

43

αγορά



Paula Fredriksen

Cristianismos antiguos

Los primeros quinientos años





Cristianismos antiguos

Paula Fredriksen

Cristianismos antiguos

Los primeros quinientos años

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: Francesc Sala

Imagen de cubierta: icono ruso que representa el Primer Concilio de Nicea (325).

© Paula Fredriksen, 2024

First Published by Princeton University Press. Translation rights arranged by
Sandra Dijkstra Literary Agency and Sandra Bruna Agencia Literaria, SL.

All rights reserved.

© Editorial Verbo Divino, 2026

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 7-2026

ISBN: 978-84-1063-227-1

ISBN ebook: 978-84-1063-228-8

Cualquier forma de explotación de esta obra, en especial su reproducción, distribución, comunicación pública o transformación, solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar, escanear, distribuir o poner a disposición algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

Para Oded Irshai,
colega *praeclarissimus*, con amistad

«La pátina de lo obvio que incrusta las acciones humanas:
este es el primer y último enemigo del historiador».

PETER BROWN, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*

Índice

Prefacio	13
Mapas	21
1. La idea de Israel	25
La matriz del Segundo Templo	25
Israel entre las naciones	27
La difusión del Evangelio	31
Los judíos y Jesús	36
¿Quién es Israel?	42
Los «judíos» retóricos y los judíos históricos	50
2. Los dilemas de la diversidad	59
La guerra de las palabras	59
El conocimiento de Dios	66
Estrategias de control	76
Ni hombre ni mujer	80
Mani y Pelagio: la política de la ortodoxia	84
Etiologías del error	88
3. Persecución y martirio	93
Diplomacia celestial	94
Persecuciones «cristianas» precristianas	96

La matriz del martirio	99
Espectáculos de muerte	104
Puntos de inflexión	110
La comunión de los santos	119
La retórica del martirio	124
4. El futuro del fin	127
La segunda venida	127
Domar el Apocalipsis	132
<i>Apocalypse Now</i>	138
Finales diferentes: el cielo y el infierno	143
5. Cristo y el Imperio	153
Teología	153
La filiación divina	158
Constantino, Nicea y después	162
Juliano	172
Siguen las controversias	175
La Iglesia imperial	180
6. La redención de la carne	187
Preludios ascéticos	187
El laboratorio ascético	192
Alternativas ascéticas	197
Matrimonio, celibato y virginidad	205
El cuerpo, el alma y la carne	207
Ideología e identidad, retórica y realidad	215
7. Pagano y cristiano	219
La matriz mediterránea	219
Demonios, rituales y «magia»	222
Neutralización de la tradición pagana	229

ÍNDICE	11
La capital cristiana	234
La «segunda» Iglesia	238
Identidades y fronteras	243
Conclusión	247
Agradecimientos	257
Cronología	261
Glosario	269
Lecturas complementarias	277
Índice de fuentes	301
Índice onomástico y de lugares	313
Índice temático	321

Prefacio

Este libro narra la historia de los orígenes y el desarrollo del antiguo cristianismo mediterráneo hasta el siglo v en el Occidente posterior al Imperio romano. Es más fácil saber cuándo acaba esta historia que cuándo empieza.

Qué extraño, pensará el lector. Obviamente, la historia comienza con Jesús y luego pasa a los apóstoles y de ahí a Pablo. Esa es la implicación del orden de los libros en el Nuevo Testamento actual: primero los cuatro evangelios, luego los Hechos de los Apóstoles y después las cartas de Pablo.

Sin embargo, el Nuevo Testamento, como colección cerrada y estable de textos, es producto del siglo iv. Sus veintisiete escritos representan solo una pequeña selección de los muchos evangelios, cartas, hechos de apóstoles y libros de revelaciones que circularon en los años comprendidos entre mediados del siglo i (del que tenemos nuestra evidencia más temprana, las cartas de Pablo) y el establecimiento de una Iglesia imperial en el curso del siglo iv. La impresión de los orígenes y desarrollo del cristianismo ofrecida por el Nuevo Testamento es la construcción de las iniciativas de estos cuatro siglos posteriores, una historia generada retrospectivamente. Si utilizamos nuestra visión periférica, si nos fijamos en otros textos no canónicos y paracanónicos, si tenemos en cuenta los materiales disponibles a través de la arqueología y si rastreamos las vivas interacciones de todos estos datos con el mundo mediterráneo más amplio en el que estaban inmersos, surge una historia diferente, más rica y mucho menos lineal.

Mi objetivo es introducir al lector en las complejidades y ambigüedades, las ironías y sorpresas, los giros y vueltas de esta rica historia. En lugar de seguir un arco temporal desde Jesús hasta el Imperio tardío, un relato narrado por primera vez por Eusebio y repetido, con variaciones, por muchos libros de texto modernos sobre los orígenes cristianos, se organiza temáticamente. Cada capítulo examina materiales de estos cinco siglos. Esta presentación temática evita la impresión de desarrollo lineal que puede transmitir un único arco temporal.

La historia de la evolución del cristianismo —en realidad, de los cristianismos— implica a un gran elenco de personajes, tanto sobre-humanos como humanos: no solo teólogos, obispos y emperadores, sino también dioses y demonios, ángeles y magos, astrólogos y hacedores carismáticos de prodigios, ascetas idiosincráticos y mecenas aristocráticos y entusiastas milenaristas. Todos ellos desempeñaron su papel en el desarrollo de lo que comenzó siendo y siempre seguiría siendo una forma vigorosamente abigarrada de religión bíblica.

Esta es una historia de muchos pueblos diferentes y de muchos dioses diferentes. El antiguo imperio había dado cabida a muchos dioses diferentes como algo natural. Dioses y humanos se concebían formando grupos familiares: los pueblos estaban vinculados por la tradición y la historia a los dioses que adoraban. El grupo de personas —lo que llamamos «etnia»— era otra expresión de la identidad cultural, el culto de un pueblo a sus dioses particulares. En un mundo de tantos pueblos conectados a tantos dioses, en un mundo en el que el buen gobierno dependía de las buenas relaciones entre el cielo y la tierra, y donde el culto público era una especie de defensa civil, en un mundo en el que los dioses locales presidían ciudades concretas y en el que desprestigiar el honor de los dioses conllevaba el riesgo de fuertes represalias celestiales, había prevalecido durante mucho tiempo un pluralismo religioso práctico. ¿Cómo, entonces, en el transcurso de cuatro siglos, un dios en particular acabó siendo el centro de la ley y la piedad imperial romana tardía?

Responder a esta pregunta requiere identificar algunas de las peculiaridades definitorias de la cultura religiosa judía. Los judíos compartían muchas cosas con sus contemporáneos paganos. Ellos también

veían a su dios como en una relación paternal con su pueblo, su «padre». Ellos también concebían el culto como una designación étnica, y la etnia como una designación cultural. Ellos también heredaban costumbres y compromisos, tanto religiosos como sociales, que consideraban «tradiciones ancestrales» o, como dice Pablo, «las tradiciones de mis padres» (Gálatas 1,14). Y también ellos, al igual que sus Escrituras, reconocían la existencia, y por tanto la realidad, de dioses no judíos. Consideraban a estos otros dioses menores o inferiores al dios de Israel («Todos los dioses se inclinan ante él», cantaba el salmista en el Salmo 97,7). Pero en un mundo en el que cualquier dios era más poderoso que cualquier humano, estas otras fuerzas sobrehumanas debían tratarse con cierta cautela. En la traducción griega del Éxodo, el propio Moisés así lo aconsejaba: «No injuries a los dioses» (Éxodo 22,28). Comentando este pasaje, el filósofo judío Filón de Alejandría, contemporáneo de Pablo, lo respaldó, observando con naturalidad que «injuriar a los dioses de los demás siempre conduce a la guerra» (*Problemas y soluciones sobre el Éxodo* II.5).

Pero el dios judío también se diferenciaba de otros dioses en algunos aspectos. En una cultura en la que a menudo se adoraba a los dioses ante sus imágenes de culto —frecuentemente representadas como seres humanos idealizados, sobredimensionados y hermosos—, el dios judío había insistido en un culto sin imágenes. Ni su templo de Jerusalén ni las numerosas asambleas judías («sinagogas») fuera de la patria albergaban su imagen divina, un hecho que los observadores paganos destacaban. Y en una cultura en la que el bienestar de la ciudad dependía de las muestras de respeto y lealtad a las deidades presidentes locales, el dios judío exigía ser el único destinatario del culto de su pueblo.

La insistencia de Dios en el culto exclusivo podía así causar complicaciones a aquellos judíos —la gran mayoría— que vivían fuera de la tierra de Israel, y que tenían que lidiar con los dioses de sus ciudades de residencia. Su evitación general del culto cívico suscitó algunos irónicos comentarios de los observadores paganos: tanto los judíos como su dios, se quejaban los críticos paganos, eran antisociales. De hecho, decían algunos, los judíos eran culpables de «ateísmo», es decir, de no mostrar respeto a los dioses de la mayoría. Un pagano alejandrino, Apión, molesto por los judíos que presionaban para ser

reconocidos como ciudadanos de pleno derecho esa ciudad, preguntó: «¿Por qué, si son ciudadanos, no adoran a los mismos dioses que los alejandrinos?» (Josefo, *Contra Apión* II.65). Si recordamos la forma en que el cielo y la tierra se alineaban sobre la ciudad antigua, y la forma en que el culto cívico formaba parte de la defensa civil, podemos ver lo razonable de la pregunta de Apión.

Algunas corrientes proféticas, sin embargo, llevaron aún más lejos esta idea del culto judío exclusivo. Lo universalizaron. Los textos que finalmente pasaron a formar parte del canon judío (como Isaías, o Miqueas, o Zacarías) y los que no (como Tobías, o *1 Henoc*, o los *Oráculos Sibílicos*) esperaban el día en que terminara el tiempo normal, cuando las naciones gentiles destruyeran sus imágenes de culto, renegaran de sus propios dioses y se volvieran, también, para adorar únicamente al dios de Israel. A lo largo del siglo anterior y del posterior a la vida de Jesús y Pablo, vemos una intensificación de este tipo de profecía sobre la venida del reino de Dios. Su alcance se amplió. Su marco temporal pasó de «algún día en el futuro» a «pronto» y, finalmente, a «ahora».

