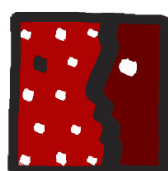
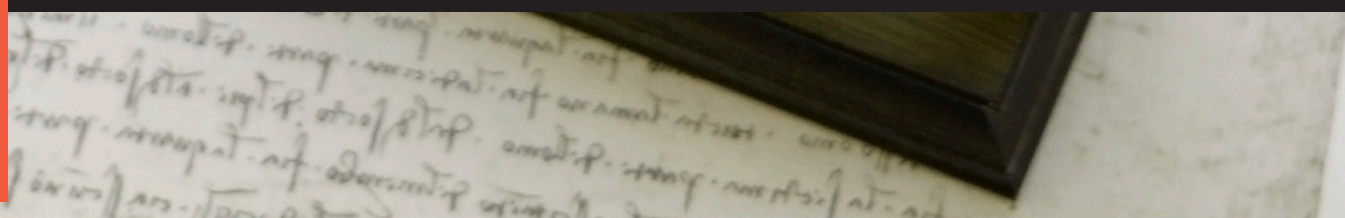




# **BIBLIOTECA DE RECURSOS ELECTRÓNICOS DE HUMANIDADES** **E-excellence – Liceus.com**



**E-EXCELLENCE**  
Biblioteca Virtual



## **BIBLIOTECA DE RECURSOS ELECTRÓNICOS DE HUMANIDADES**



**para red de comunicaciones Internet**

**ÁREA: Cultura Clásica- Literatura Griega**

Los contenidos incluidos en el presente artículo están sujetos a derechos de propiedad intelectual. Cualquier copia o reproducción en soportes papel, electrónico o cualquier otro serán perseguidos por las leyes vigentes.

Liceus, Servicios de Gestión y Comunicación S.L.

C/ Rafael de Riego, 8- Madrid 28045

Tel. 91 527 70 26

<http://www.liceus.com> e-mail: [info@liceus.com](mailto:info@liceus.com)

## LA LITERATURA CRISTIANA I: LOS ESCRITOS BÍBLICOS

**ISBN: 978-84-9822-857-1**

Gonzalo FONTANA ELBOJ

[gfontana@unizar.es](mailto:gfontana@unizar.es)

**THESAURUS:** cristianismo, Pablo de Tarso, evangelios, apocalipsis, cartas, textos apócrifos, teología, Jesús de Nazaret

### **RESUMEN:**

0. Consideraciones generales
1. Las comunidades cristianas que dieron lugar a los textos
2. Los principales textos bíblicos cristianos

Bibliografía básica

## **0. Consideraciones generales**

Teniendo en cuenta que la materia objeto del presente tema presenta características específicas que la hacen singular respecto al resto de los contenidos con los que está habitualmente familiarizado el licenciado en Filología Clásica, se hace preciso realizar una serie de consideraciones metodológicas previas que sitúen estos textos en su dimensión histórica y filológica:

a) En contraste con los textos clásicos, en los que la determinación de su autoría constituye una de las cuestiones centrales de su estudio, hemos de recalcar que, salvo el caso de las cartas genuinas de Pablo, los textos bíblicos cristianos carecen de autor conocido. El resto de las atribuciones existentes no son sino el resultado de un intento de otorgar autoridad a unos textos a los que se quiso conferir un valor normativo muchas décadas después de su composición. La nueva religión, recientemente desgajada de su matriz judaica, necesitaba hacerse con un canon de textos sagrados y para ello nada mejor que otorgarles autoridad y prestigio al asociarlos con personajes vinculados directamente a la figura del Maestro o a las fases más antiguas de la predicación. Este fenómeno recibe el nombre de pseudografía.

b) Por tanto, ninguno de estos textos ha de ser evaluado con arreglo a los criterios imperantes en el ámbito filológico. Esto es, como resultado del intento de expresión estética y personal de un individuo concreto. Antes bien, son la manifestación de la fe, del conjunto de creencias de una comunidad, que cristaliza en textos que se ajustan a diversas formas o géneros: evangelios, apocalipsis o cartas. Incluso en el caso de las formas más aparentemente literarias, como los evangelios, antes que de relatos literarios, hemos de hablar más bien de teología narrativa, ya que no son sino medios expresivos que el Cristianismo primitivo adopta para dar cuenta de sus creencias antes de optar por fórmulas expositivas manifiestamente especulativas, como hará desde Ireneo y Orígenes.

c) Esta consideración conduce necesariamente a romper la barrera entre textos canónicos y apócrifos. Tanto unos como otros no son sino la expresión de las creencias de las primeras comunidades cristianas. Los primeros constituyen el conjunto de textos aceptados por aquellas iglesias que, con el tiempo, darán lugar a la facción cristiana triunfante la cual, como es lógico, se atribuirá el calificativo de

ortodoxa. Los otros son el fruto de la reflexión doctrinal de aquellas comunidades que no se ajustaron al proceso ideológico e institucional de aquellas.

d) Por tanto, resulta estéril conceder mayor verosimilitud histórica a unos textos que a otros. En la medida en que todos ellos son el resultado de una reflexión teológica específica, la única verdad histórica que se desprende de su lectura es el conjunto de imágenes que de esas mismas comunidades y de sus creencias podemos reconstruir a partir del análisis de los mismos. En definitiva, estos textos dan cuenta, no tanto de la figura de Jesús de Nazaret, cuanto de las creencias que en torno a él y a su resurrección construyen los creyentes. Con todo, hay que conceder que en los evangelios canónicos hay mayor cantidad de material histórico, no porque sean *per se* “más verdaderos”, sino simplemente porque son más antiguos y, por tanto, se hallan más cercanos en el tiempo a los acontecimientos que narran.

e) La brevedad del presente trabajo impide, por supuesto, realizar el más mínimo bosquejo de la figura histórica de Jesús de Nazaret. Bástenos, pues, recordar que la crítica histórica se halla básicamente de acuerdo en señalar que éste fue un profeta galileo itinerante que predicó el Reino de Dios, entidad de misteriosa condición en la que se adivinan las características esenciales del género utópico tradicional: igualdad, armonía y justicia. Su predicación fue acompañada por la realización de curaciones y exorcismos y concluyó en Jerusalén, donde fue ajusticiado por las autoridades romanas.

f) Tras su muerte, algunos de sus seguidores afirmaron haberlo visto resucitado, acontecimiento que constituye el núcleo doctrinal de lo que, tiempo después, dará lugar a la nueva religión. En rigor, el conjunto de textos que examinaremos sólo se justifica a partir de la afirmación de su resurrección. O de otra manera, es Cristo, entidad ubicada en el ámbito de lo creído, de la experiencia religiosa, quien informa y atraviesa al Jesús de los textos cristianos. Adviértase la radical separación de la figura del Jesús histórico, asequible para el método histórico usual —incertidumbres incluidas—, de la del Cristo de la fe, acontecimiento cósmico forjado por la experiencia religiosa. Para el creyente, ambas instancias forman un *continuum* que se manifiesta en la fórmula “Jesucristo”. En cambio, y en la medida en que pertenecen a planos ontológicamente impermeables, para el crítico responden a realidades absolutamente separadas.

g) Ahora bien, si difícil es dar cuenta en términos históricos de los acontecimientos de cualquier vida humana, más arduo resulta hacerlo respecto a una figura ubicada en el misterioso ámbito de lo trascendente, de lo que está más allá de la experiencia humana. De ahí, la divergencia de opiniones doctrinales sobre el Cristo de la fe, las cuales buscaron su confirmación probatoria mediante una incesante elaboración y reelaboración del relato de Jesús, que, como hemos dicho, en los textos cristianos es un producto secundario de las posiciones doctrinales previas que cada comunidad mantiene sobre la figura y naturaleza del Resucitado.

