

CARLOS J. GIL ARBIOL*

EL NACIENTE CRISTIANISMO Y LA AMBIGÜEDAD ANTE EL IMPERIO ROMANO: ENTRE LA RESISTENCIA Y LA ASIMILACIÓN

Fecha de recepción: 18 de octubre de 2025

Fecha de aceptación: 29 de enero de 2026

RESUMEN: Las relaciones de los primeros creyentes en Cristo con el Imperio romano fueron complejas y ambiguas, por lo que resulta difícil explorarlo en un artículo. A modo de aproximación y sin pretender ser exhaustivos, vamos a tomar una de las características más sobresalientes de la estabilidad del Imperio a partir de Augusto: la virtud de la piedad (*pietas*, *eusebeia*) como devoción leal hacia la patria y la familia y su expresión en el patriarcado como institución. En este artículo se exploran algunas tradiciones literarias de las dos primeras generaciones de creyentes en Cristo (30-110 d. C.) en las que se puede rastrear la comprensión y la postura de los creyentes en relación con la memoria de la muerte de Jesús y la conformidad con el patriarcado. El resultado refleja una distancia notable de estas tradiciones respecto a las instituciones imperiales, incluso en los casos de aquellas tradiciones que parecen asimilarse.

PALABRAS CLAVE: Imperio romano; naciente cristianismo; patriarcado; *pietas*; resistencia y asimilación.

* Universidad Pontificia Comillas: cjgil@comillas.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8873-7482>

Early Christianity and Its Ambiguous Relationship with the Roman Empire: Between Resistance and Assimilation

ABSTRACT: The relationship between the first believers in Christ and the Roman Empire was complex and ambiguous, which makes it difficult to explore in a single article. As an initial approach, and without claiming to be exhaustive, we shall focus on one of the most prominent features of the Empire's stability since the time of Augustus: the virtue of piety (*pietas*, *eusebeia*) understood as loyal devotion to one's homeland and family, and its expression in the institution of patriarchy. This article examines certain literary traditions from the first two generations of believers in Christ (ca. 30-110 CE), in which one can trace their understanding of and attitude toward the memory of Jesus' death and their conformity to patriarchy. The findings reveal a significant distance between these traditions and imperial institutions, even in those cases that seem to show some degree of assimilation.

KEY WORDS: Roman Empire; beginning of Christianity; patriarchy; piety; resistance and assimilation.

En este artículo voy a presentar muy sintéticamente cómo algunas tradiciones literarias de las dos primeras generaciones del naciente cristianismo se adaptaron a las exigencias del Imperio, para lo cual presentaré primero algunas de esas características por medio de las cuales se extendía de modo cotidiano el poder del emperador y se mantenía el orden imperial. Por exigencias de espacio, nos fijaremos en dos características de estas tradiciones. Por una parte, sondearemos cómo reflejan las fuentes el rasgo más notable de la identidad de estos grupos: la conservación de la memoria de la muerte en cruz de Jesús. Por otra parte, buscaremos indicios de un rasgo notable del proceso de asimilación al Imperio: la adaptación a las exigencias de la *pietas* expresada en la lealtad a la patria y a la familia. Al ser una mirada extensiva a lo largo del tiempo (ca. 30-110 d. C.) y de solo algunas tradiciones literarias, no podemos más que señalar algunas características de cada una de estas. El objetivo es tener una idea aproximada de la relación de estas tradiciones con las instituciones imperiales y su posible evolución.

1. EL IMPERIO ROMANO, LA VIRTUD DE LA *PIETAS* Y EL PATRIARCADO

La historia de dominación del territorio de Palestina (*palaistinē*)¹ se remonta a los tiempos más antiguos de los registros históricos. Esta tierra, lugar estratégico de paso entre continentes, fue codiciada por diversos imperios (como el asirio, el neobabilonio o el griego) antes del romano. A finales del siglo I a. C., César Augusto inició un periodo de cierta estabilidad en el Mediterráneo: la llamada *Pax Romana*. La dinastía Julio-Claudia que gobernó Roma en los siguientes años (hasta el tiempo de la guerra judía, que dio paso a la dinastía Flavia) extendió su señorío en este territorio. Este dominio (*imperium, exousia*), un concepto fundamental de la época, se logró a través de varias estrategias², de las cuales las cuatro más efectivas eran, en primer lugar, el ejército, su presencia y sus armas; en segundo lugar, la organización administrativa, que incluía provincias, recaudación de impuestos y vías de comunicación; en tercer lugar, las redes de patronazgo y clientelismo, que extendieron el control político y económico hasta los aspectos más íntimos de la vida privada; y, en cuarto lugar, la propaganda imperial, la retórica y la representación visual del mensaje oficial en templos, plazas y monumentos que reforzaron aún más el control.

Todas ellas tenían en el culto al emperador la clave de bóveda de una cosmovisión que le otorgaba títulos como «señor», «salvador», «divino», «hijo de dios», «pacificador», «padre de la patria», etc.; sus acciones de gobierno eran «evangelio», sus visitas a las colonias eran «parusía» y sus regresos victoriosos a Roma eran «epifanía»³. Aunque los romanos

¹ El término más común en la época para referirse a este territorio: David M. Jacobson. "Palestine and Israel". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 313 (1999): 65-74.

² Cf. Clifford Ando. *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman empire*. Berkeley - London: University of California Press, 2000, 1-15; John Richardson. *The language of empire: Rome and the idea of empire from the third century BC to the second century AD*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1-9.

³ Así se puede leer en una inscripción hallada en Priene, cerca de Éfeso, y datada en el 9 a. C., que reproduce en una gran estela una carta del procónsul Paulo Favio Máximo para ganar el favor imperial; ver la traducción en: Johannes Leipoldt y Walter Grundmann. *El mundo del Nuevo Testamento. II*. Madrid: Cristiandad, 1973, 115-116.

eran flexibles y tolerantes con los cultos que se habían incorporado a su panteón, como los populares a Isis, Osiris o Mitra (*religio licita*), eran inflexibles en cuanto a la fidelidad al emperador; que se expresaba públicamente a través de libaciones, sacrificios o signos de respeto visuales que constituían el culto oficial. Este se consideraba un acto político de adhesión y pertenencia, y negarse a él a menudo conllevaba la muerte, como se evidencia en la correspondencia entre Plinio y Trajano contra los *christiano*i hacia el 115 d. C.⁴. Cualquier práctica que amenazara el poder y el orden establecido y legitimado por el emperador se consideraba *superstitio* y estaba prohibido y castigado.

El título de «padre de la patria» que Roma otorgó a Augusto el año 2 a. C.⁵ refleja un aspecto de la representación cotidiana del orden sagrado que mantenía el César: el Imperio era como una casa que debía su obediencia al paterfamilias, el varón libre cuya esposa, hijos y siervos obedecían, temían y honraban. Este título recogía también una función, la de ser *curator legum et morum*, «garante de las leyes y de las costumbres». Así, por ejemplo, Horacio pidió en su «Canto Secular» a Augusto que empleara su *auctoritas* como *pater patriae* para restaurar la rectitud moral de las costumbres y tradiciones⁶ y esta autoridad se extendió a sus sucesores⁷. Este cuidado por las costumbres se expresaba con la virtud de la piedad (*pietas, eusebeia*), que significaba una devoción leal hacia la nación y la familia, cuidado que se fusionó con la visión de Augusto de restaurar las tradiciones y valores ancestrales de Roma (*mos maiorum*). Así lo expresa Christopher Hoklotubbe: «Los ciudadanos y los súbditos provinciales de Roma fueron conceptualizados como una

⁴ Cf. Plinio el Joven. *Epistulae* 10.96. Traducción castellana de Julián González Fernández en: Cayo Plinio Cecilio Segundo. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2005, 557-561.

⁵ El dato lo recoge Suetonio, *Augusto*, 58,1-2. Cf. Ando, 398-405.

⁶ Cf. Horacio, *Carmen Saeculare*, 3.24.35-36. Ver la traducción castellana de José Luis Moralejo en: Quinto Horacio Flaco. *Odas. Canto secular. Epodos*. Madrid: Gredos, 2007, 488-492. Es relevante recordar que este canto exhorta a recuperar los valores familiares y domésticos, mientras elogia la *Lex Iulia* que estableció medidas para la protección de la familia, el matrimonio y la procreación.

⁷ Cf. Valerio Máximo, *Dichos y Hechos* 1. Prefacio. Ver la traducción castellana de Santiago López Moreda en: Valerio Máximo. *Hechos y dichos memorables. Obra completa*. 2 Vols. Madrid: Gredos, 2003, 85-86.

familia ampliada que debía piedad a Augusto, el “padre de la patria” (*pater patriae*)»⁸.

Como afirma Richard Saller en un trabajo clásico sobre el Imperio romano, «a lo largo de los siglos, el paterfamilias romano ha servido como paradigma de la autoridad patriarcal y el orden social»⁹. Por ello, esta organización doméstica y política se ha conocido tradicionalmente como patriarcado, y era no solo la forma más extendida de ordenar toda institución romana, sino un modo de mantener el orden divino: era la expresión de la piedad a la familia y la patria. Así lo han expresado autores clásicos como Cicerón («la piedad nos obliga a mantener nuestro deber para con la patria o los padres u otros parientes unidos por la sangre») ¹⁰ o Santo Tomás de Aquino: «por la virtud de la piedad el hombre ofrece reverencia y culto no sólo al padre carnal, sino también a todos los que están unidos a él por lazos de sangre»¹¹. Alterar estas relaciones domésticas y políticas equivalía a alterar el orden del cosmos y atraer todo tipo de desgracias. Esta estrategia sirvió para generar un consenso, una adhesión generalizada mediante las ideas y las emociones por medio de la

⁸ T. Christopher Hoklotubbe. *Civilized piety: The rhetoric of pietas in the pastoral epistles and the Roman Empire*. Waco: Baylor University Press, 2017, 15.

⁹ Cf. Richard P. Saller. *Patriarchy, property and death in the Roman family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 102. Ver también: Gerda Lerner. *The creation of patriarchy*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1986, 212-229.

¹⁰ Cicerón, *De Inventione* 2,65-66; ver la traducción de Salvador Núñez: Marco Tulio Cicerón. *La invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997, 238, donde *pietas* se traduce como «sentido del deber». Ver también: Virgilio, *Eneida*, 634-704; Jenofonte, *Cinegético* I,15, Licofrón, *Alejandra*, 1261-1270, Cicerón, *De Inventione* 2.53.161.