«Apocalipsis» es la palabra griega para «revelación». Un *eschaton* es algo final. *Escatología apocalíptica* es el término que los especialistas utilizan para describir este género particular de sensibilidad del final de los tiempos. Tales profecías expresaban un conjunto amplio y farragoso de expectativas, esperanzas, predicciones, visiones. Sugerían formas de discernir los signos de los tiempos. Las anomalías celestes y terrestres –terremotos, eclipses, oscuridad a mediodía– podrían anunciar la proximidad del fin. El fin podría ir precedido de una batalla final entre las fuerzas del bien y del mal. A veces la batalla apocalíptica es librada por legiones de ángeles, a veces dirigida por un mesías, a veces por un arcángel, a veces por Dios mismo. Algunas tradiciones hablan de una reunificación de las tribus de Israel, de la reconstrucción o engrandecimiento del templo de Jerusalén, de la resurrección de los muertos y de un juicio final de toda la humanidad. Otras hablan de la transposición de los redimidos al firmamento estrellado. Y estas profecías concluyen con la convicción de que el mundo entero –humano y sobrehumano– reconocerá la soberanía del dios de Israel. La escatología apocalíptica judía, en otras palabras,

rompió el vínculo normal y normativo de la Antigüedad entre pueblos y panteones, entre etnicidad y (lo que llamamos) «religión».

A partir de este semillero de expectación apocalíptica judía del siglo I floreció y se extendió el movimiento en torno a Jesús de Nazaret. A principios de su período formativo, el griego se convirtió en su principal medio lingüístico, la ciudad antigua en su matriz social. Es a partir de estas tradiciones apocalípticas que Pablo y otros apóstoles construyeron su «buena nueva», *euangelion* en griego, que llevaron a los judíos y, sorprendentemente, también a los no judíos. En cuatro siglos de constantes ajustes, reinterpretaciones y cambios, este mensaje acabaría reconfigurando las relaciones tradicionales entre el gobierno y la religión, entre los pueblos y sus dioses, entre el cielo y la tierra.

¿Cuándo y cómo estos movimientos que se formaron en torno a la memoria y el mensaje de Jesús crecen hasta convertirse en algo que ya reconociblemente *no* es judaísmo; de hecho, que en ocasiones incluso se opone virulentamente al judaísmo? ¿Dónde y por qué comienza esa individuación? ¿Cómo se convierte un mensaje centrado en la inminente redención de Israel al final de los tiempos en un mensaje centrado en la idea de una Iglesia romana estable, uniforme y universal?

Comenzamos con el judaísmo de finales del Segundo Templo, el mundo tanto de Jesús como de Pablo. El capítulo 1, «La idea de Israel», rastrea las formas en que el mensaje evangélico se desarrolló y alteró una vez que el movimiento o los movimientos se extendieron desde Jerusalén al más amplio mundo grecorromano. Algunos judíos eran seguidores de Cristo, y algunos seguidores gentiles de Cristo asumieron las prácticas judías; pero el futuro estaba en aquellas comunidades gentiles que se desvincularon, de diversas maneras, de su herencia judía. Y a medida que las distintas comunidades gentiles desarrollaban teologías diferentes, también evolucionaban las distintas relaciones sociales entre cristianos y judíos. En última instancia, la Iglesia patrocinada por Constantino reclamaría para sí el título de «Israel».

El capítulo 2, «Los dilemas de la diversidad», explora estas diferentes teologías. Ya de forma audible a finales del siglo I, cada vez con más fuerza en el segundo, la diversidad fue repudiada, la diferencia condenada como «herejía». Las comunidades contendientes desarro-

llaron cada una sus propias definiciones del verdadero cristianismo. Lo que comenzó como invectivas intracomunitarias se convirtió, con Constantino, en una acusación con consecuencias sociales reales. La diversidad cristiana, en el curso del siglo iv, sería criminalizada y activamente suprimida por el Estado romano cristiano.

El Imperio solo podía prosperar –estaban convencidos los antiguos– si el cielo era feliz. Una religión adecuada contribuía en gran medida a mantener buenas relaciones entre el cielo y la tierra. El capítulo 3, «Persecución y martirio», investiga las formas en que esta convicción condujo a acciones anticristianas por parte de Roma, tanto antes de Constantino como (quizás sorprendentemente) incluso después. La memoria de estas acciones, preservada y cultivada en las historias de los mártires, llegó a servir como poderoso vehículo para comunicar idealizaciones de la identidad cristiana.

La veneración de los mártires condujo al desarrollo del culto a los santos: celebraciones alegres, incluso estridentes, en torno a las tumbas de los muertos martirizados como anticipación de la vida en el Reino de Dios. El capítulo 4, «El futuro del fin», repasa estos entusiasmos milenaristas y las formas en que los obispos acabaron canalizándolos. En última instancia, el mensaje cristiano de salvación y las proclamas sobre una resurrección del cuerpo al final de los tiempos se difundieron a través de historias sobre el cielo y el infierno.

¿Qué significa que un dios tenga un «hijo»? ¿Y por qué una cuestión teológica se convertiría, en última instancia, en una preocupación del Estado? El capítulo 5, «Cristo y el Imperio», desenreda las complejidades políticas, sociales e intelectuales que condujeron a las controversias sobre la naturaleza de Cristo y, por tanto, de Dios. Las intervenciones del gobierno imperial, lejos de resolver estas cuestiones, no hicieron sino agravarlas.

El capítulo 6, «La redención de la carne», explora las formas en que las convicciones sobre el fin de los tiempos, y la experiencia de su retraso, se combinaron con las ideas sobre la relación del alma con el cuerpo para producir no solo enseñanzas cristianas novedosas –sobre la sexualidad, sobre el ascetismo y sobre la pobreza voluntaria– sino también comportamientos cristianos novedosos. Hombres y

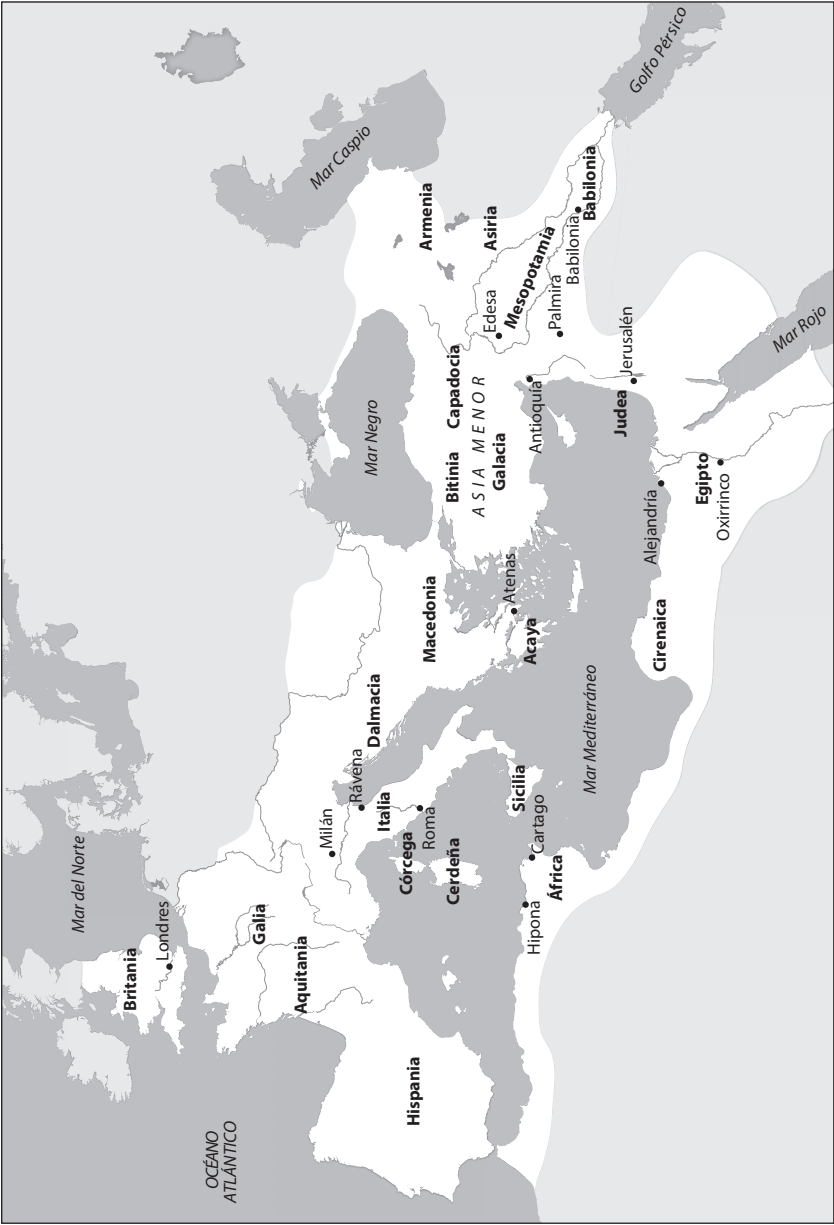
mujeres experimentaron con diferentes tipos de logros espirituales: virginidad de por vida, matrimonios célibes, formas individuales y comunitarias de ascetismo radical. La evidencia de los sermones y los cánones de los concilios eclesiales, mientras tanto, permite vislumbrar la conducta de «la mayoría silenciosa».

¿Cuándo y por qué se inventa la palabra y el concepto «pagano»? ¿Cuándo la práctica ritual es un sacramento; cuándo es «magia»? ¿Qué hace que un amuleto no sea cristiano y que una reliquia de santo sea cristiana? ¿Por qué el corazón teórico del Imperio, la ciudad de Roma, se convierte en la principal capital cristiana de Occidente? ¿Qué creencias y comportamientos, en definitiva, dan la medida de la «cristianización»? El capítulo 7, «Pagano y cristiano», considera todas estas cuestiones. Al final, el cristianismo no ofreció una alternativa a la cultura romana mediterránea tradicional, sino, finalmente, una expresión de esta.