### **1. Las comunidades cristianas que dieron lugar a los textos**

Como hemos dicho, cada uno de los textos cristianos es el resultado del conjunto de creencias que sobre Cristo resucitado mantiene la comunidad cristiana de la que surge. En tal sentido, es posible separar los textos cristianos primitivos en dos grupos fundamentales: textos judeo-cristianos, producidos por cristianos de origen judaico que se hallan todavía comprometidos con su religión de origen; y por otra parte, textos cristianos de cuño helénico, en los que progresivamente se irá manifestando la ruptura teológica e institucional con la vieja religión.

Esta diferenciación es resultado de la sociología de los primeros grupos entre los que se expandió la nueva fe. Las cartas de Pablo (p. ej, *II Cor*, 11, 24) y los *Hechos de los apóstoles* (p. ej. 13, 13 y ss; 14, 1 y ss) ofrecen sólida información sobre la extensión de la Buena Nueva entre las sinagogas del oriente mediterráneo. En éstas no sólo se reúnen judíos étnicos. En torno a ellos, y como en círculos concéntricos, se agrupan prosélitos (paganos convertidos al judaísmo con todas las de la ley, circuncisión incluida [*Mt*, 23, 15]); y, sobre todo, *metuentes* (“temerosos de Dios”, gentiles judaizantes, aunque no técnicamente judíos). Sólo ya en el siglo II el Cristianismo experimentará la apertura directa a los paganos.

Los judíos étnicos y prosélitos que aceptaron la resurrección de Cristo no consideraron que con ello tuvieran que cambiar su particular estilo de vida, segregado del ambiente circundante. Tal acontecimiento fue considerado como un hecho decisivo, más perfectamente imbricado en su propio ámbito religioso, ya que fue contextualizado en la teología histórica de Israel. En cambio, los *metuentes* se hallaban en una situación muy diferente. Ellos, por más creyentes que fueran, no habían asumido los principales yugos de la ley: la circuncisión, el conjunto de tabúes alimenticios y demás costumbres judías; y, por tanto, no eran considerados judíos por sus correligionarios. Para ellos, pues, la resurrección de Jesús no sólo fue la ascensión

de un hecho religioso más o menos novedoso o relevante, sino que, sobre todo, resultó la posibilidad real de llegar a ser “judíos” de pleno derecho. Y ello como resultado de la reflexión del más grande pensador cristiano, Pablo de Tarso.

En una fecha indeterminada, a caballo entre fines de los años 30 y comienzos de los 40, Pablo, judío de estirpe farisea, sufre una experiencia avasalladora que le convence de la Resurrección de Cristo. Más aún, que cambia todo el sentido de su vida. Él, antiguo perseguidor de los primeros seguidores de Cristo, asumió el apostolado entre los gentiles. Entiéndase por “gentiles” los griegos judaizantes ya ubicados en las comunidades sinagogales como *metuentes*. Un prolongado e intenso proceso de reflexión teológica, que se desarrolla en paralelo en los planos especulativo y exegético, le persuadió de que la muerte y resurrección de Cristo poseía un valor trascendente que iba más allá de los meros hechos, por extraordinarios que fueran. Los acontecimientos que median entre el episodio del Calvario y la Resurrección eran nada menos que la manifestación de un drama cósmico que había quedado finalmente resuelto, pues no eran otra cosa que la expresión de un acontecimiento salvífico en virtud del cual Dios había permitido el sacrificio de Jesucristo —así era interpretada su muerte en la cruz— con el fin de salvar a todos los hombres del pecado y su consecuencia, la muerte, vencida por el mismo Cristo. Ante tal acontecimiento, la vieja Ley judía quedaba arrumbada y, por tanto, la sola fe en el resucitado bastaba para salvarse. Semejante innovación teológica conllevaba necesariamente la redefinición del concepto de “pueblo elegido”. Las normas de corte jurídico y ritual que hacían que un judío fuera judío quedaban automáticamente desprovistas de sentido (*Rom*, 3-5). Cualquiera podía ser “judío” con la mera declaración de su fe, de su aceptación de Cristo. Es de imaginar la enorme ventaja que esta nueva consideración del pueblo de Dios suponía para los *metuentes* de las diversas sinagogas entre las que se difundió su predicación. De repente, uno podía ser plenamente judío sin tener que renunciar a los modos de vida normales en sus propias comunidades de origen (*Gál*, 3, 29). Tal es el significado del concepto de libertad cristiana al que Pablo alude sin cesar en sus textos (p. ej. *Gál*., 5, 1). La carga que constituía el sometimiento a la multitud de preceptos legales y rituales de repente quedaba radicalmente simplificada, mediante el único expediente de manifestar la sola fe en Cristo. No es de extrañar, pues, el éxito que tal opción teológica obtuvo, primero entre los creyentes de origen gentil y, luego, directamente entre los paganos, lo cual a la postre provocó el enfrentamiento entre las dos grandes facciones cristianas.

Por muy creyentes en Cristo que fueran todos ellos, una novedad tan significativa introducía elementos de discordia que no tardaron en estallar entre los partidarios de seguir aferrados a la vieja Ley judía y quienes decidieron no romper con su modo de vida originario. Esto es en sustancia el núcleo de lo que ha venido en llamarse la polémica fe-obras. Ésta duró en el tiempo y de ella tenemos más información de la facción paulina que de la de sus adversarios judeo-cristianos. La versión que del conflicto suministra *Hechos de los apóstoles* (15, 1-29) a comienzos del siglo II, es resultado de un esfuerzo irenista por limar aristas y conciliar enfrentamientos que, en su momento, debieron de ser francamente agrios. Finalmente, los grupos judeo-cristianos quedaron separados de la gran Iglesia y prosiguieron su andadura, dando lugar a sus propios textos, de los que quedan muy escasos restos. Con todo, algunos de los documentos judeo-cristianos más moderados como la *Carta a los Hebreos* o la *Carta de Santiago* acabaron por ser asumidos e integrados en el canon de las comunidades de perfil helénico. Por otra parte, el hecho de que los escritos judeo-cristianos representen un conjunto de formulaciones doctrinales más arcaizantes que los del cristianismo paulino no significa que mantengan una prioridad cronológica. De hecho, los más antiguos de los escritos cristianos corresponden al conjunto de escritos de Pablo. Los escritos judeo-cristianos que poseemos —salvo quizás la *Fuente Q*— son todos posteriores a los del apóstol de los gentiles.

