario / acusador»; griego Σατανᾶς y διάβολος según contextos de traducción y recepción. En hebreo bíblico, שָׂטָן (śāṭān) funciona en diversos pasajes como sustantivo común, «adversario/acusador»; en Job 1–2 y Zac 3 aparece con artículo, הַשָּׂטָן (ha-śāṭān), como designación funcional del acusador en la corte celestial. Su progresiva nominalización y personalización como figura propia pertenece al desarrollo demonológico del judaísmo del Segundo Templo y a tradiciones apocalípticas posteriores. No debe proyectarse retrospectivamente ese valor personal como sentido único de todos los estratos bíblicos.

שְׁמַע — ŠəMAʿ

«Escucha». Nombre convencional de Dt 6,4 ss. La fórmula fue y es central en la confesión judía de unicidad divina; constituye un trasfondo relevante para debates cristológicos judíos y cristianos.

תּוֹרָה — TÔRÂ

«Instrucción / enseñanza», habitualmente «Torá» o «Ley». Griego νόμος en numerosos contextos. En Pablo, νόμος no posee un referente idéntico en cada pasaje; deben distinguirse Pentateuco, mandamiento, régimen y argumento escritural.

תּוֹמָא / ܬܳܐܳܡ — TōMĀ

Arameo, «gemelo»; transliterado Θωμᾶς y glosado Δίδυμος en Juan. Ejemplo claro de nombre semítico acompañado por equivalente griego.

Bibliografía general

Las entradas se reúnen en tres grupos. Las ediciones críticas se identifican como referencias textuales; la lista no afirma una consulta íntegra de cada volumen. Las reproducciones digitales registran el tipo de control realizado. Las obras secundarias se citan por autor y año en el texto. No se incluyen referencias heredadas sin título o datos editoriales suficientes.

Fuentes primarias y ediciones críticas

Atenágoras. *Legatio and De resurrectione*. Ed. y trad. William R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Cipriano. *De lapsis; De ecclesiae catholicae unitate*. Ed. Maurice Bévenot. CCSL 3. Turnhout: Brepols, 1972. Para las cartas, ed. Wilhelm Hartel, CSEL 3.2, Viena, 1871.

Clemente de Alejandría. *Protrepticus und Paedagogus*. Ed. Otto Stählin. GCS 12. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905. Stromata: Stählin y continuadores, GCS 15 y 17.

Clemente de Roma. *Épître aux Corinthiens*. Ed. y trad. Annie Jaubert. SC 167. Paris: Cerf, 2000 [primera edición, 1971].

Concilio de Elvira. En Concilios visigóticos e hispano-romanos, ed. José Vives. *Barcelona* y Madrid: CSIC, 1963.

Corpus Agrimensorum Romanorum. Ed. y trad. Brian Campbell, The Writings of the Roman Land Surveyors: Introduction, Text, Translation and Commentary. JRS Monograph 9. London: Society for the Promotion of Roman Studies, 2000.

Crónica de Edesa. Chronicon Edessen*um*. Ed. Ignazio Guidi. CSCO 1, Scriptores Syri 1. Paris: Typographeo Reipublicae, 1903.

Didaché. *La Doctrine des douze apôtres*. Ed. y trad. Willy Rordorf y André Tuilier. Ed. rev. SC 248. Paris: Cerf, 1998 [primera edición, 1978].

Diogneto. *À Diognète*. Ed. y trad. Henri-Irénée Marrou. SC 33. Paris: Cerf, 1951; 2.ª ed., SC 33bis, 1965.

Egeria. Itinerar*ium*. Ed. y trad. Pierre Maraval. Égérie: Journal de voyage (Itinéraire). SC 296. Paris: Cerf, 1982.

Epifanio de Salamina. *Panarion*. Ed. Karl Holl. 3 vols., GCS 25, 31 y 37. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915–1933. La sección 42 corresponde al segundo volumen, 1922.

Eusebio de Cesarea. *Contra Hieroclem*. En Flavii Philostrati opera, ed. Carl L. Kayser, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1870, 369–413; ed. y trad. Marguerite Forrat y Édouard des Places, Contre Hiérocles, SC 333. Paris: Cerf, 1986.

Eusebio de Cesarea. *Historia ecclesiastica*. Ed. Eduard Schwartz y Theodor Mommsen. Eusebius Werke II.1–3. GCS 9.1–3. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903–1909.

Eusebio de Cesarea. *Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Ed. Friedhelm Winkelmann. Eusebius Werke I.1. Berlin: Akademie-Verlag, 1975.

Faventino, Marco Cetio. *Artis architectonicae privatis usibus adbreviatus liber*. Ed. y trad. Hugh Plommer, en Vitruvius and Later Roman Building Manuals. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Filón de Alejandría. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Ed. Leopold Cohn, Paul Wendland y continuadores. 6 vols. Berlin: Georg Reimer, 1896–1915.

Frontino. *De aquaeductu urbis Romae*. Ed. y trad. R. H. Rodgers. Cambridge Classical Texts and Commentaries 42. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

García Martínez, Florentino, y Eibert J. C. Tigchelaar, eds. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Leiden: Brill, 1997–1998.

Hipólito. *Refutatio omnium haeresium*. Ed. Miroslav Marcovich. PTS 25. Berlin: de Gruyter, 1986.

Holmes, Michael W., ed. *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*. 3.ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. Referencia para Ignacio, Policarpo, Hermas, Bernabé y otros textos del conjunto.

Ireneo de Lyon. *Contre les hérésies*. Ed. Adelin Rousseau y colaboradores. Paris: Cerf. Libro I, SC 263–264 (1979); II, SC 293–294 (1982); III, Adelin Rousseau y Louis Doutreleau, SC 210–211 (1974); IV, SC 100 (1965); V, SC 152–153 (1969).

Jerónimo. *Commentariorum in Danielem libri III*. Ed. François Glorie. CCSL 75A. Turnhout: Brepols, 1964.

Josefo, Flavio. *Flavii Iosephi opera*. Ed. Benedict Niese. 7 vols. Berlin: Weidmann, 1887–1895.

Juliano. *Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*. Ed. Karl Johannes Neumann. Leipzig: Teubner, 1880. Los fragmentos se identifican junto con su fuente transmisora.

Justino. *Apologiae duae*. Ed. Miroslav Marcovich. PTS 38. Berlin: de Gruyter, 1994.

Justino. *Apologie pour les chrétiens*. Ed. y trad. Charles Munier. SC 507. Paris: Cerf, 2006.

Justino. *Dialogue avec Tryphon*. Ed. y trad. Philippe Bobichon. 2 vols. Paradosis 47. Fribourg: Academic Press, 2003.

Justino. *Justin, Philosopher and Martyr: Apologies*. Ed. y trad. Denis Minns y Paul Parvis. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Kenyon, Frederic G., ed. *The Chester Beatty Biblical Papyri*. Fasc. III, Pauline Epistles. London: Emery Walker, 1934; suplemento, 1936.

Kraeling, Carl H. *The Christian Building*. The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Part II. Con una contribución de C. Bradford Welles. Locust Valley, NY: J. J. Augustin, 1967.

Lactancio. *De la mort des persécuteurs*. Ed. y trad. Jacques Moreau. 2 vols. SC 39. Paris: Cerf, 1954.

Liber Pon*tificalis*. Ed. Louis Duchesne. 2 vols. Paris: Thorin, 1886–1892.

Martin, Victor, y Rodolphe Kasser, eds. *Papyrus Bodmer XIV–XV: Évangiles de Luc et Jean*. 2 vols. Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana, 1961.

Minuc*io Félix. Octavius*. Ed. Bernhard Kytzler. Leipzig: Teubner, 1982.

Musurillo, Herbert, ed. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Nestle–Aland. *Novum Testamentum Graece*. Ed. Barbara y Kurt Aland y colaboradores. 28.ª ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Orígenes. *Contra Celsum*. Ed. Paul Koetschau. Origenes Werke I–II, GCS 2–3. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899. Traducción de consulta: Henry Chadwick, Origen: Contra Celsum, Cambridge: Cambridge University Press, 1953. Edición y traducción francesa de control: Marcel Borret, Contre Celse, SC 132, 136, 147, 150. Paris: Cerf, 1967–1969.