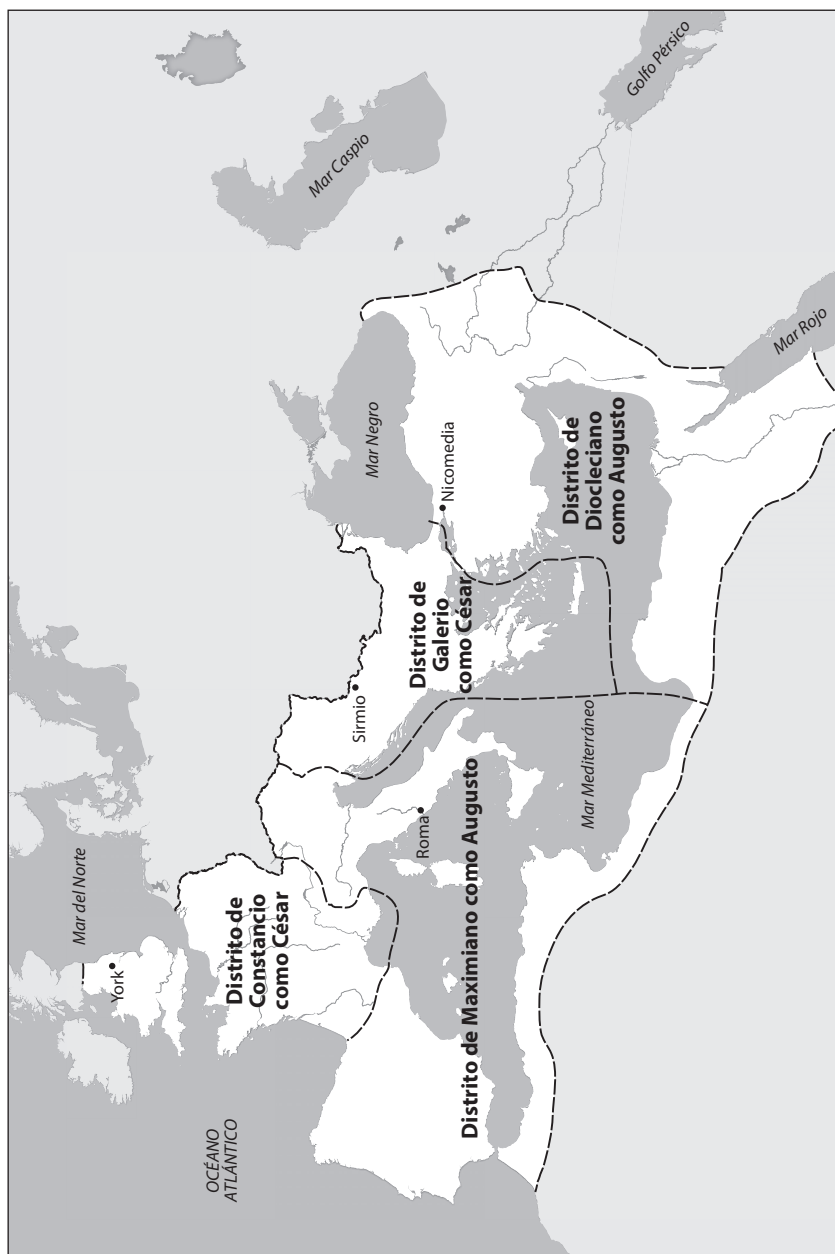
Cada capítulo trata las pruebas originarias del siglo I como inflexiones del judaísmo de finales del Segundo Templo. Lo que consideramos «cristianismo» no empezó a surgir, de diferentes maneras y en diferentes lugares, hasta finales del siglo I y principios del II, cuando la etnicidad de los miembros de los movimientos empezó a cambiar de predominantemente judía a predominantemente gentil.

Para rastrear estos desarrollos, empezamos donde empezaron Jesús y Pablo: con la idea de Israel.

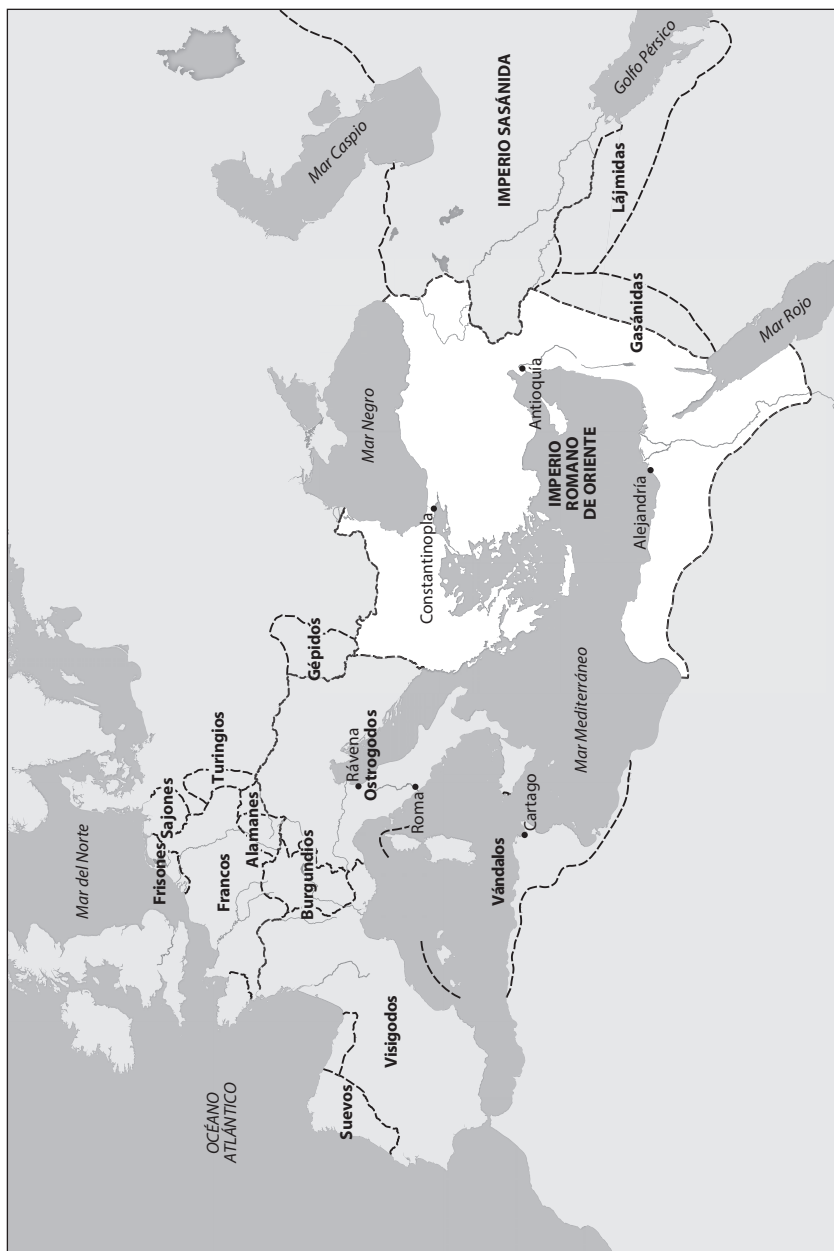
Mapas



Mapa 1
El Imperio romano en tiempos de Trajano, 117 d.C.



Mapa 2
La división del Imperio bajo Diocleciano
(Tetrarquía, 293 d.C.)



Mapa 3
El Imperio occidental fracturado,
ca. 500 d.C.

1

La idea de Israel

Mis hermanos, mis parientes según la carne: ellos son israelitas.

PABLO, Romanos 9,3

Israel es una raza de almas, y Jerusalén es una ciudad en el cielo.

ORÍGENES, *Tratado de los principios* IV.3-8

¿Cómo llegó a los oyentes paganos el mensaje judío de un fin de los tiempos concebido por los judíos: un mesías venidero, la resurrección de los muertos, la derrota de los dioses paganos, la reunificación de Israel y la conversión de las naciones al dios de Israel? ¿Cómo, después de la generación apostólica, este mensaje se desplazó, creció y se transformó en lo que con el tiempo se convertiría en los cristianismos gentiles? ¿Y cómo se transmutó finalmente un mensaje tan judío en teologías antijudías? Para responder a estas preguntas, primero tenemos que orientarnos dentro de dos mundos: el del Mediterráneo romano y el de los judíos que vivían en él. El judaísmo de finales del Segundo Templo fue el semillero del que brotaron todos los cristianismos posteriores.

* * *

La matriz del Segundo Templo

«Los tiempos se han cumplido y el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y confiad en la buena nueva». Así rezaba el mensaje de Jesús de Nazaret, según el evangelio de Marcos de finales del siglo I (1,15). Así también, según Mateo, el anuncio del predecesor de Jesús, Juan

el Bautista (Mateo 3,2). Así también, a mediados del siglo I, el mensaje de Pablo a una asamblea en Roma: «La salvación está más cerca de nosotros que cuando creímos por primera vez. La noche está lejos; el día está cerca» (Romanos 13,12).

¿Qué debían hacer sus oyentes para prepararse para este acontecimiento del final de los tiempos? Los tres hombres hicieron un llamamiento al arrepentimiento. Pero hicieron este llamamiento a destinatarios diferentes. Juan y Jesús proclamaron su mensaje a sus compatriotas judíos en Judea y Galilea; Pablo, a los no judíos, en las ciudades del Mediterráneo oriental. Prepararse para el Reino –y el juicio venidero– implicaba arrepentimiento. Los oyentes de Juan y de Jesús tenían que arrepentirse de los pecados judíos. Los oyentes de Pablo tenían que arrepentirse de los pecados paganos.

El «arrepentimiento», en consecuencia, a la luz de estas diferentes audiencias, también se configuró de forma diferente. Juan y Jesús, a finales de los años 20 y principios de los 30 del siglo I, parecen haber hecho un llamamiento a sus compatriotas judíos para que volvieran a dedicarse a su interpretación de los diez mandamientos, es decir, a las costumbres ancestrales judías. En Marcos 10,18-19, por ejemplo, Jesús recita estos mandamientos; en Marcos 12,28-31, los sintetiza. Los diez mandamientos constituían el núcleo de la alianza del Sinaí (Éxodo 20,2-17; cf. Deuteronomio 5,6-21). En la narración bíblica, estaban dirigidos a Israel.

Pero Pablo se veía a sí mismo preeminentemente como un mensajero para los no judíos, *ta ethnē*, como él los llama. Esta palabra griega, que traduce el hebreo *goyim*, puede traducirse en español de varias formas diferentes. Una forma es como «naciones», cuyo número puede incluir a Israel. (La humanidad después del diluvio se dividió en setenta *goyim/ethnē* diferentes, Génesis 10). Sin embargo, más comúnmente en la literatura judía, la palabra se refiere a las naciones no judías –la gran mayoría de la humanidad– a diferencia de Israel. Aquí el español tiene dos opciones de traducción: «gentil» y «pagano».

«Gentil» es un término neutro desde el punto de vista religioso, que indica simplemente la etnia no judía. Pero en el siglo I no existía tal cosa como una etnicidad neutral en lo religioso: los grupos huma-

nos se definían en parte por los dioses que adoraban. Por definición, un no judío adoraba dioses no judíos.