¹¹ Ver, por ejemplo: Santo Tomás (*Summa Theologiae*, II^a-IIae q.101), que afirma: «por la virtud de la piedad el hombre ofrece reverencia y culto no sólo al padre carnal, sino también a todos los que están unidos a él por lazos de sangre»; «La piedad es la virtud por la que uno cumple sus obligaciones con sus consanguíneos y con cuantos aman a su patria, y procura honrarlos lo mejor que puede»; «nuestros padres, de quienes nacimos, y la patria, en que nos criamos, son principio de nuestro ser y gobierno. Y, por tanto, después de Dios, a los padres y a la patria es a quienes más debemos». También en otro lugar: «la religión da a Dios lo que le es debido, la piedad da lo que es debido a los padres y a la patria» (*Summa Theologiae* I^a-IIae q.60).

cual el Imperio creó un tejido cohesionado de todos los habitantes que lo sostenían¹².

Tácito criticó a los judíos de su tiempo (s. I y II) diciendo que «la primera lección que reciben es despreciar a los dioses, renegar de su patria, y tener en poca estima a sus padres, hijos y hermanos»¹³, es decir, ir contra las instituciones que son objeto de la *pietas*. Para defenderse de estas acusaciones Filón exhortaba así: «Las mujeres sirvan (*douleuein*) a sus maridos; una servidumbre no impuesta por los malos tratos, sino una obediencia estimulada en todo. Los padres deben tener poder sobre los hijos para protegerlos y cuidarlos [...]. Lo mismo vale de cualquier otra persona sobre la que el varón tenga autoridad»¹⁴. Y Flavio Josefo hacía lo propio de este modo: «La mujer, dice la ley, es en todas las cosas inferior al hombre. Que sea sumisa (*hypakouetō*), no por su humillación, sino para que pueda ser dirigida; porque la autoridad (*kratos*) ha sido dada por Dios al hombre. El marido solo debe tener unión con su esposa; es impío agredir a la esposa de otro»¹⁵. Celso, por su parte, a mediados del s. II, acusó igualmente a los cristianos de romper la estructura familiar, una acusación con consecuencias políticas: «Separan a las esposas de sus maridos, y a los hijos de sus padres... en secreto, les inculcan discursos a los niños y a las mujeres»¹⁶. Esta supuesta separación de los miembros subordinados de la autoridad de los dominantes era vista como un ataque directo al orden social e imperial, mantenido divinamente por la estructura patriarcal imperial. Las respuestas defensivas revelan la importancia de la lealtad a la familia y a la patria, y el peligro de las acusaciones como las de Tácito, que podían suponer una

¹² Cf. Ando, 131-174.

¹³ Tácito, *Historias*, 5,5. Ver la traducción de Antonio Ramírez de Verger en: Cayo Cornelio Tácito. *Historias. Libros III-V*. Madrid: Gredos, 2013.

¹⁴ Filón, *Apología de los judíos* 7,3 y 5. Traducción de José María Triviño en: Filón de Alejandría. *Obras completas*. Vol. 5. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975.

¹⁵ Flavio Josefo, *Contra Apión* 2,199-201. Ver la traducción de Margarita López Sepúlveda en: Flavio Josefo. *Autobiografía. Contra Apión*. Madrid: Gredos, 1994.

¹⁶ Orígenes, *Contra Celso* III 55; ver traducción de Daniel Ruiz Bueno en: Orígenes. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967. Igualmente, Tertuliano, *Apologeticum* 1.1 y 38.4 se defendía de la misma acusación.

condena por impiedad (*impietas*) y podían acarrear el destierro (*deportatio* o *relegatio*)¹⁷.

De modo que podríamos afirmar, resumiendo mucho, que a través de la sumisión y la obediencia tanto al paterfamilias en la casa como a las autoridades en la *polis*, el Imperio se hacía presente en todos los rincones de los territorios bajo su control. Este modo de entender el patriarcado era la forma cotidiana e informal más efectiva por la que el emperador mantenía todo el Imperio en orden. Pero no todo era como parecía.

1.1. AMBIGÜEDAD Y DOBLE DISCURSO (PÚBLICO Y PRIVADO)

El antropólogo James C. Scott publicó en los años 90 del siglo pasado una obra titulada «Los dominados y el arte de la resistencia»¹⁸. En ella analizaba algunas de las estrategias de resistencia que desarrollan los pueblos colonizados para hacer frente o resistir los intentos de dominio cultural de otros pueblos, manteniendo una ambigua doble posición que parece aceptar los dictados del grupo colonizador mientras desarrolla estrategias de resistencia oculta.

Estas prácticas incluyen, por ejemplo, fantasías de venganza y juicio contra las élites, así como cantos, chistes o refranes que imaginan una inversión de roles favorable a los oprimidos. Como recuerda Warren Carter, también puede emplear un lenguaje cifrado con mensajes ocultos de libertad («el reinado de Dios») o un lenguaje con doble sentido que parece someterse a los gobernantes («devolved al César lo que es del César») pero que contiene, para quienes tienen las claves adecuadas para entender en profundidad, un mensaje alternativo que puede ser de resistencia («[devolved] a Dios lo que es de Dios»)¹⁹. Este doble lenguaje puede parecer inocuo a primera vista y no causar malestar a los grupos dominantes o colonizadores. Sin embargo, para aquellos que poseen ciertas claves de interpretación, estos discursos pueden contener un mensaje oculto y

¹⁷ Cf. Justino Mártir, *Apología* I 27; Cicerón, *Pro Caelio* 33; *In Verrem* II, 4.72; Plinio el Joven, *Epistulae* 10.96 y Tácito, *Annales* 15.44; Suetonio, *Nero* 16.2; Miu-nucio Félix, *Octavius* 9-10.

¹⁸ James C. Scott. *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000 [original inglés de 1990].

¹⁹ Cf. Warren Carter. *El Imperio romano y el Nuevo Testamento: guía básica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011, 49-50.

revolucionario que transmite esperanza, fortaleza y resistencia para los dominados. Esto se logra proporcionando crípticamente a los destinatarios ciertas claves que les permiten interpretar como forma de resistencia y denuncia aquello que los de fuera perciben como aceptación y sumisión. Numerosos autores han explorado esta perspectiva para estudiar tanto los textos del judaísmo del segundo templo²⁰ como los del Nuevo Testamento²¹ con resultados prometedores.

En resumidas cuentas, el Imperio romano, para los primeros creyentes en Cristo, era el único mundo que existía, aunque no el único posible. Roma controlaba todos los aspectos de la vida y de la muerte, imponía las virtudes, las leyes, los modelos de familia, administraba las posesiones, las carreras y las aspiraciones de sus habitantes. Sin embargo, como vamos a ver, los creyentes en Jesús construyeron una alternativa basada en su confianza en la vida de Jesús. Esta certeza sentó las bases de un nuevo mundo, el «reino de Dios», que Jesús había iniciado y que sus seguidores continuaron construyendo en lo que llamaron *ekklēsia*. A pesar

²⁰ Cf. Noah Hacham. “Hidden and Public Transcript: Jews and Non-Jews in 3 Maccabees”. En *Israel in Egypt: the land of Egypt as concept and reality for Jews in antiquity and the early medieval period*, editado por Alison Salvesen et al., 178-195. Leiden: Brill, 2020.

²¹ Ver, por ejemplo: Richard A. Horsley. *Hidden transcripts and the arts of resistance: Applying the work of James C. Scott to Jesus and Paul*. Leiden: Brill, 2004; David Reed. “Rethinking John’s Social Setting: Hidden Transcript, Anti-language, and the Negotiation of the Empire”. *Biblical theology bulletin* 36 (2006): 93-106; Brigitte Kahl. “Acts of the apostles. Pro(to)-imperial script and hidden transcript”. En *In the shadow of empire: Reclaiming the Bible as a history of faithful resistance*, editado por Richard A. Horsley, 137-156. Louisville - London: Westminster; John Knox Press, 2008; Alan Appelbaum. “Hidden Transcripts in King-Parables: Windows on Rabbinic Resistance to Rome”. *Jewish Studies Quarterly* 17, n.º 4 (2010): 287-301; Norman A. Beck. *Anti-Roman cryptograms in the New Testament: hidden transcripts of hope and liberation*. New York: Lang, 2010; Richard A. Horsley, ed. *Oral performance, popular tradition, and hidden transcript in Q*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010; Arthur Merrill Wright, Jr. “The governor and the king: Irony, hidden transcripts, and negotiating empire in the Fourth Gospel”. ProQuest Dissertations Publishing, 2014; Amanda C. Miller. *Rumors of resistance: status reversals and hidden transcripts in the gospel of Luke*. Minneapolis: Fortress Press, 2014; David Thang Moe. “Reading Romans 13:1-7 as a ‘hidden transcript of postcolonial theology’ in Myanmar”. *Journal of theology for Southern Africa* 157 (2017): 71-98.

de las limitaciones impuestas por el Imperio, estos creyentes mantuvieron su libertad y confianza en ese mundo posible. Los estudios recientes que examinan la literatura del naciente cristianismo en el contexto del Imperio romano han revelado muchas posibilidades latentes en la experiencia de aquellos creyentes, algunas de las cuales aún siguen sin desarrollarse.

Esta breve presentación del contexto imperial romano deja en evidencia que hay dos aspectos que los primeros creyentes en Cristo (los de las dos primeras generaciones, ca. 30-110 d. C.)²² debieron gestionar con inteligencia, sensibilidad, valentía y prudencia. En primer lugar, la gestión del propio anuncio del acontecimiento de Jesús, el Mesías, crucificado y resucitado por Dios cuando parecía un maldito abandonado por todos (cf. Gal 3,13), incluida en ese anuncio la llegada del reino de Dios iniciada por él. Y, en segundo lugar, la necesidad de sobrevivir en el Imperio, con sus instituciones y autoridades, negociando su lugar ante la omnipresencia de sus mecanismos de control, incluida la obediencia a las autoridades imperiales. Es la tensión entre la fidelidad a la novedad de Jesús y la relevancia y acogida en un mundo hostil; es la pugna entre las exigencias del reino de Dios y las posibilidades del Imperio que lo debía acoger; entre la identidad y la misión; entre la resistencia y la asimilación. Utilizo «asimilación» según John M. G. Barclay²³, para referirme a la integración social que supone parecerse al vecino en su lengua y costumbres culturales, y cultivar los contactos y las relaciones sociales. El nivel de mayor asimilación en un judío de la diáspora, por ejemplo, lo da el abandono de los rasgos sociales que lo identifican (circuncisión, sinagoga, normas Kosher, sábado...) y la asunción de un estilo identificable con el grecorromano (gimnasio, cultos diversos, comercio, etc.); es decir la imitación. Esta tensión, que ya se percibe en los primeros años, tras la pascua fue aumentando con el tiempo, en la medida que los grupos de

²² Seguimos aquí la convención más aceptada, que entiende el naciente cristianismo como un proceso de cuatro generaciones, comprendidas estas como un tiempo de aproximadamente 40 años; cf. Santiago Guijarro Oporto y Esther Miquel. “El cristianismo naciente: Delimitación, fuentes y metodología”. *Sal-manticensis* 52 (2005): 5-37 y L. Michael White. *De Jesús al cristianismo: El Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones*. Estella: Verbo Divino, 2007, 13-15.