Hemos mencionado a Pablo como figura más representativa del cristianismo helenizante. Su correlato entre los judeo-cristianos es Santiago, el hermano de Jesús, quien durante 25 años fue el principal dirigente de la comunidad de Jerusalén. La descripción que de él hacen historiadores como Flavio Josefo (*Ant. jud.*, 20, 9, 1) o Hegesipo (*Apud Eus. de Ces., Hist.*, II, 23, 1 y ss) habla de un personaje de extraordinaria piedad y estricta observancia de la Ley, figura que difícilmente se avendría a transigir con las novedades teológicas del tarsiota.

Más arriba mencionábamos una postura irenista que, entre fines del siglo I y comienzos del siglo II, intentaba reconciliar las diferencias doctrinales entre ambas facciones. Es la representada por los evangelios, aunque hay que recordar que todos ellos son de matriz paulina. El conjunto de textos que conforman el *corpus* paulino, escritos todos ellos alrededor de los años 50/60, desconoce por completo la figura del Jesús histórico. Salvo la mención de la fórmula de consagración eucarística transmitida en *ICor*, 11, 23 y ss. y del hecho mismo de la crucifixión (*Gál*, 5, 11; *Fil*, 3, 18), Pablo parece desconocer e incluso despreciar toda referencia a los hechos y a la predicación de Jesús de Nazaret (*II Cor*, 5, 16). El objetivo de sus escritos se centra en



la reflexión sobre el valor y consecuencias del acontecimiento de su resurrección y secundariamente sobre cuestiones disciplinares que atañen al funcionamiento interno de las comunidades a las que se dirige. Y es que no será hasta la generación siguiente cuando un grupo de dirigentes cristianos sea capaz de realizar el engarce entre las historias legendarias que la tradición les ha legado sobre Jesús con el Cristo forjado por la reflexión de la escuela teológica paulina.

Tal es en última instancia el sentido de los textos evangélicos. Para Pablo, Cristo es un acontecimiento cósmico de naturaleza trascendente. En cambio, los judeo-cristianos contemplaron su figura en la clave ideológica que les era propia y vieron en él a una figura al estilo de los grandes profetas de la historia de Israel. Estas dos posturas son las que quedan reconciliadas en los relatos evangélicos: Jesús de Nazaret recupera así una apariencia de historicidad pisando de nuevo el polvo de los caminos galileos, pero su misión queda interpretada —y por tanto, narrada— a la luz de su misión trascendente.

Mencionábamos a Pablo y a Santiago como representantes antonómicos de las dos facciones descritas. El héroe de la postura concordista —concordista, que no equidistante— de la que estamos hablando es Pedro. Ahora bien, el Pedro de los relatos evangélicos no corresponde, salvo muy de lejos, con el Pedro, discípulo de Jesús. Las alusiones más antiguas a la comunidad cristiana en la que éste se mueve lo presentan como un miembro significativo de la Iglesia (junto con Santiago y Juan forma parte del triunvirato dirigente del grupo [*Gal*, 2, 9]), pero en ningún momento adquiere una relevancia “pontificia” como se hará en *Mateo* (16, 18). Tal preeminencia fue forjada décadas después de su muerte por parte de unas comunidades gobernadas ya por dirigentes únicos que proyectaron en él su propia figura episcopal. Para controlar las comunidades por él fundadas, Pablo nunca necesitó de ninguna autoridad, salvo la que le confería el conjunto de revelaciones que obtuvo del Resucitado. En cambio, los obispos que gobernaban las iglesias de fines del siglo I y comienzos del II sentían la necesidad de investirse de una autoridad “califal” y no carismática, la cual sólo podían reivindicar como sucesores de una figura similar a sí mismos, el “Pedro” de los evangelios.

Posteriormente, cada una de las diferentes comunidades fue evolucionando en términos institucionales y doctrinales. Cuando los movimientos eran excesivos, se producían los correspondientes choques y los diversos grupos producían textos que autorizaban tal o cual postura teológica o disciplinar. Luego, resuelto el dilema en

términos amistosos o no, los textos pasaban a ser considerados ortodoxos o peligrosas manifestaciones heréticas. Evidentemente, no todos los textos ortodoxos entraron en el canon litúrgico a la vez, e incluso muchos de ellos nunca lo hicieron. Aquellos que no entraron en el canon, a pesar de su ortodoxia, pasaron a conformar el *corpus* textual patrístico. Su aceptación o no en el canon dependió de multitud de factores y, de hecho, algunos textos como el *Apocalipsis de Pedro*, el *Apocalipsis de Juan* o la *Carta de Bernabé* estuvieron entrando y saliendo del canon hasta que éste fue definitivamente fijado en el siglo IV.

Pongamos un solo ejemplo: en torno a 150, Marción consideró que el Dios amoroso de Jesús era incompatible con la divinidad sanguinaria del *Antiguo Testamento*. Ello le condujo a rechazar la totalidad de los textos cristianos, salvo algunas de las cartas paulinas —Pablo habría sido el único destinatario del mensaje de la Salvación— y el *Evangelio de Lucas*, texto que expurgó convenientemente de lo que él consideraba, con mucho acierto, interpolaciones destinadas a materializar textualmente un compromiso en la polémica judeo-paulina.

## **2. Los principales textos bíblicos cristianos**

### **2. 1. Caracterización del género evangélico**

Los evangelios son el género literario-doctrinal específico de la primitiva comunidad cristiana. Aunque, por supuesto, las diversas comunidades cristianas seguirán produciendo textos evangélicos hasta bien entrada la Edad Media. Su objetivo es el de manifestar que en la persona y la misión de Jesús se cumplen las promesas de su propia predicación. Esta es la razón por la que, a pesar de su aspecto formalmente biográfico, en ellos la figura del Jesús aparece extrañamente ingrátida, poco conectada a su realidad.