Por este motivo, «pagano» podría ser la traducción preferida para *ethnē*. El término «pagano» en sí es un término despectivo cristiano del siglo iv, ideado para distinguir a los gentiles cristianos de los no cristianos. Pero los contemporáneos no judíos de Pablo no eran religiosamente neutros: adoraban a sus propios dioses, a menudo mediante culto a sus imágenes. «Os convertisteis de los ídolos a Dios», recuerda Pablo a su asamblea de Tesalónica (1 Tesalonicenses 1,9). «Os desviasteis hacia ídolos mudos», recuerda a los corintios (1 Corintios 12,2). «Antes, cuando no conocíais a Dios», recuerda a las asambleas gálatas, «estabais esclavizados a seres que no son dioses por naturaleza» (Gálatas 4,8). Los oyentes de Pablo, en resumen, eran «paganos».

Pablo pudo llegar a los paganos porque los judíos estaban muy bien integrados en la cultura grecorromana.

Israel entre las naciones

Al parecer, a principios de la Antigüedad romana, los judíos estaban por todas partes. Josefo, un historiador judío que vivió una generación después de Pablo, informa de que el geógrafo Estrabón afirmaba: «Este pueblo se ha abierto paso en todas las ciudades, y no es fácil encontrar un lugar en el mundo habitable que no los haya recibido [a ellos]» (*Antigüedades* XIV.115). El casi contemporáneo de Josefo, el autor de los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento, aportó algunos detalles. Entre los judíos reunidos en Jerusalén para la siguiente fiesta de peregrinación, Shavuot (en griego «Pentecostés»), dice Lucas, estaban los procedentes de Partia, Persia, Mesopotamia, Capadocia, Ponto y Asia y Frigia y Panfilia y Egipto, Libia, Roma, Creta y Arabia (Hechos 2,9-11), es decir, de la actual Turquía, la zona alrededor del mar Negro, Babilonia y Persia occidental y el borde oriental del Mediterráneo. Esta población también se asentó en las islas del Mediterráneo, las zonas occidentales del norte de África, las penínsulas ibérica e italiana y en lo que un día sería Francia.

Habitualmente utilizamos la palabra «diáspora» para identificar a esta población; pero para las regiones mediterráneas, el término es algo engañoso. Se inspira en la idea de exilio involuntario: en la Biblia, este concepto viene especialmente unido a las consecuencias de la conquista babilónica de Jerusalén en 586 a.C. y la destrucción del Primer Templo, construido por Salomón. «Diáspora» es la palabra griega para «dispersión», es decir, ser dispersado, obligado a abandonar la tierra de Israel, para establecerse «junto a las aguas de Babilonia». «Diáspora» es desplazamiento melancólico.

Sin embargo, detrás del grueso de esta población judía occidental se escondía una experiencia diferente. En su mayor parte, siglos antes de la destrucción romana de Jerusalén y de su templo en el año 70 d.C., estos judíos se habían reasentado voluntariamente. Fueron atraídos por el amplio mundo creado por Alejandro Magno (m. 323 a.C.) y, más tarde, por Roma. La guerra construye imperios, pero la paz los sostiene. Los imperios de Alejandro y sobre todo de Roma crearon una nueva estabilidad, que permitió e incluso espoleó las migraciones internas de las poblaciones. Así como otros pueblos se reubicaban en lugares diferentes, también lo hacían los judíos.

Al igual que otros pueblos conquistados por Alejandro, los judíos adoptaron el griego como lengua vernácula. Se asentaron en sus nuevas ciudades y en su nueva cultura. Las inscripciones revelan la presencia de judíos en instituciones educativas paganas como el *gymnasium*, dedicado a los dioses Heracles (fuerza muscular) y Hermes (cerebro). Los judíos aparecían en estructuras ciudadanas paganas como los teatros (cuyas representaciones estaban dedicadas a los dioses y se daban en días festivos paganos), y en organizaciones cívicas (como los consejos de las ciudades, convocados invocando a los dioses de la ciudad). Los judíos servían en ejércitos extranjeros. Competían en juegos atléticos (también –como las Olimpiadas– dedicados a dioses no judíos). Actuaban como mimos y como actores en el teatro. Adoptaron nombres griegos.

Las pruebas literarias revelan la facilidad con la que las élites judías se abrieron camino en el gimnasio pagano, donde aprendieron a controlar el currículo clásico. Los judíos helenísticos instruidos se

insertaron activamente —a través de la escritura— en la cultura pagana. Un texto, *Aristeas*, retrata a un rey ptolemaico tan ávido de sabiduría judía que encargó la traducción de las Escrituras judías al griego. Otro autor judío helenístico atribuyó el origen del alfabeto a Moisés; otro afirmó que Moisés enseñó música a Orfeo. Josefo relata una historia en la que Alejandro Magno llegó a Jerusalén, rindió culto en el templo e invitó a judíos jerosolimitanos a alistarse en su ejército (*Antigüedades* XI.329-339). Lo que hay que destacar es el grado en que los judíos de habla griega hicieron suya la cultura griega y, para las élites intelectuales, especialmente la cultura filosófica griega. Un filósofo pagano, Numenio, se preguntó finalmente de forma célebre: «¿Qué es Platón sino Moisés hablando griego?».

De forma más trascendental, a partir de algún momento del siglo III a.C. en Alejandría, Dios mismo comenzó a «hablar» griego. La traducción al griego de las Escrituras judías, a menudo denominada colectivamente «Septuaginta» (LXX), hizo algo más que introducir nuevos términos y conceptos en los escritos ancestrales de los judíos. De forma crucial para el desarrollo del cristianismo posterior, la Biblia en griego puso las tradiciones judías a disposición de un público étnicamente más amplio.

¿Cómo llegaron las tradiciones judías en griego a los oyentes no judíos? Los grupos de inmigrantes judíos en el extranjero se organizaban en asambleas (llamadas «casas de oración», «colegios» o «sinagogas»). Estas asambleas o asociaciones tenían muchas funciones: discernir el calendario judío; coleccionar dinero para enviarlo al templo de Jerusalén; preservar registros locales. Los judíos podían reunirse en comunidad un día de cada siete para escuchar tradiciones ancestrales leídas o recitadas en voz alta y discutidas en griego. Y crucialmente, para los movimientos cristianos posteriores, los paganos interesados también podían estar entre los que escuchaban.

Las comunidades judías acogieron con agrado el interés de forasteros simpatizantes. Fuentes tanto literarias como epigráficas (es decir, procedentes de inscripciones) ocasionalmente se refieren a tales personas como «temerosos de Dios». Estos no judíos no eran «convertidos». Más bien, eran paganos, activamente comprometidos con

sus propios dioses, que mostraban interés –y también respeto– por el dios de Israel. Filón, un anciano contemporáneo de Jesús y de Pablo, menciona un banquete anual en Alejandría que celebraba la traducción de textos judíos al griego, a la que asistían tanto judíos como paganos (*Vida de Moisés* II.41). Una generación más tarde, Josefo habla de ofrendas paganas y de peregrinaciones paganas al templo de Jerusalén, donde los no judíos podían ser recibidos en el patio más amplio del magnífico edificio de Herodes (*Guerra* V.190-194; *Antigüedades* XV.417; *Contra Apión* II.103). Josefo también comenta que la observancia de (algunas) prácticas judías («judaización») se había extendido entre las poblaciones paganas, especialmente entre las mujeres (*Guerra* II.561; *Contra Apión* II.282). Las quejas sobre la judaización pagana –de paganos que actúan como judíos– aparecen también en fuentes paganas: Epicteto, Juvenal y Tácito comentan agriamente el fenómeno. Algunos de estos simpatizantes adoptaban el descanso del séptimo día. Otros evitaban comer carne de cerdo.

Inscripciones de Asia Menor (la actual Turquía) y de otros lugares señalan el patrocinio pagano de diversas estructuras y comunidades judías. Una dama aristocrática romana del siglo I, Julia Severa, que era sacerdotisa del culto imperial, construyó un lugar de reunión para los judíos de Acmonia. Dos siglos más tarde, Capitolina, otra dama pagana, reformó el interior de una sinagoga: la inscripción de su donante la identifica como «temerosa de Dios» –de nuevo, una pagana que se interesaba activamente por las cosas judías–. (El marido de Capitolina era senador y sacerdote de Zeus). Una inscripción judía hallada en Afrodisias, datada en el siglo IV o V, registra a los donantes organizados por afiliación: judíos de nacimiento, judíos voluntarios (convertos, *proselytoi*) y «temerosos de Dios» (simpatizantes no judíos, aún paganos), nueve de los cuales eran miembros del consejo de la ciudad.

A esto se añade la evidencia literaria de escritores tanto paganos como, eventualmente, cristianos que se quejan de otros gentiles (tanto paganos como cristianos) que mantenían un interés por las cosas judías: celebrar fiestas judías, hacer votos en las sinagogas, observar la Pascua cristiana según el calendario judío para la Pascua. En otras palabras, si encontramos judíos en lugares paganos haciendo cosas paganas –y lo hacemos– también encontramos paganos (y, más tarde,

cristianos gentiles) en lugares judíos haciendo cosas judías. Las fronteras de la comunidad eran porosas. Al igual que la gran ciudad grecorromana era un lugar de amplia interacción pagano-judía, también lo era la asamblea judía urbana, la «sinagoga». La extraordinaria expansión de comunidades judías establecidas fuera de su tierra natal aseguró una audiencia igualmente amplia, en todo el Mediterráneo, para las tradiciones judías. Estas proporcionarían el semillero para los movimientos cristianos posteriores.

La difusión del Evangelio

¿Qué es el reino de Dios? Era una idea que representaba una confluencia de esperanzas y expectativas surgidas de la profecía judía. Su mensaje central era la redención. El reino traería la culminación de la historia, un tiempo en el que Dios enjugaría toda lágrima. Según algunas tradiciones, las fuerzas del bien –a veces dirigidas por ángeles combatientes; otras, por un mesías– vencerían a las fuerzas del mal. Los israelitas que habían sido engullidos por siglos de conquista serían reunidos de nuevo, de modo que Israel volvería a tener todas sus tribus. Los muertos resucitarían. Todos serían juzgados: los malvados, castigados; los buenos, vindicados. Y las naciones gentiles dejarían de adorar a sus propios dioses y serían reunidas junto con Israel para adorar al dios de Israel.

Judea a finales del período del Segundo Templo, nos dice Josefo, vio muchos movimientos populares formados en torno a líderes carismáticos que preconizaban el reino venidero de Dios. Muchos de estos líderes –Teudas; el «egipcio»; un profeta samaritano; los «profetas de los signos»–, junto con sus seguidores, fueron abatidos por Roma. Jesús, que fue él mismo aclamado como mesías, corrió una suerte similar en Jerusalén. Pero, excepcionalmente entre estos movimientos populares, los seguidores de Jesús estaban convencidos de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Esta convicción sirvió para confirmar su mensaje sobre la venida del reino. La resurrección de los muertos era un milagro característico esperado para el tiempo del fin, uno que Jesús había enfatizado en su propia enseñan-

za. Si Jesús había resucitado, entonces –razonaban sus seguidores– el reino debía estar verdaderamente cerca.