²³ *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan*. Edinburgh: T&T Clark, 1996, 92-98.

creyentes fueron cada vez más numerosos, visibles y objeto de rechazo y hostilidad por otros grupos.

Vamos a fijarnos en lo que sigue en la gestión de esta tensión entre los polos de la resistencia y la asimilación. Para ello, vamos a tomar un rasgo de cada uno de estos dos polos. En primer lugar, la característica que mejor refleja la resistencia es la frecuencia y peso que adquiere en las fuentes cristianas la mención explícita del hecho más desafiante e incómodo de la vida de Jesús: su muerte en cruz como un rebelde a Roma. Este recuerdo no es una selección exclusiva de un acontecimiento traumático y fatal de la vida de Jesús en detrimento u olvido de otros recuerdos, como la vida terrena de Jesús o su resurrección y exaltación derivado de las experiencias extraordinarias de encuentro con el Resucitado. La memoria de la cruz es, en expresión de Margaret Mitchell, una «abreviación sinecdótica», o una «sinécdoque», una figura retórica que se utiliza para designar la totalidad de una cosa a partir de una de sus partes más significativas o identificadoras²⁴. De modo que podemos esperar que los textos que lo presentan con mayor frecuencia y claridad, sin ambages ni maquillaje, se vinculan al polo de la resistencia al Imperio (el de la fidelidad e identidad), mientras que los que oculten este dato en favor de otros más aceptables se inclinan al polo de la asimilación.

En segundo lugar, la característica que mejor refleja la asimilación es la aceptación y legitimación de las instituciones y mecanismos de control cotidiano del Imperio que, según hemos visto, son la asunción del modelo patriarcal y la sumisión a las autoridades imperiales. De modo que podemos esperar que los textos que reflejen el patriarcado, o que exhorten a la obediencia de las autoridades y, quizá, lo legitimen teológicamente, se vinculan al polo de la asimilación; mientras que los textos que conservan mensajes de tensión, distancia o ruptura de los seguidores de Jesús con su estructura familiar patriarcal y con las autoridades, se

²⁴ Cf. Margaret M. Mitchell. "Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of 'The Gospel' in the Corinthian Correspondence". En *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans*, editado por L. Ann Jervis y Peter Richardson, 63-88. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994 y Margaret M. Mitchell. "Mark, the Long-Form Pauline εὐαγγέλιον". En *Modern and ancient literary criticism of the gospels: Continuing the debate on gospel genre(s)*, editado por Robert Matthew Calhoun et al., 201-217. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

inclinan al polo de la resistencia. Por último, debemos tener en cuenta la posibilidad planteada de un doble lenguaje, un sentido aparente y otro oculto, que podría invertir o cuestionar la impresión inicial de un texto.

Veamos cómo se descubre esta tensión en algunos ejemplos de las dos primeras generaciones de creyentes en Cristo (aprox. del 30 al 110 d. C.)²⁵.

2. LA MEMORIA DE LA CRUZ Y LA ASIMILACIÓN EN LA PRIMERA GENERACIÓN

2.1. FUENTES PERDIDAS DE LA PRIMERA GENERACIÓN (DOCUMENTO Q Y RELATO DE LA PASIÓN)

De la primera generación de seguidores de Jesús conservamos únicamente las cartas no discutidas de Pablo (de las que hablaremos enseguida). Mas allá de estos textos no conservamos más que indicios literarios, es decir, la sospecha, más o menos fundada, de que existieron, se difundieron y se citaron algunas fuentes (orales y escritas) sobre Jesús²⁶. En-

²⁵ La relación de las tradiciones del naciente cristianismo con el Imperio romano ha sido objeto de numerosos estudios y publicaciones, que es imposible recoger aquí. Valgan, a modo de ejemplo, estas referencias: Stanley E Porter y Cynthia Long Westfall. *Empire in the New Testament*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011; Anatheia Portier-Young. *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2011; Joseph A. Marchal. *The politics of heaven: Women, gender and empire in the study of Paul*. First Fortress Press paperback edition ed. Minneapolis: Fortress Press, 2014; Harry O. Maier. "Colossians, Ephesians, and Empire". En *An introduction to empire in the New Testament*, editado por Adam Winn, 185-202. Atlanta: SBL Press, 2016; Michael Labahn y Outi Lehtipuu. *People Under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016; Niko Huttunen, ed. *Early Christians Adapting to the Roman Empire*. Leiden: Brill, 2020; Emiliano Rubens Urciuoli. *Citifying Jesus: The Making of an Urban Religion in the Roman Empire*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024; etc.

²⁶ No cabe duda de que existieron diversos materiales, pero hoy resulta difícil su identificación. Ver, por ejemplo, las propuestas estos autores: Charles H. Dodd. *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978; Burton L. Mack. *A myth of innocence: Mark and christian origins*. Philadelphia: Fortress Press, 1988; Helmut Koester. *Ancient Christian Gospels. Their history and development*. Philadelphia: Trinity Press Int., 1990; Helmut Koester. *The*

tre estas menciono únicamente una colección de dichos de Jesús y un relato de su pasión.

De esas colecciones de dichos, el más claro es el llamado Documento Q, que suponemos está en la base de la redacción de los Evangelios de Mateo y Lucas²⁷. La reconstrucción que se ha hecho de él no da muestras de contener relato de la pasión; sin embargo, varios de los dichos conservan la memoria de la cruz, como: «el que no toma su cruz y viene detrás de mí, no puede ser discípulo mío» (Q-Lc 14,27; cf. 11,50)²⁸. Otros recuerdan el destino trágico de Jesús: «Dichosos vosotros cuando os insulten y os persigan y digan contra vosotros toda clase de maldades por causa del Hijo del hombre» (Q-Lc 6,22; cf. 9,58; 11,30; 13,34-35; 17,30)²⁹. La nula presencia de alusiones a la resurrección imprime todavía más peso a estos dichos sobre el destino trágico de Jesús como un profeta rechazado.

Por su parte, nada en este documento apunta a una asimilación con el Imperio, sino más bien lo contrario. El desapego de la familia cuando se cruza en el camino del seguimiento es explícitamente solicitado en varios dichos: «Otro le dijo [a Jesús]: “Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre”. Y él le dijo: “Sígueme y deja a los muertos que entierren a sus propios muertos”» (Q-Lc 9,59-60)³⁰; «El que no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío, y el que no odia a su hijo y a su hija no puede ser discípulo mío» (Q-Lc 14,26)³¹. Es de notar que la petición de cargar con la cruz parece explicar el desapego de la institución básica del patriarcado, como si uno exigiera el otro, ya que ambos

Synoptic Sayings Source and the Gospel of Thomas / One Jesus and Four Primitive Gospels. Minneapolis: Fortress Press, 1994; John S. Kloppenborg. *Q El Evangelio desconocido*. Salamanca: Sígueme, 2005.

²⁷ Sobre el contenido del documento, ver: James M. Robinson, Paul Hoffmann y John S. Kloppenborg. *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*. Leuven: Peeters, 2000; James M. Robinson et al. *El documento Q en griego y en español: Con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás*. Leuven - Salamanca: Peeters; Sígueme, 2002; Santiago Guijarro Oporto. *Los dichos de Jesús: Introducción al “Documento Q”*. Salamanca: Sígueme, 2014.

²⁸ Robinson et al., 183.

²⁹ Ibid., 113.

³⁰ Ibid., 129-131.

³¹ Ibid., 181.

dichos se han conservado seguidos (Q-Lc 14,26-27). Esta colección parece mantener una postura distante y resistente ante el Imperio, si bien no da muestras de actitudes antiimperiales.

En segundo lugar, el relato premarcano de la pasión³², según se piensa hoy, fue probablemente el primer texto narrativo que describía los últimos acontecimientos de la pasión y muerte de Jesús interpretados teológicamente. Fue una de las primeras respuestas necesarias a la pregunta por el significado de la muerte en cruz de quien consideraban el Mesías e Hijo de Dios. La reconstrucción que (como en el caso del Documento Q) se ha hecho mediante la crítica literaria recupera una versión plausible de este relato, que describe el juicio y la condena de Jesús por las autoridades judías y romanas, el abandono, traición y negación de sus discípulos, así como diversas escenas de escarnio, humillación y muerte vergonzosa. Los datos presentados no aparecen maquillados, ni disimulados, ni dulcificados sino, más bien, crudos y duros. La respuesta que el relato premarcano de la pasión ofrece al sentido de la muerte de Jesús no está ahí, sino en los detalles que permanecen ocultos para la mayoría, pero que revelan su sentido y alcance. Quizá el mejor ejemplo de ello son las continuas citas veterotestamentarias con las que los narradores jalonaron el relato³³.

La más elocuente es la cita del inicio del Salmo 22 puesta en boca de Jesús justo antes de morir, como su última palabra: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». Aparentemente, resulta un grito de abandono que contribuye a la impresión de una muerte poco honorable y desgraciada, pero en realidad se trata de un sentido oculto tras los

³² Sobre su naturaleza y posible reconstrucción ver: John R. Donahue. "Introduction: from passion traditions to passion narrative". En *The passion in Mark: studies on Mark 14-16*, editado por Werner H. Kelber, 1-20. Philadelphia: Fortress Press, 1976; John L. White. "The way of the cross: was there a pre-Markan passion narrative?". *Forum* 3 (1987): 35-49; John Dominic Crossan. *The cross that spoke: the origins of the passion narrative*. S. Francisco: Harper & Row, 1988; Santiago Guijarro Oporto. "El relato pre-marciano de la pasión y la historia del cristianismo naciente". *Salmanticensis* 50 (2003): 345-388; Marion L. Soards. "La cuestión de un relato de la pasión premarcano". En *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, editado por Raymond E. Brown, vol. 2, 1743-1781. Estella: Verbo Divino, 2006.

³³ Cf. Raymond Brown. *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro*. Vol. II. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005, 1681-1715.

versículos de todo el salmo, que sin duda los narradores esperaban que el lector atento y creyente completara³⁴. El salmista comienza clamando a Dios por el abandono y la injusticia que le infringen, pero evoluciona recordando las acciones de Dios en su vida hasta que termina, tras descubrir su presencia callada en los momentos determinantes, con una palabra de confianza y fidelidad: «Y para aquel que ya no viva su descendencia le servirá: hablará del Señor a la edad venidera, contará su justicia al pueblo por nacer y dirá: Así actuó el Señor» (Sal 22,31). Tomado en su sentido completo, la cita inicial del Sal 22 que se pone en boca de Jesús es una interpretación teológica de su muerte. Toda su vida y especialmente aquella muerte aparentemente vergonzosa reflejaba el modo como Dios se hizo presente en la vida de Jesús (y en la historia de sus seguidores): en silencio, en aparente ausencia, asumiendo las decisiones libres de Jesús como consecuencia de su anuncio del reino. Esta interpretación no era obvia para quienes no tenían la clave del salmo, ni siquiera para estos si no eran capaces de leer más allá de lo evidente. Pero para quienes llegaban a ella (los iniciados, catequizados, cercanos...), suponía llenar de sentido y esperanza toda la vida de Jesús, incluso los acontecimientos más difíciles, e impulsaba a sus seguidores a confiar como Jesús en las posibilidades ocultas del reino de Dios anunciado. Esta interpretación contenía, entonces, un desafío potencial frente al orden del Imperio, porque mostraba que este no podía acabar con el reino de Dios y que este le terminaría derrotando al imponerse sobre él.