Plinio el Joven. *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem*. Ed. R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Plinio el Viejo. *Naturalis historia*. Ed. Karl Mayhoff. 6 vols. Leipzig: Teubner, 1892–1909. Libros XXXIV–XXXVI para materiales, artes y monumentos.

Rahlfs, Alfred, y Robert Hanhart, eds. *Septuaginta*. 2.ª ed. revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Sanders, Henry A. *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1935.

Society of Biblical Literature. *The Greek New Testament: SBL Edition*. Ed. Michael W. Holmes. Atlanta: Society of Biblical Literature; Bellingham: Logos Bible Software, 2010.

Suetonio. *C. Suetoni Tranquilli opera*. Vol. I, De vita Caesarum. Ed. Maximilian Ihm. Leipzig: Teubner, 1908.

Tácito. *Cornelii Taciti Annalium ab excessu divi Augusti libri*. Ed. C. D. Fisher. Oxford: Clarendon Press, 1906.

Tepper, Yotam, y Leah Di Segni. A Christian *Prayer Hall of the Third Century CE at Kefar 'Othnay (Legio): Excavations at the Megiddo Prison 2005*. Jerusalén: Israel Antiquities Authority, 2006.

Tertuliano. *Ad Scapulam*. Ed. Eligius Dekkers. CCSL 2. Turnhout: Brepols, 1954.

Tertuliano. *Adversus Marcionem*. Ed. Aemilius Kroymann, CCSL 1. Turnhout: Brepols, 1954. Ed. y trad. René Braun, Contre Marcion, SC 365, 368, 399, 456 y 483. Paris: Cerf, 1990–2004. Consulta bilingüe: Ernest Evans, 2 vols., Oxford: Clarendon Press, 1972.

Tertuliano. *De baptismo*. Ed. J. G. Ph. Borleffs, CCSL 1. Turnhout: Brepols, 1954. Apologeticum y Ad nationes, en el mismo corpus; las citas se identifican por división interna.

Tomás, Hechos de. En *Acta apostolorum apocrypha II.2*. Ed. Maximilian Bonnet. Leipzig: Hermann Mendelssohn, 1903.

Weber, Robert, y Roger Gryson, eds. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 5.ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007. Referencia para la tradición latina cuando se utiliza.

Corpora e instrumentos

BerlPap. *Ficha P.1862 del códice copto de las apocalipsis de Sofonías y Elías*. Colección de papiros de Berlín. Consulta: 4 de octubre de 2026. `https://berlpap.smb.museum/17731-2/`

British Museum. *Collection Online*. Tipos Iudaea capta: registros C_R-6540 y C_R-10518. `https://www.britishmuseum.org/collection`. Consulta: 3 de octubre de 2026.

CSNTM. *New Testament Manuscript Catalogue, GA P75*. `https://manuscripts.csntm.org/manuscript/View/GA_P75`. Consulta: 3 de octubre de 2026.

Dittenberger, Wilhelm, ed. *Sylloge inscriptionum Graecarum*. 3.ª ed. 4 vols. Leipzig: Hirzel, 1915–1924. Documento de Galión: 801 D; se explicita la edición para evitar confusión de numeración.

Frey, Jean-Baptiste. *Corpus Inscriptionum Judaicarum*. Vol. II, Asie–Afrique. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1952. Teódoto: n.º 1404.

Grenfell, Bernard P., y Arthur S. Hunt, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. Vol. IV. London: Egypt Exploration Fund, 1904. Libellus deciano: n.º 658.

Hanson, J. W. *Cities Database, versión 1.0*. Oxford Roman Economy Project, 2016. DOI 10.5287/bodleian:eqapevAn8. Base de áreas urbanas imperiales; véase también An Urban Geography of the Roman World, 100 BC to AD 300. Oxford: Archaeopress, 2016.

Hanson, K. C. *Collection of Greek Documents: The Gallio Inscription; Theodotus Inscription*. `https://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/gallio.html` y `https://www.kchanson.com/ANCDOCS/greek/theodotus.html`. Presentaciones de consulta; acceso: 3 de octubre de 2026.

Krueger, Paul, ed. *Codex Iustinianus*. Corpus iuris civilis II. Berlin: Weidmann, 1877. Referencias por libro, título y constitución.

Liddell, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones. *A Greek-English Lexicon*. 9.ª ed., con suplemento revisado. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Mommsen, Theodor, ed. *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*. Vol. I. Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi IX. Berlin: Weidmann, 1892. Cronografía de 354 y sus secciones.

Mommsen, Theodor, y Paul M. Meyer, eds. *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*. Berlin: Weidmann, 1905.

Museos Vaticanos. *Lapidario Cristiano, Cippo di Abercio*. `https://www.museivaticani.va`. Registro de colección citado en la nota del capítulo V. Consulta: 3 de octubre de 2026.

NASSCAL. *e-Clavis Christian Apocrypha y Manuscripta Apocryphorum*. Catálogos de NHC V, NHC VII, BAAM 0522, Ascensión de Isaías y Oráculos Sibilinos. Consulta: 4 de octubre de 2026. `https://www.nasscal.com/`

Natural Earth. *Datos vectoriales de costas (1:110 millones) y tierras emergidas (1:50 millones), dominio público, utilizados como base geográfica moderna sin fronteras políticas de los mapas de esta edición*. `https://www.naturalearthdata.com/`.

New Advent. *Reproducciones digitales de traducciones antiguas de Ante-Nicene Fathers y Nicene and Post-Nicene Fathers*. `https://www.newadvent.org/fathers/`. Control de contenido y divisiones internas; no sustituyen las ediciones críticas. Consulta: 3 de octubre de 2026.

Plassart, André. *Inscriptions de la terrasse du temple et de la région nord du sanctuaire: nos 276 à 350*. Fouilles de Delphes III, Épigraphie, fasc. 4. Paris: de Boccard, 1970. Galión: n.º 286.

Universidad de Michigan. *Reading the Papyri: P46*. Guía, transcripción del comienzo de Gálatas y comparación de variantes. `https://apps.lib.umich`

.edu/files/collections/papyrus/k12/reading/Paul/index.html. Consulta: 3 de octubre de 2026.

Université Grenoble Alpes. *Roman Law: Codex Theodosianus, libro XI*. https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh11.html. Reproducción latina de consulta; acceso: 3 de octubre de 2026.

Vatican Library. *DigiVatLib, Pap. Hanna 1 (GA P75)*. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pap.Hanna.1. Referencia de catálogo; el facsímil íntegro no ha sido cotejado para esta edición.

Yale University Art Gallery. *Dura-Europos: The Christian Building*. https://duraeuropos.artgallery.yale.edu/christian-building. Documentación arqueológica institucional; consulta: 3 de octubre de 2026.

Bibliografía secundaria

Aguirre Monasterio, Rafael, ed. *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2010.

Alexander, Loveday. «"The Parting of the Ways" from the Perspective of the Graeco-Roman World.» En *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135*, ed. James D. G. Dunn, 1–25. WUNT 66. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

Anderson, Graham. *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and Their Associates in the Early Roman Empire*. London/New York: Routledge, 1994.

Andrade, Nathanael J. *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity: Networks and the Movement of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Ascough, Richard S., Philip A. Harland y John S. Kloppenborg. *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Waco: Baylor University Press, 2012.

Attridge, Harold W., ed. *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*. Nag Hammadi Studies 22–23. Leiden: Brill, 1985. «The Gospel of Truth», ed. Harold W. Attridge y George W. MacRae.

Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Bagnall, Roger S. *Early Christian Books in Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Barclay, John M. G. *Paul and the Gift*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

Barnes, Timothy D. *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

Barnes, Timothy D. «The Date of Ignatius.» *Expository Times* 120, n.º 3 (2008): 119–130.

Barr, James. «The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity.» *Journal of the American Academy of Religion* 53, n.º 2 (1985): 201–235.

Barton, John. *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*. London: SPCK, 1997.

Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation. Edinburgh: T&T Clark, 1993*.

Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. 2.ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2017*.

Bauer, Walter. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. 2.ª ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1964 [1.ª ed. 1934].

Becker, Adam H., y Annette Yoshiko Reed, eds. *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007 [1.ª ed. TSAJ 95. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003].

BeDuhn, Jason D. *The First New Testament: Marcion's Scriptural Canon*. Salem, OR: Polebridge Press, 2013.