Su experiencia de Jesús resucitado explica otros dos hechos extraños sobre la comunidad original. La primera es que los seguidores de Jesús no dudaron en establecerse en Jerusalén, a pesar de su reciente ejecución en ella, a pesar de las periódicas reapariciones de Pilato en la ciudad (fue gobernador hasta el año 36) y pese a la constante presencia de los sacerdotes (nombrados en los evangelios como colaboradores de Pilato). El compromiso de esta comunidad con la ciudad indica indirectamente sus convicciones apocalípticas: en las tradiciones judías del fin de los tiempos, Jerusalén se erigía como el epicentro terrestre del reino.

Su experiencia de la resurrección de Jesús, para esta comunidad, inclinó el tiempo hacia una nueva fase. Vivían en una zona espiritualmente radiactiva entre la revelación privada de Cristo resucitado a unos pocos iniciados –unas quinientas personas, dice Pablo (1 Corintios 15,3)– y su inminente, pública y cósmica segunda venida. El Cristo que regresaba se enfrentaría entonces a los dioses paganos y los derrotaría, redimiría tanto a los vivos como a los muertos y establecería el reino de Dios (por ejemplo, Filipenses 2,10-11; 1 Corintios 15,20-58; Romanos 1,4). Según los Hechos de los Apóstoles del Nuevo Testamento, esta comunidad siguió proclamando el mensaje de Jesús sobre el reino inminente desde los mismos atrios del templo.

Sin embargo, pocos años después de su consolidación en Jerusalén, algunos miembros de esta comunidad emprendieron la marcha. Dejando atrás su antiguo ámbito territorial en Judea y Galilea, se dirigieron a las grandes ciudades costeras, Jope y Cesarea; de allí, más lejos, a Damasco y Antioquía. Allí, viajando por la red de comunidades sinagogaes de la diáspora que tejían el Mediterráneo oriental, se encontraron con una realidad social para la que su labor anterior en las aldeas de las zonas rurales de Galilea y Judea no los había preparado: conocieron a paganos temerosos de Dios que participaban en la vida de la sinagoga. Y también estos paganos respondieron positivamente al mensaje evangélico. Esto explica el segundo hecho extraño de este movimiento: poco después de la muerte de Jesús, su mensaje del reino venidero llegó también a los paganos.

El libro de los Hechos, un texto de principios del siglo II, narra una impactante historia sobre este momento. Está protagonizada por el temeroso de Dios Cornelio «que temía a Dios con todo su hogar, daba limosna con generosidad y oraba constantemente» (Hechos 10,2). Como oficial romano, Cornelio (ficticio o no) también habría sido pagano. Pedro duda en tratar con él, y hacen falta muchas visiones e incitaciones angélicas para que la historia avance. El apóstol de Lucas también dice que es «ilícito que un judío se relacione o visite a alguien de otra nación» (Hechos 10,28). Pero esto es un disparate, como acabamos de ver: los judíos se relacionaban habitualmente con paganos –desnudos, en los baños, en competiciones atléticas, en el gimnasio; vestidos, en asociaciones profesionales, en los consejos municipales, en el patio del templo y, no menos importante, en las asambleas judías de la diáspora–. Y el propio libro de Hechos presenta a los temerosos de Dios (paganos) como parte habitual de las sinagogas de la diáspora. Es de suponer que Lucas dio a Pedro esta frase en Hechos 10 para conseguir un efecto dramático. No debemos confundirla con una descripción histórica.

Fue en la diáspora, muy probablemente en Damasco, donde los miembros de este movimiento se encontraron por primera vez con Pablo el Fariseo. Pablo es el individuo que, en vida y seguramente después, haría más que ninguna otra figura para promover la difusión del Evangelio entre los oyentes no judíos. Al principio se resistió a este movimiento y trató de detenerlo, pero Pablo cambió bruscamente de adversario a apóstol cuando él también tuvo una visión de Cristo resucitado. Su experiencia resultó ser una bisagra de la historia. A partir de ese momento en adelante, Pablo fue él mismo un comprometido defensor del mensaje del Evangelio. Pero amplió deliberadamente su audiencia. Pablo proclamó el reino venidero a los no judíos.

Las cartas de Pablo, escritas a mediados del siglo I, confirman implícitamente lo que los Hechos de principios del siglo II describen repetidamente: los paganos de la sinagoga de la diáspora, ya judaizados, constituían la población no judía con más probabilidades de responder al mensaje evangélico, o incluso de entenderlo. «Mesías», «David», «Abrahán», «la Ley», «los escritos», «los profetas», «resurrec-

ción», «reino» –y para el caso, Dios Padre, el dios de Israel–, son términos que Pablo lanza en sus epístolas. Son invocados con la presunción de que serán comprendidos y suponen un grado considerable de «alfabetización bíblica», es decir, al menos una familiaridad auditiva con estos elementos de la tradición judía.

Las Escrituras judías en griego, a través de la matriz social de la sinagoga de la diáspora, permitieron así la difusión del Evangelio a los *ethnē*. Y Pablo enseñó a estos paganos ya judaizados un mensaje aún más radicalmente judaizante: estos temerosos de Dios tendrían que abandonar a sus deidades domésticas y cívicas, les instaba, si querían ser adoptados, por medio de Cristo, en la familia de Abraham, convirtiéndose así en herederos, junto con los judíos, de las promesas de redención de Dios. Para ser recibidos en el Reino que se acercaba, insistía Pablo, estos no judíos debían hacer un compromiso exclusivo con el Dios judío. Y estos paganos escucharon.

¿Qué explica el atractivo del Evangelio? ¿Qué persuadió a los oyentes, judíos o gentiles, a confiar en la buena nueva de la venida del Reino? Su mensaje de vida eterna, liberada del pecado, desempeñó sin duda un papel. Y mientras tanto, los miembros del movimiento, según Pablo, recibieron el espíritu divino, que les facultaba para profetizar, obrar milagros y curaciones, hablar en el lenguaje de los ángeles y también interpretarlo, y discernir entre espíritus buenos y malos. Los evangelios posteriores, escritos al menos una o dos generaciones después de la época de Pablo, también describen a Jesús profetizando, controlando demonios y «espíritus inmundos», curando enfermos, resucitando muertos e interpretando las Escrituras, habilidades que Jesús confiere a sus apóstoles itinerantes. El espíritu daba poder tanto a los portavoces de este movimiento como a sus oyentes, otra señal de que se acercaba la redención. «Y será en los últimos días», proclamó el profeta Joel, citado en Hechos, «que derramaré mi espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán» (Joel 2,28; Hechos 2,17).

Pero este activo interés pagano (o expagano) por el mensaje evangélico creaba un problema interno para este nuevo movimiento judío. A la vista de los hechos, Jesús no había dejado instrucciones

para tal eventualidad. El público de sus enseñanzas, según los relatos evangélicos, era abrumadoramente judío. Las discusiones sobre *si* circuncidar o no, que agitan algunas de las cartas de Pablo, solo podrían ser relevantes para los no judíos. El hecho de que la cuestión suscitara controversia implica claramente que nunca se había aplicado originalmente una «política gentil». Sin embargo, el paradigma profético inclusivo de las Escrituras judías, de Isaías en particular, había proclamado que, al final de los días, las naciones paganas renunciarían a sus ídolos y adorarían solo a Dios. Así pues, se preveían *dos* poblaciones étnicas en el reino: no solo Israel, restaurado en el pleno davídico de doce tribus, sino también las naciones, que según estas profecías habrán renunciado a su culto nativo para hacer una alianza exclusiva con el dios de Israel.

Los no judíos seguidores de Cristo, según las pruebas de las cartas de Pablo, se comprometieron evidentemente con esta lealtad. Su nuevo comportamiento validaba a su vez el mensaje de este movimiento del siglo I: si los paganos abandonaban a sus propios dioses, entonces seguramente el Reino estaba amaneciendo. Estas personas aún *no* eran judías: sin circuncisión para los varones expaganos. Pero tampoco eran ya, en nuestros términos, «paganos». No eran religiosamente neutrales: su nueva lealtad era bastante específicamente con el dios de Israel a través de su mesías. ¿Quiénes o qué eran entonces? Eran gentiles *escatológicos*, al fin y al cabo otros de los tiempos del fin: no judíos que habían renunciado a sus dioses por el de Israel en espera del reino venidero.

Como tales, estos gentiles escatológicos representaban una anomalía social. Estaban dando la espalda a dioses que les pertenecían por nacimiento. Su no participación en el culto y la cultura civiles provocó así la reacción de los vecinos paganos, preocupados por que los dioses, alienados por esta falta de respeto, devolvieran el golpe con ira a la ciudad. Las sinagogas de la diáspora, también, eran en ocasiones poco acogedoras: alienar a la mayoría pagana en sus ciudades de residencia ponía en riesgo a las comunidades sinagogaes. Multitudes paganas enfurecidas, autoridades sinagogaes inquietas, magistrados romanos empeñados en mantener la paz: Pablo se queja de sus interacciones con todos ellos (2 Corintios 11,24-27). Y también se queja de la resis-

tencia activa por parte de los dioses paganos (2 Corintios 4,4). Pero él —como sus competidores apostólicos— siguió adelante, convencido de la inminente y feliz resolución de la historia.

En un *crescendo* en su última carta, Romanos, Pablo invoca todo el alcance de esta redención final. Intentando explicar por qué, a mediados de siglo, la demografía del movimiento parecía inclinarse hacia los gentiles, realizó una elaborada reinterpretación de la profecía apocalíptica. En efecto, el Evangelio había llegado primero a los judíos, dijo. Luego había ido a los gentiles. Luego Dios había hecho deliberadamente insensible al mensaje a gran parte de Israel, para que Pablo y otros judíos como él tuvieran más tiempo para llegar a más gentiles. Solo después de que se alcanzara la «plenitud de las naciones» Dios destaparía los oídos de Israel. «He aquí, os digo un misterio», concluye Pablo. La insensibilidad parcial de Israel era solo una medida temporal. En última instancia «todo Israel estará asegurado» (NRSV «salvado»; Romanos 11,25-26).