La hipótesis más aceptada respecto a su formación es la que explica que se forjaron a partir de la adición de multitud de unidades documentales de diversa naturaleza y de origen oral, producidas en el contexto de la predicación primitiva y, por tanto, ya orientadas teológicamente. Éstas serían paulatinamente fijadas por escrito hasta acabar sedimentándose en los relatos evangélicos que conocemos. Así por ejemplo, está ampliamente avalada por la crítica la hipótesis de que los primeros relatos fijados por escrito fueron los del juicio y la pasión, así como algunos relatos de la Resurrección. Posteriormente, en torno a este núcleo narrativo se fueron añadiendo otros materiales orales de distinta procedencia (sermones, milagros, controversias

etc.) hasta conformar los relatos actuales (Bultmann). Esto es, a pesar de su forma externa, los evangelios no son en realidad una biografía de Jesús, sino un instrumento demostrativo de su condición trascendente. Y para ello sus redactores se sirvieron de multitud de recursos, de entre los que destaca la aplicación sistemática, explícita e implícita, de la exégesis escriturística con el fin de probar que en Él se cumplían las profecías del Antiguo Testamento. En definitiva, el predicador había sido transformado en el predicado.

A los cuatro evangelios del canón, hay que añadir algunos otros evangelios muy antiguos, y hoy muy fragmentados o directamente perdidos, como el *Evangelio de los Hebreos* o el *Evangelio de los Ebionitas*. En pos de ellos surge una enorme estela de textos evangélicos, de entre los que destacan textos ortodoxos como el *Protoevangelio de Santiago*, destinado a satisfacer la curiosidad del público acerca de la desconocida vida de Jesús antes de su Bautismo y que han dado lugar a la multitud de motivos propios de la religiosidad popular. Pero también multitud de textos heterodoxos, conocidos tan sólo por los fragmentos que suministra la tradición indirecta, como son los evangelios gnósticos (el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio de Santiago*, el *Evangelio de la Magdalena*).

## **2. 2. La cuestión sinóptica**

Descartada hace tiempo la idea de que los textos bíblicos han sido redactados como resultado de la acción del Espíritu Santo (inspiración), los críticos que se aproximaron a los evangelios con pretensiones científicas ya en el siglo XVIII se percataron que los textos de *Mateo*, *Marcos* y *Lucas* podían ser leídos en paralelo, de ahí que recibieran la denominación de *evangelios sinópticos*. De ahí sólo había un paso para tratar de desentrañar su eventual relación genética, con lo que el estudio de estos textos quedaba reducido a los planteamientos habituales de la filología decimonónica, a un problema de *Quellenforschung*. La cuestión, denominada “cuestión sinóptica”, fue resuelta satisfactoriamente en 1838 por Weisse mediante la llamada “hipótesis de la doble fuente”, que describiremos en sus puntos más esquemáticos:

*Mateo* es el resultado de la suma de tres bloques textuales:

*Marcos* casi al completo  
Material textual específico de *Mateo*  
Material textual común con *Lucas* y ausente de *Marcos*

*Lucas*, a su vez, se compone de:

*Marcos* casi al completo  
Material textual específico de *Lucas*  
Material textual común con *Mateo* y ausente de *Marcos*

Esta sencilla descripción lleva ineludiblemente a considerar que los evangelios de *Mateo* y *Lucas* son el resultado de la combinación de una doble fuente común:

El texto de *Marcos*  
Una fuente común que ambos conocieron como texto independiente, la cual suele ser denominada “*Fuente Q*” (del alemán *Quelle* [“fuente”])

Al margen de estas dos fuentes, cada uno de los autores añadió material específico propio. Así, por ejemplo, los respectivos relatos de la infancia que presentan *Mateo* y *Lucas* ofrecen relatos completamente distintos. *Lucas* relata episodios como la anunciación, la adoración de los pastores o Jesús perdido en el templo; y en cambio *Mateo* da cuenta del sueño de José, la adoración de los Magos o la huida a Egipto.

Este esquema básico es el que sigue siendo asumido por la práctica totalidad de la crítica moderna y la discusión se centra tan sólo en cuestiones de detalle. Así, el texto de *Marcos* que manejaron a fines del siglo I los autores de *Mateo* y *Lucas* no puede ser exactamente el mismo que tenemos nosotros. Y por ello en ocasiones se habla de un *Proto-Marcos*, parcialmente asequible a la crítica textual a través de aquellos casos en los que *Mateo* y *Lucas* presentan coincidencias textuales en los que ambos coinciden contra el *Marcos* que obra en nuestras manos. Y por otra parte, tampoco es descartable la existencia de intercambios textuales horizontales, esto es operaciones de nivelación textual en las que, una vez establecidos los textos básicos, haya habido procesos de préstamo intertextual entre ellos, sin que sea posible determinar con precisión cuál es la fuente de cada cuál. Un ejemplo evidente de préstamo horizontal es el que se produce en el conocido episodio de la adúltera perdonada, el cual aparece en algunos manuscritos en el *Evangelio de Lucas* y, en otros, en el *Evangelio de Juan*.

Finalmente, resulta ineludible hablar del contenido de la *Fuente Q*. En contraste con el contenido eminentemente narrativo del *Evangelio de Marcos*, texto que opera como marco formal básico en el que se mueven *Mateo* y *Lucas*, la *Fuente Q* presenta un aspecto muy diferente, ya que, despojada del aparato narrativo contextual procedente de *Marcos* o forjado por los propios redactores, no es sino un listado de *logia*, de sentencias atribuidas a Jesús precedidas de un escueto “Jesús dijo”. Ello

lleva a considerar que el material contenido en Q constituye, junto con las cartas genuinas de Pablo, el *corpus* textual más antiguo del Cristianismo. Y más aún, que una parte significativa de tal material bien puede ser atribuida directamente a la predicación histórica de Jesús de Nazaret. Sin embargo, tampoco es verosímil que la totalidad del material sinóptico de Q responda a las palabras del propio Jesús. Así, hay algún *logion* como “También el hacha ya está puesta a la raíz de los árboles. Por lo tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego” que es asignado indistintamente a Jesús o a Juan Bautista (*Mt*, 3, 10 y 7, 19; *Lc*, 3, 9); o declaraciones de Jesús invitando a cargar con la cruz a quien quiera ser su discípulo (*Mt*, 10, 38; *Lc*, 14, 27) que resultan inverosímiles puestas en boca del mismo, pues se trata de una clara anticipación *post eventum*.

Por otra parte, parece claro que los autores sinópticos accedieron a un texto de Q en una versión griega, aunque existen indicios bastante claros de que el texto que manejaron era, en realidad, una traducción procedente de un original arameo perdido. Por supuesto, ambos evangelistas manejaron ejemplares distintos del texto de Q, lo cual los llevó a presentar un texto con ligeras variantes textuales. Por ejemplo: ... οὐδεὶς ἔστιν ἔργον ἵνα μὴ ὁ ἄνθρωπος ἴσῃ τοῦ μισθοῦ. (*Lc*, 10, 7) [...el obrero es digno de su salario]/... οὐδεὶς ἔστιν ἔργον ἵνα ὁ ἄνθρωπος ἴσῃ τοῦ ἀποδοῦ. (*Mt*, 10, 10) [el obrero es digno de su manutención].