BeDuhn, Jason David. *The Manichaean Body: In Discipline and Ritual*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Belleville, Linda L. «Ἰουνιαν ... ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16.7 in Light of Primary Source Materials.» *New Testament Studies* 51 (2005): 231–249.

Black, Stephanie L. «In the Power of God Christ: Greek Inscriptional Evidence for the Anti-Arian Theology of Ethiopia's First Christian King.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, n.º 1 (2008): 93–110.

Bond, Helen K. *The Historical Jesus: A Guide for the Perplexed*. London: T&T Clark, 2012.

Boyarin, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism*. 3 vols. Handbuch der Orientalistik. Leiden: Brill, 1975–1991.

Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge, 1979.

Bradshaw, Paul F. *The Search for the Origins of Christian Worship*. 2.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Brakke, David. *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Brakke, David. *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Brent, Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Leiden: Brill, 1995.

Brock, Sebastian P. *An Introduction to Syriac Studies*. 2.ª ed. revisada. Piscataway: Gorgias Press, 2006.

Brown, Peter. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

de Bruyn, Theodore. *Making Amulets Christian: Artefacts, Scribes, and Contexts*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Burer, Michael H., y Daniel B. Wallace. «Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7.» *New Testament Studies* 47 (2001): 76–91.

Burke, Tony, y Brent Landau, eds. *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures*. Vol. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Burns, Dylan M. *Apocalypse of the Alien God: Platonism and the Exile of Sethian Gnosticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Charlesworth, James H. «A Critical Comparison of the Dualism in 1QS 3:13–4:26 and the 'Dualism' Contained in the Gospel of John.» *New Testament Studies* 15, n.º 4 (1969): 389–418.

Clark, Elizabeth A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. 3.ª ed. Louisville: Westminster John Knox, 2014.

Cohen, Shaye J. D. «The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism.» *Hebrew Union College Annual* 55 (1984): 27–53.

Collins, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature. 3.ª ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016*.

Collins, John J. *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids: Eerdmans, 2009*.

Cotter, Wendy. *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*. London/New York: Routledge, 1999.

Crown, A. D. «Dositheans, Resurrection and a Messianic Joshua.» *Antichthon* 1 (1967): 70–85.

Digeser, Elizabeth DePalma. *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

Drake, H. A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Duncan-Jones, R. P. «The Impact of the Antonine Plague.» *Journal of Roman Archaeology* 9 (1996): 108–136.

Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008.

Dunn, Geoffrey D. *Cyprian and the Bishops of Rome: Questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield: St Pauls, 2007.

Dunn, James D. G. *Beginning from Jerusalem*. Christianity in the Making, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Dunn, James D. G. «The New Perspective on Paul.» *Bulletin of the John Rylands Library* 65 (1983): 95–122.

Eder, Maciej, Jan Rybicki y Mike Kestemont. «Stylometry with R: A Package for Computational Text Analysis.» *R Journal* 8, n.º 1 (2016): 107–121.

Elm, Susanna. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Epp, Eldon Jay. *Junia: The First Woman Apostle*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Evans Grubbs, Judith. *Women and the Law in the Roman Empire*. London: Routledge, 2002.

Farrer, Austin M. «On Dispensing with Q.» En *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham, 55–88. Oxford: Blackwell, 1955.

Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Fishwick, Duncan. *The Imperial Cult in the Latin West*. Leiden: Brill, 1987–2005.

Foster, Paul. *The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition and Commentary*. Texts and Editions for New Testament Study 4. Leiden/Boston: Brill, 2010.

Frankfurter, David. *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Fredriksen, Paula. *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. New York: Knopf, 1999.

Fredriksen, Paula. *Paul: The Pagans' Apostle*. New Haven: Yale University Press, 2017.

Fredriksen, Paula. *When Christians Were Jews: The First Generation*. New Haven: Yale University Press, 2018.

Friesen, Steven J. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Leiden: Brill, 1993.

Gallagher, Edmon L., y John D. Meade. *The Biblical Canon Lists from Early Christianity: Texts and Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Gardner, Iain, y Samuel N. C. Lieu, eds. *Manichaean Texts from the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Geffcken, Johannes, ed. Die Oracula Sibyllina. Die griechischen christlichen Schriftsteller 8. Leipzig: J. C. Hi*nrich*s, 1902.

Gathercole, Simon J. *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences*. SNTS Monograph Series 151. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Goodacre, Mark. *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

Goodman, Martin. *A History of Judaism*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Gradel, Ittai. *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Gray, Rebecca. *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*. New York: Oxford University Press, 1993.

Gregory, Andrew F., y Christopher M. Tuckett, eds. *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Gregory, Andrew, Tobias Nicklas, Christopher M. Tuckett y Joseph Verheyden, eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Guijarro Oporto, Santiago. *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sígueme, 2010.

Gwynn, David M. *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Hachlili, Rachel. *Ancient Synagogues—Archaeology and Art: New Discoveries and Current Research*. Leiden: Brill, 2013.

Hanson, J. W., y S. G. Ortman. «A Systematic Method for Estimating the Populations of Greek and Roman Settlements.» Journal of Roman Archaeology 30 (2017): 301–324. DOI 10.1017/S1047759400074134.

Hanson, J. W., S. G. Ortman y J. Lobo. «Urbanism and the Division of Labour in the Roman Empire.» Journal of the Royal Society Interface 14 (2017): 20170367. DOI 10.1098/rsif.2017.0367. Suplemento de datos de asentamientos.

Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.

Harnack, Adolf von. *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. 2.ª ed. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924.

Healey, John F. *Aramaic Inscriptions and Documents of the Roman Period*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Hezser, Catherine. *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Hill, Charles E. *The Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hodge, A. Trevor. *Roman Aqueducts & Water Supply*. 2.ª ed. London: Duckworth, 2002.

Horsley, Richard A., y John S. Hanson. *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press, 1985.

Hurtado, Larry W. *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

Ilan, Tal. *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002–2012.

Isser, Stanley Jerome. *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity*. Studies in Judaism in Late Antiquity 17. Leiden: Brill, 1976.

James, M. R., ed. *The Testament of Abraham*. Texts and Studies 2.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1892. Introducción, p. 1, y textos de ambas recensiones. Edición digital de control; no nueva colación de manuscritos.

Jensen, Robin M. *The Cross: History, Art, and Controversy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Jensen, Robin M. *Understanding Early Christian Art*. London/New York: Routledge, 2000.

Johnson, Maxwell E. *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. 2.ª ed. Collegeville: Liturgical Press, 2007.

de Jong, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill, 1997.

Keith, Chris. *The Gospel as Manuscript: An Early History of the Jesus Tradition as Material Artifact*. New York: Oxford University Press, 2020.

Kelber, Werner H. *The Oral and the Written Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Kimelman, Reuven. «Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity.» En *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period, ed. E. P. Sanders, A. I. Baumgarten y Alan Mendelson, 226–244. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

King, Karen L. *What Is Gnosticism?* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Klauck, Hans-Josef. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Klinghardt, Matthias. *The Oldest Gospel and the Formation of the Canonical Gospels*. 2 vols. Biblical Tools and Studies 41. Leuven: Peeters, 2021.

Kloppenborg, John S. «Dating Theodotos (CIJ II 1404).» *Journal of Jewish Studies* 51 (2000): 243–280.

Krautheimer, Richard, y Slobodan Ćurčić. *Early Christian and Byzantine Architecture*. 4.ª ed. revisada. Pelican History of Art. Harmondsworth: Penguin, 1986.

Kreps, Anne Starr. *The Crucified Book: Sacred Writing in the Age of Valentinus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.

Lampe, Peter. *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*. Minneapolis: Fortress Press, 2003 [orig. alemán: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987].

Langer, Ruth. *Cursing the Christians? A History of the Birkat HaMinim*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Le Boulluec, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles*. Paris: Études Augustiniennes, 1985.

Lenski, Noel, ed. *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Ed. rev. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Levine, Lee I. *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi; New York: Jewish Theological Seminary, 1989.

Lieu, Judith M. *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Lieu, Judith M. *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*. 2.ª ed. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016 [1.ª ed. Edinburgh: T&T Clark, 2002].