La «plenitud de las naciones» en la tradición judía se refiere al pleno de setenta naciones descendientes de Noé, como se describe en Génesis 10. «Todo Israel» significa el reino davídico, las doce tribus —lo cual es apropiado, ya que Jesús mismo, afirma Pablo, es el mesías davídico (Romanos 1,3; 15,12)—. En última instancia, la «plenitud» de Israel, afirma, recibirá también el Evangelio (11,12). El actual «resto, elegido como don» (11,5) son aquellos «israelitas», «el pueblo de Dios», con los que Pablo está de acuerdo, y que están de acuerdo con Pablo: el mismo grupo al que en otro lugar llama «el Israel de Dios» (Gálatas 6,16). Este resto actual es la garantía anticipada de la redención del conjunto: Dios no rompe sus promesas (Romanos 11,29; 15,8). El misterio de la redención oculto en los escritos proféticos se ha revelado «ahora», proclama Pablo, a mediados del siglo I. Los acontecimientos finales, insistía, tendrán lugar «pronto» (13,11; 16,26.20).

Los judíos y Jesús

A mediados del siglo I, Pablo y sus colegas, impulsados por sus convicciones apocalípticas, enseñaron una forma radical de judaizar a los

quera eran étnicamente diferentes, una especie de judaísmo para gentiles. A pesar de las dificultades sociales que su mensaje ocasionaba, siguieron adelante, convencidos por su propio éxito entre (ex)paganos de que el reino estaba realmente cerca. Y discutían a gritos entre ellos sobre la interpretación correcta del mensaje de Jesús, argumentos que dan forma tanto a las cartas de Pablo como a los evangelios posteriores.

A principios del siglo II, sin embargo, las formas gentiles del cristianismo comienzan a dominar nuestras fuentes. Cómo se produjo esta transición sigue siendo un misterio. De la primera generación judía del movimiento no tenemos más noticias que las escasas cartas de Pablo de mediados de siglo. No tenemos escritos de la base original de habla aramea; ningún registro, conservado en el canon del Nuevo Testamento, de lo que finalmente fue de los seguidores judíos originales de Cristo en Jerusalén. Es de suponer que la destrucción romana de la ciudad en el año 70 de la era cristiana barrió a la comunidad fundadora de allí, ya fuera por la muerte, por el cautiverio o por la emigración forzosa. El obispo e historiador del siglo IV Eusebio relata que esta huyó a Edesa, en Siria, antes de la destrucción, y que finalmente regresó a Jerusalén. Su relato parece estar motivado, sin embargo, por su deseo de construir una línea ininterrumpida de sucesión episcopal desde los apóstoles hasta su propia época (*Historia eclesiástica* III.5.3; IV.5.2). De hecho, desconocemos el destino de este grupo original.

¿Qué hay de los seguidores judíos de Cristo en Galilea? De nuevo, no tenemos escritos originales de ellos. Si vivían como judíos entre judíos –¿por qué no habrían de hacerlo?– serían prácticamente invisibles en nuestras pruebas, tales como son. Los datos arqueológicos son reticentes: una habitación dedicada a un uso especial podría sugerir la presencia de seguidores judíos de Cristo en Cafarnaún, quizá ya a finales del siglo I. Y tales seguidores de Cristo podrían muy bien haber seguido frecuentando las sinagogas habituales –de nuevo, ¿por qué no habrían de hacerlo?–. El propio Jesús lo había hecho. La invisibilidad de los judíos seguidores de Cristo en nuestras pruebas galileas es quizá lo que deberíamos esperar.

¿Qué hay de los informes foráneos sobre estas personas? Las fuentes literarias no cristianas de esta región, en hebreo, son relativamen-

te tardías. La más antigua, la Misná, un conjunto de tradiciones rabínicas, no se editó hasta *circa* 200 d.C. Podría proporcionarnos atisbos de los judíos galileos contemporáneos seguidores de Cristo.

La cuestión gira en torno a la interpretación de los términos rabínicos *min*, *minim* y *minut*. Aunque a menudo se traducen como «hereje(s)» o «herejía», su significado literal es «tipo» o «clase». Un texto rabínico redactado probablemente a mediados del siglo III menciona la *birkat ha-minim*, una «bendición contra esos otros judíos». Dentro de una secuencia litúrgica que debía recitarse diariamente, este texto pronunciaba una maldición contra los *no-nosotros*, es decir, contra «ellos», los *minim*. Que sean desarraigados (es decir, por Dios). Algunos estudiosos –triangulando entre el evangelio de Juan de finales del siglo I, que habla de seguidores judíos de Cristo expulsados de la sinagoga (Juan 9,22; 12,42; 16,2); el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir (un texto cristiano gentil de mediados del siglo II), que afirma que «vosotros, los judíos» nos maldecís a «nosotros» (los cristianos gentiles) en la sinagoga; y la *birkat ha-minim* galilea de mediados del siglo III– concluyen que Juan y Justino dan testimonio de un hecho social anterior. Según esta interpretación, los *minim* rabínicos eran judíos cristianos.

Sin embargo, un problema con esta conjetura, además de la vaguedad del propio término hebreo *minim*, es el mecanismo de la maldición, que se basaría en la *autoexclusión*. El varón judío seguidor de Cristo tendría que recitar la oración en la sinagoga, discernir que se refería a él y a su grupo, y, luego, presumiblemente, alejarse. La autoexclusión no es ser «expulsado». Y no podemos afirmar con seguridad que los judíos seguidores de Cristo fueran los destinatarios de esta maldición: el perfil del *minim* es muy difícil de distinguir. Todo lo que podemos decir con seguridad es que los rabinos establecían distinciones entre su(s) tipo(s) de judaísmo y el tipo de algún(os) otro(s) grupo(s).

Esto apenas era inusual. La discusión intrajudía sobre la forma correcta de ser judío es una característica habitual de los textos judíos, que hunde sus raíces en la propia historia bíblica. Desde el Éxodo hasta el Deuteronomio, Moisés se queja y corrige a su pueblo.

Los profetas exhortan, regañan y advierten; Esdras y Nehemías promulgan reformas radicales. Mucho más tarde, en el período de los Macabeos (160 a.C.), la diversidad de prácticas judías en Judea se tradujo tanto en una guerra civil entre judíos sobre las formas aceptables de ser judío como en una revuelta contra los griegos sirios paganos. En la época de Jesús, Filón de Alejandría criticó a otros judíos alejandrinos cuya interpretación de los mandamientos de observar la circuncisión, el sábado y las fiestas difería de la suya (*Migración de Abrahán* 89-93). La comprensión espiritual, decían estas personas, era suficiente para cumplir el mandamiento. Filón discrepó acaloradamente. Los Rollos del Mar Muerto vilipendiaban célebremente a los forasteros judíos no afiliados, y en particular el sacerdocio de Jerusalén. «Hubo en el judaísmo un factor que hizo que comenzaran las sectas», comentó un maestro cristiano posterior, Orígenes, «que fue la variedad de las interpretaciones de los escritos de Moisés y los dichos de los profetas» (*Contra Celso* III.12).

A mediados del siglo I, Pablo arremetió contra sus competidores circuncisos dentro del movimiento, aunque reconoce que ellos también son, como él, hebreos, israelitas y descendientes de Abrahán (2 Corintios 11,22). Una o dos generaciones más tarde, los evangelios presentan a Jesús discutiendo con todos los que se acercan: escribas, fariseos, saduceos, sacerdotes. El Jesús de Juan vuelve a vilipendiar a otros judíos a lo largo de ese evangelio («Vosotros sois de vuestro padre, el diablo», Juan 8,44). Juan de Patmos —escribiendo, tal vez, en el período de la primera revuelta judía (66-73 d.C.)— condena a los que «se dicen judíos y no lo son». Estos falsos judíos, dice, pertenecen a «la sinagoga de Satanás» (Apocalipsis 2,9). Todos estos textos intrajudíos tendrían una larga vida posterior en las cámaras de eco de los cristianismos gentiles posteriores.

Quizás el ejemplo más trascendental de disputa intrajudía presentado por los evangelios se encuentra en los relatos de la Pasión, que datan del período posterior a la destrucción romana de Jerusalén en el año 70 d.C. Estas historias trasladan la responsabilidad de la muerte de Jesús desde Pilato —la única autoridad que, históricamente, podía haber ordenado una crucifixión— hacia el sumo sacerdote, Caifás, al consejo sacerdotal y, finalmente, a la población de Jerusalén en su

conjunto. En la tradición «vista en conjunto» o sinóptica (Marcos, Mateo y Lucas), el antagonismo entre Jesús y los sacerdotes se desarrolla una vez que Jesús está en Jerusalén y provoca una escena en el patio exterior del recinto del templo, volcando las mesas de los cambistas de dinero. Pero la misma tradición también informa de que Jesús era tan popular entre las multitudes de la Pascua de Jerusalén que los sacerdotes tuvieron que organizar su arresto por la noche, para evitar tumultos (Marcos 14,1-2). Los evangelios no resuelven en ninguna parte esta presentación paradójica. En el evangelio de Juan, la motivación de los sacerdotes es práctica y política: quieren evitar la confrontación con Roma. Sin embargo, la razón por la que lo temen es poco probable: les preocupa que la capacidad de Jesús para realizar «señales» (como resucitar a Lázaro de entre los muertos) desencadene las atenciones negativas de Roma (Juan 11,47-48).

Como quiera que interpretemos estas tradiciones posteriores al año 70, parecen dar testimonio de tres hechos históricamente plausibles: la popularidad de Jesús, la intervención de Pilato y la cooperación sacerdotal con Pilato. Si Jesús *no* hubiera sido popular entre la multitud inquieta reunida para la festividad, Pilato no habría tenido motivo para actuar contra él: Jesús podría haber sido ignorado sin peligro. Y dado el conocimiento que tenían los sacerdotes de Jerusalén, bien podrían haber cooperado con Pilato para evitar nuevas represalias romanas contra quienes se encontraban en la ciudad por la Pascua. La desconcertante declaración de Pablo en 1 Tesalonicenses 2,15 condenando a los judíos «que mataron tanto al señor Jesús como a los profetas», puede apoyar esta conjetura.

Sin embargo, a medida que estas tradiciones de la Pasión crecen y se desarrollan, la responsabilidad sacerdotal se vuelve cada vez más prominente, mientras que la de Roma se desvanece. Pilato, como personaje narrativo, es presentado con una imagen cada vez más favorable: en el evangelio de Mateo se lava las manos de la sangre de Jesús (Mateo 27,24), y en el de Juan declara que Jesús es inocente de todo crimen (Juan 18,38). Según el relato de Mateo, se acusa efectivamente a los judíos de asesinar a los profetas históricos (Mateo 23,30-36), una conducta sangrienta que, en la narrativa de Mateo, culminará con su propia muerte. El Pilato de Lucas declara sin rodeos la inocencia de

Jesús en tres ocasiones (Lucas 23,4.14.22; el tema en cuestión es una acusación falsa de sedición). El Jesús de Juan, al hablar con Pilato, es aún más directo: «El que me ha entregado a ti —es decir, el sumo sacerdote de Jerusalén— tiene un pecado mayor» (Juan 19,11). En la narrativa de la Pasión según Juan, los judíos parecen ser quienes ejecutan la crucifixión (19,16, aunque en 19,23 reaparecen los soldados).

