

PARROQUIA DE LOS SANTOS APÓSTOLES

BOADILLA DEL MONTE –MADRID–

CURSO BÍBLICO 2011-2012

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Prof. Francisco Lage Martínez



EDITADO Y DISTRIBUIDO POR

ACOGER Y COMPARTIR

WWW.ACOGERYCOMPARTIR.ORG

LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

1. ARGUMENTO Y MÉTODO

El estudio de los orígenes cristianos interesó ya desde el principio. No bastaba la afirmación elemental del libro de los Hechos 10,37, que la anterior versión oficial española traducía algo cómicamente “la cosa empezó en Galilea”. La nueva versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (2011) traduce: “Lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan”. Al acercarnos al tema del curso, nos damos cuenta de que el cristianismo no es una realidad que surgió de golpe, como cosa hecha y perfecta, sino que nos encontramos con un proceso largo que empieza con el impulso inicial de Jesús de Nazaret (primer tercio del siglo I d.C.) y se extiende hasta mediados del siglo II d.C.

El tema no solamente interesa a los cristianos sino que atrae también a quienes desean conocer la raíz de un hecho que ha influido grandemente en la cultura del mundo occidental.

El curso ha de comenzar por la exposición de los resultados de los estudios actuales sobre el Jesús histórico, sobre todo en relación con el judaísmo contemporáneo del Nuevo Testamento.

En los estudios sobre el Jesús histórico se distinguen tres etapas:

- La PRIMERA (1778 – 1953) va desde la aparición de la Escuela Liberal de la investigación sobre la vida de Jesús hasta el programa de desmitización de R.Bultmann. Un punto común es el supuesto de la oposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, ya que el dogma habría falseado la figura de Jesús. Por eso se pretendía “liberar al Jesús histórico de las cadenas de la dogmática eclesial”. El programa de Jesús equivalía así al del protestantismo liberal, libre de la dogmática y de la ortodoxia tradicional. La teología liberal presentaba a Cristo como un moralista ilustrado. “La esencia del cristianismo”, título de un libro de A.Harnack, sería una religión ilustrada, sin dogmas, animada por la fe en un Dios Padre universal y en el amor fraterno entre todos los hombres. Esta teología liberal alemana era claramente antisemítica y se proponía rescatar a Jesús no sólo de la dogmatización eclesial, sino también de su trasfondo judío.

Para R.Bultmann los relatos evangélicos son expresión de la fe que nace con la Pascua, fruto de la fuerza creadora de las primeras comunidades

cristianas. No pueden, en consecuencia, ser considerados como fuentes documentales para un estudio histórico sobre Jesús.

- La SEGUNDA (1953 – 1980) intentó superar la conclusión a la que había llegado R. Bultmann: que las Vidas de Jesús construidas sobre la base del esquema del siglo XIX son imposibles. Si no es posible reconstruir la biografía de Jesús, ¿se impone renunciar a toda búsqueda del Jesús histórico?

Alejándose de las posiciones radicales de Bultmann, algunos de sus discípulos creyeron que la discontinuidad entre el Cristo del kerigma y el Jesús histórico encerraba el riesgo de convertir a Cristo en un mito. No hay razón para renunciar a estudiar la personalidad de Jesús ni para dudar de la importancia de la historia para la fe, tal como demuestran los evangelistas. La necesidad de comprender al Jesús terreno a partir de la Pascua demuestra precisamente que no comprenderemos el significado de la Pascua, si dejamos de lado al Jesús terreno. Como afirma E. Käsemann, entre la predicación de Jesús y el kerigma apostólico existe una continuidad real. Sin renunciar a la hermenéutica existencial que busca la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y de su proyecto de existencia y no considera los libros sagrados como una crónica de hechos materiales, se acepta una cierta continuidad real entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

Esta forma de razonar encontró mucha aceptación en los tratados teológicos, también católicos, sobre Jesús, como el *Enviado de Dios* (Rahner, González Faus, Sobrino, Ducoq). Como escribe uno de los autores más señalados de esta nueva búsqueda de Jesús, “si la historiografía constata que el Jesús histórico poseía el mismo sentido de la existencia que aquél que el kerigma vincula a su persona, se habrá ‘demostrado’ todo lo que puede ser ‘demostrado’ por la nueva problemática del Jesús histórico: no que el kerigma es verdadero, sino que la decisión existencial es una decisión existencial ante Jesús” (G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret, Sígueme, Salamanca 1990*).

- La TERCERA búsqueda (desde 1980) se denomina comúnmente *third quest* para distinguirla de la antigua (la “primera”) y la nueva o “segunda”. Las características de esta tercera fase son:

- a/ Mayor confianza e interés en llegar al Jesús histórico, si bien los resultados son a veces muy negativos y hasta demoledores.
- b/ Perspectiva interdisciplinar. Se concede un papel importante a los datos de las ciencias sociales, sobre todo la sociología y la antropología cultural, pues el estudio sobre Jesús hay que hacerlo desde el contexto en el que él vivió dentro de una cultura mediterránea. De otra forma se descontextualiza a Jesús, al interpretarlo desde nuestra cultura. La teología tendrá que explicar cómo viviría Jesús los conflictos de hoy. Pero para poder hacer eso es preciso estudiar antes a Jesús en su propio conflicto del siglo I.
- c/ Perspectiva más anglosajona. La “tercera búsqueda” ya no se realiza, en el mundo alemán, sino en el mundo anglosajón.
- d/ Perspectiva más ecuménica e interreligiosa. En las dos primeras etapas predominaban los investigadores protestantes luteranos. En esta tercera colaboran autores católicos, judíos y agnósticos no sólo de Estados Unidos, sino también de Canadá, Inglaterra, Alemania. .
- e/ Preocupación por encontrar una metodología más rigurosa. La preocupación por conseguir una metodología rigurosa de investigación histórica prima sobre las preocupaciones teológicas. Se deja de lado el problema de la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, porque la investigación se realiza en instituciones profanas. Este rigor metodológico ha producido un notable avance en la definición de los criterios de historicidad. La investigación se sirve de diversos métodos tomados del campo de las ciencias (historia, sociología, antropología) y de la crítica literaria.
- f/ Mayor importancia de la literatura apócrifa judía y cristiana, en especial de los escritos encontrados en 1.947 en la villa egipcia de Nag Hammadi. Entre ellos destacan el evangelio de Tomás, el evangelio apócrifo de Pedro, del siglo II, el Protoevangelio de Santiago y el Evangelio griego de la Infancia, de Tomás,

- g/ Tratamiento más positivo de la tradición de los milagros y exorcismos de los evangelios. Se acepta el hecho de que Jesús fue un sanador, reconocido como hacedor de milagros y exorcismos, aunque no podamos reconstruir con exactitud los datos de los milagros.
- h/ Mayor relieve al judaísmo de Jesús. La teología liberal pretendía liberar a Jesús no sólo de las cadenas de la dogmática eclesial, sino también del encuadre judío de su mensaje, dejando de lado el contexto histórico. Ahora se procura insertar a Jesús en la vida y cultura del pueblo judío, utilizando importantes trabajos publicados por sabios judíos y la aportación de los documentos de Qumrán.

La arqueología, el holocausto, la fundación del Estado de Israel, han renovado el interés por el judaísmo del siglo I con sus valores propios y con su pluralismo. El diálogo judeo cristiano pretende eliminar prejuicios y desconfianzas mutuas. Los investigadores se ocupan del judaísmo de Jesús de una manera explícita. La nueva valoración de la identidad judía de Jesús exige estudiar mejor el judaísmo contemporáneo, comenzando por las Escrituras judías, sobre todo aquellas que más influyeron en la espiritualidad de Jesús tal como la reflejan los evangelios, esto es, los Profetas y los Salmos.

Se discute sobre el alcance de la cultura helenística en la enseñanza de Jesús. algunos parecidos con formas culturales de la filosofía popular del helenismo pueden ser sólo ocasionales. El influjo cultural y religioso de la predicación de Jesús proviene más bien del mundo judío palestino.

2. i/ Mejor conocimiento del judaísmo palestino en el que vivió Jesús, gracias a los resultados de la arqueología en Israel durante los últimos decenios (el área del Templo de Jerusalén, Séforis, Nazaret, Cesarea marítima, Cafarnaúm). Los descubrimientos de Qumrán nos han dado una visión nueva del medio judío en el que vivió Jesús. Hay paralelos entre los escritos de Qumrán y los textos del Nuevo Testamento. No todo el judaísmo del siglo I d.C. puede identificarse con el posterior rabinismo. Hoy se combaten las caricaturas del judaísmo, del rabinismo y del fariseísmo, que los protestantes alemanes utilizaban también para combatir el catolicismo.

2. BÚSQUEDA DE LA IGLESIA HISTÓRICA

La búsqueda del Jesús histórico prosigue en el tema de la búsqueda de los orígenes históricos de la Iglesia. Se trata de precisar los acontecimientos que entre los años 30 a 50 marcaron el tránsito de la figura histórica de Jesús a la formación del grupo que guardó su memoria y elaboró las primeras síntesis de su doctrina. Podríamos extender el tope final de ese período hasta el año 70, fecha de la conquista de Jerusalén por las legiones romanas.

Una dificultad inicial es definir lo que entendemos por “Iglesia”, ya que en los escritos del Nuevo Testamento el grupo de discípulos que se forma en torno a Jesús recibe nombres diversos.

Para nosotros se trata de la iglesia cristiana o del cristianismo. Pero este término – cristianismo – no aparece en el Nuevo Testamento. El término “cristianos” para designar a los discípulos se usó por vez primera en Antioquía (Hechos 11,26). Sin embargo, no fue un término preferido por los escritores eclesiásticos, excepto por san Ignacio de Antioquía (mártir en 107).

En los escritos de san Ignacio “cristianismo” designa una doctrina religiosa opuesta al “judaísmo”: “No se comprende que alguien pueda hablar de Jesucristo y que al mismo tiempo «judaice». El cristianismo no creyó en el judaísmo, sino que fue el judaísmo quien creyó en el cristianismo” (*Magn* 10,3). La investigación histórico-crítica de los orígenes de la Iglesia interpretó la tendencia de formación de la conciencia cristiana como rechazo del judaísmo y al mismo tiempo aceptación del helenismo.

El término “Iglesia” no aparece en esa época inicial con el sentido pleno que tuvo después. Es posible que el término tenga su origen en una designación usada por los mismos discípulos que se consideraban “la iglesia o congregación (en hebreo *qahal*) de Dios”.

En todo caso, entre los años 30 a 70 no se puede hablar de una sola iglesia. Los apóstoles nos dejaron no una sino varias formas de crear comunidades en las que se conservaba el recuerdo de Jesús, varias iglesias.

“Discípulos” es una designación frecuente de los integrantes del grupo que seguía a Jesús, sobre todo en los evangelios y en el libro de los Hechos. Aunque pudo expresar la especial relación de los primeros discípulos con su Maestro, Jesús, posteriormente fue una designación con cierta referencia honorífica, que no correspondía por igual a la condición general de los creyentes.

“Creyentes” es un término que parece reflejar mejor la característica del grupo cristiano y la conciencia misma del grupo de seguidores de Jesús. Aparece en Hechos 2,44; Romanos 3,22 y en otros lugares del Nuevo Testamento, tanto en la

forma participial (*hoi pisteuontes, pisteusantes*: los que creen, han creído) como en la forma adjetival (*hoi pistoi*: los fieles).

Otros títulos, como “hermanos”, “santos”, incluso “pobres”, eran usados también por diversos grupos y aparecen en los documentos de Qumran. “Galileos” y “nazarenos” (Hechos 24,5), títulos que respondían a la relación del grupo original con Jesús, no tuvieron largo recorrido.

En cambio, la designación de “secta” (*hairesis*) refleja la impresión de quienes miraban al grupo cristiano desde fuera: “secta de los Nazarenos” (Hechos 24,5). Más en relación con el lenguaje profético (Isaías 40), se habló de “camino” (Hechos 9,2), una expresión que utilizaban los miembros de la secta de Qumran, que se consideraban “los perfectos del camino”. Juan Bautista será definido como el anunciador del camino del Señor (Marcos 1,3). En sentido más propio “camino” se refiere a una forma típica de moralidad o estilo de vida.

Ninguno de estos términos pretendió imponerse a los demás. Son el reflejo de un movimiento en formación, que de forma diversa expresaba la relación y continuidad con Jesús. La coincidencia con términos utilizados por la comunidad de Qumran demuestra que en sus comienzos la iglesia se consideraba un grupo más dentro del judaísmo contemporáneo, en el cual se movían diversos grupos con sus propias tendencias.

A principios del siglo II el movimiento cristiano fue juzgado desde fuera, por autores de formación romana, como una superstición:

- “Una depravada y exagerada superstición, superstición contagiosa” (Plinio, *Cartas* 10,96, describiendo la situación del año 111).
- “Una execrable superstición” (Tácito, *Annales* 10,44,3, en 115).
- “Superstición nueva y perniciosa” (Suetonio, *Vida de los Césares*, Nerón 16,2, aludiendo a la situación posterior al 122).

Estos tres autores forman, junto con Flavio Josefo y el filósofo Epicteto, un testimonio valioso sobre la realidad del nuevo grupo religioso que iba abriéndose paso en el imperio romano. Por eso nos detenemos en el análisis de estos testimonios externos al cristianismo.