Un problema adicional es el de explicar los vínculos que presentan los textos sinópticos con parte del material suministrado por el *Evangelio de Juan*. Y es que, a pesar de las profundas diferencias entre este texto y los sinópticos, existen varios episodios comunes entre ellos. La explicación más sencilla a tales coincidencias es la que plantea que los redactores del texto joánico accedieron a materiales primitivos (bien en forma oral, o más seguramente ya redactados) que incorporaron a su propio texto independiente.

### 2. 3. El Evangelio de Marcos

Como ya hemos dicho, éste es en realidad el más antiguo de los evangelios. La tradición eclesiástica (Eus. de Ces., *Hist.*, III, 39) lo atribuyó a Marcos, secretario e intérprete de Pedro. Sin embargo, tal atribución ha sido rechazada sobre todo por el mal papel que este personaje hace en el relato. Al margen de ello, se ha señalado también que el autor desconoce la geografía de Palestina y comete serios errores en su interpretación de la ley judía (el Marcos histórico era un judío originario de Jerusalén [*Hchs*, 12, 12-25; 13, 15; 15, 37]). Más bien, parece obra de un discípulo de

Pablo, como se demuestra por la conexión del texto con la teología paulina. Tampoco existe unanimidad respecto al lugar de composición. La tradición señala a la ciudad de Roma. Sin embargo, tal noticia se debe, sin duda, a la conexión legendaria de Pedro con la capital imperial. Con todo, la presencia de latinismos en el texto (*denarius*, *legion*, *speculatora*) apunta a que su composición se forjó, efectivamente, en un ámbito en el que el latín era lengua de uso común, lo cual no implica necesariamente que fuera escrito precisamente en Roma. Por otra parte, el pasaje en el que el centurión romano reconoce la condición trascendente del crucificado (“En verdad, este hombre era el Hijo de Dios” [Mc, 15, 39]) es indicio de sus simpatías hacia los romanos, simpatía que contrasta con los rasgos antijudíos que evidencia su animadversión respecto a los fariseos o con el hecho de que descargue de responsabilidades a los romanos en la crucifixión y se las atribuya, en cambio, al Sanedrín. De ahí que resulte muy verosímil la idea de que el texto fuera redactado para su difusión entre una comunidad de origen gentil, como revela el que el autor tenga frecuentemente que explicar muchas costumbres judías a sus destinatarios (Mc, 7, 1-4; 14, 12; 15, 42). Tampoco hay seguridad respecto a su fecha de composición. La alusión profética de Jesús a la destrucción de Jerusalén (Mc, 13) parece indicar que el texto es posterior al año 70. Sin embargo, no existen más datos que permitan fijar con más precisión su cronología, salvo que es anterior a *Mateo* y *Lucas*.

La presencia en el texto de abundantes arameísmos, sumado al hecho de que en alguna ocasión llegue a citar al profeta Isaías por la versión aramea de la Biblia (Mc, 4, 12) en lugar de la habitual mención por la versión de los *Setenta*, hace pensar en que el autor (o quizás su fuente en este pasaje específico) se basó en un texto, o mejor, en un conjunto de textos arameos, que él refundiría con arreglo a los principios del género biográfico e interpretaría con arreglo a los principios de la doctrina paulina. Como era de esperar, este relato es el más sucinto de los que ofrecen los evangelios y se centra tan sólo en el período que media entre el bautismo y la muerte de Jesús.

Por otra parte, hay que resaltar el problema textual que comporta el final del evangelio. Los manuscritos más antiguos y fiables del texto acaban en 16, 8, con un misterioso cierre: “... y [las mujeres] no dijeron nada a nadie porque tenían miedo”. Posteriormente, se añadió un final que es claramente un añadido de material procedente del *Evangelio de Lucas* y los *Hechos de los Apóstoles*.

Uno de los temas fundamentales del *Evangelio de Marcos* es el constituido por el llamado “secreto mesiánico”. Una y otra vez Jesús ordena a sus discípulos que

mantengan en secreto todo cuanto oyen y ven (p. ej. *Mc*, 1, 25; 1, 34; 1, 43; 3, 12; 5, 43 entre otros). La repetición de este *leit-motiv* parece ser un recurso literario que trata de expresar, de un lado, el misterio de la misión de Jesús, que sólo podrá ser comprendida en el momento en el que alcance su plena dimensión mesiánica, cuando aquella se podrá difundir mediante la predicación; pero también puede ser un recurso para justificar la inserción en el texto de acontecimientos desconocidos por los destinatarios.

#### **2. 4. El evangelio de Mateo**

La primitiva tradición cristiana atribuyó a Mateo/Leví la autoría del texto, sin duda porque este evangelio singulariza en su relato la llamada y conversión de este personaje, un publicano recaudador de impuestos. Sin embargo, la clara dependencia del texto respecto al *Evangelio de Marcos* impide por completo tal atribución. ¿Para qué iba a necesitar un discípulo directo de Jesús basarse en un texto redactado por alguien que sólo lo conocía de oídas? Un indicio para datarlo es el constituido por la alusión al hecho de que Jesús profetice a sus discípulos que serán azotados en las sinagogas (*Mt*, 10, 17), lo cual evidenciaría que esta comunidad todavía no ha roto sus vínculos con el judaísmo. Tal hipótesis ubicaría el texto en fecha anterior a los años 90, cuando se produce el decreto judío de excomunión de los herejes cristianos, promulgado en el concilio fariseo de Jamnia. Es verosímil que fuera compuesto en Antioquía. Ello se debe al hecho de que el auténtico héroe del texto es Pedro, quien es presentado aquí con rasgos mucho más suavizados y positivos que el Pedro de *Marcos*. Y Antioquía fue el auténtico centro de la actividad misional de Pedro (*Gál*, 2, 11 y ss).

Por otra parte, hay prácticamente unanimidad en señalar que fue compuesto para una comunidad cristiana de origen netamente judío. Ello se evidencia por el hecho de que la actividad de Jesús es presentada como cumplimiento de las profecías del *Antiguo Testamento*: nada menos que en 31 ocasiones se afirma que algo ocurre “para que se cumplieran las escrituras”. De igual manera, es el texto que más semitismos emplea.

Al margen del empleo sistemático de la *Fuente Q*, es de señalar que, al igual que *Lucas*, el autor de este evangelio ofrece una introducción compuesta de una farragosa genealogía de Jesús que lo entronca con los patriarcas de la historia de Israel y una serie de episodios de la concepción e infancia del Salvador. Es el texto de composición literaria más cuidada. Se ordena intercalando relatos con discursos.