La escalofriante maldición de Mateo —«¡Su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mateo 27,25)— aparece iluminada retrospectivamente por los incendios de Jerusalén en el año 70. Los contemporáneos de Jesús y sus hijos constituían las dos generaciones presentes en la ciudad durante la destrucción del templo y de Jerusalén a manos de Roma. Desde la perspectiva de Mateo, la caída de la ciudad habría sido su castigo. Este pasaje de su evangelio, redactado bastante tiempo después de la catástrofe, funciona esencialmente como una profecía retrospectiva.

Los Hechos amplían la responsabilidad de la muerte de Jesús para incluir a los judíos que no estaban presentes en Jerusalén en la Pascua: el Pedro de Lucas, dirigiéndose a una multitud de peregrinos reunidos con motivo de la siguiente gran fiesta, Shavuot («Pentecostés» en griego, que se celebra cincuenta días después de la Pascua), los acusa también de crucificar a Jesús (Hechos 2,22-23.36). De nuevo, estas historias relatan disputas *intra*judías, no *anti*judías. La propia comunidad de Mateo parece ser tanto judía como observante de la Ley. Hechos presenta a un Pablo observante de la Ley que da culto en el templo (Hch 23,26) y describe un consejo apostólico que exige a los afiliados expaganos que guarden alguna versión de las leyes alimentarias *kosher* (Hch 15,20). Estos autores, que escriben en griego, podrían muy bien representar a comunidades de seguidores judíos de Cristo.

Las interpretaciones cristianas gentiles posteriores, sin embargo, convertirán la implicación judía en la muerte de Jesús en una acusación intergeneracional permanente. No solo todas las generaciones judías posteriores son castigadas por la muerte de Jesús, dicen estas tradiciones posteriores: en realidad son personalmente culpables. Los judíos no solo son culpables de la muerte de Jesús «en segundo plano», como describen los evangelios: en tradiciones posteriores —el

Evangelio de Pedro; el sermón de Melitón de Sardes *Sobre la Pascua*; en el libro tercero de *Contra las herejías* de Ireneo— se presenta a los judíos como los agentes mismos de la crucifixión de Jesús, desplazando a los romanos como sus verdugos. Los textos no canónicos —*La ascensión de Isaías*, el *Apocalipsis de Pedro*, el *Testamento de Leví*, las recensiones cristianas de los *Oráculos Sibílinos*— inculpan a los judíos. Un sacerdote del siglo iv en Antioquía, Juan Crisóstomo, frustrado porque los miembros de su congregación seguían celebrando fiestas y ayunos judíos, frecuentando las asambleas de la sinagoga y recurriendo a curanderos judíos, exclamará acaloradamente: «¿No es una locura que los que adoran al Crucificado celebren fiestas con los que lo crucificaron?» (*Adversus judaeos* I.5). Esta acusación tóxica de culpabilidad transgeneracional universal por la muerte de Cristo siguió marcando la teología cristiana hasta mediados del siglo xx. La Iglesia católica no renunció a ella hasta 1965, con *Nostra aetate*.

¿Quién es Israel?

En los siglos II y III, los cristianos gentiles mirarán hacia las catastróficas revueltas de Judea contra Roma —en 66-73 d.C. y de nuevo, bajo Bar Kokhba, en 132-135— y verán la mano castigadora de Dios. Despojados de su templo, expulsados de su tierra, decían estos autores, los judíos se encontraban en un segundo exilio perpetuo a causa de su papel en la muerte de Jesús. Una cascada de teólogos cristianos posteriores repite esta idea. «Con razón y justicia os ha venido todo eso a vosotros, que matasteis al Justo y antes de él a sus profetas» (*Diálogo con el judío Trifón* 16, ca. 150). «Roma nunca habría dominado Judea», afirma Tertuliano, en un escrito ostensiblemente dirigido a los magistrados romanos, «si ellos no hubieran pecado al final contra Cristo» (*Apologético* 26.3, ca. 200). El mayor pecado de los judíos de todos los tiempos, comenta Orígenes una generación más tarde, fue el asesinato de Jesús. Después de eso, Dios los abandonó por completo (*Contra Celso* IV.32, ca. 240). Mientras tanto, Pilato continuó su desarrollo como figura atractiva. «Él, que ya era en su interior cristiano», escribe Tertuliano, Pilato informó de toda la historia sobre Cristo a otro romano simpatizante, el emperador Tiberio

(*Apologético* 21.24). Con el tiempo, Pilato se convertiría en un santo de la Iglesia etíope.

Las acusaciones de la intervención jerosolimitana detrás de la crucifixión habían servido a los evangelistas como una forma de explicar y justificar por qué Dios había permitido que su templo fuera destruido: aquellos representantes del templo, los sacerdotes de Jerusalén, habían sido juzgados con razón. Los escritores cristianos posteriores consideraron la destrucción romana de Jerusalén en el año 70 d.C. a través de la lente de la conquista babilónica del año 586 a.C., cuando el Primer Templo había sido destruido y los judíos, de hecho, forzados al exilio. El recuerdo de esa catástrofe estaba arraigado en las Escrituras judías, especialmente en los escritos de los profetas.

Como con Babilonia, decían estos cristianos posteriores, así también, de nuevo, con Roma: destrucción significaba desplazamiento. El cristianismo del siglo II, en otras palabras, inventó la idea de un «segundo exilio» judío punitivo. En realidad, sin embargo, a pesar de las afirmaciones de los Padres de la Iglesia posteriores, la destrucción romana de la ciudad no había ocasionado ningún «segundo exilio». Las comunidades judías fuera de la tierra de Israel habían florecido durante siglos antes de este período, y seguirían haciéndolo durante siglos después. Las comunidades judías de Galilea (por tanto, no «en el exilio») prosperarían hasta bien entrado el período posconstantiniano.

Los escritos de los Padres de la Iglesia, escritos «patrísticos», del latín *patres*, «padres», ampliaron la acusación de los evangelistas. Los temas del castigo de Dios por el fracaso de los sacerdotes y del pueblo a la hora de aceptar a Jesús como mesías, proclamados en los evangelios, se convirtieron más tarde en escabrosos repudios de la propia tradición judía. La airada insistencia de Pablo en que los gentiles seguidores de Cristo no debían empezar a circuncidarse, en este nuevo contexto, se transmutaron en argumentos a los que todos los judíos, ellos mismos, debían poner fin. Los textos centrales recogidos finalmente en el Nuevo Testamento pasaron así de ser instancias de argumentos *intra*judíos a declaraciones de principios de argumentos *anti*judíos. Escribiendo en nombre de Pablo, el autor de Efesios (¿finales del siglo I?, ¿principios del II?) afirmará sin rodeos que Cristo

abolió «la ley de los mandamientos y las ordenanzas», haciendo así una nueva humanidad universal, una que no tenía lugar para las tradiciones ancestrales judías (Efesios 2,4).

En algún momento del siglo II, a partir de los escritos de Pablo, las cartas atribuidas a Ignacio de Antioquía dan una prueba más de esta polarización. «Si seguimos viviendo de acuerdo con el *ioudaïsmos*», advirtió Ignacio a los magnesios, «admitimos que no hemos recibido la gracia. [...] Porque no fue el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo» (*Magnesios* 8.1; 10.3). Los dos grupos se conciben como abstracciones mutuamente excluyentes. Menos abstracto –de hecho, quizá dándonos una idea del mundo social de Ignacio– es su consejo a los filadelfios. «Mas si alguno os viniere con interpretaciones sobre judaísmo, no le escuchéis. Porque más vale oír el cristianismo de labios de un hombre con circuncisión que no el judaísmo de labios de un incircunciso» (*Filadelfios* 6.1). ¿Sería el «hombre circuncidado» que habla de *christianismos* un creyente judío en Cristo? ¿Sería el «hombre incircunciso» que habla de *ioudaïsmos* un pagano temeroso de Dios? Tal vez. La misma fluidez de su situación podría explicar la dureza con la que Ignacio formula su postura ideológica: insiste en que una persona no puede ser a la vez observante del judaísmo y cristiana. Otros cristianos, claramente, pensaban lo contrario.

El *Diálogo con el judío Trifón* de Justino Mártir, de mediados del siglo II, es un texto fundacional para las posteriores tradiciones patrísticas *adversus Iudaeos*, «contra los judíos». Dios, decía allí Justino, nunca había querido sacrificios de sangre. Solo había legislado un detallado ritual sacrificial para distraer a los judíos de su perenne atracción por la idolatría. El sacrificio en sí mismo, insistía, era una práctica propia del culto a los ídolos (*Trifón* 32). Además, los judíos nunca habían comprendido que la deidad activa representada en sus Escrituras –«más bien, no la suya, sino la nuestra» (29)– era en realidad el Cristo eterno, antes de su encarnación (por ejemplo, 56; 59; 126). Dios Padre nunca había interactuado directamente con Israel, insistía Justino. Siempre había sido únicamente el Cristo preencarnado, «el otro dios» (56), que había hablado a los héroes y profetas de las Escrituras: Moisés, David, Isaías.

Lo que parecían ser prescripciones bíblicas de comportamiento, insistía Justino, eran en realidad alegorías, historias codificadas sobre Cristo, como era evidente para quienes (como Justino) leían estos textos con comprensión «espiritual». Pero los judíos, siempre obstinados y carnales, se quejaba Justino, entendían sus Escrituras de forma «carnal»: por esa razón, Moisés también les había dado leyes (las que no podían leerse como prefiguraciones de Cristo) como castigo por su terquedad (11-14; 18; 21-22; 27, y con frecuencia). Al no comprender la «antigua ley», los judíos no veían ahora que Cristo había dado una «nueva ley» (11-12). «¿Qué, pues?», pregunta Trifón. «¿Eres Israel?». Con cierto detenimiento, Justino responde: «Sí» (*Trifón* 123; 135).