Flavio Josefo, de origen judío pero de formación romana, escribe hacia el año 90 en Roma su obra *Antigüedades Judías*, en la que no menciona a los “cristianos”. La Carta Primera de Clemente Romano, escrita por los mismos años, atestigua una presencia importante de cristianos en Roma. Este dato sugiere que la presencia de los cristianos en las grandes ciudades del Imperio todavía no se había hecho notar.

El silencio de Josefo es más llamativo, si se tiene en cuenta el relato que hace de la ejecución de Santiago, hermano de Jesús, en Jerusalén el año 62. Aprovechando el intervalo entre la muerte del procurador romano Festo y la llegada de su sucesor, Albino, el sumo sacerdote Ananus convocó al Sanedrín e hizo llevar ante los jueces al llamado Santiago, hermano de Jesús “el llamado Cristo”, así como a otros más bajo la acusación de haber trasgredido la Ley. Los entregó para que fueran lapidados” (*Antigüedades* 20.200).

El filósofo Epicteto (55-135) se refiere en un pasaje a las costumbres ascéticas de los “Galileos”, que de manera loca o insensata renuncian a la familia, a la vida y a la posesión de bienes, olvidando que Dios hizo el mundo bueno y perfecto para que la totalidad del universo sirva a las necesidades de todos los hombres (4.7.6).

El historiador romano Tácito (56 a 118) se refiere en los *Annales* a la acusación de los cristianos como autores del incendio de Roma en el reinado de Nerón. El valor del texto está en el reconocimiento del nombre de “cristianos” como conocido por el pueblo, y el dato de que formaban ya en Roma un grupo notable. ¿Se puede imaginar un grupo de varios centenares de cristianos en la Roma del año 60? La acusación de “odio al género humano” era típica del antisemitismo rampante ya entonces. Quizá se mezcla el recuerdo de judíos y cristianos.

“Para acallar el rumor (de que el incendio había sido ordenado por él), Nerón creó chivos expiatorios y sometió a las torturas más refinadas a aquellos a los que el vulgo llamaba “chrestianos”, [un grupo] odiado por sus abominables crímenes. Su nombre proviene de Cristo, quien bajo el reinado de Tiberio, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato. Sofocada momentáneamente, la execrable superstición se extendió de nuevo, no sólo en Judea, la tierra en que se originó este mal, sino también en la ciudad de Roma, donde convergen y se cultivan fervientemente prácticas horribles y vergonzosas de todas clases y de todas partes del mundo. Primero fueron arrestados quienes confesaron su culpa; a partir de su confesión se pudo detener a una multitud ingente (*multitudo ingens*), no tanto por su parte en el incendio sino por su odio a la raza humana (*odio humani generis*). La burla acompañó su fin: cubiertos con pieles de bestias salvajes y despedazados por los perros. Otros fueron clavados en cruz. Y, al apagarse la luz del día, fueron entregados al fuego para que sirvieran como lámparas en la noche. Nerón había ofrecido sus jardines para el espectáculo y montó una fiesta en el Círculo, mezclado entre el público como cochero o guiando su carro. A pesar de la confesión de la culpa, que había merecido un castigo ejemplar, surgió entre la gente un sentimiento de compasión, por la impresión de que habían sido sacrificados no por el bienestar de la nación, sino por la ferocidad de un individuo” (*Annales* 15.44.2-5).

En una breve referencia a la expulsión de los judíos de Roma, probablemente en el año 49, el historiador Suetonio (70-140) se refiere a un tal Cresto al que señala como instigador de los disturbios (*impulsore Chresto, Divus Claudius* 25.4). Es un hecho que menciona también el libro de los Hechos 18,2 al referirse a la llegada de

Áquila y Priscila a la ciudad de Corinto a raíz del decreto de Claudio expulsando de Roma a todos los judíos. La interpretación más común es que Suetonio confunde a Cristo y le llama Cresto. La razón de la expulsión pudo ser que el grupo cristiano provocaba en Roma continuos enfrentamientos con las comunidades judías asentadas pacíficamente desde antiguo en la Ciudad.

Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit: “[Claudio] Expulsó de Roma a los judíos que organizaban frecuentemente tumultos por instigación de un tal Chrestus”.

No es probable que Chrestus fuera un agitador judío, porque es un nombre común entre griegos y romanos, no atestiguado entre judíos. Por el fenómeno fonético del *itacismo* (la letra griega *eta* sonaba como *i*) era frecuente la confusión entre Cristo y Cresto. Por otro lado, en ninguna fuente de la antigüedad romana se menciona al tal revoltoso Cresto.

La noticia más completa sobre la presencia de comunidades cristianas en el Imperio se encuentra en la correspondencia entre Plinio, sobrino de Plinio el Viejo, que fue procónsul de Bitinia (en la costa noroccidental de la actual Turquía) entre 111 a 113, y el emperador Trajano. En una carta escrita hacia el año 112 el procónsul pide instrucciones al Emperador sobre cómo proceder con los cristianos. Aparte de la noticia sobre la difusión del cristianismo en aquella región, es importante la referencia al culto dado a Cristo, como Dios.

“Nunca he asistido a juicios contra los cristianos y por eso no sé qué investigación se ha de hacer ni qué castigo imponer ... Seguí este método: preguntarles hasta tres veces si eran cristianos y advertirles del castigo de pena capital. A quienes se mantenían en su confesión los mandé ejecutar por su obstinación. A quienes aseguraban que eran ciudadanos romanos los remití a Roma.

“Decidí dejar marcharse a los que negasen haber sido cristianos, después de repetir conmigo una fórmula invocando a los dioses y hacer la ofrenda de vino e incienso a tu imagen, que a este efecto y por orden mía había sido traída al tribunal junto con las imágenes de los dioses. Otros cuyos nombres me fueron comunicados por delatores dijeron primero que eran cristianos y luego lo negaron. Dijeron que habían dejado de ser cristianos dos o tres años antes, y algunos más de veinte. Todos ellos adoraron tu imagen y las imágenes de los dioses lo mismo que los otros y renegaron de Cristo. Defendían que no tenían más culpa que haberse reunido regularmente antes de la aurora en un día determinado y haber cantado a coro un himno a Cristo como a un dios (*carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*). Hacían voto no de no cometer crimen alguno, sino de guardarse del robo, la violencia y el adulterio, de no romper ninguna promesa, y de no retener un depósito cuando se lo reclamen.

Nota Bibliográfica

1. JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*.
 Tomo I: *Las raíces del problema y la persona*.
 Tomo II/1: *Juan y Jesús. El reino de Dios*.
 Tomo II/2: *Los milagros*.
 Tomo III: *Competidores y compañeros*.
 Tomo IV: *Law and Love* (ed. original inglesa, 2009)
 Verbo Divino, Estella 1998 / 1999 / 2000 / 2003.
 La más completa investigación sobre el tema, con abundancia de elementos de juicio y una evaluación ponderada. Único problema, la amplitud del estudio y el precio.
2. JOHN DOMINIC CROSSAN, *El nacimiento del Cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*.
 Sal Terrae, Santander 2002.
3. GERD THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*
 Ediciones Sígueme, Salamanca 2002.
4. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*
 Editorial Verbo Divino, Estella 2007.
5. JAMES D.G. DUNN, *Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making*
 Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 2009
 Segunda parte de una obra de la que ya se ha publicado el primer volumen en castellano: *El cristianismo en sus comienzos. Volumen I: "Jesús recordado"*. Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra, España), 2009, 1086 pp. Este libro intenta ofrecer una visión amplia de los comienzos del cristianismo, desde Jesús de Nazaret hasta aproximadamente mediados del siglo II d.C., presentando los escritos neotestamentarios en su contexto histórico.
6. RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*
 Editorial Verbo Divino, Estella 2010.
7. KLAUS BERGER, *Los primeros cristianos*
 Editorial Sal Terrae, Santander 2011.
 La obra original lleva este subtítulo: *Los años fundacionales de una religión mundial*.

3. HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS

La constitución *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, presenta el evangelio de la encarnación, predicación y exaltación de Jesús tal como fue revelado en la “plenitud de los tiempos” y tal como se contiene en los escritos del Nuevo Testamento.

Después de haber examinado los testimonios de algunos historiadores ajenos al cristianismo, examinamos ahora el valor histórico de los documentos propios de la misma Iglesia. Comenzaremos por el tema de la historicidad de los evangelios sinópticos tal como fue propuesto en la constitución *Dei Verbum*. Lo hacemos así por ser un campo más conocido. El libro de los Hechos de los Apóstoles y el evangelio de san Juan tendrán su tratamiento específico.

“La Iglesia siempre ha defendido y defiende que los cuatro Evangelios tienen origen apostólico” (*Dei Verbum* n.18). Pero a continuación, abandonando el tono de profesión de fe, se dan algunas indicaciones sobre el modo de plantear el tema de la historicidad de los evangelios. Es posible que en lugar de “valor histórico” se haya escogido un término más amplio o genérico, el término de “historicidad”. En todo caso, las indicaciones que se dan sobre cómo ha de entenderse la composición e historicidad de los evangelios fue una de las mayores novedades de la Constitución.

Desde el punto de vista literario los evangelios constituyen un género especial dentro de la Biblia. El término evangelio está originalmente tomado del lenguaje misional de la primitiva Iglesia (y más concretamente de Pablo, que lo utiliza hasta 60 veces). Evangelio era el mensaje de salvación o proclamación de la fe cristiana. Pero ya en Marcos 1,1 “evangelio” designa un género literario utilizado para narrar la actividad terrena de Cristo, sus hechos y palabras. Evangelio pasó así a designar la exposición ordenada de las “cosas que Jesús hizo y enseñó hasta el día en que subió a los cielos” (Hechos 1,15).

De los cuatro evangelios (*evangelio cuadriforme*, según la expresión consagrada), los tres primeros presentan una innegable semejanza entre sí. Por eso los evangelios que la tradición atribuye a Mateo, Marcos y Lucas, son denominados *sinópticos*, porque con un solo golpe de vista (*syn* = conjuntamente; *optikos* = visible) se puede comparar el texto de cada uno, dispuesto en columnas paralelas.

Esta coincidencia de tres escritores sobre el mismo argumento es única en la historia literaria de la antigüedad. En principio es una garantía de poseer la verdadera imagen de la vida y enseñanza de Jesús, pues poseemos el relato de tres testigos concordantes en lo fundamental, aunque presentan notables diferencias en los detalles. Esta diferencia demuestra que, aun narrando el mismo acontecimiento, cada escritor era independiente para fijarse más en un aspecto que en otro, para insistir en determinada idea teológica o bien para dar, a través de diversas escenas o discursos, una imagen particular de Jesús.

En otros tiempos se buscaba demostrar que los evangelistas coincidían, a pesar de sus diferencias. Se quería demostrar la “concordia evangélica”, aunque hubiera que forzar los textos o justificar las omisiones o variantes entre los diversos textos. Hoy la investigación busca más bien poner de relieve las diferencias para destacar la originalidad de cada relato y enriquecer nuestro conocimiento de una realidad que tuvo que ser sumamente compleja o poliédrica.

La explicación tradicional del hecho sinóptico imaginaba las cosas más o menos así: en un momento preciso tres autores concretos, que habían asistido a los hechos que iban a narrar (Mateo) o que al menos habían tenido contacto prolongado con los testigos cualificados (Marcos y Lucas), decidieron redactar su visión personal de la vida y discursos de Jesús, resultando el caso maravilloso de que sus relatos, escritos bajo la asistencia del Espíritu Santo, lograron una redacción concorde entre ellos hasta en los detalles. Mateo habría escrito en arameo para utilidad de la comunidad judeocristiana. Luego Marcos escribiría su evangelio en griego para uso de la comunidad de Roma. Finalmente, Lucas, compañero de Pablo, habría escrito también en griego para las comunidades del mundo helenístico. En una época posterior el evangelio de Mateo fue también escrito en griego, única lengua en la que llegó hasta nosotros.

Esta explicación fue sometida a dura crítica a partir de finales del siglo XIX, sobre todo desde los presupuestos de la llamada “escuela de las formas”, la cual se inicia con los estudios de H. Gunkel hacia 1895. Su principio básico era que toda forma literaria ha de estudiarse partiendo de su inserción en el propio ambiente o medio social, en su “contexto vital” (*Sitz im Leben*). El análisis literario ha de buscar las unidades fundamentales, que en la Biblia no son ni los capítulos ni menos los versículos, sino bloques internos que responden a una determinada forma de pensamiento y a un intento de expresión en una forma literaria específica. Hay que buscar los géneros literarios, los cuales pueden variar aun dentro del mismo capítulo. El estudio del contexto vital es decisivo, porque toda expresión literaria es respuesta a una determinada situación vital. Para el estudio del contexto vital necesitamos la comparación con las literaturas contemporáneas y de géneros literarios afines en otras culturas. Hay que estudiar la Biblia sobre el fondo de la literatura popular, del cuento en las literaturas primitivas, del estilo de predicación, de los himnos litúrgicos de la antigüedad. Muchos de los seguidores de este método partían de presupuestos filosóficos contrarios a todo lo sobrenatural y viciaron de partida sus conclusiones; pero la orientación permitió abrir nuevos caminos para el análisis literario de la Biblia.