Löhr, Winrich A. *Basilides und seine Schule*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

Longenecker, Bruce W. *Remember the Poor: Paul, Poverty, and the Greco-Roman World*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Maier, Johann. *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Martyn, J. Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper & Row, 1968.

McGowan, Andrew. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Meerson, Michael, y Peter Schäfer, eds. *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*. 2 vols. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 5 vols. New York/New Haven: Doubleday/Yale University Press, 1991–2016.

Mitchell, Margaret M. «Peter's 'Hypocrisy' and Paul's: Two 'Hypocrites' at the Foundation of Earliest Christianity?» *New Testament Studies* 58, n.º 2 (2012): 213–234.

Moll, Sebastian. *The Arch-Heretic Marcion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Morlet, Sébastien, ed. *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.

Moss, Candida R. *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven: Yale University Press, 2012.

Mroczek, Eva. *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Nanos, Mark D., y Magnus Zetterholm, eds. *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Nickelsburg, George W. E. *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

Nongbri, Brent. *God's Library: The Archaeology of the Earliest Christian Manuscripts*. New Haven: Yale University Press, 2018.

Nongbri, Brent. «Reconsidering the Place of Papyrus Bodmer XIV–XV (P75) in the Textual Criticism of the New Testament.» *Journal of Biblical Literature* 135 (2016): 405–437.

Oleson, John Peter, ed. *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Osiek, Carolyn. *The Shepherd of Hermas*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Osiek, Carolyn, y David L. Balch. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

Carleton Paget, James. «Some Observations on Josephus and Christianity.» *Journal of Theological Studies* 52 (2001): 539–624.

Parvis, Sara, y Paul Foster, eds. *Justin Martyr and His Worlds*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Peppard, Michael. *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*. New Haven: Yale University Press, 2016.

Petersen, William L. *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden: Brill, 1994.

Pietri, Charles. *Roma Christiana: recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Rome: École française de Rome, 1976.

Piñero, Antonio. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2006.

Price, S. R. F. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Pummer, Reinhard. *The Samaritans: A Profile*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

Rawson, Beryl, ed. *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Rebillard, Éric. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.

Rives, J. B. «The Decree of Decius and the Religion of Empire.» *Journal of Roman Studies* 89 (1999): 135–154.

Roberts, Colin H., y T. C. Skeat. *The Birth of the Codex*. London: Oxford University Press for the British Academy, 1983.

Rochberg, Francesca. *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Roth, Dieter T. «The Testimony for Marcion's Gospel in NA28: Revisiting the Apparatus to Luke in the Light of Recent Research.» *New Testament Studies* 68, n.º 1 (2022): 52–60. https://doi.org/10.1017/S0028688521000163.

Roth, Dieter T. *The Text of Marcion's Gospel*. New Testament Tools, Studies and Documents 49. Leiden/Boston: Brill, 2015.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Schoedel, William R. *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Schwartz, Seth. *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton: Princeton University Press, 2001.

Shaked, Shaul. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: SOAS, 1994.

Shaw, Brent D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Siecienski, A. Edward. *The Papacy and the Orthodox: Sources and History of a Debate*. Oxford: Oxford University Press, 2017, esp. cap. 4.

Skjærvø, Prods Oktor. *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press, 2011.

Snyder, Graydon F. *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*. Ed. rev. Macon, GA: Mercer University Press, 2003.

de Ste. Croix, G. E. M. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Stegemann, Ekkehard W., y Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart: Kohlhammer, 1995.

Stewart, Alistair. *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Stone, Michael E. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Tabbernee, William. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Leiden: Brill, 2007.

Taylor, Joan E. *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Thiessen, Matthew. *Paul and the Gentile Problem*. New York: Oxford University Press, 2016.

Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. Leiden/Boston: Brill, 2006.

Thomson, Robert W. *Agathangelos: History of the Armenians*. Albany: SUNY Press, 1976.

Thonemann, Peter. *Lucian: Alexander or the False Prophet*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Toynbee, Jocelyn M. C., y John B. Ward-Perkins. The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations. London: Longmans, Green, 1956.

Trevett, Christine. *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Van Voorst, Robert E. *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Waldstein, Michael, y Frederik Wisse. *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2*. Nag Hammadi and Manichaean Studies 33. Leiden: Brill, 1995.

Whealey, Alice. *Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times*. New York: Peter Lang, 2003.

White, L. Michael. *The Social Origins of Christian Architecture*. 2 vols. Harvard Theological Studies 42–43. Valley Forge: Trinity Press International, 1996–1997.

Williams, Michael Allen. *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Wright, N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. 2 vols. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

Index Scripturarum

Las páginas remiten a la paginación canónica del PDF de esta edición. El índice se divide entre Escrituras de Israel/Antiguo Testamento y Nuevo Testamento.

Escrituras de Israel / Antiguo Testamento

Gn 1,27, 234
Gn 6–9, 168
Gn 8,11, 168
Gn 25, 308
Gn 29–30, 311
Ex 12, 166
Ex 20,4, 402
Ex 25–31, 179
Ex 28, 311
Lv 19, 46
Lv 19,18, 43
Nm 24,17, 218
Dt 6, 46
Dt 6,4, 451
Dt 6,4–5, 43
Dt 18, 220
Dt 18,15, 220
Re 6, 179
Re 6,20, 179
Job 1–2, 451
Sal 118,25, 449
Is 44,6, 165
Is 45,1, 319
Is 53,7, 166
Is 65–66, 377
Is 65,17, 319
Ez 9,4–6, 156–157
Dn 2, 319
Dn 7,9–10, 319
Dn 12, 318
Dn 12,2, 319
Zac 3, 451
Mal 3,20, 184

Nuevo Testamento

Mt 1–2, 319, 354
Mt 1,1–17, 354
Mt 2, 318–319
Mt 2,11, 284
Mt 3,16, 168
Mt 4,1–11, 316, 318
Mt 5, 43
Mt 5,17–20, 347
Mt 8,22, 402
Mt 10, 311
Mt 13,55, 56
Mt 15, 44
Mt 15,1–20, 43
Mt 16, 354
Mt 19,28, 309, 311
Mt 21,12–17, 41
Mt 22, 45
Mt 23, 44
Mt 23,23, 43

Mt 23,29–30, 402
Mt 24,34, 411
Mt 28, 354
Mc 1,10, 168
Mc 1,12–13, 316, 318
Mc 1,21–28, 42
Mc 1,44, 42
Mc 2,15–17, 42
Mc 2,23–3,6, 42
Mc 3, 311
Mc 5,21–43, 42
Mc 6,3, 56
Mc 6,13, 284
Mc 7, 44
Mc 7,1–23, 43
Mc 7,11–13, 43
Mc 7,19, 43
Mc 8, 354
Mc 8,23, 284
Mc 9,1, 411
Mc 11, 354
Mc 11,15–19, 41
Mc 12, 45
Mc 12,18–27, 43
Mc 12,28–34, 43
Mc 13, 41, 345
Mc 13,10, 411
Mc 13,30, 411
Mc 14, 354
Mc 14,36, 448
Mc 15,22–47, 398
Mc 15,23, 284
Mc 16, 354
Mc 16,1–8, 346
Mc 16,9–20, 353
Lc 1–2, 45, 69, 354
Lc 1,59, 43
Lc 2, 41
Lc 3,1, 70
Lc 3,22, 168
Lc 3,23–38, 354
Lc 4,1–13, 316, 318
Lc 4,16–30, 42, 70
Lc 5,39, 71–72, 199
Lc 6, 311
Lc 7,36–50, 42
Lc 9, 354
Lc 9,54–56, 70, 80
Lc 10, 45
Lc 10,21, 72, 439
Lc 10,34, 284
Lc 11,29–32, 70
Lc 11,37–41, 44
Lc 11,42, 43–44
Lc 13,28, 72, 199, 439
Lc 14,27, 155
Lc 15,11–32, 70
Lc 18,18, 370
Lc 19,11, 411–412
Lc 19,45–48, 41
Lc 20,9–18, 71
Lc 20,35, 72, 74
Lc 20,35–36, 439
Lc 21, 370
Lc 21,32, 411
Lc 22,19–20, 71
Lc 22,30, 309, 311
Lc 24, 354
Jn 1, 317
Jn 1,1–5, 200–201
Jn 1,3, 201
Jn 1,3–4, 201
Jn 1,4–9, 314
Jn 1,29, 166
Jn 1,32, 168
Jn 2, 349, 354
Jn 2,6, 45
Jn 2,13–22, 41
Jn 3,19–21, 319
Jn 4,21, 402