2.2. LAS CARTAS DE PABLO

El tercer ejemplo de las fuentes de la primera generación es la colección de cartas de Pablo, que muestra una insistente referencia a la muerte de Jesús³⁵ (unas 40 alusiones directas), en comparación con su presencia marginal en las cartas deuteropaulinas (9 alusiones) y su

³⁴ Sobre el sentido y uso del Sal 22 en el relato de la pasión leer: *ibid.*, 1707-1708 y Carlos Gil Arbiol. “El centurión del Evangelio de Marcos: Testigo del evangelio de Pablo”. *Cauriensia* 17 (2022): 739-760 (esp. 748-749).

³⁵ Nos referimos al vocabulario que alude a la muerte de Jesús da cuenta de su constante presencia; el uso de los verbos «morir», «entregar», «crucificar» o las alusiones a la «sangre» de Jesús.

ausencia en las Pastorales. Esta centralidad no es solo cuantitativa sino cualitativa: estructura el pensamiento de Pablo. Bastan pocos ejemplos.

En 1 Corintios, la «palabra de la cruz» alude al significado que emana de la cruz y que, a la vez, transmite la fuerza de Dios a través del anuncio de su muerte en cruz (1Cor 1,13-24). Aparece también como respuesta a los conflictos comunitarios sobre las carnes sacrificadas, donde Pablo exhorta a los fuertes a actuar en consideración de los débiles, «un hermano por el que murió Cristo» (1Cor 8,11). Con esta misma lógica, la celebración de la cena del Señor se convierte en un acto de memoria activa de la muerte de Jesús: «cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1Cor 11,26). En la Carta a los Romanos el rito de iniciación a la fe se explica como ser «sepultados», «ser bautizados en su muerte», ser «injertados en una muerte como la suya», «ser crucificados con Jesús» (Rom 6,4-6). Ambas celebraciones, la cena del Señor y el bautismo, son una actualización del acontecimiento de la muerte de Jesús.

Por su parte, en la Carta a los Gálatas, Pablo defiende la ineficacia de la Torah para los gentiles gálatas también a partir del acontecimiento de la cruz: «por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios; con Cristo estoy crucificado» (Gal 2,19); «si la justicia viene por medio de la ley, entonces Cristo murió por nada» (Gal 2,21); «esos que os obligan a circuncidaros solo quieren evitar la persecución por la cruz del Mesías» (Gal 6,12). Su conclusión no puede ser más rotunda: «nunca me glorío más que en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gal 6,14). Parece claro que la *ekklēsia* paulina nace a los pies de la cruz³⁶.

Paralelamente, descubrimos en estas cartas una resistencia a la asimilación del modelo patriarcal. En Filemón, Pablo exhorta a acoger al esclavo Onésimo como hermano, como igual, no subordinado. En 1Cor 7,21, llama a los esclavos a saberse libres y a los amos a verse como esclavos de Cristo, alterando el orden doméstico. El principio del himno cristológico de Flp 2,6-8, que presenta al Mesías haciéndose esclavo hasta la cruz, fundamenta su propuesta de la dignidad del abajamiento ante el otro. En Gal 3,27-28, declara que en Cristo no hay distinción entre judío o griego, esclavo o libre, varón o mujer, proponiendo un modelo de

³⁶ Cf. Carlos Gil Arbiol. *Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2015, 134-157.

ekklēsia donde las diferencias impiden la subordinación patriarcal, e invitan a reconocerse homólogos en la diversidad («revestidos de Cristo»). Además, Pablo reconoce el dominio de la mujer sobre su propio cuerpo y el de su marido (y viceversa) en 1Cor 7,4, o su autonomía y libertad para iniciar procesos de separación, de reconciliación o de matrimonio (1Cor 7,10-15.28). También defiende el liderazgo femenino en las asambleas y la participación activa de mujeres en la *ekklēsia*, concediéndoles voz profética y autonomía doméstica (1Cor 11,5).

Todo ello da cuenta del carácter resistente y la escasa asimilación al Imperio de todas las tradiciones de la primera generación.

2.3. LA AMBIGÜEDAD DE ALGUNOS TEXTOS: ROM 13,1-7; 1COR 14,34-35

Hay un par de fragmentos en estas cartas que, aparentemente, contrastan con esta imagen general que acabamos de ver: la exhortación a obedecer a todas las autoridades (Rom 13,1-7) y la prohibición a las mujeres de hablar en las asambleas (1Cor 14,34-35). Ambos textos, muy significativamente, desdicen a todos los demás en los dos temas que hemos identificado como los más indicativos del proceso de asimilación: la asunción del modelo patriarcal en la casa y la obediencia a las autoridades imperiales. Se trata de los dos únicos fragmentos de las cartas no discutidas de Pablo en los que aparentemente se muestra una clara asimilación al Imperio.

En el primero se pide la obediencia sin matices a toda autoridad civil: «que toda persona esté sujeta a las autoridades (*exousiais*) que gobiernan, porque no hay autoridad que no venga de Dios»; «quien se rebela contra la autoridad, se rebela contra el ordenamiento divino» y «los gobernantes no han de ser temidos cuando se hace el bien, sino cuando se hace el mal» (Rom 13,1-2). Esta idea de someterse a toda «autoridad» (*exousia*) crea una tensión con las críticas de Pablo a los «poderes y principados», a los que condena por haber crucificado a Jesús con términos duros: «ninguno de los gobernantes de este mundo ha conocido la sabiduría, porque, de haberla conocido, nunca habrían crucificado al Señor de la gloria» (1Cor 2,8). Además, declara su esperanza de que la parusía del Mesías «destruya todo principado, autoridad (*exousia*) y potestad» (1Cor 15,24-25; cf. Rom 8,38; 1Cor 2,6.8; etc.). Efectivamente, Pablo no cumplió en su vida esa petición de obediencia ni la convicción de que

las autoridades cumplen el plan de Dios, sino que consideró que se oponían al Evangelio porque lo castigaron y encerraron en la cárcel hasta el punto de casi acabar con su vida: «nos vimos abrumados hasta el límite, por encima de nuestras fuerzas, tanto, que ya no esperábamos salir con vida» (2Cor 1,6; cf. Flp 1,12-14)³⁷.

En el segundo fragmento, se pide el silencio de la mujer en la asamblea: «las mujeres deben callar en las asambleas, pues no se les permite hablar; antes bien, deben estar sujetas, como también dice la Ley» (1Cor 14,34). Esta extraña petición de silencio contrasta con las veces en las que Pablo ha permitido a las mujeres que oren o profeticen en la *ekklesiá*: «toda mujer que reza o profetiza...» o «podéis profetizar todos, uno por uno, para que todos aprendan y todos reciban aliento» (1Cor 11,4; 14,31). Ambos fragmentos, como se ve, revelan tensiones con el resto de las cartas de Pablo en dos aspectos clave del desarrollo del naciente cristianismo, dos posturas que evolucionaron, como vamos a ver, precisamente en esta dirección.

Ambos textos, efectivamente, son considerados por muchos autores como interpolaciones del siglo II, glosas añadidas que armonizan las cartas de Pablo con las escritas por sus discípulos muchos años más tarde³⁸. Ambos fragmentos poseen vocabulario extraño, rompen la secuencia del texto en el que se han insertado, aparecen en lugares diferentes en los manuscritos, crean tensión con otros textos y poseen paralelos en la literatura del siglo II. La balanza está claramente inclinada del lado de la interpolación tardía (hacia la tercera generación, comienzos del siglo II).

No obstante, el caso no está cerrado y se discute. Algunos exegetas creen que ambos textos podrían ser genuinamente paulinos y los explican como sendos intentos de reducir las tensiones con las autoridades romanas después de que la ira de Claudio expulsara a los judíos de Roma el 48 d. C. y en un momento de incertidumbre para los creyentes

³⁷ Ver una síntesis de las opiniones de los exégetas sobre este pasaje en: Philip La G. Du Toit. "Paul, empire and eschatology". *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 77 (2021): a6904.

³⁸ Cf. James Kallas. "Romans 13:1-7: An interpolation". *New Testament Studies* 11 (1965): 365-374; Philip B. Payne. "Codex Fuldensis, sigla for variants in codex Vaticanus, and 1 Corinthians xiv,34-35". *New Testament Studies* 41 (1995): 240-262; Philip B. Payne. *Man and woman, one in Christ: An exegetical and theological study of Paul's Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

paulinos³⁹. Según esta interpretación (minoritaria, pero posible), Pablo pudo recurrir a las tradiciones del judaísmo helenístico, como hicieron Flavio Josefo y Filón⁴⁰, sobre la subordinación patriarcal y a la retórica de la sumisión al Estado para reducir las tensiones de unas asambleas enfrentadas a la amenaza de nuevos conflictos con Nerón. Se trataría de otro ejemplo de uso de doble lenguaje: el público y el oculto, que hemos mencionado⁴¹.

Por un lado, aparentaba ser obediente a las autoridades, sumiso al orden establecido, respetuoso del orden doméstico y de la subordinación de mujeres y esclavos. Por otro lado, habría incluido mensajes ocultos para los creyentes en Cristo, de modo que solo estos pudieran interpretar el significado más profundo de ciertas afirmaciones. Entre estos recados estaría el recuerdo a los creyentes de que «no habéis recibido un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor, sino que recibisteis un Espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: “¡Abbá, Padre!”» (Rom 8,14-27); o el que pide: «no os amoldéis a este mundo, sino, por el contrario, transformaos con una renovación de la mente, para que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios» (Rom 12,1-2); o cuando recuerda que «para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre... y un solo Señor, el Mesías Jesús» (1Cor 8,6). Con este tipo de afirmaciones Pablo invitaría a no ajustarse a este mundo, a vivir no como siervos de las autoridades o del emperador, sino del único Señor e Hijo de Dios, Jesús Mesías, y servirían para que los creyentes entendieran que ese es el verdadero mensaje y que el otro, el de la obediencia y sumisión, es solo la apariencia para que el Imperio no descargase su represión. Esta posible doble lectura es la misma que podría explicar el sentido oculto del relato de la pasión que hemos mencionado, y otras muchas lecturas posibles que escondían un mensaje potencialmente destabilizador para el Imperio y que se disimulaba tras sentencias aparentemente inocuas.

³⁹ Cf. Moe, 71-98.