Respecto de los evangelios, el método de la “escuela de las formas” exigió el estudio previo de las tradiciones orales que precedieron a la tarea de redacción. No podemos imaginar los evangelios como obra de autores literarios independientes, que conciben y redactan su texto de manera autónoma para entregarlo al público. Los

evangelios son en primer lugar producto de la comunidad cristiana primitiva, la cual, en su culto, en la catequesis, en la predicación misional, vivió el mensaje evangélico antes de que éste fuera fijado por escrito. Situado así el origen de los evangelios en el seno de la comunidad creyente, el análisis tiende a descubrir los motivos a los que responden las narraciones o discursos extraídos del abundante material que ofrecía la vida y predicación de Jesús. Se analizan las formas o géneros de la predicación oral, los esquemas fijos en ciertos relatos.

Para la escuela de las formas existen dos presupuestos fundamentales: al principio de los evangelios está la comunidad y, dentro de la comunidad, el principio fue la predicación. Con alguna resistencia esos dos presupuestos fueron aceptados por el concilio Vaticano II. El origen de los evangelios hay que buscarlo en dos tiempos: primeramente vive en la comunidad, en la tradición oral anterior a la escritura; posteriormente los redactores fijaron esa tradición en el evangelio escrito.

En la primera fase se distinguen dos estadios:

a/ Los dichos y hechos de Jesús fueron recogidos por los testigos oculares que estuvieron en contacto con Él (*conversatio*) durante la vida pública.

b/ Estos dichos y hechos viven durante treinta años, del 30 al 60 (el Concilio no precisa tanto) en la predicación de los testigos, que explican lo que vieron y oyeron no tal cual, sino “con el conocimiento más pleno que les proporcionaba la experiencia en los acontecimientos gloriosos de Cristo y la inspiración del Espíritu de la Verdad”.

En la segunda fase (de los años 60 al 90), todo ese material, que ha ido recibiendo formas más o menos fijas de acuerdo con los diversos momentos en la vida de la comunidad, es confiado a auténticos redactores que lo seleccionan y ordenan conforme a su inspiración y a sus propias ideas teológicas. Según la Constitución *Dei Verbum*, los redactores – evangelistas por antonomasia – realizaron su trabajo:

a/ seleccionando entre todo el material oral o escrito ya existente;

b/ sintetizando tanto las narraciones como los discursos;

c/ explicando algunas cosas según el estado de las iglesias;

d/ conservando las formas literarias propias de la predicación.

4. LA HISTORIA DE LA REDACCIÓN

A mediados del siglo XX se amplió el horizonte del análisis crítico de los relatos evangélicos. Se abrió una época en la que la investigación del Nuevo Testamento cambió profundamente. Fue decisiva la aparición de nuevas metodologías: análisis narrativo o retórico, lectura sociológica, recurso a la antropología cultural y la psicología social.

La Pontificia Comisión Bíblica publicó en Abril de 1993 un documento sobre “La interpretación de la Biblia en la Iglesia” que ofrece una valoración de las nuevas formas de leer la sagrada Escritura: el análisis retórico, que busca la intención persuasiva; el análisis narrativo, que valora la importancia de la historia y del relato como medio de revelación; el análisis semiótico en sus tres niveles (narrativo, discursivo, lógico-semántico); el análisis psicológico y psicoanalítico, que descubre en el texto experiencias de vida a partir del conflicto con el inconsciente e identifica la orientación diversa de los impulsos humanos; el análisis sociológico, que estudia el contexto vital no solamente eclesial sino sobre todo político a través de los conflictos sociales que se reflejan en el texto, a fin de proponer sobre parámetros teológicos una modificación de las condiciones opresivas de diversos grupos marginados: teología liberacionista, feminista, del Tercer Mundo.

Sin menospreciar la aportación de la escuela de las formas primitivas que adoptó el evangelio en la vida de la comunidad, era natural preguntarse dónde comenzaba el trabajo propio de los redactores. Había que corregir una consecuencia falsa del análisis dentro de la vida de las comunidades y del influjo casi anónimo de la predicación. Los evangelios no pueden considerarse, como quizá se pensó por mucho tiempo, como resultado de una simple yuxtaposición de los recuerdos de los apóstoles o de los esquemas para la proclamación, para el culto y para la exhortación moral.

Los métodos histórico-críticos estudian la génesis y el contexto vital de los textos dentro de la comunidad humana en la que nacen. Conocida la génesis del texto, se analiza su utilización en diversos momentos de la vida de la comunidad (historia de la tradición) y su lugar o mensaje dentro de las demás obras que forman el Nuevo Testamento. Se pasa así del contexto vital, al contexto dinámico y finalmente a su contexto literario.

El estudio del género literario busca la peculiaridad de cada texto: himno de acción de gracias, relatos etiológicos, historias noveladas. Un punto importante, dentro del análisis narrativo, es la lectura del texto desde el punto de vista del lector y también desde el punto de vista de los efectos que un texto ha ido produciendo a lo largo de la historia del cristianismo, lo que en alemán se denomina *Wirkungsgeschichte*. Como toda obra literaria, los textos bíblicos han de ser interpretados teniendo en cuenta su referente sociológico y su relación con una determinada antropología cultural (al menos implícita), así como las referencias psicológicas o psicoanalíticas a la luz de la psicología profunda.

Más que en la constitución *Dei Verbum*, que llega a dar a los evangelistas el título de “autores verdaderos” (*veri auctores*, DV 11), la crítica dio por supuesta esa condición de los redactores finales de los evangelios, sin ceder al esquema oficial vaticano: “Dios los utilizó

usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que Él quiso” (*ibidem*).

Analizamos el evangelio de Marcos, para buscar la intención del redactor. Según una opinión hoy muy compartida, el evangelio más antiguo sería el atribuido por la tradición a san Marcos. Su composición se situaba entre los años 65 y 70 de nuestra era, hasta que la publicación de algunos fragmentos en papiro que pertenecerían al texto de este evangelio y que fueron encontrados en la cueva 3 de Qumrán, ha inclinado a algunos a rebajar la fecha de composición hasta cerca de los años 50.

(Juan) Marcos es mencionado por vez primera en relación con la prisión de san Pedro: al salir de la cárcel, se dirigió “a casa de María, madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde se hallaban muchos reunidos en oración” (Actos 12,12). Enviado probablemente con Pablo y Bernabé a Antíoquía (Actos 11,30), regresa con éstos a Jerusalén (Actos 12,25). Durante el primer viaje misional (Actos 13,5), se aparta de Pablo y Bernabé al llegar a Perge (Actos 13,13) y va luego con Bernabé, su “primo” (Colosenses 4,10: ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ) a Chipre (Actos 15,37-39). Reconciliado posteriormente con Pablo, acompaña a éste a la prisión (Filemón 24; Colosenses 4,10). Al final de los viajes apostólicos parece establecido en Roma junto a san Pedro (1 Pedro 5,13). A pesar de que Pedro lo consideraba “hijo suyo”, es reclamado también por Pablo como hombre “útil para el ministerio” (2 Timoteo 4,11). Según esta carta déuteropaulina, las antiguas discrepancias se habrían superado.

Algunos datos peculiares de este evangelio se suelen explicar como consecuencia de la estrecha relación de Marcos con san Pedro, por ejemplo, la viva descripción de la Transfiguración y de la agonía de Jesús en Getsemaní, el relato de las negaciones. De hecho, el evangelio de san Mateo recoge con mayor abundancia datos personales de Pedro. En todos los textos del Nuevo Testamento, incluidas las cartas de san Pablo (1 Corintios y Gálatas), la presencia dominante de san Pedro se explica como un dato factual que no se podía ignorar. Pero en realidad hay muchos indicios de que Marcos trasmite más bien el pensamiento de Pablo.

Marcos es el fundador de un género literario que puede considerarse como subgénero de los *bioi* o vidas de personas ilustres en la cultura greco-latina. Hay muchas hipótesis de interpretación global del evangelio a partir de los indicios que ofrecen el texto, la localización de la comunidad en que vivió el evangelista o el contexto particular en que escribió el autor. Indudablemente mucho se podría deducir si los datos fueran más seguros. El modo como Marcos une las diversas escenas, las inserciones en el texto que sirven de fuente probable, los sumarios, la creación de nuevas perícopas, la forma de seleccionar, de ordenar y de interpretar los datos de la tradición, la misma inconsistencia en

algunos detalles, todos estos elementos ayudan a comprender la intención del evangelista cuando redactó su obra.

Al escoger el relato como género literario, Marcos inició un desarrollo revolucionario, pues el evangelio narrativo puso fin a la tradición oral. Así se frenaba la mareante fijación en los “dichos” de Jesús como si el Señor siguiera realmente hablando, tal como pretendían los seguidores de la corriente gnóstica consignada en los evangelios apócrifos. Escribiendo un evangelio narrativo, una historia de Jesús, Marcos centraba la atención en lo que significa para el presente lo que hizo Jesús, el modo cómo se llegó a su muerte, lo que representa “el camino de Jesús” para definir el camino del cristiano. Mientras que la tradición oral de los dichos de Jesús se centraba en la enseñanza del Resucitado, el evangelio escrito se sitúa en una perspectiva prepascual. Esta es una de las razones por las que este evangelio es tan popular entre quienes se interesan de manera preferente por “la causa de Jesús”.

Sí, en vez de considerar el evangelio como resultado de la simple selección y ordenación de documentos ya existentes, lo consideramos como un relato compuesto con un plan preconcebido de acuerdo con una intención temática, veremos hasta qué punto nos hemos alejado de la idea antigua de Marcos como simple abreviador de Mateo. Estaremos igualmente lejos del juicio despectivo de quienes, como Bultmann, minusvaloraban este evangelio como literatura de ínfimo grado, *Kleinliteratur*. De hecho los estudios realizados con los métodos del “criticismo retórico” nos dan la imagen de un Marcos capaz de estructurar su narración en torno a un eje teológico o doctrinal.

Este eje es la idea del secreto mesiánico que mantiene Jesús camino de la cruz, Existe además un plan estructurado geográficamente que divide el evangelio en dos partes: la primera tiene lugar en Galilea (capítulos 1 a 9) y la segunda se desarrolla en Jerusalén (capítulos 11 a 16). Estas dos partes se unen mediante una sección, capítulo 10, que describe el viaje de Jesús desde Galilea hasta las proximidades de Jerusalén. El plan doctrinal o teológico tiene su momento culminante en la confesión de Pedro “Tú eres el Cristo” (8,27), que divide la fase de incompreensión de los discípulos, típica de la primera parte del evangelio, de la fase de iluminación, que sigue a la confesión de Pedro. Si combinamos el eje teológico con el eje geográfico, el evangelio aparece dividido en tres grandes secciones: 1,1 – 8,26 / 8,27 – 10,52 / 11,1 – 16,8.

La cuestión de la identidad de Jesús se plantea repetidamente en la pregunta de los discípulos: “¿Quién es éste?” (4,41). Jesús se maravilla de la falta de fe de sus paisanos (6,6a). La pregunta a los discípulos, “¿todavía no tenéis fe?”, se hace de forma que se da a entender que se espera una respuesta negativa: “¿cómo es que todavía no tenéis fe?”. Se ha sugerido que la caracterización poco precisa, incluso ambigua, de los discípulos en este evangelio responde a un original procedimiento narrativo. El lector implícito parte de un

juicio positivo sobre la conducta de los apóstoles y sobre su respuesta tanto al seguimiento como al conocimiento que poseían de la condición de Jesús como Hijo de Dios, al menos en el sentido de “Mesías”. Al autor no le debió parecer mal presentar algunos rasgos negativos en la conducta de los apóstoles, puesto que esto no invalidaba el valor positivo final de los personajes, sino que acercaba a los héroes de la primera hora hasta el nivel oscilante en que por lo común nos movemos todos los creyentes. De esta forma el relato se hace más creíble. Que el anuncio de la resurrección fuera llamado por las (los) primeras (-os) testigos (Marcos 16,8) es un estímulo para que sea proclamado por las generaciones siguientes.

Leer el relato de Marcos como espejo de comportamiento cristiano exige que superemos la interpretación tradicional de que la muerte de Jesús respondía a una exigencia de satisfacción por el pecado de la humanidad. En esa perspectiva el camino de Jesús hacia la cruz se presentaba como el cumplimiento de un destino marcado de antemano por Dios. Los enemigos de Jesús venían a ser en la práctica ejecutores del destino fijado por Dios, colaboradores del plan de Dios. Y Jesús se dejaba llevar hacia la cruz mansamente, sin resistencia, porque no había otra alternativa.

El relato de Marcos no presenta las cosas así. Jesús se enfrenta con las autoridades religiosas del pueblo judío no sólo violando ciertas normas rituales sino, sobre todo, denunciando la corrupción en el Templo. Por curar en sábado a un parálítico, fariseos y herodianos decidieron “eliminarlo” (Marcos 3,6). Por su actuación en el Templo, sumos sacerdotes y escribas programaron su muerte (Marcos 11,18).

El relato de Marcos se aparta de los supuestos del relato convencional en que el héroe triunfa al fin sobre sus enemigos. No es solamente el relato del Resucitado que tiene que cargar con la Cruz. En el relato de Marcos el conflicto provocado por la resistencia no violenta de Jesús concluye con una solución violenta, con la ejecución o el asesinato. Aquí es donde se manifiesta un nuevo paradigma o modelo de actuación. A diferencia de lo que es habitual en relatos de este género, Jesús no destruye a sus enemigos, no acepta los métodos violentos y por eso reprende a los discípulos en el momento del prendimiento. Y además no identifica a quienes le condenan con el mal. Eliminar el mal no exige acabar con la vida de quienes lo llevan a cabo ni siquiera de quienes parecen encarnarlo. Jesús distingue entre la persona del enemigo y el papel o función del malvado. En contra del supuesto castigo del pueblo “deicida”, el relato evangélico, no acepta la simetría entre la mala acción y el castigo equivalente del criminal. Jesús no aceptó la injusticia de la situación religiosa y por eso entró en conflicto con las autoridades al resistir abiertamente. Pero no recurre a la violencia, cuya intrínseca maldad su misma condena a muerte en cruz pondrá en toda evidencia.