Jn 4,21–24, 397, 402
Jn 5, 350
Jn 6,59, 42
Jn 7–8, 45
Jn 7,22–23, 45
Jn 7,53–8,11, 353
Jn 9,6, 284
Jn 9,22, 42, 195, 208
Jn 10,22, 45
Jn 16,2, 195
Jn 18–19, 354
Jn 18,31–33, 77, 247
Jn 19,17–42, 398
Jn 19,39–40, 284
Jn 20–21, 354
Jn 21, 351–352
Jn 21,22–23, 411–412
Hch 1–5, 49
Hch 1,13, 396, 398
Hch 1,15–26, 309
Hch 2, 403
Hch 2,44–45, 412
Hch 2,46, 394
Hch 5,17, 18
Hch 5,34–39, 322
Hch 5,36, 214
Hch 5,37, 214
Hch 7,48, 397, 402
Hch 8, 215, 223, 386
Hch 12,12, 394, 396
Hch 15, 58, 432
Hch 15,1–29, 58
Hch 17,1–2, 63, 394
Hch 18, 290
Hch 18–19, 223
Hch 18,3, 55
Hch 18,7, 394
Hch 18,12–17, 52, 435
Hch 19,9, 394, 413
Hch 20,7–8, 394
Hch 21,7, 293
Hch 21,38, 214
Hch 23,8, 43
Rom 1,3–4, 28
Rom 3–4, 59
Rom 8,15, 448
Rom 9,25–29, 33
Rom 11,25–26, 411
Rom 14, 326
Rom 15,22–29, 52
Rom 15,25–31, 49
Rom 16, 235, 239, 389, 403
Rom 16,1–2, 55, 229, 289–290, 418
Rom 16,1–7, 56
Rom 16,1–16, 229
Rom 16,3–5, 55, 229, 231, 290, 418
Rom 16,5, 394, 398, 402, 413
Rom 16,6, 230, 418
Rom 16,7, 56, 229, 232, 418
Rom 16,12, 230, 418
Rom 16,13, 230, 238
Rom 16,15, 230
Cor 1, 415
Cor 1,11, 230, 232, 290, 418
Cor 3, 56
Cor 3,10, 56
Cor 3,10–17, 56, 179
Cor 3,16, 402
Cor 3,16–17, 181, 397
Cor 4,12, 55
Cor 7, 234, 381, 383, 387, 389, 410
Cor 7,21–23, 288
Cor 7,29–31, 411
Cor 9, 288, 415
Cor 9,1–2, 60
Cor 9,1–18, 55
Cor 10–11, 302
Cor 10,21, 402
Cor 11, 228, 239, 403
Cor 11,2–16, 56, 233

Cor 11,5, 230, 233
Cor 11,17–34, 394
Cor 12–14, 233
Cor 14,34–35, 228, 239, 410
Cor 15, 318, 351
Cor 15,3–5, 28
Cor 15,3–7, 49
Cor 15,3–8, 225, 411
Cor 15,51, 411
Cor 16, 389
Cor 16,1–4, 49
Cor 16,5–9, 52
Cor 16,19,
229, 231, 290, 394, 398, 402, 413, 418
Cor 16,22, 411
Cor 8–9, 49
Cor 10–13, 60
Gal 1–2, 415
Gal 1,1, 60
Gal 1,1–5, 78
Gal 1,1–8, 76
Gal 1,3, 79
Gal 1,4, 79
Gal 1,15–16, 51
Gal 1,15–24, 52
Gal 1,18–19, 49
Gal 2, 144, 294, 326, 415
Gal 2,1–10, 57
Gal 2,1–14, 58
Gal 2,9, 49
Gal 2,10, 55, 432
Gal 2,11–14, 57, 420
Gal 2,15–21, 59
Gal 3,6–14, 33
Gal 4,6, 448
Ef 2,19–22, 397, 402
Ef 5–6, 389
Ef 5,21–6,9, 410
Flp 2,6–11, 28
Flp 4,2–3, 56, 229–230, 232, 418
Flp 4,10–20, 55
Col 3–4, 389
Col 3,18–4,1, 410
Col 4,15, 394, 418
Tes 1,1–10, 52
Tes 1,9–10, 51
Tes 2,9, 55, 288
Tes 4–5, 370
Tes 4,13–18, 411
Tes 4,15–17, 411
Tim 2,11–15, 229, 235
Tim 5,23, 284
Flm 1–2, 290
Flm 2, 394, 398, 402, 413, 418
Heb 6,19, 167
Heb 8–10, 179–180
Heb 13,10, 402
Sant 5,14, 284
Pe 2,4–5, 179
Pe 2,18–3,7, 410
Pe 3,20–21, 168
Pe 3, 412
Pe 3,3–9, 411–412
Pe 3,7, 319
Pe 3,15–16, 75
Ap 1,8, 165, 379
Ap 1,11, 165, 358
Ap 1,12–18, 359
Ap 2, 117
Ap 2–3, 358
Ap 4–5, 359
Ap 5, 166, 359
Ap 5,6–14, 166
Ap 6,9, 402
Ap 13, 361, 377, 391–392
Ap 13,18, 360–361, 379
Ap 14, 359
Ap 17, 377
Ap 17–18, 360, 391
Ap 20, 377

Ap 20–22, 364
Ap 21–22, 377
Ap 21,1, 319
Ap 21,6, 165
Ap 22,13, 165

Index Fontium Antiquarum

Autores y obras antiguas grecorromanas, judías, cristianas y heresiológicas, ordenadas por locus.

Clemente 5, 62,
100–101, 125, 132, 398, 412, 415, 428, 433
Clemente 5.1–7, 101, 433
Clemente 42.1–5, 101, 433
Clemente 42–44, 100–101, 428, 433
Clemente 44.1–6, 101, 433
QS V.1–13, 32
QS VI.1–23, 32
Atanasio, Fest. 39, 94, 190, 192, 255, 270, 435
Atanasio, Fest. 39.5–7, 190, 435
Clemente Alejandrino, Paed. I.1, 112
Clemente Alejandrino, Paed. III.11.59–60, 167
Clemente Alejandrino, Strom. I.1, 112
Código de Justiniano III.12.2, 185, 437
Código Teodosiano II.8.18 (= VIII.8.3; XI.7.13), 185, 437
Código Teodosiano XVI.1.2, 127, 190–191, 430, 437
Código Teodosiano XVI.10.10–12, 190, 437
Crónica de Edesa 8, 394, 399, 401
Didaché 7.1–4, 103, 433
Didaché 9.1–5, 433
Didaché 9–10, 103, 433
Didaché 10.1–7, 433
Didaché 11–15, 103
Didaché 15, 103, 433
Didaché 15.1–2, 433
Egeria, Itin. 20.5, 396, 400
Epifanio, Mens. 14, 396, 398
Epifanio, Pan. 42, 69, 75, 438
Eusebio, HE I.1, 190
Eusebio, HE II.25.7, 62, 395, 399–401
Eusebio, HE III.2, 132
Eusebio, HE III.5.3, 21–22, 398
Eusebio, HE III.13–15, 125, 132
Eusebio, HE IV.5, 21–22, 398
Eusebio, HE IV.5.1–4, 22, 398
Eusebio, HE IV.26.14, 395, 402
Eusebio, HE V.6.1–4, 132
Eusebio, HE V.23–25, 126, 128, 134, 137, 420
Eusebio, HE V.24, 121, 133
Eusebio, HE VI.11.2, 395, 402
Eusebio, HE VII.10–13, 150
Eusebio, HE VII.13, 394, 399, 403
Eusebio, HE VIII.1.5, 394
Eusebio, HE VIII.2–6, 151, 399
Eusebio, HE VIII.17, 152
Eusebio, HE X.4, 188–189, 342, 397, 399, 401, 403
Eusebio, HE X.5.2–14, 182, 399
Eusebio, VC I.1–11, 190
Eusebio, VC I.28–31, 186–187, 437