## 2. 5. El evangelio de Lucas

En contraste con el texto de *Mateo*, el evangelio que la tradición atribuye a Lucas, médico discípulo de Pablo (*Col*, 4, 14), está dirigido claramente a una comunidad de origen gentil. Ello se evidencia por el claro universalismo que manifiesta la predicación de Jesús (p. ej. *Lc*, 13, 29). La tradición, con muy poco aparato probatorio, suele ubicar su composición en Grecia. Sin embargo, tampoco sería desechable una adscripción a cualquier otra importante comunidad gentil de Europa y, sobre todo, de Asia Menor. Lo que sí está fuera de discusión es que el texto es obra del mismo autor que los *Hechos de los apóstoles*, obra con la que presenta multitud de coincidencias en diversos planos.

La finalidad del evangelio es mostrar que la Salvación está destinada a todo el género humano, a ricos y pobres, judíos y gentiles, hombres y mujeres. Todos están llamados a ella y todos pueden hallar perdón en la figura infinitamente misericordiosa de Jesús. Otra de las características fundamentales del texto lucano es que éste es el evangelio mariano por excelencia, lo cual induce a pensar que la comunidad en la que se produjo estaba ya firmemente asentada la posibilidad de acceder a la divinidad en su faceta femenina.

## 2. 6. El Evangelio de Juan

A diferencia de los evangelios sinópticos, en los que es posible trazar el esquema básico de su proceso compositivo, el texto del *Evangelio de Juan* presenta muchas más dificultades. Y es que está compuesto de una gran cantidad de materiales de muy diferente naturaleza, los cuales parecen corresponder a estratos compositivos muy diferentes. En ocasiones, algunos pasajes corresponden a las fases más arcaicas del Cristianismo y presentan escasa elaboración, menor incluso que la que ofrecen los sinópticos (*Jn*, 21, 1, 14 frente a *Mc*, 6, 45 y ss. o *Jn*, 20, 22 frente a *Hchs*, 2, 1-4); y en otras suministra una reflexión teológica sumamente elaborada y carente de consistencia histórica (*Jn*, 10, 22-38). Algunos pasajes tienen un origen común con los episodios paralelos de los sinópticos y otros son elaboraciones *ex nihilo* claramente forjadas para dar cuenta de las posiciones doctrinales particulares de los sofisticados teólogos que hay detrás del texto. Tal es el caso de los largos discursos en los que Jesús da cuenta de su naturaleza divina y su misión. En algunos puntos el texto parece conocer con precisión detalles palestinenses confirmados por la arqueología y, sin embargo, en otros el narrador evidencia una hostilidad absoluta contra los judíos (*Jn*, 10, 31 y ss), actitud imposible para un autor que hubiera escrito su texto en ese



mismo contexto. De hecho, las palabras en las que Jesús predice la expulsión de sus discípulos del seno del judaísmo (*Jn*, 16, 2) son un indicio de que su redacción final corresponde ya al siglo II. Todo ello induce a considerar que este texto es el resultado de un proceso complejo de elaboración que duró décadas. En algunos puntos las suturas textuales son absolutamente evidentes. Tal es el caso de la existencia de dos finales (*Jn*, 20, 30; 21, 25). O de la misma manera se aprecia la labor de segundas manos que corrigen las incoherencias del propio texto. Por citar un ejemplo, en *Jn*, 3, 22 se afirma que “Jesús bautizaba”. Sin embargo, el evidente error histórico se resuelve en *Jn*, 4, 2 mediante una interpolación: “aunque no era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos”.

Teniendo en cuenta que debió de ser compuesto a lo largo de mucho tiempo, es posible que el texto pasara también por diversos lugares. Así, se ha propuesto que algunas de sus partes más antiguas pudo ser compuesta en Samaría, hipótesis que abonaría la predicación de Jesús entre los samaritanos (*Jn*, 4, 1 y ss). La tradición atribuyó a Juan, discípulo de Jesús, la autoría del texto. La evidencia incontrovertible de que son varias las manos que se superponen a lo largo del tiempo en la confección de este evangelio invalida por completo tal atribución. De hecho uno de los redactores decidió autorizar el texto atribuyéndoselo a un innominado y “amado discípulo” (*Jn*, 20, 2; 21, 24), que en el siglo II fue identificado sin pruebas con el apóstol Juan y que, a nuestro juicio, es más bien Lázaro, el legendario personaje resucitado por Jesús (*Jn*, 11, 1 y ss).

En su forma definitiva, la finalidad principal del evangelio es, como ya hemos señalado, centrar la totalidad del mensaje cristiano en Cristo, en la medida en que en él, en su figura, se cumple la promesa cristiana. De hecho, los largos discursos que Jesús pronuncia en este evangelio versan sobre sí mismo (p. ej. *Jn*, 5, 10 y ss; 6, 26 y ss). En consonancia, el Jesús joánico ya no necesita expresarse en parábolas. Es su propia vida la que en sí misma da cuenta de lo que en los sinópticos se presentaba como predicación. Ejemplo de ello es el milagro de las bodas de Caná (*Jn*, 2, 1 y ss). En los sinópticos, Jesús alude al Reino de Dios, mítico espacio de abundancia ubérrima, que equipara a un festivo banquete de bodas (*Mt*, 22, 1-14). En *Juan*, en cambio, es Jesús mismo quien acude a una boda en la que, mediante el milagro de transformar el agua en vino, manifiesta en la propia realidad lo que en los sinópticos es tan sólo discurso. Más aún, el tema fundamental de *Juan* es el de profundizar en el misterio de Cristo. Si los sinópticos trataron de justificar la vida de Jesús en función de su misión salvífica, el propósito de este evangelio, al menos en su redacción final, es

el de exponer en términos narrativos la reflexión teológica de Cristo como ente divino y preexistente, (*Jn*, 1, 1 y ss).

## **2. 7. El evangelio de los Hebreos**

Coetáneo de los evangelios sinópticos, el llamado *Evangelio de los Hebreos*, hoy perdido y conocido tan sólo a través de glosas y citas indirectas en griego de autores de la Antigüedad como Eusebio de Cesarea, Epifanio, Orígenes o Clemente de Alejandría, fue considerado durante mucho tiempo una traducción al arameo del texto de *Mateo*. Hoy, sin embargo, se considera un texto independiente destinado a circular entre algunas de las comunidades judeo-cristianas que, al menos hasta fines del siglo IV, mantuvieron viva la llama original de su fe en Cristo. Su héroe no es Pedro, sino Santiago, el hermano del Señor, cuya visión del Resucitado (ignorada por los evangelios de matriz helénica, aunque conocida por Pablo [*1Cor*, 15, 7]) era descrita con detalle (*Jer.*, *De vir. ill.*, 2). Pedro, en cambio, aparece en el texto asumiendo el papel del incrédulo al que se le invita a palpar el cuerpo de Jesús (*Jer.*, *De vir. ill.*, 16).