⁴⁰ Ver las referencias que hemos citado más arriba: Filón, *Apología de los judíos* 7,3 y 5; Flavio Josefo, *Contra Apión* 2,199-201.

⁴¹ Basado en la propuesta de Scott, 218-227. Varios autores han propuesto esta lectura; además de los citados más arriba, ver: Horsley. *Hidden transcripts and the arts of resistance: Applying the work of James C. Scott to Jesus and Paul*; Moe, 71-98.

3. LA MEMORIA DE LA CRUZ Y LA ASIMILACIÓN EN LA SEGUNDA GENERACIÓN

Tal como han señalado numerosos sociólogos, los cambios generacionales son detectables a partir de numerosos signos⁴². En el caso de los seguidores de Jesús es fácil identificar un «salto generacional» en torno al año 70 d. C., puesto que confluyen diversos factores que no es necesario ni posible presentar aquí y que solo mencionamos: la guerra judía de los años 66-70 d. C., con la conquista de Jerusalén y la destrucción del templo por los romanos; la muerte y desaparición de los testigos presenciales de Jesús; la incorporación al movimiento de Jesús de nuevos creyentes que no conocieron personalmente los orígenes del grupo; el paso de la memoria social/oral a la memoria colectiva/comunicativa; el crecimiento del número de creyentes de mayoría gentiles y la visibilidad, hostilidad, atracción y tensiones que acarreó; la nueva visión del tiempo futuro marcada ya no por la inminencia del final sino por su retraso; etc. En el marco de la historia de Roma, este cambio generacional está corroborado por varios acontecimientos: la hostilidad hacia los cristianos en Roma que quizá comenzó a mediados de la década de los años 60⁴³; el cambio de la dinastía Julio-Claudia por la Flavia (cuyos iniciadores, Vespasiano y Tito, habían liderado la guerra contra los judíos) a partir del año 70 y que extendieron el culto personal del emperador vivo por la provincia de Asia⁴⁴; el desprestigio del judaísmo tras un levantamiento sofocado y la conquista de su tierra⁴⁵; etc. Sin embargo, todos estos rasgos que marcan el salto generacional no permiten hablar de ruptura o cambio de época, puesto que ambas generaciones todavía están unidas por el recurso a la tradición judía y por el sentimiento de pertenencia a una identidad plural y común marcada por la fe en Yahvé y la adoración del Crucificado-Resucitado. No obstante, esta reivindicación de la herencia común

⁴² Cf. Sandra Huebenthal. “Gedächtnis trifft Einleitung. Ein neuer Blick auf alte Fragen”. *New Testament Studies* 70 (2024): 131-148.

⁴³ Cf. Tácito, *Anales* XV, 44. Pero ver: Brent D. Shaw. “The Myth of the Neroian Persecution”. *Journal of Roman Studies* 105 (2015): 73-100.

⁴⁴ Cf. Steven J. Friesen. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the cult of the Flavian imperial family*. Leiden: Brill, 1993, 49.

⁴⁵ Cf. David Álvarez Cineira. *Pablo y el Imperio Romano*. Salamanca: Sígueme, 2009, 34.

entre judíos y creyentes en Cristo se realiza en la segunda generación en paralelo a una distancia polémica de los creyentes en Cristo respecto de las prácticas y creencias del judaísmo hegemónico posterior al año 70.

A partir de este año se van a multiplicar las tradiciones escritas y orales que transmiten la fe en Jesús como Mesías de formas muy diversas. Vamos a rastrear algunas de ellas en busca de su relación con el Imperio romano. Es imposible hacer un seguimiento de todas las tradiciones; ni siquiera ofrecer algún ejemplo de la mayoría, por lo que nos limitamos a ofrecer cuatro ejemplos que muestran la pluralidad representativa de la segunda generación: la doble trayectoria de la tradición paulina (Mc y Deuteropaulinas); la tradición lucana y la tradición joánica.

3.1. LA PRIMERA TRADICIÓN PAULINA

Hoy es una opinión bastante extendida aquella que vincula el Evangelio de Marcos a la tradición paulina durante la segunda generación⁴⁶, de modo que en muchos aspectos puede tomarse como la primera evolución del pensamiento de Pablo en la segunda mitad del siglo I. Una de las razones más claras es la constatación de que el Evangelio de Marcos está construido sobre la teología de la cruz presentada en 1 Cor 1,17-25, que llega a su punto culminante en la confesión del centurión a los pies de la cruz (Mc 15,39)⁴⁷. Con un anuncio de la resurrección truncado por el miedo de las mujeres (Mc 16,8), la confesión de este gentil a los pies de la cruz, un miembro destacado de las fuerzas militares del Imperio, adquiere una centralidad indiscutible en el relato marcano. Además, Pablo y Marcos dan prioridad a la misión a los gentiles en el proyecto de Dios a

⁴⁶ Cf. Mitchell, "Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of 'The Gospel' in the Corinthian Correspondence"; Margaret M. Mitchell. *Paul and the emergence of Christian textuality: Early Christian literary culture in context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017; Mitchell, "Mark, the Long-Form Pauline εὐαγγέλιον"; Joel Marcus. "Mark - Interpreter of Paul". *New Testament Studies* 46 (2000): 473-487; Carlos Gil Arbiol. "Otros doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el Evangelio de Marcos". *Estudios Eclesiásticos* 96 (2021): 533-570; Mar Pérez i Díaz. *¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? La teología paulina del Evangelio de Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2022.

⁴⁷ Cf. Marcus, 479-481; Gil Arbiol, "El centurión del Evangelio de Marcos: Testigo del evangelio de Pablo", 755-756.

partir de aquella idea teológica central, y esto los acerca entre ellos mientras que los distancia de otras tradiciones más vinculadas a las costumbres judías (Documento Q, Mt o St). Por poner un ejemplo significativo: «Entre estas [semejanzas] destaca el rápido y decidido paso a anunciar el Evangelio a gentiles sin exigirles la circuncisión, así como el rechazo que esto generó en otros discípulos de Jesús; tanto Pablo como Marcos parecen aportar datos al respecto. Pablo, por una parte, tuvo que defender su comprensión y práctica de la misión a los gentiles frente a la oposición de otros discípulos de Jesús, especialmente los vinculados a Palestina. Marcos, por otra, presenta a los Doce, especialmente a Pedro, con una gran dificultad para comprender y captar la misión de Jesús»⁴⁸. Marcos habría extendido el concepto de «Evangelio» paulino, referido a la buena noticia del Dios que se descubre en la cruz de Jesús, a toda la vida de Jesús: el Evangelio de Marcos sería una expansión del Evangelio paulino.

Paralelamente, este Evangelio presenta en su capítulo 10 lo que podríamos calificar como un código doméstico, porque aborda los mismos temas que Aristóteles presentó en su *Política* sobre la gestión de la casa y el Estado, y que han asumido las cartas deuteropaulinas que vamos a ver: la relación entre varón y mujer en Mc 10,1-12; la relación con los niños en 10,13-16; y la relación entre amos y siervos en 10,41-45. Sin embargo, aunque trata los mismos temas que los códigos domésticos de Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9, el contenido es muy diferente. A las mujeres no les pide obediencia a sus maridos, sino que exige a los varones que no se aprovechen de los privilegios que les confiere su contexto para repudiar a las mujeres; les demanda que se traten mutuamente como iguales (como escribió Pablo en 1Cor 7,4). A los niños no les pide obediencia a los padres, sino que exige a los adultos considerar a los niños como ejemplo del reino de Dios (como en 1Cor 4,15 y 1Tes 2,7). A los esclavos no les pide que obedezcan a sus amos, sino que exige a todos, especialmente a los amos, que se hagan esclavos de todos, igual que el Mesías se hizo servidor de todos hasta la muerte (como en Flp 2,6-8).

Esta primera evolución de la tradición paulina mantiene los mismos rasgos de resistencia a la asimilación que hemos visto en la primera generación: la memoria de la cruz justifica teológicamente una distancia respecto a las autoridades e instituciones imperiales y no aparecen rasgos notables de asimilación.

⁴⁸ Gil Arbiol, “Otros doce”, 538.

3.2. LA TRADICIÓN PAULINA DE LAS DEUTEROPAULINAS

En las cartas deuteropaulinas, como Colosenses y Efesios, la cruz sigue presente, pero comienza a desplazarse hacia una teología centrada en la resurrección y exaltación del Mesías. El himno de Col 1 presenta a Cristo como «primogénito de toda la creación» y «de los muertos» y «en el que reside toda la plenitud». Aunque hay referencias a la sangre de la cruz como medio de reconciliación, estas quedan subordinadas al poder glorioso del Mesías resucitado. El creyente no se define ya como crucificado (como en Gal 2,19), sino como resucitado y exaltado con Cristo: «habéis resucitado con Cristo; buscad pues las cosas de arriba» (cf. Col 1,13; 3,1.10). Esto se refleja en el ritual de iniciación, donde el bautismo no es solo sepultura (como en Rom 6,4-6), sino también resurrección: «sepultados con él en el bautismo, con él habéis también resucitado» (Col 2,12). Por su parte, en las cartas Pastorales (Tit, 1 y 2Tim), compuestas probablemente a comienzos del siglo II⁴⁹, la referencia a la muerte de Jesús desaparece y solo aparecen dos referencias a la muerte de todo humano acompañadas de la esperanza de resurrección. El único himno citado omite la cruz (1Tim 3,16), y las bendiciones finales exaltan al Mesías como Señor glorioso, sin mención de su muerte. La cruz, eje del pensamiento de Pablo, queda ensombrecida en las cartas deuteropaulinas en favor de una cristología más adaptada al contexto social y político⁵⁰.

En Col y Ef se insertan los llamados «códigos domésticos» que reproducen la estructura patriarcal de la casa grecorromana (Col 3,18-4,1 y Ef 5,21-6,9): las mujeres deben someterse a los maridos, los hijos a los padres, los esclavos a sus amos. Estas exhortaciones están reforzadas por argumentos teológicos, como la analogía entre el marido y Cristo, y la Iglesia y la esposa.

⁴⁹ Cf. Yann Redalié. *Paul après Paul: Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Genève: Labor et Fides, 1994, 403-454; Luke Timothy Johnson. *The first and second letters to Timothy: A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2001, 78-81.

⁵⁰ Cf. Margaret Y. MacDonald. *Las comunidades paulinas*. Salamanca: Sígueme, 1994, 215-227; Giuseppe Barbaglio. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1989, 230-241; Richard I. Pervo. *Pablo después de Pablo: Cómo vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles*. Salamanca: Sígueme, 2012, 109-130.

En las Pastorales, la subordinación se acentúa: se pide silencio a las mujeres y obediencia a los esclavos sin que haya ninguna reciprocidad; además, se desdibuja toda forma de liderazgo femenino. Estas exhortaciones buscan, probablemente, la asimilación al Imperio para evitar escándalos y hostilidad, y se apoyan en la necesidad de «dar buen testimonio» ante los no creyentes. Incluso los *episkopoi* y *diakonoi* deben ser paterfamilias ejemplares de una casa patriarcal, mostrando control sobre sus esposas, hijos y esclavos (1Tim 3,1-13).