5. LA ENSEÑANZA DE JESÚS

Los evangelios de Mateo y Lucas siguen la disposición geográfica de la actividad de Jesús propuesta por el evangelio de Marcos. Pero incluyen un nuevo material no narrativo sino doctrinal. Como no parece que Lucas se haya inspirado en Mateo ni éste en aquel, lo más razonable ha sido proponer la teoría de “las dos fuentes”: Mateo y Lucas tomaron de Marcos el esquema narrativo y para el material didáctico se sirvieron de una supuesta fuente de dichos de Jesús que circulaba ya en forma escrita. Esta fuente de dichos o *logia*, designada desde 1776 por J.J.Griesbach con la inicial de la palabra alemana *Quelle* (fuente), se puede reconstruir a través de los textos ausentes en Marcos, comunes a Mateo y Lucas. La reconstrucción hipotética de esa colección de dichos abarca unos 220 ó 230 versos del texto actual, en todo o en parte, tal como se ha integrado sobre todo en el evangelio de Lucas.

Se trataría de una colección de dichos similar a la que se encuentra en el *Evangelio de Tomás*, escrito apócrifo del siglo IV en lengua copta, traducido de una obra originalmente compuesta en griego en el siglo II. No sabemos qué relación pudo existir entre el *Evangelio de Tomás* y la hipotética fuente Q, ni cuál de los dos documentos es anterior al otro. El *Evangelio de Tomás*, descubierto en Nag Hammadi, al Norte de Luxor, en Egipto, en diciembre de 1945, se conocía por algunas referencias de escritores eclesiásticos desde el siglo III. Ahora tenemos el texto completo de 114 dichos atribuidos a Jesús, muchos de los cuales tienen también gran semejanza con dichos de los evangelios.

La reconstrucción de la fuente Q a partir del evangelio de Lucas presentaría a Jesús como maestro de sabiduría, al estilo de los filósofos populares, estoicos y cínicos, de la cultura helenista. Es una semejanza en la que se han detenido quienes se alegrarían de borrar de los evangelios canónicos las referencias a la crucifixión y resurrección. Pero habría que borrar también otros puntos claramente formulados en Q: referencias a Juan Bautista y al futuro bautismo en el Espíritu; el juicio reservado al Hijo del Hombre, que es rechazado y sufre en su vida; Él es conocido sólo por el Padre y es Él quien solamente conoce al Padre; Jerusalén habrá de bendecirle; seguirle exige abandonar la familia; quienes le sigan se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. “El Jesús resultante es mucho más que un maestro de sabiduría” (R.E.Brown).

Mateo y Lucas han añadido al relato de Marcos dos capítulos cada uno sobre el nacimiento y la infancia de Jesús. El evangelio de Mateo es más artificial y pretencioso. El de Lucas es más poético. Para afirmar su tesis de Jesús como Mesías, nacido en Belén, de la familia de David, el evangelio de Mateo elabora una genealogía artificial, basada en el número 7 doblado, que se repite por tres veces. Se cree que el número 7 puede ser debido a la conversión numérica del nombre de David, punto central en la construcción de la genealogía: d (D = 4) w (W = 6) d (D = 4). De esta forma se pretende probar que José,

padre legal de Jesús, era efectivamente de la familia de David. Más que un hecho probado es un postulado teológico presentado en forma de acontecimiento histórico. La ascendencia davídica de Jesús es recordada repetidamente en los evangelios y por Pablo en Romanos 1,3. La genealogía menciona cinco mujeres, no todas ejemplares, pero en realidad menos lo son los varones correlativos que, en tal caso, tampoco tienen mucho que presumir ante ellas (Judá ante la cananea Tamar, su nuera; Salomón ante Betsabé; Salmón ante Rahab, la hospedera de Jericó; Booz ante Rut, la moabita). Es una genealogía de estirpe regia, pero no limpia. Para lograr el número 14 (7 x 2) se funden en un sólo personaje, Jeconías, los dos reyes Jeconías y Joaquín.

El relato de la infancia se divide también artificialmente en cinco escenas que tiene idéntica estructura literaria: se introducen con una forma verbal en gerundio o participio y remiten a una cita del Antiguo Testamento para demostrar el cumplimiento de las profecía. Se quiere demostrar que Jesús es: 1/ Hijo de David (1,18-25); 2/ Estrella de Jacob (2,1-12); 3/ Hijo de Israel, auténtico israelita (2,13-15); 4/ Resto salvado y salvador (2,16-18); 5/ Vástago de Jesé (2,19-23).

Desde mediados del siglo II existe una tradición que atribuye la composición de este evangelio al apóstol san Mateo. Explicando la formación de los evangelios, Eusebio de Cesarea (260-340) refiere que “Mateo ordenó los dichos (τὰ λόγια) en dialecto hebreo (Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ), pero cada uno los interpretó como pudo”. Este testimonio fue luego repetido por san Ireneo, obispo de Lyon, por Orígenes, san Agustín y san Jerónimo.

La composición del evangelio de Mateo puede fecharse, en torno al año 70. El autor de este evangelio pudo muy bien ser “testigo ocular” de los hechos de su narración. Pero hay que tener en cuenta la identificación de tres fragmentos de papiro que serían parte de un manuscrito más antiguo que la fecha generalmente aceptada para la composición de los evangelios sinópticos. Estos tres fragmentos, que fueron adquiridos por un misionero inglés en Luxor en 1901 y se conservan en el Colegio de la Magdalena en Oxford, pertenecen, junto con otros dos conservados en la Fundación San Lucas Evangelista, de Barcelona, al papiro 67 (P⁶⁷), que los críticos asocian al papiro 64 (P⁶⁴) y cuya composición se sitúa a finales del siglo II. El texto de los fragmentos de Oxford corresponde a Mateo 26,7-8. 10. 14-15. 22-23. 31. Aquí entra el fragmento de papiro hallado en la cueva 7 de Qumran, en el que algunos leen el texto de Marcos 6,52-53, lo cual rebajaría la fecha de composición de este evangelio hasta cerca del año 50.

Aunque hay muchas opiniones sobre el lugar de composición y sobre la comunidad a la que se dirige este evangelio, es bastante probable que Mateo haya escrito en Antioquía. Es útil partir de una hipótesis que sitúa tanto a Pablo como a Mateo en la comunidad antioquena. Pablo liberó al cristianismo de la ley judía, mientras que Mateo sería quien introdujo en el cristianismo la religión de las obras impuesta por ley, que es el enfoque

típico del judaísmo. De hecho, Pablo y Mateo coinciden en que ambos fueron religiosamente educados en la *torah* y, probablemente, también Mateo comparte con Pablo una formación farisea. Pablo se enfrentó a los jefes de la iglesia de Jerusalén, Pedro y Santiago, por su interpretación liberal de la ley judía. Mateo representaría una posición intermedia: la *torah* conserva su valor para los cristianos, pero ha de ser interpretada según la enseñanza más abierta de Jesús.

El material didáctico derivado de la fuente Q (o de diversas fuentes de *logia* o dichos de Jesús, diversas fuentes Q para uso de los predicadores) fue ordenado por el evangelio de Mateo en cinco grandes discursos:

1. Discurso del Monte (5,1 – 7,29)
2. Discurso misionero (10,1-42)
3. Discurso parabólico (13,1-52)
4. Discurso eclesiástico (18,1-35)
5. Discurso escatológico (24,1 – 25,46).

El evangelio de Mateo ha sido el preferido dentro de la Iglesia, porque es el más “eclesiástico” y el más institucional. Su tenor literario, más solemne y próximo al lenguaje religioso, lo hacen recomendable para la lectura pública. Es posible que esa misma proximidad a la institución religiosa lo hagan hoy menos simpático. Pero este evangelio realizó una función que puede concretarse así: “Para sobrevivir en el mundo tras la muerte de los apóstoles, la Iglesia tuvo que constituirse en sociedad existente entre otras sociedades. Una iglesia que vive y actúa de acuerdo con el espíritu de Mateo 18 será una sociedad que se distinga de las otras, una sociedad donde lo que en otras cuenta como sabiduría, no es capaz de sustituir la voz de Jesús, que vino a desafiar gran parte de la sabiduría religiosa de su tiempo. La gran paradoja de la cristiandad es que, sólo a través de la institución, puede preservarse el mensaje de Jesús no-institucional. Mateo se esfuerza en asegurar que, en la preservación, el mensaje de Jesús será mantenido vivo, y no meramente memorizado” (R.E.Brown).

A las bienaventuranzas sigue una definición metafórica de la misión de los discípulos frente al mundo: “Vosotros sois la sal de la tierra... Vosotros sois la luz del mundo” (Mateo 5,13-16). Tierra y mundo son términos equivalentes que responden al paralelismo. En todo caso lo que se tiene en la mente son las personas a las que los discípulos son enviados y que aparecen aludidas en ambos dichos: los que pueden pisotear la sal inservible y los que son iluminados por la luz de los discípulos sobre el mundo. Esta luz son las buenas obras. Entendiendo las cosas correctamente, en el conjunto de la enseñanza del evangelio, no hay que leer esta exhortación como una invitación a la justicia de las obras.

En épocas pasadas se falseó esta lectura del evangelio presentándolo como la antítesis de la religión judía de la ley. Pero es una falsificación calumniosa. El cristianismo nació dentro del judaísmo y pretendió ofrecer a toda la humanidad, “griegos y judíos”, lo

mejor de la enseñanza del Antiguo Testamento. Es cierto que en el Sermón del Monte Jesús parece erigir su autoridad frente a la autoridad de Moisés. Pero la oposición no es tan frontal como suele decirse.

Al nacer en el ámbito del judaísmo, la doctrina cristiana tuvo que definirse en relación con la cultura ambiental. Los evangelistas, en particular san Mateo, que no pierde de vista la referencia a la cultura judía, utilizaron ampliamente el procedimiento retórico de la comparación, *σύγκρισις*, que era uno de los ejercicios exigidos en las escuelas de retórica, como demuestran los manuales compuestos a finales del siglo I d.C. Este procedimiento literario pudo aprenderlo el autor en las escuelas de retórica, que, como sugiere su dominio de la composición griega, muy probablemente frecuentó. Si no fue en las escuelas de retórica, pudo aprenderlo también en el período de su formación rabínica.

La comparación aparece repetidamente en este evangelio: parangón entre Jesús y Moisés; rasgos similares entre Juan Bautista y Jesús, más desarrollados en este evangelio que en el de Marcos; superioridad de Jesús sobre el Templo, sobre Jonás, sobre Salomón (Mateo 12); la justicia de los discípulos que ha de ser mayor que la de escribas y fariseos (Mateo 5,20) y que la de publicanos y gentiles (Mateo 5,46-47).

Al proponer la “nueva ley”, no se debería hablar de “antítesis” en el texto de Mateo 5,21-48. Jesús no propone unas normas contrarias a la ley judía, sino que radicaliza el cumplimiento de las normas existentes, no sólo la primera y segunda que se refieren al homicidio y al adulterio, sino también las siguientes. En la moral familiar el evangelio de Mateo mantiene la postura más severa del rabinismo contemporáneo, que no admitía el divorcio por una causa baladí, sino únicamente en caso de adulterio (Mateo 5,32; 19,3). Más lejos de la tradición judía, tanto Marcos 10,11 como Lucas 16,18 excluirán toda posibilidad de divorcio para los cristianos. La norma cuarta, sobre el juramento, recoge el juicio más radical del judaísmo (y también de algunos sectores del helenismo contemporáneo) en contra de todo juramento.

Aunque la fórmula utilizada por Jesús, “pero Yo os digo”, puede entenderse como proposición adversativa, es más exactamente una proposición introducida por un “pues” enfático: “habéis oído que se dijo, *pues* Yo os digo”. Es la fórmula utilizada generalmente por los rabinos para introducir una interpretación personal de la *torah*: *wa'anî ômer lajem*. Con esta fórmula se introducía una opinión nueva, pero que no venía a invalidar las anteriores opiniones, sino que pasaba a ocupar su lugar entre las demás opiniones posibles.

6. LUCAS, PRIMER HISTORIADOR DEL CRISTIANISMO

El evangelio de san Lucas es la primera parte de una obra concebida por su autor en dos: historia de Jesús y hechos de los Apóstoles. Pero ya a comienzos del siglo II la primera parte fue separada del libro de los Hechos a fin de que, unida con los otros tres evangelios, formara el Tetraevangelio o evangelio cuatrimorfo. Aunque la obra no puede clasificarse dentro de los géneros específicos de la historia o de la biografía del mundo clásico, Lucas es considerado con razón como el primer historiador de los orígenes cristianos. Después de Hegesipo (en torno al 180), del que sólo se conservan algunos fragmentos, hay que esperar hasta el año 325, cuando escriba Eusebio de Cesarea, la historia de la Iglesia antigua no contará con ningún otro autor.