Eusebio, VC III.25–40, 188–189, 396, 399, 401
Eusebio, VC III.41–43, 396
Eusebio, VC III.51–53, 396
Eusebio, VC IV.43–45, 399
Hipólito, Ref. IX.12.14, 395, 399, 401
Ignacio, Philad. 4, 102
Ignacio, Rom. 4.3, 62, 398
Ignacio, Smyrn. 8, 101–102
Ignacio, Smyrn. 8.1–2, 101–102
Ireneo, Haer. I.10.1–3, 105
Ireneo, Haer. I.27, 79, 438
Ireneo, Haer. III.3.1–4, 105
Ireneo, Haer. III.3.2–3, 64, 125
Ireneo, Haer. III.3.3, 125–127, 132
Ireneo, Haer. III.11.8, 82, 93, 105
Josefo, Ant. XVII.317–320, 19
Josefo, Ant. XVIII.1–4, 19, 216
Josefo, Ant. XVIII.63–64, 47, 327–328, 330–331, 334, 336
Josefo, Ant. XX.200, 47, 252, 327–328, 330–331, 334, 336, 415, 431
Josefo, Ant. XX.200–203, 47, 252, 327–328, 330–331, 334, 336, 415, 431
Josefo, BJ VI.249–266, 20
Justino, 1 Apol. 26, 68, 215, 219
Justino, 1 Apol. 58, 68
Justino, 1 Apol. 65–67, 64, 104, 304, 399, 403
Justino, 1 Apol. 67, 64, 104, 185, 304, 399, 403
Lactancio, Mort. pers. 12–16, 151, 394, 399, 401
Lactancio, Mort. pers. 34, 152, 182
Lactancio, Mort. pers. 44, 186–187
Lactancio, Mort. pers. 48, 182, 399
Martirio de Policarpo 9–10, 149
Martirio de Policarpo 15–18, 149
Martirio de Policarpo 17–18, 395, 399, 403
Minucio Félix, Oct. 10.2, 62, 397
Minucio Félix, Oct. 32.1, 62, 397
Orígenes, Cels. I.28, 141, 334
Orígenes, Cels. I.32, 141, 334
Orígenes, Cels. I.68, 141
Orígenes, Cels. III.44, 141
Orígenes, Cels. III.55, 141
Orígenes, Cels. VIII.17–20, 397, 402
Orígenes, Cels. VIII.55, 141
Pasión de Perpetua 3–10, 149
Pasión de Perpetua 14–21, 149
Plinio, Ep. X.96, 48, 64, 148, 241, 328–329, 392, 398
Tácito, Ann. XV.44, 19, 48, 147, 241, 328–329, 405
Tácito, Ann. XV.44.2–5, 48
Tertuliano, Ad Scap. 3, 395, 403
Tertuliano, Apol. 39, 64, 403
Tertuliano, Bapt. 1, 162
Tertuliano, Bapt. 8, 168
Tertuliano, Marc. IV.2–7, 69, 438
Tertuliano, Marc. IV.25, 73, 75, 198, 439
Tertuliano, Marc. IV.30, 75, 198, 439
Tertuliano, Marc. IV.38, 75, 199, 439
Tertuliano, Praescr. 36.3, 62
Tertuliano, Scorp. 15.3, 62

Index Papyrorum et Inscriptionum

Papiros, inscripciones y corpora documentales citados en el volumen.

BG 8502, 90, 92, 201
CIJ II 1404, 35–37, 436
FD III.4 286, 53
P45, 156, 247, 355
P46, 76–79, 96, 154–155, 209, 247, 254, 370, 405, 409, 436, 443
P52, 77, 88, 247, 345, 355
P66, 154–156, 200, 209, 247, 355
P72, 248
P75, 88–89, 96, 154–156, 200, 209, 247, 355, 370, 436
P115, 360, 366
P.Oxy. IV 658, 149–151

Index locorum graecorum et latinorum

Este índice especializado registra únicamente pasajes que la monografía imprime, transcribe o discute de forma filológica en griego o latín. Complementa —y no duplica— el Index Fontium Antiquarum, que incluye también referencias citadas sin reproducción del texto original.

A. Loci graeci

Locus	Forma / lema	Tema principal	Páginas
Mt 16,18	σὺ εἶ Πέτρος…	Pedro / roca; autoridad y recepción	—
Mt 19,28	δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ	Doce apóstoles y doce tribus	309, 311
Mc 5,41	ταλιθα κουμ	Transliteración aramea y curación	—
Mc 7,34	εφφαθα	Transliteración aramea	—
Mc 15,23	ἐσμυρνισμένον οἶνον	Vino con mirra y farmacología antigua	284
Jn 1,1–4	ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος…	Logos; aparato joánico	200–201
Jn 1,42	Κηφᾶς … Πέτρος	Onomástica de Cefas/Pedro	—
Jn 20,24	Θωμᾶς … Δίδυμος	Tomás / gemelo	—
Rom 16,1–2	Φοίβην … διάκονον … προστάτις	Febe, diakonos y prostatis	55–56, 229–230, 238, 289–290, 418
Rom 16,7	Ἰουνίαν … ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις	Junia y apostolado	56, 229, 232, 418
1 Cor 11,5	πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα	Mujeres que oran y profetizan	230, 233, 428
Gal 3,28	οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ	Identidad bautismal y género	234, 428

Locus	Forma / lema	Tema principal	Páginas
Flp 4,2–3	Εὐοδίαν … Συντύχην … *συνήθλησάν μοι*	Evodia y Síntique	56, 229–230, 232, 418
Ign., Smyrn. 8	*ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος…*	Episcopado y katholike ekklesia	101–102
Just., 1 Apol. 65–67	*εὐχαριστία* / *προεστώς*	Liturgia y presidencia	64, 104, 304, 399, 403
Eus., HE X.4	panegírico de Tiro	Arquitectura monumental cristiana	188–189, 340, 342, 397, 399, 401, 403

B. Loci latini

Locus	Forma / lema	Tema principal	Páginas
Tac., Ann. XV.44	Christus … per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat	Testimonio romano sobre Christus	19, 48, 147, 241, 328–329, 405
Plin. Iun., Ep. X.96–97	carmenque Christo quasi deo	Práctica cristiana bajo Trajano	48, 64, 148, 241, 328–329, 392, 398, 429
Suet., Claud. 25.4	impulsore Chresto	Chrestus; ambigüedad histórica	48–49, 147, 328–329, 404
Tert., Apol. 39	corpus sumus de conscientia religionis…	Asamblea, disciplina y asistencia	64, 403
Tert., Adv. Marc. IV.25	domine caeli	Aparato del evangelio de Marción	73, 75, 198, 439
Tert., Adv. Marc. IV.30	omnes iustos	Marción, Lc 13,28	75, 198, 439
Cypr., Ep. 62	sestertia centum milia	Rescate y economía asistencial	258–259, 425–426
Cypr., De mortalitate	mortalitas	Peste de Cipriano y teología de la enfermedad	282, 285, 429
Frontin., Aq.	curator aquarum / aquaeductus	Administración hidráulica romana	339, 342–343

Locus	Forma / lema	Tema principal	Páginas
Ps.-Hyg., Mun. cast.	metatio / castra	Organización espacial militar	340, 342
Faventinus, Artis architectonicae...	privatis usibus adbreviatus liber	Recepción práctica de Vitruvio	340, 342–343
Cod. Theod. XVI.1.2	cunctos populos...	Política religiosa teodosiana	—
Amm. Marc., Res gestae	loci selecti	Imperio tardío y conflicto religioso	268, 272, 276, 406–407

Criterio de uso

La presencia de un locus en esta concordancia no implica que la monografía haya realizado una recensio independiente de toda su tradición manuscrita. Cuando se reproduce texto crítico, la edición de control debe identificarse en la nota o bibliografía correspondiente. Las reconstrucciones de Marción se mantienen expresamente diferenciadas de textos transmitidos por manuscritos directos.