En cuanto a las autoridades civiles, Efesios y Colosenses suavizan la tensión que descubrimos en las cartas no discutidas. Así, aunque se mantiene el principio general de que Cristo es el único con verdadera autoridad (cf. Ef 1,10.20-21), desaparece toda alusión a la condena o destrucción de las demás autoridades como asomaba en 1Cor 15,24. Por su parte, las Pastorales exhortan a orar por los gobernantes (1Tim 2,1-2), buscando una convivencia pacífica. Este giro muestra un movimiento claro hacia la acomodación social y política, y explicaría que en este tiempo se introdujeran las glosas mencionadas más arriba.

Sin embargo, también en el caso de estas cartas se ha planteado la existencia de un doble lenguaje (público y oculto) para la interpretación de los códigos domésticos. Dos ejemplos⁵¹.

En el caso de Colosenses, los autores exhortan a «estar revestidos del hombre nuevo»: «despojados del hombre viejo con sus obras, os habéis revestido del hombre nuevo (*endysamenoi ton neon anthrōpon*) que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador (*kat' eikona tou ktisantos*), donde no hay griego ni judío...» (Col 3,9-12). La idea de «revestirse de Cristo» (Gal 3,27; Rom 13,14), de ser «icono» de Dios creador (2Cor 3,18; Rom 8,29) y de ser «nueva criatura» (2Cor 5,17; Gal 6,15), se presentan aquí de una manera muy paulina. En Gal 3,27, Pablo recordó a los creyentes que el bautismo los había «revestido de Cristo», trascendiendo las diferencias étnicas, sexuales o sociales, haciendo a todos los creyentes hijos de Dios. Esto podría ser un modo de decir: aunque en apariencia asumimos el modelo patriarcal, en

⁵¹ Cf. Margaret Y. MacDonald. "Beyond Identification of the Topos of Household Management: Reading the Household Codes in Light of Recent Methodologies and Theoretical Perspectives in the Study of the New Testament". *New Testament Studies* 57 (2011): 65-90.

realidad no lo hacemos de verdad porque consideramos a las mujeres, a los esclavos y a los menores como «iconos de Dios».

Igualmente, en la Carta a los Efesios, los autores han introducido elementos de corrección del modelo patriarcal (Ef 5,22-6,9). El primero es el principio general que introduce el código doméstico: «sed sumisos unos a otros» (Ef 5,21). Y el segundo es el recuerdo de la «entrega» (*paradidōmi*, Ef 5,25) de Cristo por la Iglesia, en alusión a la muerte de Jesús, que sirve como modelo para la entrega de los esposos por sus mujeres. Si bien no se pide explícitamente a los esposos que den la vida por sus esposas, el modelo de la entrega de Cristo es este: «Sed imitadores de Dios, como hijos queridos, y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó (*paredōken*) por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 5,1-2; cf. 1,7; 2,13).

Por tanto, ningún creyente podría apelar a estos textos para legitimar algún abuso sobre cualquier miembro subordinado, sino para lo contrario, para entender su autoridad como servicio y entrega. Pero esta clave de interpretación no tenía por qué ser conocida ni evidente para las autoridades imperiales, por lo que es muy posible que nos encontremos ante otro ejemplo más de doble discurso: el público y aparente parece pedir sumisión a los miembros subordinados según el modelo patriarcal, mientras que el oculto y restringido a los creyentes altera profundamente ese modelo, instando a los miembros con autoridad a que sirvan a sus subordinados por la memoria de la cruz.

3.3. LA TRADICIÓN LUCANA

En el Evangelio de Marcos, como hemos visto, la memoria de la cruz aparece estrechamente ligada a la resistencia a la asimilación al Imperio. El Evangelio de Mateo asumió en buena medida esta propuesta⁵², pero el evangelista Lucas lo hizo introduciendo una serie de cesiones al proceso de asimilación al Imperio, a la vez que suavizaba la radical memoria de la cruz con una teología de la resurrección y exaltación, en la línea de las Cartas Deuteropaulinas. El descargo de responsabilidad de las autoridades romanas en el relato de la pasión, la presentación de Jesús y Pablo

⁵² Cf. Warren Carter. *Mateo y los márgenes una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino, 2007.

como ciudadanos romanos modélicos a quienes las autoridades romanas declaran inocentes, la presentación de personajes (soldados, funcionarios, gobernantes, etc.) que se acercan a Jesús hasta aceptar su mensaje, etc.⁵³, con todo ello el evangelista pretende mostrar que la fe en Jesús es tan antigua, inocua y lícita como el judaísmo y que se podía ser creyente en Cristo y ciudadano romano ejemplar⁵⁴. Sin embargo, algunos autores han estudiado varios textos exclusivos de este Evangelio (el Magnificat, el comienzo de la actividad de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, y la parábola de Lázaro y el hombre rico) revelando una lectura más matizada. En ellos se muestra una alteración del orden y de los valores y del modo de lograr prestigio, se critica el *statu quo* imperial, la injusta dominación de las élites y los prejuicios hacia los grupos subordinados, y las valoraciones de la riqueza y la pobreza que otorgan estatus⁵⁵. El texto de Marta y María (Lc 10,38-42) ha sido también interpretado como una alteración oculta de los roles patriarcales⁵⁶.

El relato de Hch quizá es el más elocuente en este sentido. En él, como decimos, se presenta a Pablo como ciudadano romano modélico al que las autoridades reconocen y elogian (cf. Hch 19,40; 25,8), mientras Pablo, por su parte, alaba la justicia y la defensa del bien que realiza el emperador (Hch 26,32; 27,24; 28,19). Así, explicaría Lucas que los creyentes en Cristo no suponen una amenaza para el Imperio, sino que contribuyen a su estabilidad por sus valores cívicos, su honestidad y misericordia (Hch 11,27-30). No obstante, Lucas podría haber introducido

⁵³ Cf. Steve Walton. "The State They Were In: Luke's View of the Roman Empire". En *Rome in the Bible and the Early Church*, editado por Peter Oakes, 1-41. Carlisle: Paternoster, 2002.

⁵⁴ Ha sido una idea muy extendida; ver los trabajos clásicos de Henry J. Cadbury. *The making of Luke-Acts*. London: S.P.C.K., 1958; Paul W. Walaskay. "And so we came to Rome". *The political perspective of St. Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; o Philip Francis Esler. *Community and Gospel in Luke-Acts: The social and political motivations of Lucan theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

⁵⁵ Por ejemplo: Miller, 251-260. Así también: Richard J. Cassidy. *Jesus, politics, and society: A study of Luke's gospel*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978; o Seyoon Kim. *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the writings of Paul and Luke*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.

⁵⁶ Cf. Turid Karlsen Seim. *The double message: patterns of gender in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon Press, 1994, 106.

también aquí de modo solapado ideas que permiten a los lectores iniciados matizar profundamente la aparente connivencia y asimilación del Imperio, incluso aunque esta no fuese su intención⁵⁷. Así, por ejemplo, Jesús es presentado al inicio de Hch como elevado, ascendido al cielo, en un relato vagamente reminiscente de las apoteosis del César⁵⁸. Además, a pesar de todas las alabanzas mutuas que se prodigan las autoridades y los creyentes, y a pesar de que Lucas decida omitir la sentencia de muerte y la ejecución de Pablo por el emperador Nerón, todos los creyentes sabían este dato, y podían entender mejor que nadie el sentido oculto de la aparente asimilación: que los creyentes no son del Imperio, por mucho que intenten parecerlo y, al final, la fidelidad a Jesús acarrea su misma condena y destino. Lucas no se enfrenta al Imperio, pero tampoco defiende una connivencia con sus instituciones y valores, por mucho que subraye los beneficios para Roma de la fe en Jesús. Deja muchos recados para quienes lo entiendan sobre el diferente horizonte del reino de Dios y el incuestionable señorío de Jesús.

3.4. LA TRADICIÓN JOÁNICA

La tradición joánica tuvo su propia trayectoria, social, histórica, geográfica, aunque parece claro que no fue ajena a las influencias de otras corrientes del naciente cristianismo, como la paulina o la marcana⁵⁹. Di-

⁵⁷ Cf. Kahl, 137-156; Michael Wolter. "Imperial Characters and Imperial Language in Luke-Acts". En *Narrative hermeneutics, history, and rhetoric: A Festschrift for David P. Moessner*, editado por David P. Moessner et al., 254-280. Leiden - Boston: Brill, 2025.

⁵⁸ Cf. Drew J. Strait. "Proclaiming another King named Jesus? The Acts of the Apostles and the Roman Imperial Cult(s)". En *Jesus Is Lord, Caesar is not: Evaluating empire in New Testament studies*, editado por Scot McKnight, 130-145. Downers Grove: IVP Academic, 2013.

⁵⁹ Cf. Adolf Jülicher. "Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum". En *Geschichte der christlichen Religion. Mit Einl. Die israelitisch-jüdische Religion*, editado por Julius Wellhausen et al., 42-131. Berlin: Teubner, 1909; Jörg Frey. "Von Paulus zu Johannes: Die Diversität „christlicher“ Gemeindekreise und die „Trennungsprozesse“ zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesunachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert". En *The rise and expansion of Christianity in the first three centuries of the Common Era*,

versos autores han señalado la importancia que tiene en el Evangelio de Juan la expresión «elevar al Hijo del Hombre», que aparece en tres lugares estratégicos del relato: Jn 3,14; 8,28; 12,34⁶⁰. Esta elevación es una clara alusión a la muerte de Jesús en la cruz que es vista como trono de exaltación en el que Jesús reina. Tom Thacher ha mostrado que el relato de la muerte en cruz de Jesús (Jn 19,16-37) es una respuesta contra los fundamentos del poder imperial, utilizados para mostrar el dominio a través de la humillación y el aniquilamiento de los disidentes⁶¹. Efectivamente, ese relato de la pasión explica la rotunda afirmación de Jesús: «Yo he vencido al mundo» (Jn 16,33; 1Jn 5,4), que descubre el fracaso del César y sus agentes contra Jesús, porque su muerte no es sino «su glorificación» (Jn 12,16.23.28; 13,31-32; 17,4-5), y su evangelio sigue conquistando el Imperio a través de la memoria de la cruz.