La intención histórica se manifiesta claramente en el gran sincronismo, que sitúa el comienzo de la actividad pública de Jesús en relación con los personajes políticos de su tiempo (Lucas 3,1-2). La misma intención histórica aparece en el primer diseño de una "historia de salvación" en tres fases, que coloca a Jesús en "el centro del tiempo" (Lucas 16,11). La intención del historiador se descubre también en el enfoque de la vida de Jesús como acontecimiento del pasado, cuya memoria ha de ser conservada con "seguridad", ἀσφάλεια (Lucas 4,1).

El sincronismo de Lucas 3,1-2 enmarca el comienzo de la actividad pública:

- a) El año 15 del reinado del emperador Tiberio (como emperador único lo fue desde 14 al 37; junto con Augusto compartió el imperio sobre las provincias desde el año 12). El año 15 de Tiberio puede ser cualquiera entre el 26 y el 29. Un problema es saber qué tipo de calendario utiliza san Lucas (el Juliano, que ponía el comienzo del año el 1 de Enero; el sirio, que lo ponía el 1 de Octubre; el egipcio, que lo ponía el 29 de Agosto o el judío, que lo ponía el 1 de Nisán, entre Marzo-Abril). Si utilizó el sirio, como correspondería a la provincia romana de Siria, el comienzo del año cae a primeros de Octubre. Como Augusto murió el 19/8/14, el año 1º de Tiberio se redujo a menos de mes y medio (desde 20/8/14 a 30/9/14), el año 2º duró de 1/10/14 a 30/9/15; el año 15 fue de 1/10/27 a 30/9/28.
- b) Herodes Antipas era tetrarca de Galilea (desde 4 a.C. hasta 39 d.C.).
- c) Felipe, tetrarca de Iturea y Traconítide (desde 4 a.C. hasta 33/34 d.C.).
- d) Lisaniás, tetrarca de Abilene (duración desconocida).
- e) Siendo Sumos Sacerdotes Anás (6 al 15) y Caifás (18 al 36).

El nacimiento de Jesús debió tener lugar no mucho tiempo antes de la muerte de Herodes el Grande, el 4 a.C.. Es uno de los pocos datos en los que coinciden Mateo (2,1) y Lucas (1,5), que han escrito dos relatos independientes sobre la infancia de Jesús. Si se da valor histórico a la visita de los Magos y a la huída a Egipto, el margen de dos años fijado por Herodes para que no se le escapara Jesús, lleva a distanciar el nacimiento de Jesús de la muerte de Herodes. En la adoración de los Magos, en la huída a Egipto y en el regreso a Nazaret, Jesús es llamado siempre "niño" (τὸ παιδίον, *paidíon*).

Herodes el Grande murió, según Flavio Josefo, el 750 de la fundación de Roma, poco antes de la Pascua. Por una confusión, el monje Dionisio el Exíguo (en el año 525, al escribir su cronología) fechó la muerte de Herodes cuatro años más tarde, el 754 de la fundación de Roma. El dato de san Lucas sobre el censo ordenado por Cirino puede indicar el año 8 a.C. Las operaciones del censo duraban unos dos años. Combinando este dato de Lucas con el anterior de Mateo, resulta que el nacimiento pudo ocurrir entre 7/6 a.C.

Al comenzar la vida pública tenía Jesús “alrededor de treinta años” (Lucas 3,23); de hecho tendría unos 33/34, suponiendo que el nacimiento tuvo lugar el año 6 a.C. Estas fechas coinciden con las indicaciones de Juan 8,57 (“no tienes aún los 50 años”, pero dicho en un contexto retórico para poner de relieve la diferencia respecto de Abrahán) y Juan 2,20 (“cuarenta y seis años dura la construcción del Templo”: las obras comenzaron en el 19/20 a.C.; si contamos los años plenos, llegamos al 28 p.C.).

Para la muerte de Jesús, hay que buscar una fecha en la que la Pascua cayera el sábado 15 de Nisán durante el tiempo del gobierno de Herodes: esa coincidencia se dio los años 27, 30 y 33. Por lo dicho, parece que fue el año 30, cuando Jesús tenía unos 36 años y había cumplido, a lo sumo, dos años y algunos meses de actividad pública.

Desde el siglo II se atribuyó la composición de este evangelio a Lucas, cristiano de origen semita, no judío, educado en la cultura griega, médico de profesión (Colosenses 4,14), nacido probablemente en Antioquía, compañero de Pablo, al cual acompañó durante el tiempo de su prisión (2 Timoteo 4,11). En particular, Lucas es considerado autor directo del relato autobiográfico de los pasajes "nosotros" en el libro de los Hechos (Actos 16,10; 20,1-18; 27,1-28). Siendo médico, es probable que fuera también originalmente esclavo. Quizá fue médico de alguna familia romana, la cual, al concederle la manumisión, le habría dado también el nombre abreviado o familiar (hipocorístico) del amo, *Lucius*.

Como fecha de composición se propone el año 80, por una razón fundamental: que Lucas se propone escribir "ordenadamente", *καθεξῆς* (Lucas 1,3), esto es, ordenando de nuevo todo el material ya existente y revisándolo desde varios puntos de vista. Otra razón para retrasar la fecha de composición hasta las últimas décadas del siglo I es la referencia tan explícita al modo en que se produjo la destrucción de Jerusalén. Mientras que Marcos 13,14 se ciñe a una alusión enigmática a la “abominación de la desolación”, Lucas se refiere expresamente a Jerusalén, “sitiada por ejércitos” (Lucas 21,20). Es un dato que hace pensar que el autor sabe lo que efectivamente ocurrió el año 70, cuando la ciudad fue conquistada por los ejércitos romanos a las órdenes de Tito. Sobre el lugar de composición del tercer evangelio no hay gran acuerdo en la tradición. San Jerónimo lo fijó primeramente en Grecia y luego se inclinó por Roma. Otros sugirieron las ciudades de Cesarea, en la costa palestina, o Alejandría, en Egipto.

A partir de 1950 los estudios de la obra atribuida a Lucas, Evangelio y Hechos, ocuparon el centro de una fuerte discusión entre los exegetas. En vez de considerar a Lucas simplemente como un historiador que compiló un material valioso para la historia de los orígenes cristianos, se empezó a considerarlo como un teólogo atrevido, que dio nueva forma a la teología cristiana. Lucas habría modificado el mensaje original de tono escatológico y kerigmático creando en su lugar un relato histórico de la vida de Jesús, que se confiaba a la institución eclesiástica como garante de la tradición apostólica. Lucas habría cometido la traición de prolongar la historia de Jesús en la historia de la Iglesia.

Surgió así la tesis de que Lucas, al historizar el kerigma, varió notablemente el tono original del evangelio. Por influjo de la obra de Lucas se perdió definitivamente la actitud

de la espera de una inminente parusía o retorno del Señor y se confirmó la obra de construcción de la Iglesia en el mundo presente. Cuándo volverá el Señor es algo que ni se ha de preguntar (Actos 1,7). Ni siquiera se notará el momento de su presencia, porque en realidad lo que se espera está ya realizándose en el mundo (Lucas 17,20). Lo importante no es saber cuándo va a llegar, sino estar preparados en todo momento (Lucas 12,38). Los efectos del reinado de Dios se hicieron patentes en la acción de Jesús (Lucas 4,21) y se prolongan en la acción de los enviados por El (Lucas 10,9). La manifestación definitiva tendrá lugar en el tiempo indefinido de la conflagración final, sobre cuya realización los discípulos no deben dejarse engañar (Lucas 17,23; 21,8).

Por estas posibles desviaciones del kerigma original, la obra de Lucas como teólogo fue mirada con reservas, al descubrir en ella las huellas de un “catolicismo primitivo”, *Frühkatholizismus*. Esta sospecha llevó a encontrar en el proceso de la Iglesia primitiva una tendencia decadente hacia las formas que posteriormente, a los ojos de la teología luterana, serían típicas del catolicismo. En el Nuevo Testamento tendríamos una fase estrictamente kerigmática, que es la típicamente paulina (y luterana), y una fase dominada por una eclesiología “antiguo-católica”, posterior a Pablo y contemporánea del evangelio de san Juan.

Para los católicos resulta hasta halagador que las raíces de la propia inflexión teológica se encuentren ya en el Nuevo Testamento. Los puntos dominantes de este “catolicismo” antiguo serían dos: la liquidación de la espera de una pronta venida del reinado de Dios y la noción de sucesión apostólica como garantía de la fe. Esta aproximación de la fe a la intervención humana se advierte en la intención básica de Lucas, como historiador y como teólogo, de escribir la historia de la primitiva iglesia como continuación o segunda parte del kerigma evangélico.

San Lucas sería responsable de haberse alejado del tono rompedor de la moral de Jesús tal como todavía se encuentra en el evangelio de Marcos, al dar al evangelio un tono legalista, ya que considera que la ley del Antiguo Testamento tal como fue interpretada por Jesús sigue en vigor para los cristianos. A pesar de que Lucas vivió el cristianismo en la escuela de Pablo, falta en su evangelio la contraposición entre la “justificación por la fe” en Cristo Jesús y la propuesta de salvación que se basa en la rectitud de comportamiento según las obras de la ley mosaica. Incluso se juzga positivamente, sin las reservas típicas de la teología tradicional luterana, la conducta orientada por cauces de moralidad natural. Lucas presenta una “inocente justicia de las obras”, como reconoce K.Barth, e incluso un “sinergismo” parecido al que se ha reprochado a la teología tradicional católica que defiende una colaboración entre la gracia divina y el esfuerzo moral de la persona.

Si en la obra de Lucas la teología ha cobrado tal importancia, ¿podemos mantenerle el título de historiador? La alternativa historia-teología no puede plantearse en términos

radicalmente excluyentes. También la historia moderna incluye su interpretación de los hechos que narra. En algunos casos es posible descubrir en Lucas el relato de Marcos o alguna referencia a la fuente de dichos, la fuente Q. Pero en la mayoría de los casos Lucas debió servirse del testimonio de testigos oculares y de los predicadores que comunicaron su información de viva voz (Lucas 1,2). Los pasajes en primera persona del plural, “pasajes nosotros”, permiten suponer que Lucas utiliza sus notas de viaje (Actos 16,10-17; 20,7-16; 21).

Una duda especial sobre el valor histórico de la obra de Lucas se ha planteado por el recurso frecuente a discursos o diálogos entre los actores del relato. Casi una tercera parte del libro de los Hechos está redactada en forma de discurso: 295 versículos, de un total de 1.000. Por “discurso” se entiende aquí una alocución pública dirigida a un grupo de personas; el diálogo indica un parlamento de un individuo pero en presencia de otros. Se cuentan hasta 28 discursos y diálogos, entre los que destacan, por el número, diez de Pablo y ocho de Pedro; por su finalidad, seis discursos misionales a los judíos y dos a no judíos; por su carácter peculiar, dos alegatos de defensa ante un tribunal; uno, en labios del Resucitado:

La inclusión de discursos en las obras de historia era un recurso normal entre los historiadores grecolatinos y entre los historiadores hebreos contemporáneos, como el autor de los libros de los Macabeos y posteriormente Flavio Josefo. Estos historiadores sabían de sobra que el contenido y estilo del discurso no podía coincidir palabra por palabra con lo dicho en una determinada ocasión. El historiador griego Tucídides (460-395 a.C.) lo reconoce paladinamente: “En cuanto a los discursos que unos y otros pronunciaron tanto antes como durante la guerra, era difícil para mí y para los que me las transmitieron conservar las palabras precisas. En mi obra se refieren las palabras según lo que cada uno debería haber dicho conforme a lo que luego sucedió” (*Historia* I. 22. 1).

Un rasgo en favor de la fidelidad histórica de Lucas es la precisión en los términos que utiliza para describir la titulación oficial de los magistrados romanos que Pablo encuentra en sus viajes. Esa precisión se demuestra al darle a Herodes Antipas el título “terarca de Galilea” (Actos 13,1), mientras que a Agripa I y II les correspondía el título de “rey” (Actos 12,1; 25,13) que les habían concedido Gayo y Claudio. El gobernador de Chipre, Sergio Paulo, y el de Corinto, Galión, reciben el título exacto de ἀνθύπατος, esto es “procónsul”, como correspondía a una provincia senatorial (Actos 13,7; 18,12), mientras que a Félix y Festo, procuradores de Judea, corresponde el título de ἡγεμόν, como gobernadores de una provincia de menor categoría (Actos 13,24; 23,30).

7. PARCIALIDAD DEL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

Aunque el título del libro da a entender que se ocupa de la difusión del mensaje cristiano por la acción de “los Apóstoles”, en realidad se ocupa únicamente de la parte que corresponde a Pedro y Pablo en los orígenes. Quizá para introducir la misma figura de Pablo el Perseguidor recoge también la noticia de la predicación y el martirio de Esteban. Pero no cumple tampoco el proyecto que marcaba la misión del Espíritu de llevar el testimonio de Cristo “hasta el confín de la tierra” (Hechos 1,8). La narración se detiene con la llegada de Pablo a Roma. O bien el autor no pudo completar la obra o bien modificó el proyecto inicial.