Índice de términos griegos y latinos

Las páginas remiten a la paginación canónica del PDF de esta edición. Se registran referencias explícitas; la bibliografía no se cuenta como mención argumentativa.

domus ecclesiae, 63, 169, 442
lapsi, 116, 122, 129–130, 135, 149, 254–255, 257, 406, 420, 438, 444
libellus, 150, 444–445
nomina sacra, 13, 154–155, 157, 181, 209, 247, 385, 409, 412, 445, 450
praefectus, 19, 48, 329, 432
procurator, 19, 48, 329
sacramentum, 429, 432
SOLI INVICTO COMITI, 183–184
venerabilis dies solis, 185, 437
αἵρεσις, 2, 18, 94, 444
ἀμνός, 166, 359
ἀρνίον, 166, 359
ἀρχισυνάγωγος, 36
ἀρχιτέκτων, 56
βάπτισμα, 441
διαθήκη, 33
ἐκκλησία, 23, 409, 433, 442
ἐπίσκοπος, 442
εὐαγγέλιον, 23, 443
εὐχαριστία, 443
ἰχθύς, 161–162
κανών, 441
κύριος, 23, 33
μάρτυς, 445
νόμος, 33, 44, 451
ὁμοούσιος, 188, 444
σταυρός, 154
σταυρόω, 154
συναγωγή, 42, 195, 446
τέκτων, 56
χάρισμα, 441
Χριστός, 23, 154, 187, 307, 312, 325, 442

Index Onomasticus Modernus (autores modernos)

Las páginas remiten a la paginación canónica del PDF de esta edición. Se registran referencias explícitas; la bibliografía no se cuenta como mención argumentativa.

Ayres, Lewis, 188, 190
Barclay, John M. G., 6, 54
Barnes, Timothy D., 101, 151, 183
Barton, John, 81
Becker, Adam H., 2, 8, 59, 194
BeDuhn, Jason D., 10–11, 69, 81
Bonnet, Maximilian, 138
Brakke, David, 12–13, 86, 106, 246, 383
Collins, John J., 31–32, 355, 379
Ćurčić, Slobodan, 179, 188–189
Digeser, Elizabeth DePalma, 142, 151
Doutreleau, Louis, 82, 434
Drake, H. A., 183
Dunn, James D. G., 6–7, 39, 51–52
Fisher, C. D., 48, 432
Fredriksen, Paula, 2, 6, 39, 46, 51–52, 59
Frey, Jean-Baptiste, 35, 436
Gallagher, Edmon L., 81, 190, 435
Gathercole, Simon J., 83
Goodacre, Mark, 83, 355
Goodman, Martin, 4, 19, 31
Gregory, Andrew F., 78, 88, 99
Gwynn, David M., 190
Hanson, K. C., 35, 52–53, 435–436
Harnack, Adolf von, 5, 11, 72, 141, 195
Holmes, Michael W., 99, 101–102, 104, 112, 149, 433
Hurtado, Larry W., 13, 87, 154–155, 157, 203, 247, 249
Ihm, Maximilian, 49
Jaubert, Annie, 101, 433
Jensen, Robin M., 155, 158, 168, 179
Keith, Chris, 4, 13, 202
Kelber, Werner H., 4
Kenyon, Frederic G., 78, 436
King, Karen L., 12–13, 86, 204, 246, 249
Klinghardt, Matthias, 10–11, 16, 69, 195–198, 200, 209, 249
Koetschau, Paul, 141
Kraeling, Carl H., 171, 205, 399, 403, 436
Krautheimer, Richard, 179, 188–189
Lampe, Peter, 5, 131–132
Lenski, Noel, 183
Lieu, Judith M., 2, 8, 10–11, 39, 66, 80–81
Longenecker, Bruce W., 55, 286
Marrou, Henri-Irénée, 112
Meade, John D., 81, 190, 435
Meeks, Wayne A., 4–5
Minns, Denis, 68, 104, 434
Moreau, Jacques, 187, 437
Morlet, Sébastien, 141
Moss, Candida R., 152
Munier, Charles, 68, 104, 434
Mynors, R. A. B., 48, 148, 432
Nanos, Mark D., 6, 54

Niese, Benedict, 47–48, 431
Nongbri, Brent, 13, 87–88, 154, 202, 249
Osiek, Carolyn, 104, 237–238, 389
Parvis, Paul, 68, 104, 434
Peppard, Michael, 171, 205, 209
Plassart, André, 52–53, 435
Rebillard, Éric, 148, 190
Reed, Annette Yoshiko, 2, 8, 59, 194
Rordorf, Willy, 103, 433
Roth, Dieter T., 10–11, 16, 67–75, 195–198, 200, 209, 249, 435
Rousseau, Adelin, 82, 434
Sanders, E. P., 6–7, 46, 51, 54, 334
Sanders, Henry A., 78
Schoedel, William R., 102, 112, 433
Snyder, Graydon F., 168
Stählin, Otto, 112, 167
de Ste. Croix, G. E. M., 148
Stegemann, Ekkehard W., 4
Stegemann, Wolfgang, 4
Taylor, Joan E., 396, 403
Thiessen, Matthew, 6, 51, 54, 59
Thomassen, Einar, 12–13, 105–107, 246, 249
Toynbee, Jocelyn M. C., 403
Tuckett, Christopher M., 99
Tuilier, André, 103, 433
White, L. Michael, 403
Williams, Michael Allen, 12–13, 86, 106, 204, 246, 249
Winkelmann, Friedhelm, 187
Zetterholm, Magnus, 6, 54

Índice temático

Las páginas remiten a la paginación canónica del PDF de esta edición. Se registran referencias explícitas; la bibliografía no se cuenta como mención argumentativa.

Abercio, 163–164, 436

Abreviaturas, 78, 154–155, 385, 436

Ancla, 167, 319

Antioquía, 4, 39, 57–59, 97, 101, 115, 194, 209, 244, 256, 272, 294, 297, 299–300, 345, 398, 415, 417, 420, 432

Apostolicidad, 440

Arquitectura cristiana, 170, 180, 189, 338, 343, 387

Bautismo, 61, 97, 99, 102–103, 114, 122, 129–130, 134, 139, 161–162, 168–169, 181, 223, 244, 262, 301–302, 304–305, 347, 382, 387, 389, 391, 438, 441

Calendario y domingo, 26, 41–42, 46, 114, 123, 185–186, 194, 272, 302–303, 310–311, 355, 391, 450

Canon, 5, 10–11, 15–17, 23–24, 31, 35, 37, 46, 60, 66, 69, 74, 76, 81–83, 85–90, 93–96, 109, 119, 127, 137, 154, 188, 190, 192, 196–197, 240, 244–249, 253, 269–271, 274, 277, 297, 337, 344–346, 351, 356, 379, 397, 408–409, 412, 414, 434–436, 440–441

Catacumbas, 63, 123, 168, 181, 209, 290, 388, 397, 401–402, 409, 441

Códice, 13–14, 33–34, 72, 76, 78, 83, 85–89, 91, 93, 96, 106, 108, 137, 154–155, 157, 165, 181, 202–203, 211, 247–248, 254, 294, 365–370, 372, 409, 412, 434, 436, 441

Constantino, 64, 124, 135, 147, 150, 152, 171–172, 182–186, 188, 190, 192, 254, 269, 272–275, 343, 369, 396–397, 400–401, 406–407, 409

Cordero, 166, 359, 361–365, 370, 377, 380

Crismón, 154, 156–157, 165, 184, 442

Cultura material, 3, 5, 13–15, 17, 46, 153, 177, 179, 181, 206, 237, 254, 409, 412, 414

Dura-Europos, 3, 13, 62–64, 169–174, 181, 193, 205, 209, 211, 254, 296, 340–341, 394, 399, 401, 403, 409, 412–413, 436

Escatología, 7, 18, 32, 113, 222–223, 226, 244, 313–316, 320, 326, 336, 347, 350, 365, 379–380, 389, 443

Escritura y lectura, 1, 4–8, 10–13, 16–18, 20, 23–24, 27–28, 30–40, 42–46, 53, 59–60, 63–69, 71–75, 80–82, 87, 89, 95–97, 100, 104–107, 109, 112, 121, 130, 137, 140–142, 144, 150, 154–156, 159–160, 162–168, 170, 172, 175–176, 178–179, 184, 190, 193–194, 196–198, 200–202, 204–206, 208–209, 213, 217, 225–226, 228–229, 232, 236, 240–241, 245–247, 249, 253, 255, 259, 261, 263, 291, 295, 301–302, 305, 307, 311, 314–316, 318–321, 325, 327, 332, 341,