## **2. 8. Los hechos de los apóstoles**

Esta obra es del mismo autor que el tercer evangelio. Su propósito es el de dar cuenta de los principales hitos de la incipiente historia cristiana entre la Ascensión y el viaje de Pablo a Roma a principios de los años 60. Presenta una cuidada estructura compositiva que se articula mediante la equiparación de las dos principales figuras de su relato: Pedro y Pablo. Así, cada discurso y milagro de Pedro se corresponde con los correspondientes de Pablo. Se puede, pues, repartir el contenido de la obra en dos secciones que describen los dos grandes movimientos misioneros de la primitiva Cristiandad: de Jerusalén a Antioquía, sección protagonizada por Pedro y que describe los acontecimientos de la comunidad de Jerusalén; y por otro lado, los viajes misioneros de Pablo.

El autor del texto utiliza muy diversas fuentes: las hay muy cercanas a los acontecimientos que narra; tal es el caso del llamado documento “nosotros” (*Hchs*, 27 *et al.*), texto que parece ser el diario de un compañero del último viaje de Pablo. Pero cuanto más se aleja en el tiempo, más se ve obligado a forjar reconstrucciones idealizadas de la vida de los primeros cristianos. De ahí que los críticos modernos tiendan a ubicar en el terreno de lo ficticio gran parte del material de esta obra.

## **2. 9. Las cartas de Pablo**

El *corpus* principal de las cartas cristianas es el constituido por las cartas de Pablo. Dejando a un lado la *Carta a los Hebreos*, las cartas atribuidas tradicionalmente a Pablo forman dos grupos bien diferenciados: las genuinas y las pseudo-paulinas, escritas por teólogos de su escuela y atribuidas a él con el fin de conferirles mayor autoridad. A pesar de que la lista varía de un estudioso a otro, he aquí un intento de reflejar tal repartición con arreglo a la opinión mayoritaria de la crítica moderna:

**Cartas genuinas:**

Gálatas  
Romanos  
I Corintios  
II Corintios  
Filipenses  
Filemón

**Cartas atribuidas:**

I Tesalonicenses  
II Tesalonicenses  
I Timoteo  
II Timoteo  
Tito  
Colosenses  
Efesios

El listado no es indiscutible y hay quien piensa que *Colosenses*, *Efesios* o *I a los Tesalonicenses* sí son genuinamente paulinas. En cambio hay prácticamente unanimidad en rechazar la autoría paulina para *II a los Tesalonicenses* y muy en particular para *I y II a Timoteo* y su carta gemela, *Tito*. Denominadas desde el siglo XVIII “cartas pastorales” debido al interés que muestran por los aspectos organizativos de las comunidades episcopales, muestran un nivel de institucionalización muy superior a las sencillas, y anárquicas, comunidades paulinas existentes 50 años atrás, al tiempo que evidencian una pobreza teológica que las distancia mucho de las cartas genuinas de Pablo.

Respecto al contenido de las cartas, y al margen del ya mencionado asunto de la justificación por la fe, cabe resaltar otros elementos de su doctrina: la naturaleza del pecado y la gracia (*Rom*, 3, 23), la predestinación (*Rom*, 8, 29-30), la naturaleza de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo (*Ef*, 1, 22 y ss; *Col*, 1, 26 y ss) o cuestiones litúrgicas y sacramentales (*ICor*, 11). A ello hay que sumar su permanente insistencia en los efectos que en sí mismo operó el proceso de conversión: “¡Ay de mí si no evangelizare!” (*ICor*, 9,16); “Me empuja el amor de Cristo” (*IICor*, 2,14). Pródigo en efusiones emocionales, Pablo se exalta, llora y ruge según las circunstancias. Pero sobre todo, se ufana de su debilidad y de sus limitaciones que considera, con arreglo a una lógica paradójica muy de su gusto, la prueba evidente del triunfo de Cristo en su vida (*IICor*, 12, 10).

Finalmente, resaltar tan sólo que, en lo que hace a la ética cotidiana, Pablo da por buenos los códigos morales habituales en su entorno (tanto en el ámbito pagano como en el judío) y así predica el sometimiento de la mujer al marido (*ICor*, 11, 3 y ss; *Col*, 3, 18), de los hijos a los padres (*Col*, 3, 20), de los esclavos a sus amos (*Col*, 3, 22 y ss) o condena el adulterio y la homosexualidad (*Rom*, 1, 26-27). Esta aceptación del mundo circundante concuerda con su insistencia en el sometimiento a la autoridad imperial (*Rom*, 13, 1 y ss) y augura su éxito en el ámbito greco-romano.

## **2. 10. El Apocalipsis de Juan**

En contraste con la forma literaria del evangelio, que constituye una novedad absoluta en el panorama de las letras antiguas, los primeros cristianos utilizaron también géneros literarios ya empleados previamente en la literatura judía. Tal es el caso del género apocalíptico. Y no sólo fue cultivado en obras independientes, como el *Apocalipsis de Juan* (siglo I/II) o el *Apocalipsis de Pedro* (siglo II). También hallamos pasajes de clara raigambre apocalíptica insertos en otras obras, como es el caso del “pequeño apocalipsis sinóptico”, largo discurso de Jesús inserto en *Mc*, 13, que profetiza la destrucción y ruina de Jerusalén.

Surgida en el siglo II a. C. con el llamado *Libro de Daniel*, la apocalíptica es un desarrollo particular de la literatura profética judía centrado en explicar en clave teológico-simbólica los acontecimientos históricos del presente, los cuales son presentados en el relato como hechos descritos desde el pasado por la figura de un visionario. El género fue ampliamente cultivado en la literatura judía como resultado del sucesivo sometimiento de Israel a Seléucidas y romanos. El movimiento judeo-cristiano, asumiendo ser el Nuevo Israel, contempló los problemas y conflictos en los que se vio envuelto como una renovada manifestación del mal y produjo también sus propios *Apocalipsis*. Su marcada impronta semítica y lo primitivo de su cristología hicieron de ellos textos difícilmente asumibles por las comunidades de cuño helénico y, finalmente, sólo el texto atribuido a Juan quedó integrado en el canon, a pesar de que otras obras, como el *Apocalipsis de Pedro*, fueron temporalmente incorporadas a él, según demuestra su inclusión en el *canon Muratori* (fines del siglo II).

El *Apocalipsis de Juan*, obra que cierra el canon del *Nuevo Testamento*, ha sido asignada por la tradición a Juan, el mismo discípulo de Jesús al que se le atribuyeron el evangelio y las tres cartas que llevan su nombre. Tal atribución sólo se debe a que en un pasaje, muy posiblemente interpolado, se hace mención de un tal Juan, que fue identificado con el mencionado apóstol.