En las cartas de Juan, a diferencia de las cartas Pastorales, no hay signos de asimilación a las instituciones romanas. Los autores no construyen puentes, ni imitan, ni acogen las instituciones romanas. La ausencia de referencias a relaciones patriarcales u oraciones por las autoridades políticas es notable⁶². Además, su postura distante y polémica frente al «mundo» (*kosmos*) es llamativa. Con ese término se designa, entre otras cosas, todo aquello que puede recordar al Imperio y a sus métodos de control y valores⁶³. Por ejemplo, 1Jn 2,15-16 advierte contra amar al mun-

editado por Clare K. Rothschild y Jens Schröter, 235-278. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

⁶⁰ Cf. John Ashton. *Understanding the Fourth Gospel*. 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2007, 267-276; Josep Oriol Tuñí y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. 2.^a ed. Estella: EVD, 2022, 257.

⁶¹ Cf. Tom Thatcher. "I have conquered the world". The death of Jesus and the end of empire in the Gospel of John". En *Empire in the New Testament*, editado por Stanley E. Porter y Cynthia Long Westfall, 140-163. Eugene: Pickwick Publications, 2011.

⁶² Cf. Paul R. Trebilco. *The early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, 384-393.

⁶³ Ver, especialmente, Ahreum Kim. *The Countercultural Victory of 1 John in Greco-Roman Context: Conquering the World*. London: T&T Clark, 2023. Por su parte, Raymond E. Brown. *The Epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982, 223-224; Francis J. Moloney. *The Gospel of John*. Collegeville: Liturgical Press, 1998, 44 o Jan G. Van der Watt. "Cosmos, Reality, and God in the Letters of John". In *die Skriflig/In Luce Verbi* 47 (2015): Art. #688, pág.4 recoge el sentido

do, ya que el amor del Padre no está en él. El mundo no conoce a los creyentes (1Jn 3,1) y los aborrece (1Jn 3,13). Jesús había sido presentado en Jn 4,42, precisamente, como «salvador del mundo» (*sōtēr tou kosmou*), un título que ha sido interpretado frente a los títulos imperiales⁶⁴. 1Jn 4,5 menciona que algunos creyentes hablan según el mundo y el mundo los escucha. Esta carta se compuso en la misma ciudad y tiempo que las cartas Pastorales, por lo que algunos autores han sugerido que ahí hay una crítica a los autores de esas cartas, precisamente por su asimilación⁶⁵.

El libro del Apocalipsis (aunque no forme parte propiamente de la tradición joánica) es una de las tradiciones que más destacan por su posición distante respecto del Imperio romano⁶⁶. Este libro menciona la muerte de Jesús con la misma frecuencia que las cartas no discutidas de Pablo. La primera alusión es similar a Rom 5,8 y 1Jn 3,16: «el que nos ama nos libró de nuestros pecados con su sangre» (Ap 1,5). Los ancianos cantan al Cordero inmolado: «eres digno de recibir el libro y de abrir sus sellos, porque fuiste inmolado y con tu sangre compraste para Dios gente de toda tribu, lengua, pueblo y nación» (Ap 5,9), idea que se repite a lo largo del texto. El autor se opone a los poderes imperantes, simbolizados como bestias o ciudades⁶⁷. En las cartas a las siete iglesias, el autor elogia a los destinatarios por no asimilarse a su entorno, identificados

de *kosmos* como realidad humana y social que se opone a Dios, lo que incluye las instituciones imperiales.

⁶⁴ Cf. Christopher W. Skinner. "John's Gospel and the Roman Imperial Context. An Evaluation of Recent Proposals". En *Jesus Is Lord, Caesar is not: Evaluating empire in New Testament studies*, editado por Scot McKnight, 116-129. Downers Grove: IVP Academic, 2013, 127-128.

⁶⁵ Cf. Trebilco, 384-393.

⁶⁶ Cf. Leonard L. Thompson. *The Book of Revelation: Apocalypse and empire*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1997; Craig R. Koester. "Revelation's visionary challenge to ordinary empire". *Interpretation* 63 (2009): 5-18; Michael P. Naylor. "The Roman Imperial Cult and Revelation". *Currents in Biblical Research* 8 (2010): 207-239; Anthea E. Portier-Young. *Apocalipsis contra imperio: Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*. Estella: Verbo Divino, 2016; Jacqueline M. Hidalgo. "The Roman Empire in the Book of Revelation". En *The Oxford handbook of postcolonial biblical criticism*, editado por Rasiah S. Sugirtharajah, 213-238. New York: Oxford University Press, 2023.

⁶⁷ Cf. G. K. Beale. *The book of Revelation: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids - Carlisle: W. B. Eerdmans, Paternoster, 1999, 632-635 y 755-756.

con alusiones como «sinagoga de Satanás», «nicolaítas», «la doctrina de Balaán», los seguidores de «Jezabel», etc., y otras más claras, como sufrir cárcel y tribulación, «no manchar los vestidos» contaminándose con prácticas ajenas, o evitar a los que se han enriquecido y se enorgullecen de ello. Al igual que las cartas de Jn, la intensa y constante memoria de la cruz de Jesús en este texto va pareja a una escasa asimilación al entorno del Imperio, contraria a la de las cartas Pastorales⁶⁸.

4. CONCLUSIÓN

La relación de las dos primeras generaciones del naciente cristianismo con el Imperio romano resulta compleja, plural y ambigua. La literatura de la primera generación muestra una resistencia y distancia apoyada en la minoridad de estos grupos, que pasaron en gran medida inadvertidos. Su marginalidad les permitió construir unos espacios y estructuras alternativas basadas en la comprensión de la muerte de Jesús.

En la segunda generación las respuestas a la omnipresencia del Imperio se multiplicaron. Hemos visto algunas tradiciones (como la marcana y la joánica) que mantuvieron la resistencia a la asimilación, reflejada en la conservación de la memoria de la cruz que justificaba la distancia del patriarcado. Otras, sin embargo, (como la deuteropaulina o la lucana) asumieron el orden doméstico e imperial mientras el recuerdo de la cruz se reducía. No obstante, en estas tradiciones hemos detectado indicios de un doble discurso público y oculto por el que la asimilación al Imperio podría ser aparente, mientras que en mensajes ocultos para los de fuera se defendía la resistencia y la no asimilación que solo entendían los de dentro.

En el marco del Imperio romano cuyas autoridades habían permitido y ordenado la muerte de Jesús en la cruz, y que extendían su dominio omnipresente a través de la institución básica del patriarcado, la memoria de la cruz resultó un ejercicio de increíble resistencia, alternativa y desafío oculto. La «palabra de la cruz» remitía a una verdad ahogada, a los anhelos y esperanzas que Jesús había suscitado con el anuncio del reino de Dios y que habían sido apagados violentamente con la muerte de Jesús. Pero apelaba, sobre todo, a la reivindicación callada

⁶⁸ Cf. Trebilco, 400-402.

(transhistórica) que Dios había hecho de aquel crucificado, «escándalo para los judíos, locura para los gentiles» (1Cor 1,23). Invocaba, pues, la verdad de Dios desechada por el Imperio, por las autoridades religiosas-políticas y fortalecía una resistencia que no se dejaba arrastrar por el pensamiento hegemónico, por las fuerzas de poder ideológico, político, económico o religioso. La memoria de la cruz era la confianza inquebrantable de que el Dios de Jesús no quería ese Imperio (ni su fuerza, ni sus autoridades, ni sus instituciones), sino el del Crucificado. Y esta memoria no se apagó del todo, ni en aquellas tradiciones que parecían asimilarse más al Imperio.

REFERENCIAS

- Álvarez Cineira, David. *Pablo y el Imperio Romano*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Ando, Clifford. *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman empire*. Berkeley - London: University of California Press, 2000. <https://doi.org/10.1525/9780520923720>
- Appelbaum, Alan. "Hidden Transcripts in King-Parables: Windows on Rabbinic Resistance to Rome". *Jewish Studies Quarterly* 17, n.º 4 (2010): 287-301. <https://doi.org/10.1628/094457010793468715>
- Ashton, John. *Understanding the Fourth Gospel*. 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2007. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199297610.001.0001>
- Barbaglio, Giuseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Barclay, John M. G. *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
- Beale, Gregory K. *The book of Revelation: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Beck, Norman A. *Anti-Roman cryptograms in the New Testament: hidden transcripts of hope and liberation*. Nueva York: Lang, 2010.
- Brown, Raymond E. *The Epistles of John*. Garden City: Doubleday, 1982. <https://doi.org/10.5040/9780300261936>
- Brown, Raymond. *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro*. Vol. II. Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005.
- Cadbury, Henry J. *The making of Luke-Acts*. London: S.P.C.K., 1958.

- Carter, Warren. *El Imperio romano y el Nuevo Testamento: guía básica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Carter, Warren. *Mateo y los márgenes una lectura sociopolítica y religiosa*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Cassidy, Richard J. *Jesus, politics, and society: A study of Luke's gospel*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978.
- Cayo Cornelio Tácito. *Historias. Libros III-V*. Madrid: Gredos, 2013.
- Cayo Plinio Cecilio Segundo. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2005.
- Crossan, John Dominic. *The cross that spoke: the origins of the passion narrative*. S. Francisco: Harper & Row, 1988.
- Dodd, Charles H. *La tradición histórica en el cuarto Evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Donahue, John R. "Introduction: from passion traditions to passion narrative". En *The passion in Mark: studies on Mark 14-16*, editado por Werner H. Kelber, 1-20. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Du Toit, Philip La G. "Paul, empire and eschatology". *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77, n.º 4 (2021): a6904. <http://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6904>
- Esler, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts: The social and political motivations of Lucan theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554933>
- Filón de Alejandría. *Obras completas*. Vol. 5. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975.
- Flavio Josefo. *Autobiografía. Contra Apión*. Madrid: Gredos, 1994.
- Frey, Jörg. "Von Paulus zu Johannes: Die Diversität „christlicher“ Gemeindekreise und die „Trennungsprozesse“ zwischen der Synagoge und den Gemeinden der Jesusnachfolger in Ephesus im ersten Jahrhundert". En *The rise and expansion of Christianity in the first three centuries of the Common Era*, editado por Clare K. Rothschild y Jens Schröter, 235-278. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- Friesen, Steven J. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the cult of the Flavian imperial family*. Leiden: Brill, 1993. <https://doi.org/10.1163/9789004283442>
- Gil Arbiol, Carlos. "El centurión del Evangelio de Marcos: Testigo del evangelio de Pablo". *Cauriensia* 17 (2022): 739-760. <http://doi.org/10.17398/2340-4256.17.739>