346–347, 349, 352, 355, 357–362, 370, 376–377, 379–380, 382, 386, 388, 393, 396, 400, 402, 410–411, 420, 425–427, 431–432, 434–436, 439, 441, 443, 445–447, 451
Estaurograma, 3, 13, 154–157, 181, 409, 442–443
Eucaristía, 97, 99, 101–103, 130, 139, 244, 262, 301, 304–305, 433, 443
Evangelios no canónicos, 82, 96, 253, 408
Galión, 52–54, 435
Gentiles, 1–2, 6–9, 16–18, 43, 45, 49, 51–52, 54, 57–59, 65–66, 98, 194, 251, 307, 320, 324–326, 337, 345, 352, 356, 372, 398, 404, 408–409, 411, 415, 420, 443
Heresiología, 94–95, 104–105, 111, 138, 146, 220, 265, 444
Iconografía, 153, 165, 175, 186, 209, 211, 385–386, 391, 414, 444
Jerusalén, 2, 19–21, 33, 35–37, 41, 46–47, 49–50, 55, 57–60, 65, 84, 114, 175, 177, 188–189, 214, 217–218, 225, 251, 253, 268, 272, 276, 289, 301, 304, 322, 324–325, 330, 340–341, 346–352, 355, 362, 364–365, 369, 371–372, 394–396, 398, 400–402, 404–406, 408, 415, 421, 442, 446
Judaísmo, 1, 3, 6–8, 14, 16–18, 20, 24, 26, 32–33, 37–38, 41–43, 45–46, 51, 54, 57, 59, 65, 84, 97–98, 104, 177–178, 193, 211–212, 216, 218, 222, 243–244, 248, 265, 272, 307, 313–314, 317–319, 321, 324–325, 333, 336–337, 347, 352, 363, 370–371, 409–410, 450–451
Ley, 6–7, 18, 20, 35–37, 39, 42, 51, 54, 58, 65, 67, 79, 107, 110, 114, 124, 127, 129, 149, 165, 175, 183, 185, 222, 255, 267, 274, 277, 295, 299–300, 316, 325, 347, 352, 392, 406–408, 436–437, 451
Marción, 5, 10–11, 16, 34, 66–69, 71–76, 79–82, 88, 94–96, 104, 107, 109–111, 133, 193, 195–200, 207–211, 245, 248–249, 253, 257, 356, 405, 408–409, 413, 420, 434–435, 438–439
Martirio, 60, 62, 98, 111, 138, 145, 147–149, 152, 237, 243–244, 254, 263, 278, 303, 358, 363, 370–371, 379, 382, 393, 395, 399, 402–403, 406, 411–412, 417
Memoria apostólica, 1, 39, 60, 63, 99–101, 119, 121, 131, 137–138, 145–146, 235, 244, 248, 252, 295, 299, 399, 401, 416
Mujeres, 44, 55–56, 60–61, 103, 115, 140, 149, 169, 205, 209, 228–230, 232–239, 303, 335, 346, 351, 360, 394, 409–410, 417, 428
Nicea, 124, 127, 129, 135, 182, 188, 192, 255–256, 269–270, 275, 406, 409, 438
Nomina sacra, 13, 154–155, 157, 181, 209, 247, 385, 409, 412, 445, 450
Oralidad, 4, 23, 28
Pablo, 1–2, 5–8, 16–18, 23, 28, 30–31, 33–34, 38, 40, 43, 46, 49, 51–58, 60, 62–65, 67, 75, 79–80, 96, 100, 114, 119–120, 130, 139, 141, 144, 147, 176, 178, 228–238, 246, 251, 284, 288, 299, 304, 319–320, 337, 350–351, 372, 381–383, 388, 394–395, 397–399, 401–404, 408–409, 411, 415–420, 423–425, 432–433, 435, 448, 451
Paloma y Noé, 116, 167–169
Persecución, 13, 48, 63, 116, 122–124, 126, 129, 134–135, 145, 147, 150–152, 161–162, 182–183, 210, 224, 254–255, 257, 262–263, 268–269, 274–275, 283, 302, 358, 379, 391–392, 394, 399, 401, 406, 409, 413, 432, 441
Pez, 161–163, 167

Pobreza y ayuda, 39, 55, 131, 145, 148, 170, 206, 208, 222, 231, 236, 241, 247, 261, 287–289, 347, 362, 391
Roma, 4–5, 7, 17, 19–20, 23, 26–27, 29–31, 38–39, 46–49, 51, 55, 59, 62, 64–66, 68, 76, 78, 95, 97–98, 100–101, 103, 105–107, 109–111, 113, 116, 119–136, 139, 146–152, 158–160, 164, 168, 172, 174, 176, 179, 181, 183–184, 186–191, 194, 209, 212–213, 215–219, 225–226, 228–231, 234, 236, 238–240, 244, 249, 252–253, 256–260, 262, 264, 278–279, 281–283, 286–288, 290, 298, 300–303, 313, 320, 328–329, 338–339, 341–342, 344, 347, 357, 360–361, 363, 370–371, 373, 375–376, 380, 384, 387–392, 394–395, 397–401, 403–406, 413–418, 420–422, 424–428, 432–434, 437, 441, 446
Septuaginta, 24, 31, 33–34, 156–157, 194, 243, 307, 450
Sinagoga, 8–9, 19, 35–38, 41–42, 44–46, 63, 95, 171, 173, 175–179, 194–195, 206, 310–311, 326–327, 334, 346, 394, 413, 436, 446
Sucesión, 47, 64, 82, 97, 100, 104–106, 119–120, 122, 125, 127, 130–133, 136–137, 145–146, 220, 253, 408, 410–413, 434, 440
Templo, 1, 6–8, 14, 17–18, 20, 25–26, 32, 35, 37–38, 41, 43–45, 50, 56, 59, 62–63, 65, 175–176, 178–179, 181, 191, 210, 212–214, 218, 222, 243, 252, 307, 310, 313–315, 317–319, 321, 324–325, 327, 336–338, 341–342, 344–345, 347–349, 351, 354, 362–364, 370–371, 390, 392, 394, 396–398, 402, 405, 409–410, 449, 451
Teodosio, 182, 185, 190, 192, 255, 274, 407
Teódoto, 20, 35–37, 116, 175, 179, 436, 446
Transmisión textual, 95–96, 207, 294, 353, 356

Colofón

Este libro se compuso para su primera edición bilingüe (2026) en Sophia Lux Ediciones Académicas, Franklin 2054, 1.º B, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La producción editorial, la revisión filológica, el control ecdótico y la dirección general de la obra estuvieron a cargo de Diego Kurilo.

Composición tipográfica. El texto se ha compuesto en EB Garamond —revival de Georg Duffner y Octavio Pardo de los tipos de Claude Garamont según la muestra Egenolff-Berner de 1592— a 11/14,5 pt en el texto principal y en cuerpo menor en notas, tablas e índices, con griego politónico de la misma familia. La caja, la partición silábica, los titulillos y la paginación siguen las convenciones de las ediciones universitarias de referencia; la paginación del PDF es la canónica para todas las remisiones e índices.

Registros griego, papirológico y epigráfico. Las transcripciones diplomáticas y semidiplomáticas preservan, cuando el testigo lo exige, la sigma lunada (c) y otras particularidades gráficas; las reconstrucciones críticas emplean griego normalizado. La distinción entre facsímil, transcripción, reconstrucción y traducción se mantiene explícita en el aparato.

Registro semítico. Las cadenas hebreas y arameas se componen en Noto Serif Hebrew, y las siríacas en Noto Sans Syriac, con dirección bidireccional de derecha a izquierda, para evitar inversiones de caracteres o pérdida de signos diacríticos.

Cartografía y análisis de redes. Mapas, grafos SNA y tablas de sincronismos emplean tipografías Unicode de alta legibilidad y mantienen sus escalas, leyendas y métricas declaradas. En la red paulina mínima, la centralidad normalizada de los nodos de grado 1 se informa como 0,059 por redondeo simétrico de 1/17 = 0,058823…

Las referencias a manuscritos, inscripciones, monedas, edificios y objetos arqueológicos conservan su estatuto documental explícito; la procedencia y la licencia de cada imagen se consignan en su pie.

Autor: Diego Kurilo. Editorial: Sophia Lux Ediciones Académicas. Primera edición bilingüe, 2026. ISBN 978-631-01-8779-2.