Una simple lectura evidencia que es el resultado de la adición de dos secciones completamente distintas. Un conjunto de epístolas dirigidas a siete comunidades judeo-cristianas de Asia Menor y un conjunto de visiones, deudoras del libro de Daniel, en las que el autor realiza una feroz diatriba contra la persecución romana, al tiempo que profetiza el triunfo de la Iglesia, el nuevo Israel, sobre sus enemigos, a través de la imagen de la Jerusalén celeste. Esta sección está constituida en torno a las famosas figuras alegóricas de las sucesivas bestias que tanto han dado que hablar a los exégetas de toda condición. A su vez, en el interior de esta sección es posible adivinar la existencia de, al menos, dos estratos compositivos. Nos permitimos recordar a título anecdótico que el término Anticristo no aparece en este texto, sino que está tomado de las cartas de Juan y está referido a quienes sostienen diversas opiniones heréticas.

El simple hecho de emplear un género literario ya plenamente constituido en la literatura judía evidencia el origen judeo-cristiano del texto. De hecho, es el más nacionalista y ferozmente antirromano de los textos apocalípticos existentes. Y no sólo polemiza contra los gentiles: en las cartas dirigidas a las iglesias de Pérgamo y Tiatira (*Apoc*, 2, 14; 2, 20) nos hallamos ante claras alusiones dirigidas contra las opiniones sostenidas por las comunidades paulinas.

## **2. 11. La carta a los Hebreos**

Constituye un tratado teológico (o acaso un sermón) judeo-cristiano que nos ha llegado en forma de epístola supuestamente paulina, ya que presenta un encabezado y una despedida, claramente interpolados, en los que declara ser Pablo el autor de la misma. Sin embargo, el cuidado estilo retórico del texto, su magnífico griego y la temática empleada difieren ampliamente de la apasionada prosa, la atormentada sintaxis y las abstracciones del tarsiota. De hecho, es la más bella y artística de las obras del *Nuevo Testamento*.

Su innominado autor pretende responder a cuestiones tales como la condición de Cristo o la naturaleza de su misión a la luz de claves interpretativas claramente judías. Y así, resuelve que Cristo por su naturaleza es superior a los ángeles y por su misión está destinado a desempeñar el papel sacrificial mediador, propio de la tradición de los sacerdotes de Israel. Las diferencias de contenido teológico entre este texto y los paulinos retrasaron grandemente su inclusión en el canon y, a comienzos del siglo IV, el obispo Eusebio de Cesarea todavía la incluye en la relación de escritos apócrifos.

## 2. 12. Las cartas de Pedro

Atribuidas a Pedro, estas dos cartas son obra de dos autores diferentes. La primera de ellas se ubica claramente en un contexto de tribulación, que bien pudiera identificarse con la persecución bitinia de Plinio y Trajano. Constituye una especie de credo cristiano primitivo formulado en términos exhortativos y polémicos. La creencia cristiana se demuestra mediante el género de vida que surge de esa fe. Así, sistematizando la ética paulina, el texto ofrece listas de vicios (*IPe*, 2, 1; 4, 3-15); de virtudes (*IPe*, 4,7-9); de carismas (*IPe*, 4, 10-11); de deberes cívicos (*IPe*, 2, 13-17) y domésticos (*IPe*, 2, 18-25); y, sobre todo, invita a no separar el sufrimiento de la resurrección futura.

La segunda de ellas, muy tardía, hace empleo de material apócrifo judío (*Apocalipsis de Henoc*, *Ascensión de Moisés*) y es asimismo fuente de la *Carta de Judas*. Las coincidencias en el estilo y contenido la emparejan muy de cerca con un texto apócrifo, la *Segunda carta de Clemente*. En ella resulta muy interesante su comentario a los textos paulinos (*IIPe*, 3, 15), signo de que ya están empezando a entrar en el canon, pero sobre todo la interpretación con la que resuelve el problema del retraso del regreso de Cristo a la tierra, la *parousía*. Pasadas ya varias generaciones, Cristo dilataba su venida final, ansiosamente esperada por los cristianos; y los dirigentes de las comunidades reformularon la doctrina posponiendo *sine die* el magno acontecimiento: “Ante el señor un día es como mil años y mil años como un día” (*IIPe*, 3, 8).

## 2. 13. Las cartas de Juan

El estilo y la naturaleza de estos tres breves textos permiten suponer que su autor es uno de los redactores del propio *Evangelio de Juan*. Baste como ejemplo el hecho de que tanto en el texto evangélico como en estas epístolas se emplea el apelativo “hijitos” para dirigirse a sus destinatarios (p. ej. *Jn*, 13, 33; *IJn*, 2, 1). La lectura de los tres textos evidencia que todos ellos pertenecen a un mismo autor y que están ordenados en orden exactamente inverso al que fueron escritos. En tal sentido, bastará dar cuenta del contenido de la primera, en la medida en que constituye el colofón y resumen de las dos anteriores. Se trata de un escrito polémico dirigido contra las desviaciones, acaso gnósticas, que se están produciendo dentro de la propia comunidad joánica, básicamente como consecuencia inmediata del intenso proceso de reflexión teológica en torno a la figura de Cristo de sus equipos de

teólogos. El autor de las cartas se refiere a estos adversarios doctrinales con palabras muy duras: mundanos, mentirosos, anticristos, falsos profetas, hijos del diablo y seductores.

## 2. 14. La carta de Santiago

Es junto con el *Apocalipsis de Juan* el representante más genuino de la postura que adoptan los judeo-cristianos en la polémica fe/obras que los enfrenta a la teología de Pablo. Dirigida a las doce tribus de Israel en la diáspora, parece ser un intento judeo-cristiano de oponerse a la doctrina paulina de la justificación por la fe. “La fe sin obras es una fe muerta” es el *eslogan* que se desarrolla en la epístola (*Sant*, 2, 14-26).

## 3. Bibliografía básica

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Estella, Verbo Divino, 2001.

BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000.

KÜNG, H., *El cristianismo: esencia e historia*, Barcelona, Círculo de lectores, 1997.

MONTSERRAT TORRENTS, J., *La sinagoga cristiana: el gran conflicto religioso del S. I*, Barcelona, Muchnik, 1993.

PIÑERO, A. (ed.), *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*, Córdoba, El Almendro, 1991.

PIÑERO, A. (ed.), *Fuentes del cristianismo: tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba, El Almendro 1993.

PIÑERO, A. y PELAEZ, J., *El nuevo testamento: Introducción a los primeros escritos cristianos*, Córdoba, El Almendro, 1995.

PUENTE OJEA, G., *El evangelio de Marcos: del Cristo de la fe al Jesús de la Historia*, Madrid, S XXI, 1992.

SANTOS OTERO, A. de, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1993.

**Textos:** dejando a un lado los textos canónicos, accesibles en cualquier Biblia, el lector puede acceder a la traducción al español de la totalidad de los textos apócrifos cristianos en la siguiente dirección electrónica: <http://escrituras.tripod.com/Textos>.