Reducir la historia de la difusión del cristianismo a la acción de Pedro y, sobre todo de Pablo, significa olvidar la contribución de otros predicadores. Antes de que Pablo descubriera su vocación, existía ya un grupo de cristianos en Damasco, de cuyo jefe conocemos incluso el nombre, Ananías (Hechos 9,10-19). En la “iglesia de Antioquía había profetas y maestros: Bernabé, Simeón, Lucio, Manahén”. Todos ellos son mencionados antes del mismo Pablo/Saulo (Hechos 13,1). Se refiere también la misión de Felipe en Samaría y el bautismo del etíope (Hechos 9). El hallazgo de los papiros más antiguos del evangelio en Nag Hammadi, al norte de Luxor en Egipto, prueba que hacia el año 120 había llegado allí algún predicador cristiano.

No tiene justificación que Pablo sea presentado como un campeón en solitario capaz de llevar adelante su campaña de la libertad de la Ley para los paganos. En todas las cartas, menos en la dirigida a los Romanos, Pablo menciona a otras personas como autores de la carta y al final recoge los saludos de numerosas personas que colaboran con él en dicha misión. Aunque Pablo ponga su nombre en primer lugar, es obvio que Pablo no escribía como si expusiera su punto de vista personal, sino que reflejaba la opinión de un grupo al que él se sentía ligado.

En numerosos pasajes de las cartas Pablo da a entender que se consideraba parte de una red, *network*, de personas integradas en el movimiento cristiano. Se mencionan hasta 57 personas que de alguna forma aparecen relacionadas con la actividad de Pablo; a algunas de las cuales señala expresamente como colaboradores. Además de los mencionados por su nombre, hay que tener en cuenta las numerosas referencias a “hermanos, hermanas, apóstoles, colaboradores y colegas”.

La imagen del luchador solitario no se deduce de la imagen que nos dan las cartas, en las que Pablo aparece siempre acompañado de otros miembros del movimiento. Para colmo, ese movimiento no fue iniciado por Pablo, sino que él se asoció después de una etapa inicial en la que lo persiguió. Resulta evidente que la misión paulina no fue la obra de un hombre aislado, sino de un grupo de personas.

La carta primera a los Tesalonicenses, el escrito más antiguo del Nuevo Testamento y la primera de las cartas de Pablo, se presenta bajo la autoría de Pablo, Silvano y Timoteo. Es la mejor demostración de que la misión cristiana se vivía como una obra de colaboración, en la que ni el nombre ni la intervención de Pablo eran de mayor relieve que el de los otros dos. La carta primera a los Tesalonicenses es el escrito de un pequeño grupo a otro grupo mayor. Los tres autores utilizan la primera persona del plural y no parece que sea artificio o convención literaria. La primera persona del singular se usa sólo tres veces (2,18: “nos propusimos haceros una visita y, en particular, yo, Pablo, una y otra vez”; 3,5: “lo envié para que se informara de cómo andaba vuestra fe”; 5,27: “os conjuro por el Señor a que leáis esta carta a todos los hermanos”).

Hay, sin embargo, una reserva en el caso de 3,5, porque sobre el mismo tema se lee en 3,2: “enviamos a Timoteo, hermano nuestro y colaborador de Dios en el Evangelio de Cristo”. Una referencia personal a Timoteo también en 3,6: “Timoteo acaba de llegar de ahí y nos ha traído buenas noticias”.

Que Pablo no se consideraba un predicador aislado o autónomo lo indica también una serie de expresiones, como, por ejemplo, la referencia a “nuestro evangelio” (1,5); “Dios nos juzgó aptos para confiarnos el evangelio” (2,4); “apoyados en nuestro Dios, tuvimos valor para predicaros el Evangelio” (2,2); “como apóstoles de Cristo, podíamos haberos hablado con autoridad” (2,7). Los tres se presentan como nodrizas y padres de la comunidad. Pablo escribe como parte del equipo formador de una comunidad de seguidores de Cristo. Los casos en que Pablo habla en primera persona se refieren a aspectos personales de él mismo, como por ejemplo el deseo de visitar la comunidad personalmente.

Hay que reconocer que la persona del predicador como comunicador o mediador de la revelación ejerce, a nivel literario, una función muy fluida. Es frecuente que se identifique con los mismos destinatarios del mensaje, utilizando el giro retórico del “nosotros”, como en Gálatas 1,3-4: “gracia y paz de Dios nuestro Padre”, “se entregó por nuestros pecados”, “para librarnos de este mundo presente perverso”. Con idéntica facilidad retórica Pablo se identifica con Cristo: “Ya no vivo yo: es Cristo quien vive en mí” (Gálatas 2,20). Hablando de Cristo, Pablo habla de sí mismo.

En una situación conflictiva con las iglesias de Galacia, Pablo narra el conflicto que él vivió personalmente con otros apóstoles. El pasaje se explica frecuentemente como prueba de la independencia de Pablo respecto de los demás apóstoles. Al defender la legitimidad de un cristianismo sin circuncisión para los gentiles, Pablo demostraba que no estaba sometido a la iglesia de Jerusalén y que su autoridad no era inferior a la Pedro.

Pero no está probada la intención de afirmar su independencia respecto de los demás apóstoles. Pablo defiende el origen de su vocación, origen no humano, sino por medio de Jesucristo, y también la autoridad de su mensaje, que no viene de la iglesia de

Jerusalén ni de otros apóstoles. Pero Pablo admite sin dificultad que hubo apóstoles antes que él, el último que vio a Cristo resucitado (1 Corintios 15,8). La misma afirmación de que no fue a Jerusalén después de su vocación demuestra que reconoce la importancia central de Jerusalén para el mensaje cristiano. Y aunque no recibió su misión de los otros apóstoles, sí necesitó ser instruido por ellos. Su misión y su primera actividad se realizaron en la comunidad de Antioquía, la cual le comisionó junto con Bernabé.

El conflicto primero entre la comunidad de Antioquía y la iglesia de Jerusalén se resuelve mediante un recurso de los antioquenos ante la autoridad central en Jerusalén gracias a un acuerdo entre Santiago, Cefas y Juan por un lado, Pablo y Bernabé por el otro. El acuerdo demuestra reconocimiento mutuo entre los dos grupos.

El enfrentamiento de Pablo con Pedro en Antioquía ha reforzado la opinión de que Pablo se sentía fuerte para resistir a Pedro cara a cara: *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην* (Gálatas 2,11). No está probado que aquel enfrentamiento fuera la razón de que en adelante Pablo actuara de forma independiente dejando de lado a la comunidad de Antioquía. Pablo vuelve a Antioquía desde Cesarea y Jerusalén y pasa algún tiempo en la ciudad (Hechos 18,22-23). No consta que el enfrentamiento de Antioquía marcara una división en el movimiento cristiano primitivo. Fue un conflicto en el interior del mismo movimiento y es posible que Pablo fuera el perdedor.

Hoy se pretende sacar del olvido a muchos que, como Pablo, hicieron posible la rápida difusión del evangelio por el mundo greco-romano. Junto a Pablo y a veces antes que él debió moverse todo un “ejército” de predicadores evangelistas. Lo dice de manera clara la afirmación de Pablo: “Yo planté, Apolo regó, era Dios quien hacía crecer” (1 Corintios 3,6). Claramente se admite que, al margen de la actividad de Pablo, alguien predicó también en Alejandría, de donde salió Apolo para encontrarse con la comunidad paulina de Éfeso y luego con la de Corinto (Hechos 18,24; 19,15s).

El estudio de la “red social” en la que se sitúa la acción de Pablo obliga a estudiar la figura de quienes colaboraron en la misma obra de difusión del evangelio. Fueron “colaboradores”, *synergoi*, no porque trabajaban a las órdenes de Pablo, sino porque realizaban la misma obra que él, la obra de Cristo. Colaborador, *synergós*, es un término propio y original de Pablo, el término más usado después de “hermano”. Propiamente no designa un colaborador sino a una persona que realiza un trabajo semejante. El acento no recae en el *syn*, sino más bien en la obra que cada uno realiza por sus propios medios. Es el caso de Timoteo a quien se da el título de “hermano nuestro y colaborador de Dios, *synergós tou zeou*, en el evangelio de Cristo” (1 Tesalonicenses 3,2).

Distinguiendo entre los miembros de una comunidad o iglesia y las personas que tomaron parte activa en la difusión del evangelio, hay en las cartas todo un vocabulario que

demuestra que efectivamente Pablo no trabajó solo sino que con él colaboró un grupo variado de personas que ejercieron el apostolado misional de forma propia.

Ésta es una lista de los términos utilizados para designar las variadas funciones:

διάκονος	<i>diákonos</i>	diácono
δοῦλος	<i>doulos</i>	siervo
κοινωνός	<i>koinonós</i>	socio, partícipe
κοπιῶντες	<i>kopióntes</i>	trabajadores
leitourgós	<i>leitourgós</i>	liturgo, ministro
οἰκονόμος	<i>oikonómos</i>	ecónomo, administrador
συγγεινής	<i>syngenés</i>	paisano
συναιχμάλωτος	<i>synaijmálotos</i>	coprisionero
σύδουλος	<i>sýndolos</i>	consiervo
συνεργός	<i>synergós</i>	cooperador, colaborador
συστρατιώτης	<i>systratiótes</i>	conmilitón
ὑπερέτης	<i>hyperétes</i>	servidor

En diversas ocasiones se alaba a las mujeres que trabajaron eficazmente por el evangelio: Febe (Romanos 16,1), Evodia y Síntique (Filipenses 4,2) y los cónyuges Prisca y Aquila (Romanos 16,3), así como Andrónico y Junia, judíos como Pablo y compañeros de prisión, “ilustres entre los Apóstoles y que llegaron a Cristo antes” que él mismo (Romanos 16,7). La iglesia de Laodicea se reunía en la casa de Ninfa, una mujer, aunque algunos manuscritos sugieren el nombre masculino, Ninfas (Colosenses 4,15).

La misión de Pablo en Europa fue apoyada económicamente por Lidia (Hechos 16,14-15). Para llegar al *finis terrae* Pablo contó quizá con otra mujer, “la hermana Febe, diaconisa, *διάκονου*, de la iglesia de Cencreas ... y protectora de muchos” (Romanos 16,1). Como la función de las diaconisas y el sentido del término *διάκονος* no se fijó hasta finales del siglo III, más de un comentarista ha interpretado esas palabras de Pablo como un elogio exagerado en favor de una piadosa y generosa mujer. Sin embargo, la intención del elogio parece ser presentar a Febe a la comunidad de Roma como quien podía financiar la campaña evangelizadora de Pablo en España. Para el viaje y para el mantenimiento del equipo de misioneros hacía falta contar con fuerte apoyo económico. Los misioneros colaboradores tendrían que poder predicar en latín, la lengua hablada mayoritariamente en España y en la que Pablo no se debía sentir seguro. Es posible que entre Pablo y Febe existiera la relación típica del “patrono-cliente”, pero de manera alternante y recíproca: Febe, como “patrona” ponía a disposición de Pablo, como “cliente”, su posición económica y de clase que permitía a Pablo organizar libremente su apostolado y llegar a las clases más altas, inaccesibles para un artesano como él; Pablo, como “patrono” de las comunidades, “recomendaba” a Febe como cliente ante las comunidades en las que Febe podría ejercer su acción benéfica y evangelizadora y así serían también “clientes” de Febe.

8. COMENZANDO POR JERUSALÉN (LUCAS 24,47)

El evangelio de san Lucas y el libro de los Hechos de los Apóstoles destacan el papel central de Jerusalén como punto de partida para la difusión del cristianismo. El evangelio de Lucas comienza y concluye en Jerusalén, en el Templo.

Llama la atención que Galilea, región privilegiada por el origen de Jesús y de los primeros apóstoles, como también por la actividad docente y sanante de Jesús sea prácticamente descartada en favor de Jerusalén, capital de Judea. Se ha querido relacionar una supuesta comunidad galilea con la fuente Q: los discípulos galileos habrían conservado la memoria de Jesús Maestro y Sanador, sin dar tanta importancia a la fase de la muerte y resurrección. Estos cristianos galileos serían también responsables de la creación de la comunidad cristiana en Damasco. La proximidad geográfica lo hace posible, pero no hay prueba alguna. Hay varios puntos que sería útil aclarar: ¿por qué Lucas, que mantiene a los apóstoles en Jerusalén en lugar de enviarlos a Galilea (Mateo 28,7.10; Marcos 14,28), en el relato de la Ascensión da a los apóstoles el apelativo de “galileos”, ἄνδρες Γαλιλαῖοι (Hechos 1,11)?

El grupo de Damasco que acoge a Pablo, después de la visión en el camino, como también el grupo de Doce discípulos de Juan a los que Pablo comunica el Espíritu de Jesús en Éfeso (Hechos 19,1-7) son indicios de que el movimiento de Jesús no estuvo tan centrado en Jerusalén como da a entender el relato del libro de los Hechos.

Pentecostés es presentado como el acontecimiento que sirve de puente entre la actividad terrena de Jesús y la misión de la Iglesia. Como en otros relatos compuestos por Lucas (infancia de Jesús, Ascensión), Pentecostés se ha adornado con elementos de la tradición judía en torno al Sinaí y al don de la torá.

Intentando descubrir la realidad detrás de los datos que han elaborado los evangelistas, los orígenes de Jesús pueden presentarse así:

En torno a los años 7-6 a.C. un judío llamado *Yeshúa*, forma abreviada del hebreo *Yehoshua* (Josué), nació en la aldea de Nazaret, en Galilea Inferior. El nacimiento en Belén es quizá una dramatización cristiana posterior de la creencia en el carácter mesiánico de Jesús como descendiente del rey David. Su madre era Miryam o Miriam; su padre se creía que era Yosef (José). Los evangelios han conservado también los nombres de sus hermanos: “Santiago, José, Judas y Simón” (Marcos 6,3; “Simón y Judas”: Mateo 13,55). Marcos y Mateo se refieren también a “las hermanas”, pero callan los nombres, cediendo a la cultura patriarcal de la época.