- Gil Arbiol, Carlos. "Otros doce. Los personajes secundarios como creyentes paulinos en el Evangelio de Marcos". *Estudios Eclesiásticos* 96, n.º 378 (2021): 533-570. <http://doi.org/10.14422/ee.v96.i378.y2021.005>
- Gil Arbiol, Carlos. *Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2015.
- Guijarro Oporto, Santiago, y Esther Miquel. "El cristianismo naciente: Delimitación, fuentes y metodología". *Salmanticensis* 52, n.º 1 (2005): 5-37.
- Guijarro Oporto, Santiago. "El relato pre-marciano de la pasión y la historia del cristianismo naciente". *Salmanticensis* 50, n.º 3 (2003): 345-388. <https://doi.org/10.36576/summa.7745>
- Guijarro Oporto, Santiago. *Los dichos de Jesús: Introducción al "Documento Q"*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Hacham, Noah. "Hidden and Public Transcript: Jews and Non-Jews in 3 Maccabees". En *Israel in Egypt: the land of Egypt as concept and reality for Jews in antiquity and the early medieval period*, editado por Alison Salvesen, Sarah Judith Katharine Pearce y Miryam Frenkel, 178-195. Leiden: Brill, 2020. https://doi.org/10.1163/97890004435407_008
- Hidalgo, Jacqueline M. "The Roman Empire in the Book of Revelation". En *The Oxford handbook of postcolonial biblical criticism*, editado por Rasiah S. Sugirtharajah, 213-238. New York: Oxford University Press, 2023.
- Hoklotubbe, T. Christopher. *Civilized piety: The rhetoric of pietas in the pastoral epistles and the Roman Empire*. Waco: Baylor University Press, 2017.
- Horsley, Richard A. *Hidden transcripts and the arts of resistance: Applying the work of James C. Scott to Jesus and Paul*. Leiden: Brill, 2004.
- Horsley, Richard A., ed. *Oral performance, popular tradition, and hidden transcript in Q*. Vol. 60, Semeia Studies. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. <https://doi.org/10.15699/9780884148524>
- Huebenthal, Sandra. "Gedächtnis trifft Einleitung. Ein neuer Blick auf alte Fragen". *New Testament Studies* 70, n.º 2 (2024): 131-148. <http://doi.org/10.1017/S002868852300036X>
- Huttunen, Niko, ed. *Early Christians Adapting to the Roman Empire*. Leiden: Brill, 2020. <https://doi.org/10.1163/97890004428249>
- Jacobson, David M. "Palestine and Israel". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 313, n.º 313 (1999): 65-74. <http://doi.org/10.2307/1357617>

- Johnson, Luke Timothy. *The first and second letters to Timothy: A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2001.
- Jülicher, Adolf. „Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum”. En *Geschichte der christlichen Religion. Mit Einl. Die israelitisch-jüdische Religion*, editado por Julius Wellhausen, Adolf Jülicher y Adolf Hasvack, 2.^a ed., 42-131. Berlin: Teubner, 1909.
- Kahl, Brigitte. “Acts of the apostles. Pro(to)-imperial script and hidden transcript”. En *In the shadow of empire: Reclaiming the Bible as a history of faithful resistance*, editado por Richard A. Horsley, 137-156. Louisville: Westminster, 2008.
- Kallas, James. “Romans 13:1-7: An interpolation”. *New Testament Studies* 11, n.º 4 (1965): 365-374. <https://doi.org/10.1017/S0028688500002071>
- Kim, Ahreum. *The Countercultural Victory of 1 John in Greco-Roman Context: Conquering the World*. London: T&T Clark, 2023. <https://doi.org/10.5040/9780567712097>
- Kim, Seyoon. *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the writings of Paul and Luke*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008.
- Kloppenborg, John S. *Q El Evangelio desconocido*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Koester, Craig R. “Revelation’s visionary challenge to ordinary empire”. *Interpretation* 63, n.º 1 (2009): 5-18. <http://doi.org/10.1177/002096430906300102>
- Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels. Their history and development*. Philadelphia: Trinity Press Int., 1990.
- Koester, Helmut. *The Synoptic Sayings Source and the Gospel of Thomas / One Jesus and Four Primitive Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Labahn, Michael, y Outi Lehtipuu. *People Under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/9789048521999>
- Leipoldt, Johannes, y Walter Grundmann. *El mundo del Nuevo Testamento. II*. Madrid: Cristiandad, 1973.
- Lerner, Gerda. *The creation of patriarchy*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1986.
- MacDonald, Margaret Y. “Beyond Identification of the Topos of Household Management: Reading the Household Codes in Light of Recent Methodologies and Theoretical Perspectives in the Study of the New

- Testament". *New Testament Studies* 57, n.º 1 (2011): 65-90. <http://doi.org/10.1017/S0028688510000251>
- MacDonald, Margaret Y. *Las comunidades paulinas*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Mack, Burton L. *A myth of innocence: Mark and christian origins*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Maier, Harry O. "Colossians, Ephesians, and Empire". En *An introduction to empire in the New Testament*, editado por Adam Winn, 185-202. Atlanta: SBL Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1ctxqqg.14>
- Marco Tulio Cicerón. *La invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997.
- Marcus, Joel. "Mark - Interpreter of Paul". *New Testament Studies* 46 (2000): 473-487. <http://doi.org/10.1017/S0028688500000278>
- Marchal, Joseph A. *The politics of heaven: Women, gender and empire in the study of Paul*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Miller, Amanda C. *Rumors of resistance: status reversals and hidden transcripts in the gospel of Luke*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Mitchell, Margaret M. "Mark, the Long-Form Pauline εὐαγγέλιον". En *Modern and ancient literary criticism of the gospels: Continuing the debate on gospel genre(s)*, editado por Robert Matthew Calhoun, David P. Moessner y Tobias Nicklas, 201-217. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Mitchell, Margaret M. "Rhetorical Shorthand in Pauline Argumentation: The Functions of "The Gospel" in the Corinthian Correspondence". En *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans*, editado por L. Ann Jervis y Peter Richardson, 63-88. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Mitchell, Margaret M. *Paul and the emergence of Christian textuality: Early Christian literary culture in context*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-155512-1>
- Moe, David Thang. "Reading Romans 13:1-7 as a 'hidden transcript of postcolonial theology' in Myanmar". *Journal of theology for Southern Africa* 157 (2017): 71-98.
- Moloney, Francis J. *The Gospel of John*. Collegeville: Liturgical Press, 1998.
- Naylor, Michael P. "The Roman Imperial Cult and Revelation". *Currents in Biblical Research* 8, n.º 2 (2010): 207-239. <http://doi.org/10.1177/1476993X09349160>
- Orígenes. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

- Payne, Philip B. "Codex Fuldensis, sigla for variants in codex Vaticanus, and 1 Corinthians xiv,34-35". *New Testament Studies* 41, n.º 2 (1995): 240-262. <http://doi.org/10.1017/S0028688500021263>
- Payne, Philip B. *Man and woman, one in Christ: An exegetical and theological study of Paul's Letters*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- Pérez i Díaz, Mar. ¿Fue Marcos discípulo de Pedro o de Pablo? *La teología paulina del Evangelio de Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2022.
- Pervo, Richard I. *Pablo después de Pablo: Cómo vieron los primeros cristianos al apóstol de los gentiles*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Porter, Stanley E., y Cynthia Long Westfall. *Empire in the New Testament*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Portier-Young, Anthea E. *Apocalipsis contra imperio: Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*. Estella: Verbo Divino, 2016.
- Portier-Young, Anthea. *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2011.
- Quinto Horacio Flaco. *Odas. Canto secular. Epodos*. Madrid: Gredos, 2007.
- Redalié, Yann. *Paul après Paul: Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- Reed, David. "Rethinking John's Social Setting: Hidden Transcript, Anti-language, and the Negotiation of the Empire". *Biblical theology bulletin* 36, n.º 3 (2006): 93-106. <http://doi.org/10.1177/01461079060360030201>
- Richardson, John. *The language of empire: Rome and the idea of empire from the third century BC to the second century AD*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511575341>
- Robinson, James M., Paul Hoffmann, John S. Kloppenborg, y Santiago Guijarro. *El documento Q en griego y en español: Con paralelos del Evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás*. Leuven - Salamanca: Peeters - Sígueme, 2002.
- Robinson, James M., Paul Hoffmann, y John S. Kloppenborg. *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Tomas*. Leuven: Peeters, 2000.
- Saller, Richard P. *Patriarchy, property and death in the Roman family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511582998>

- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.
- Seim, Turid Karlsen. *The double message: patterns of gender in Luke-Acts*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Shaw, Brent D. "The Myth of the Neronian Persecution". *Journal of Roman Studies* 105 (2015): 73-100. <http://doi.org/10.1017/s0075435815000982>
- Skinner, Christopher W. "John's Gospel and the Roman Imperial Context. An Evaluation of Recent Proposals". En *Jesus Is Lord, Caesar is not: Evaluating empire in New Testament studies*, editado por Scot McKnight, 116-129. Downers Grove: IVP Academic, 2013.
- Soards, Marion L. "La cuestión de un relato de la pasión premarcano". En *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro*, editado por Raymond E. Brown, vol. II, 1743-1781. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Strait, Drew J. "Proclaiming another King named Jesus? The Acts of the Apostles and the Roman Imperial Cult(s)". En *Jesus Is Lord, Caesar is not: Evaluating empire in New Testament studies*, editado por Scot McKnight, 130-145. Downers Grove: IVP Academic, 2013.
- Thatcher, Tom. "'I have conquered the world'. The death of Jesus and the end of empire in the Gospel of John". En *Empire in the New Testament*, editado por Stanley E. Porter y Cynthia Long Westfall, 140-163. Eugene: Pickwick Publications, 2011.
- Thompson, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and empire*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Trebilco, Paul R. *The early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Tuñí, Josep Oriol, y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. 2.^a ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 2022.
- Urciuoli, Emiliano Rubens. *Citifying Jesus: The Making of an Urban Religion in the Roman Empire*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2024. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-163747-6>
- Valerio Máximo. *Hechos y dichos memorables. Obra completa*. 2 Vols. Madrid: Gredos, 2003.
- Van der Watt, Jan G. "Cosmos, Reality, and God in the Letters of John". *In die Skriflig/In Luce Verbi* 47 (2015): Art. #688. <http://doi.org/10.4102/ids.v47i2.688>

- Walaskay, Paul W. *"And so we came to Rome". The political perspective of St. Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511555121>
- Walton, Steve. "The State They Were In: Luke's View of the Roman Empire". En *Rome in the Bible and the Early Church*, editado por Peter Oakes, 1-41. Carlisle: Paternoster, 2002.
- White, John L. "The way of the cross: was there a pre-Markan passion narrative?". *Forum* 3, n.º 2 (1987): 35-49.
- White, L. Michael. *De Jesús al cristianismo: El Nuevo Testamento y la fe cristiana, un proceso de cuatro generaciones*. Estella: Verbo Divino, 2007.
- Wolter, Michael. "Imperial Characters and Imperial Language in Luke-Acts". En *Narrative hermeneutics, history, and rhetoric: A Festschrift for David P. Moessner*, editado por Robert Matthew Calhoun, Margaret Mary Mitchell, Tobias Nicklas y Janet Spittler, 254-280. Leiden - Boston: Brill, 2025. https://doi.org/10.1163/9789004702004_013
- Wright, Arthur Merrill, Jr. *The governor and the king: Irony, hidden transcripts, and negotiating empire in the Fourth Gospel*. ProQuest Dissertations Publishing, 2014.