Este modo de «pensar con los judíos» como el «otro» cristiano definitorio mientras se reivindican las prerrogativas positivas de «Israel» para la Iglesia se convirtió en una rueda motriz de la teología patristica. Las tradiciones *contra Iudaeos* o *adversus Iudaeos* pasaron a servir a múltiples propósitos. Al identificar las interpretaciones judías y las promulgaciones judías de las Escrituras judías con la «carne» (inferior) y las comprensiones cristianas con el «espíritu» (superior), los teólogos arrancaron estos prestigiosos escritos antiguos de sus comunidades de origen, convirtiéndose finalmente en el siglo iv en «Antiguo Testamento» de la Iglesia. Estas interpretaciones validaban las lecturas alegóricas cristianas de las Escrituras judías como códigos que apuntaban a Cristo. Le otorgaban a Jesús una vasta historia bíblica retrospectiva, que se remontaba hasta la creación misma. Explicaban por qué y cómo los cristianos podían valorar los textos judíos sin practicar muchas de las observancias («carnales») que estos prescribían.

La retórica antijudía también podía servir en las luchas intracristianas gentiles, para articular construcciones de «ortodoxia» cristiana contra la «herejía». De hecho, los escritos patristicos contra los judíos y contra los herejes forman una doble hélice de invectivas: los argumentos contra unos fortalecen los de los otros. Y por último, al borrar de este modo el contexto y el contenido judíos de los textos centrales del Nuevo Testamento, al transmutar los argumentos intrajudíos en argumentos antijudíos, estos teólogos posteriores entendieron que Jesús y Pablo enseñaban ellos mismos contra el judaísmo.

Estas dos figuras se convirtieron así, en retrospectiva del siglo II, en los fundadores de la Iglesia gentil –en opinión de Justino, de la Iglesia de Justino.

Pero nunca hubo una única iglesia «gentil». Algunas comunidades gentiles siguieron observando aspectos de la tradición judía, adaptándolos y adoptándolos. Otras insistieron activamente –y de forma diversa– en la diferencia. Valentín de Alejandría (fl. 130), que, como Justino, se trasladó a Roma, estableció otro enfoque de las Escrituras judías, viendo en ellas códigos altamente simbólicos para una cosmogonía mística y una redención espiritual. Marción (fl. 140), que también se trasladó durante un tiempo a Roma, instó a dejar las Escrituras judías a los judíos y a buscar la revelación cristiana específicamente en las cartas de Pablo (incluidas algunas de las deuteropaulinas del actual Nuevo Testamento) y en uno de los evangelios (una versión del de Lucas). Ambos teólogos sostenían que el dios revelado en las Escrituras judías no era el padre de Cristo. El dios bíblico era una deidad diferente e inferior, decían, una que de hecho representaba la oposición cósmica de Jesús.

Una espesa nube de retórica antiherética envuelve a estas últimas figuras cristianas, haciéndolas más difíciles de ver. Sí sabemos, por los argumentos de sus oponentes cristianos, que apoyaban su insistencia en que el dios descrito en las Escrituras judías era un dios inferior, no el padre divino de Cristo, apelando a un hecho empírico: la destrucción romana de Jerusalén.

La derrota de los judíos a manos de los ejércitos romanos en el año 70 –reforzada unos sesenta años después por la derrota bajo Bar Kokhba– fortaleció el argumento de estos cristianos gentiles «heréticos» de que el templo de Jerusalén no tenía relación alguna con el dios supremo. Si el templo hubiera estado realmente vinculado al dios más alto, razonaban, nunca habría sido –ni podría haber sido– destruido. Estos acontecimientos políticos y militares sugerían que los judíos adoraban a un dios distinto del dios supremo, el que era el padre de Cristo. Y sus teologías, situadas a cierta distancia de las Escrituras judías (que en su opinión no revelaban al dios supremo), parecen menos directamente comprometidas con los propios judíos.

Justino y Tertuliano, por el contrario, al reivindicar las Escrituras judías para sus respectivas iglesias, tuvieron que esforzarse más para dar cuenta de la destrucción de Jerusalén de un modo que no rebajara o disminuyera al dios de Jerusalén. Su respuesta fue que Dios mismo había obrado a través de Roma para acabar con el culto del templo: de todos modos, Dios nunca había querido sacrificios de sangre. Al destruir el templo de los judíos, explicaban, Dios había repudiado de hecho a los judíos.

Pero este argumento era en sí mismo susceptible de refutación empírica. Se puso prácticamente patas arriba en 361-363 de la era cristiana, cuando, tras unos cincuenta años de patronazgo de una secta del cristianismo, el sobrino de Constantino, Juliano, asumió la púrpura. Criado como cristiano, Juliano, una vez convertido en emperador, abogó por un retorno al culto y la cultura paganos tradicionales. Además de acabar con el estatus más favorecido de los obispos ortodoxos, concibió una amenaza más grave: Juliano estaba decidido a reconstruir el templo de Jerusalén.

Su motivación era menos projudía que anticristiana. La tradición ortodoxa –con la que Juliano estaba íntimamente familiarizado– había subrayado la importancia teológica de la destrucción del templo, interpretando las predicciones de los evangelios sobre su caída («no habrá piedra sobre piedra que no sea derribada», Marcos 13,2) en el sentido de su desaparición permanente. Al reconstruir el templo, Juliano socavaría la autoridad de esa profecía y avergonzaría a la Iglesia. (Solo podemos especular sobre lo que los judíos podrían haber pensado del patrocinio del emperador pagano). En efecto, su plan quedó en nada. Juliano murió en el campo de batalla contra los persas; el esfuerzo de reconstrucción se vio frustrado y, con su muerte, abandonado. Pero sus esfuerzos solo hicieron que la posterior insistencia patrística en el significado y la permanencia de la destrucción del templo –y del «exilio» de los judíos– fuera mucho más fuerte.

Aun así, tales teologías *adversus Iudaeos* no cuentan toda la historia. Otras comunidades seguidoras de Cristo estaban más positivamente comprometidas con la sensibilidad judía. Vislumbramos atisbos de ellas en textos ahora marginados: las *Homilías y Recogniciones*

pseudoclementinas; la *Didascalia Apostolorum*; la *Epístola de Pedro a Santiago*. Estos escritos del siglo iv descansan quizá sobre cimientos anteriores del siglo ii o iii. Algunos se conservan en su original griego, otros en traducción siríaca; uno, las *Recogniciones*, existe íntegro en una versión latina de principios del siglo v. Sus énfasis son interesantemente diferentes de los que encontramos en los Padres griegos y latinos «proto-ortodoxos». «Clemente», por ejemplo, el protagonista de *Recogniciones* y *Homilías*, se presenta como un alumno del apóstol Pedro. A Pablo no se le menciona en ninguna parte, pero quizá se le califica oblicuamente de «enemigo» de Pedro (*Epístola de Pedro a Santiago* 2.2). Y, de hecho, esta literatura parece libre de la polémica comparación de Pablo entre «ley» y «evangelio».

Esta literatura clementina pone en primer plano a Jesús como «el profeta», uno cuya actividad transgeneracional se extiende desde Moisés hasta él mismo, aunque Jesús, como mesías, también es superior a Moisés (por ejemplo, *Homilías* 3.20). La salvación es predicada por Moisés a los judíos, por Jesús a los gentiles (*Recogniciones* 4.5): cada vía es legítima y eficaz para cada grupo de personas. (Intrigantemente, la palabra «cristiano» no aparece en ninguna parte en referencia a los gentiles seguidores de Cristo, a los que se identifica más bien con el término reutilizado de «temerosos de Dios»). De hecho, «Jesús está oculto para los hebreos que han tomado a Moisés como maestro Moisés está oculto para los que han confiado en Jesús» (*Homilías* 8.6; cf. *Recogniciones* 4.5). Pedro y Santiago son los personajes apostólicos centrales (con una fuerte aparición momentánea de Bernabé). Y se hace hincapié en las prácticas adecuadas —con respecto a la pureza, el matrimonio, la alimentación, la disciplina comunitaria—, quizá en paralelo a las mismas preocupaciones que se encuentran en la literatura rabínica contemporánea. La *Didascalia Apostolorum* incluso critica a otros cristianos que evidentemente observaban las leyes alimentarias judías y las tradiciones relativas a la pureza menstrual. Es evidente, pues, que, para algunas comunidades, guardar «la ley» era una parte vital de la praxis cristiana.

¿Quiénes eran estas personas? ¿Son judíos étnicos que también veneran a Jesús? ¿Son cristianos gentiles judaizantes? Las ambigüedades de nuestra evidencia hacen que la pregunta se desmorone. A

pesar de la claridad con la que los grupos «judeocristianos» observantes de la ley son denunciados como herejes por autores constantinianos y posconstantinianos como Eusebio, Epifanio y Jerónimo, evidentemente siguen vivos y activos, mostrando voces alternativas en la lucha por definir la enseñanza correcta (ortodoxia).

Las disputas sobre la identidad de «Israel» continuaron durante mucho tiempo. Los pasajes del Antiguo Testamento y, en el Nuevo, la insistencia de Pablo en la redención de todo Israel y la permanencia de los dones y promesas de Dios a Israel siguieron inquietando a los intelectuales eclesiásticos. En las primeras décadas del siglo v, Paulino, obispo de Nola en Italia, escribió sobre su perplejidad a su colega y corresponsal norteafricano Agustín, obispo de Hipona.

Dirigiéndose a Agustín como «bendito maestro de Israel», Paulino citó varios pasajes problemáticos de las Escrituras. «No los mates, no sea que olviden tu ley», cantaba el salmista. «Dispérsalos con tu fuerza» (Salmo 59,12). ¿Por qué, preguntó Paulino, hablaba el salmista de dispersarlos «a ellos» —queriendo decir «a los judíos»— «para que no olviden tu ley»? Si Dios había repudiado a los judíos, «¿de qué les sirve no olvidar la Ley?», ya que la salvación se adquiere «únicamente por la fe» (*Carta* 121.1, 7). Además, preguntó Paulino, ¿cómo puede afirmar Pablo que los judíos son «amados por Dios a causa de los antepasados» (Romanos 11,28)? Si están condenados por ser enemigos de Cristo, ¿cómo pueden ser «amados»? «Si los judíos son amados por Dios, ¿cómo van a perecer? Y si no creen en Cristo, ¿cómo no perecerán?» (*Carta* 121.2, 11).

El propio Agustín había luchado durante mucho tiempo con estos pasajes, y con la cuestión más profunda del estatus teológico de los judíos frente a la revelación cristiana. En la *Carta* 149, resumió sus conclusiones para Paulino. Los judíos, en efecto, dice, habían sido «dispersados» con la destrucción del templo en el año 70. Pero esta dispersión había sido en beneficio de la Iglesia. Los judíos continuaron providencialmente sin «olvidar la ley» porque su apego a sus libros antiguos significaba que, mientras vagaban, difundían la Biblia por dondequiera que iban. Los judíos servían así de testimonio a la Iglesia, ya que (en opinión de Agustín) la propia ley había predicho