Así lo presenta J.P.Meier, *A Marginal Jew*. III (Doubleday, New York 2001) p.615s.

Las condiciones de Galilea favorecían el renacer de la religión judía a partir de la conquista asmonea de las regiones del Norte (finales del siglo II y primeros años del siglo I

a.C.). Era un judaísmo de prácticas, que se expresaba en la circuncisión, en la observancia de las normas dietéticas y las leyes de pureza legal, en la peregrinación a Jerusalén con ocasión de las fiestas principales. Era un judaísmo popular, que se diferenciaba del judaísmo dominante en Judea y Jerusalén, más influido por la cultura helenista. Es probable que la mayor apertura o tolerancia que demuestra el evangelio en relación con las normas de la pureza legal tenga su origen en una comprensión menos rebuscada que las prescripciones con las que flirteaban las escuelas legales de Jerusalén. En este sentido el judaísmo vivido en Galilea, en el que creció y se movió Jesús, puede ser definido como “marginal” respecto de la línea oficial de los grupos dominantes en Jerusalén, saduceos, fariseos y hasta esenios. Se explica así que la autoridad religiosa de Jerusalén se pusiera de acuerdo con la autoridad política de Roma para marginalizarlo aún más.

La imagen de una población galilea levantisca siempre dispuesta a alzarse contra el poder militar de Roma es algo exagerada. Durante el reinado de Herodes el Grande (37 a 4 a.C.) y el de su hijo Antipas (4 a.C. a 37 d.C.) Galilea gozó de un estatuto de autonomía que le permitía organizar su vida política, acuñar su moneda e incluso mantener un ejército propio. No hubo tropas romanas en Galilea durante la vida de Jesús. A pesar del escándalo de su divorcio y del concubinato con Herodías, mujer de su hermanastro, Antipas mantuvo las formas de un judío observante. Prueba es que la población judía de Galilea no se rebeló contra él. Quienes tuvieron que sufrir varias revueltas fueron las tropas romanas y sirias dominantes en Jerusalén.

Roma se hizo presente en Judea desde el año 6 p.C. (destitución de Arquelao) hasta el 41 como provincia procuratorial, con la capital en Cesarea. Del 41 al 44 ejerció Agripa I como rey de Judea, gracias a su amistad con la familia imperial en Roma. Del 44 al 66, comienzo de la sublevación judía, volvió a imponerse el poder romano. Los procuradores ejercieron su autoridad con bastante tolerancia. Las tropas a las órdenes de los oficiales romanos eran frecuentemente reclutadas entre la población local, pero no judía, ya que los judíos habían sido exentos del servicio militar desde los tiempos de César.

La autoridad religiosa correspondía al sumo sacerdote y a las familias a las que por turno correspondía presentar al candidato para el supremo sacerdocio. En tiempos de Jesús el poder estaba en manos de la casa de Anás, el cual otorgó el puesto a su yerno Caifás desde el año 18 al 37. En los primeros años de la comunidad cristiana en Jerusalén, la familia del sumo sacerdote, los sumos sacerdotes o el sumo sacerdote con su séquito intervienen en la confrontación con los seguidores de Jesús (Hechos 4-5). La mayoría del grupo sacerdotal pertenecía a la corriente saducea. En el consejo – que algunos denominan “sanedrín” – estaban presentes los otros grupos, en particular los fariseos, del que formaba parte Gamaliel, nieto del célebre Hillel (Hechos 5,34-39).

El grupo sacerdotal basaba su poder en el control del Templo de Jerusalén. La capital de Judea puede considerarse con razón un templo-estado. No sólo por la importancia estratégica del Templo edificado sobre la gran plataforma que dominaba toda la ciudad, sino sobre todo porque el Templo era la fuente principal de ingresos y actuaba como banco para los locales y para los numerosos peregrinos y visitantes. Se calcula la población de la ciudad en torno a los 30.000 habitantes; otros la elevan hasta 60.000; Flavio Josefo llega hasta 120.000. En ocasión de las fiestas principales podía reunirse en la ciudad hasta medio millón de personas.

En este ambiente comenzó a moverse el grupo cristiano, que contaba con 3.000 convertidos (Hechos 2,41) y pronto 5.000 creyentes (Hechos 4,4). Aunque estas cifras haya que tomarlas con reserva, parece demostrado que el grupo cristiano creció muy rápidamente. Quizá el grupo más numeroso provenía de Galilea; algunos pertenecían a la secta farisea (Hechos 15,5). Se menciona también un grupo notable de sacerdotes (Hechos 6,7). No faltan las mujeres, comenzando por María, la madre de Jesús (Hechos 1,14). Se alude a “gran número de discípulos, tanto hombres como mujeres” (Hechos 5,14); a las “viudas helenistas” (Hechos 6,1). Por su nombre conocemos a Safira, esposa de Ananías (Hechos 5,1-10), a Tabita o Dorcas, “Gacela” (Hechos 9,36-41), a María, madre de Juan Marcos (Hechos 12,12), a Rosa (Hechos 12,13).

Para la subsistencia el grupo cristiano contaba con diversas casas de amigos, como la de Marta, María y Lázaro en Betania; la del dueño de la sala para el última Cena. Se supone que Simón el Cireneo era propietario de la granja en el campo fuera de la ciudad (Marcos 15,21); también Ananías y Safira tenían una propiedad que vendieron; Nasón de Chipre tenía una casa en las afueras de Jerusalén, donde se albergó Pablo antes de establecerse en la casa de Santiago (Hechos 21,16-18). En estos lugares celebraban los primeros cristianos sus reuniones.

Característica de la comunidad cristiana de Jerusalén fue la comunidad de bienes que san Lucas describe con entusiasmo, como demostración de generosidad a ultranza (Hechos 2,32 – 45). Que las cosas no corrieron tan lisamente lo tiene que reconocer al justificar la institución de los diáconos “para ocuparse del servicio de las mesas” (Hechos 6,2). El ideal de una comunidad de bienes era conocido también en la comunidad de Qumran y en otras comunidades esenias esparcidas por el territorio judeo. Filón menciona un grupo de monjes judíos, “los terapeutas”, en la región de Alejandría de Egipto, que ponían todas sus propiedades a disposición de la comunidad o de la secta.

La comunidad cristiana se organizó en torno a los Doce, en particular Pedro, cuya biografía ocupa la primera parte del libro de los Hechos. Juan es mencionado hasta 6 veces por su nombre, pero en segundo lugar como compañero de Pedro. A partir de Hechos 8,14, ya no vuelve a ser nombrado. De su hermano Santiago, que aparece en la lista inicial de los

Doce (Hechos 1,13), solamente se recuerda su martirio por orden de Herodes Agripa (Hechos 12,2). Lucas, que da tanto relieve a la predicación y al martirio de Esteban, despacha en una sola frase, que parece la sentencia escueta de la ejecución, a uno de los preferidos de Jesús (ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρῃ, Hechos 12,2). Este silencio del libro de los Hechos sobre el “apóstol amigo del Señor”, que luego habría de recibir tanta atención en la devoción cristiana resulta difícil de explicar.

Suerte idéntica le correspondió al otro Santiago, “hermano mayor del Señor”. Fue una de las columnas o jefes de la comunidad con las que tuvo que entrevistarse Pablo en su visita a Jerusalén (Gálatas 1,19). La importancia de Santiago queda bien de manifiesto por el incidente de Antioquía: “cuando llegaron algunos de parte de Santiago” Pedro tuvo miedo a los de la circuncisión (Gálatas 2,12).

Santiago fue uno de los privilegiados con la aparición personal del Resucitado (1 Corintios 15,7) y para algunos fue el encargado de llevar adelante el legado de Jesús, tal como es hoy todavía normal en el Oriente Próximo donde la sucesión no va del padre al hijo, sino de hermano a hermano. Cuando en el año 42 Pedro se va de Jerusalén, es verosímil que la comunidad queda bajo la dirección de Santiago, uno de las tres columnas de la Iglesia–Madre (Gálatas 2,9).

Aunque profundamente judío, ligado al Templo de Jerusalén, Santiago, jefe del grupo judeo-cristiano, fue valiente para dar su aprobación a la misión de Pablo entre los no judíos a los que se decidió liberar de las normas alimenticias del judaísmo (Hechos 15,13-21). En el *Evangelio de Tomás*, apócrifo encontrado en Nag Hammadi, dicho 12 se lee: “Los discípulos dijeron a Jesús: «Sabemos que nos dejarás. ¿Quién nos guiará?» Jesús les dijo: «Dondequiera que os encontréis, id a Santiago, el Justo. Por él han surgido el cielo y la tierra»”.

Según el historiador Hegesipo, Santiago vivió como nazareo, al estilo de Juan Bautista, el primo de Jesús: renunció a beber vino y a otras ventajas de la civilización, no se cortó el pelo y pasó toda su vida entregado a la oración en las proximidades del Templo de Jerusalén, donde acudía la gente para solicitar su intercesión. Se contaba que sus rodillas tenían callosidades como las de los asnos. Aunque exteriormente podía pasar como judío, fiel a la observancia de la Ley, fue acusado de favorecer los contactos entre los judeocristianos y los cristianos convertidos del paganismo. Murió mártir, condenado como responsable de la actitud tolerante que había prevalecido en la asamblea de Jerusalén. Santiago, al que se le atribuye la carta que el Nuevo Testamento recogió bajo su nombre, es el jefe de uno de los grupos que determinaron el futuro del cristianismo: Santiago y el judeocristianismo como legado familiar de Jesús, el grupo institucional en torno a Pedro, el grupo de cristianos llegados de la gentilidad en torno a Pablo.

9. FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD

Quienes escucharon la actuación pública de Pedro en Pentecostés preguntaban: “¿Qué tenemos que hacer, hermanos?” La respuesta fue: “Convertíos y sea bautizado cada uno de vosotros en el nombre de Jesús, el Mesías, para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo” (Hechos 2,37-38). El resultado fue sorprendente, pues “los que aceptaron sus palabras se bautizaron, y aquel día fueron agregadas unas tres mil personas” (Hechos 2,41). El grupo que se iba formando se distinguía del resto del judaísmo porque “perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones” (Hechos 2,42).

La insistencia del libro de los Hechos en el bautismo de agua llama la atención porque en el evangelio de Lucas el bautismo no recibe tal importancia e incluso falta la orden de ir a bautizar con una fórmula precisa, tal como aparece en el evangelio de Mateo 28,19. Alguien sacaría la impresión de que el bautismo en el nombre de Jesús fue una invención de la naciente comunidad cristiana. A diferencia del bautismo con agua, que Juan Bautista realizaba en el río Jordán, los discípulos serían “bautizados con Espíritu Santo” (Hechos 1,5).

Sin embargo, la referencia al bautismo como primer paso de iniciación para todos los cristianos se menciona como un dato incuestionable en muchos pasajes del Nuevo Testamento. “¿No sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte?” (Romanos 6,3). Podemos retener que muy pronto un bautismo al estilo de Juan Bautista fue integrado en el ritual de iniciación cristiana como primer paso para el bautismo en el Espíritu.

La diferencia entre uno y otro bautismo está señalada en la necesidad de completar en Samaría el bautismo administrado “sólo en el nombre del Señor Jesús” (Hechos 8,16). San Pablo encontró en Éfeso un cierto grupo de discípulos, *τινας μαθητάς*, que habían recibido sólo el bautismo de Juan y “ni siquiera habían oído hablar de un Espíritu Santo” (Hechos 19,1-7). Que el bautismo en el Espíritu no privó de valor al bautismo de agua lo demuestra el relato de la conversión del centurión Cornelio: “¿Se puede negar el agua del bautismo a los que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros?” La cuestión, presentada como un caso de disciplina eclesíástica, la resuelve con autoridad Pedro cuando “mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo” (Hechos 10,47-48).

El bautismo cristiano se diferencia de ritos parecidos en la comunidad de Qumran, en la cual las inmersiones en las piscinas eran parte del ritual cotidiano. Y se diferencia también de prácticas baptistas como la de los mandeos de Irak, que pretenden una relación de origen con Juan Bautista. El término mandeo significa “bautizado”. La comunidad mandea ha disminuido notablemente por la persecución política de las últimas décadas en tiempo de Saddam Hussein y en la actual confrontación religiosa en Irak. La diferencia con

esas prácticas bautismales es que el bautismo se realizaba “en el nombre de Jesús”. La fórmula puede expresar que el bautismo proporcionaba una relación de cercanía e incluso de intimidad con Jesús similar a la que vivieron los discípulos durante la permanencia de Jesús en la tierra. Expresaba también la entrada en el círculo de los discípulos o seguidores de Jesús, al cual la persona bautizada unía para el futuro su propio destino. Por el bautismo “en el nombre de Jesús” los primeros cristianos comenzaron a cultivar una diferencia respecto de los judíos habitantes de Jerusalén y también respecto de los seguidores de otros grupos religiosos contemporáneos.

Esta diferencia se fijó mediante la fidelidad a la “enseñanza de los apóstoles”. Según los primeros esbozos de la catequesis apostólica conservados en el libro de los Hechos, los apóstoles englobaron la memoria de Jesús en una reinterpretación de algunos textos escogidos del Antiguo Testamento. De manera ejemplar el procedimiento se atribuye al mismo Jesús, que catequiza a los dos de Emaús explicándoles las Escrituras (Lucas 24,32). Aunque esta explicación-aplicación de las Escrituras comenzaba por Moisés y seguía por todos los profetas (Lucas 24,27), se prestó una atención particular a los Salmos, completando así el testimonio de la Escritura en su totalidad: “lo escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y Salmos” (Lucas 24,44). Ley, Profetas y Escritos (entre los que figuran los Salmos) son las tres partes que el judaísmo distingue en el Antiguo Testamento.

Los Salmos 22 y 69 ofrecieron un punto de partida para el relato de la Pasión. Es imaginable que la imagen del Siervo Paciente estuviera ya en la mente de Jesús previendo su pasión y posterior rehabilitación (Isaías 53), una idea expresada en el Salmo 118,22 y que sería central en la teología de la Resurrección: “la piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular”. En el Salmo 16,8-11 (“no me entregarás a la muerte ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción”) se descubre un testimonio en favor del Resucitado. En varios lugares del Nuevo Testamento se alude a la exaltación de la dinastía davídica por medio de Jesucristo, que sería la respuesta al “dónde está la antigua misericordia” jurada a David (Salmo 89,50).

Se prestó importancia peculiar a la profecía de Joel 3,1-5, como anuncio de la efusión del Espíritu sobre todos los miembros de la comunidad. Lo indica la cita extraordinariamente larga en Hechos 2,17-21, incluyendo la frase final que da sentido concreto a la invocación del nombre del Señor.

El grupo cristiano se organizó como una “comunidad”, *κοινωνία* (Hechos 2,42), un término que aparece frecuentemente en las cartas de san Pablo para indicar la participación del Espíritu Santo y también la participación en la Cena eucarística. Aunque la nueva versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (2011) traduce el término por “comunión”, en realidad en el libro de los Hechos se refiere a la consecuencia de tomar parte en algo y designa por tanto a la comunidad que se formó al saberse los cristianos

partícipes del mismo Espíritu y de la condición de hijos de Dios por el bautismo, unidos en la invocación de Dios como Padre, *Abba*. Esta invocación en la lengua propia de Jesús manifestaba la conciencia de un grupo que, a pesar de las diferencias y distancias de las varias comunidades, mantenía la conciencia de una unión fundamental, un “nosotros” que subrayaba la pertenencia a una misma comunidad.

La comunidad se hacía presente por la convivialidad, como rasgo típico cristiano frente a la selección excluyente de comensales que hasta hoy caracteriza a la religión judía. Los creyentes “partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón” (Hechos 2,46). La alegría debió ser también rasgo propio de la oración cristiana, si bien en este caso los cristianos mantenían el tono alto, casi vociferante, de la recitación de la plegaria en la sinagoga. La misma oración del Padrenuestro no se susurraba, sino que se gritaba en un clamor ferviente (Romanos 8,15: “clamamos «¡*Abba*, Padre!”), clamor que respondía al clamor del Espíritu de Jesús en nuestros corazones gritando «¡*Abba*, Padre!” (Gálatas 4,6).

Exteriormente la comunidad siguió una forma de integración extrema al “tenerlo todo en común” (Hechos 2,44). De esta forma se hacía realidad que “el grupo de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma: nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenía, pues lo poseían todo en común” (Hechos 4,32). Que en la práctica las cosas no funcionaron tan lisamente lo demuestra la necesidad de confiar la distribución a personas “de buena fama, llenos de espíritu y sabiduría” (Hechos 6,3). La organización en comunidades de vida y de bienes no era una novedad en el siglo I d.C., pues era la forma de vida de la comunidad de Qumran y de algunas comunidades esenias esparcidas por las aldeas palestinas y sirias.

Es probable que la comunidad de vida y bienes entre los cristianos no llegara tan lejos. La entrega de bienes para el sustento de la comunidad fue resultado de una decisión libre. Por eso se destaca, como digno de mención, a quien, como Bernabé, decidió vender sus tierras y entregar el precio pagado a los apóstoles (Hechos 4,37). El “comunismo” de la comunidad primitiva se orientó a resolver la necesidad de los miembros más pobres. No fue un estilo de vida hecho para durar, pues lo conseguido por las ventas de las propiedades libremente puestas a disposición del grupo se consumía rápidamente sin un plan de constitución de fondos para el futuro. Quizá una de las razones del empobrecimiento de las comunidades cristianas en Palestina fue precisamente el echar mano de los recursos aportados por los nuevos convertidos para tapar las necesidades de los pobres. San Pablo tendrá que dedicar muchos párrafos de sus cartas al tema espinoso de la colecta en favor de las comunidades más pobres de Judea. Si la comunidad plena de bienes se hubiera mantenido como ideal cristiano, no hubiera sido precisa tan abundante retórica.

Sí se conservó incluso con más pujanza fuera de Judea la convivialidad abierta como rasgo distintivo de la Iglesia cristiana. “La fracción del pan”, “por las casas” (Hechos 2,42. 46), se refiere generalmente a la celebración que recordaba la Cena de Jesús con sus discípulos antes de la pasión. Es el sentido que tiene también el término “comuniión”, *κοινωνία*, en las cartas paulinas.

Pero “partir el pan por las casas” hace referencia también a la costumbre de puertas abiertas que caracterizó la práctica cristiana al difundir el evangelio fuera del ámbito estricto judío. San Lucas es el evangelista que más ha insistido en la convivialidad abierta a judíos y gentiles. Como el punto de las peculiaridades alimenticias es uno de los que marcan más la existencia judía, se ha deducido que el no dar valor a las prescripciones dietéticas era la mejor señal de que para Lucas la ley mosaica había perdido su relevancia. Y, sin embargo, quizá haya que deducir una conclusión distinta. La insistencia en presentar una convivialidad abierta como norma autorizada por la voz divina, superando las resistencias de la jerarquía apostólica (Hechos 10), y sancionada finalmente por la asamblea de Jerusalén (Hechos 15) demuestra que tanto el autor como los destinatarios de este evangelio estaban preocupados por el tema de la vigencia de la ley mosaica para los cristianos. No era, pues, un tema superado, sino un punto que seguía pesando en la conciencia de personas timoratas.

El último dato que indica el libro de los Hechos como característica de la comunidad cristiana es la perseverancia “en las oraciones”. La oración de los discípulos es mencionada repetidamente en el desarrollo de la vida y de la misión de la comunidad. Los discípulos “permanecían unánimes en la oración” preparando la venida del Espíritu (Hechos 1,14). Rezan para decidir sobre la elección de Matías (Hechos 1,24). La oración precede también el envío de Pablo a la misión (Hechos 13,3).

A pesar de las diferencias respecto del judaísmo, llama la atención el dato de que “Pedro y Juan solían subir al templo, a la oración de la hora de nona” (Hechos 3,1). Ésta era la oración de las tres de la tarde. El evangelio terminaba presentando a los apóstoles “siempre en el templo bendiciendo a Dios” (Lucas 24.53). Es verdad que el templo era entonces no solamente el lugar reservado para el culto, sino algo así como la plaza pública donde la gente se reunía para pasear y conversar con los amigos. Quizá esta presencia frecuente de los cristianos en el área del templo favoreció la tolerancia de las autoridades religiosas y también la conversión de muchos sacerdotes que “aceptaban la fe” (Hechos 6,7).

10. DEFINIENDO A LA COMUNIDAD

El historiador judío Flavio Josefo utiliza el término “secta” (αἵρεσις, *hairesis*, “grupo, partido”) para designar a los diversos grupos o partidos religiosos dentro del judaísmo del siglo I d.C.: saduceos, fariseos, esenios y, todavía, el grupo de los zelotas o sicarios. El judaísmo contemporáneo del Nuevo Testamento estaba fragmentado en varias “corrientes” o “escuelas de pensamiento”, si bien permanecía unido en la afirmación común del monoteísmo y en la tradición histórica del pueblo. Los esenios se alejaban de otro de los pilares del judaísmo al rechazar el lugar central del Templo de Jerusalén.

Esta variedad de corrientes está reflejada también en el Nuevo Testamento: “la secta de los saduceos”, “de los fariseos” (Hechos 5,17; 15,5); “la secta de los fariseos, la más estricta” (Hechos 26,5). Ante el tribunal del procurador romano, Pablo es acusado de ser “jefe de la secta de los nazarenos” (Hechos 24,5). Pablo les corrige: “doy culto, λατρεύω, al Dios de mis padres según el Camino, ὁδός, que ellos llaman secta” (Hechos 24,14). Y así le llaman también los judíos de Roma, sabedores “que a esta secta se la contradice en todas partes” (Hechos 28,22).

El término “secta” tiene una connotación negativa y por eso no solamente Pablo en su defensa ante el procurador romano lo corrige, sino que son muchos los que dudan de su utilidad para explicar el nacimiento del movimiento cristiano. “Secta” sirvió para designar los diversos movimientos de reforma que, a partir del siglo XVI, dirigieron su lucha sectaria contra la Iglesia Católica. Es el sentido en que orientó su estudio uno de los primeros investigadores de la sociología de la religión, Ernst Troeltsch (1865 – 1923), en su obra *Enseñanzas sociales de las iglesias y grupos cristianos* (1911). Desde un punto de vista sociológico, “iglesia” sería el grupo religioso mayoritario que contribuye a conservar la cohesión y el orden de la sociedad en una región. “Secta” designaría, en cambio, al grupo disidente que pretende construir una alternativa a la religión mayoritaria y al orden social que esta mayoría acepta. Este concepto fue aplicado por R.Niebuhr (1929) a la proliferación de confesiones cristianas en los Estados Unidos, que habían comenzado como sectas de otras confesiones. Las sectas surgen generalmente del malestar social y, aunque algunas desaparecen al cabo de corto tiempo, otras pueden llegar a desarrollarse en iglesias confesionales. Contra éstas se formarán de nuevo otros grupos descontentos y así se multiplicará sin fin el número de sectas. La proliferación de las sectas contra las iglesias centrales es un problema que hoy se vive en muchas naciones cristianas de Hispanoamérica e incluso en naciones cristianas de vieja raigambre católica, como España e Italia. En la Iglesia Católica algunos grupos disidentes no aceptan puntos fundamentales de la organización eclesiástica como el Concilio y el papado.

La situación en la que comenzó a desarrollarse el cristianismo no corresponde a ese esquema. En general la civilización romana era tolerante respecto de la diversidad de cultos

religiosos practicados a lo largo del Imperio. Tampoco existía una “iglesia nacional” del judaísmo, pues no era un bloque uniforme sino que existían formas diversas de entender la religión según los diversos grupos. Un punto religiosamente importante como la vida más allá de la muerte era motivo de discusión entre fariseos y saduceos (Mateo 22, 23ss; Hechos 23,6-8).

Sin embargo, en términos sociológicos la evolución de la separación entre la Iglesia y la Sinagoga puede ser descrito como el proceso por el que un movimiento reformista se convierte en secta. Este proceso se lleva a cabo en tres etapas o momentos:

a/ *Denuncia*: el movimiento reformista acusa de corrupción al grupo de origen y se propone purificarlo de sus vicios o errores. Esto hicieron los esenios denunciando al “Sacerdote Impío” de haber violado el orden sagrado de las fiestas, el calendario religioso, y de haber profanado el Templo. Es lo mismo que hace Jesús con sus invectivas contra los sacerdotes y los maestros religiosos y con el gesto programático de limpiar el Templo, sobre todo en el evangelio de san Juan, que sitúa esta escena al principio de la actividad pública de Jesús (Juan 2,13-22). Es lo que hace también Pablo cuando acusa a los judíos de no ser mejores que los gentiles y, en concreto, de ser “ladrones, adúlteros, saqueadores de templos” (Romanos 2,17-24). Es claro que tales acusaciones son generalmente exageradas, y sólo sirven para ofrecer una justificación racional del movimiento reformista.

b/ *Contrapropuesta*: frente a la depravación del grupo original, los seguidores de la reforma se presentan como los predestinados a realizar lo que los otros ya ni quieren ni pueden comprender. Los otros son los malvados, los “hijos de las tinieblas o de Belial”, como en Qumran, mientras que los reformistas son los “hijos de la luz”, los genuinos. Es el sentido de la diferencia de conducta entre “los fariseos hipócritas” (Mateo 23,13-36) y los seguidores de Jesús que, al dar limosna y al rezar, no han de hacer “como los hipócritas” (Mateo 6,1-8).

c/ *Reinterpretación*: el movimiento reformista no prescinde de la tradición religiosa original, pero le da una interpretación que cree es la verdadera y auténtica. Los seguidores del movimiento de Qumran interpretaron la circuncisión en sentido espiritual, reduciendo el valor de la circuncisión física como signo de pertenencia al pueblo elegido: verdadera circuncisión es la que quita “el prepucio del mal instinto y la obstinación” (*Regla de la Comunidad*: 1QS 5,5). Lo mismo hará san Pablo contraponiendo una “circuncisión del corazón en el espíritu” a la circuncisión en la carne (Romanos 2,28s). La reinterpretación, en sentido de mayor urgencia, en favor de la “justicia mayor”, no como la de los fariseos, es la intención del Sermón del Monte.

El movimiento cristiano se desarrolló dentro de la cultura dominante del judaísmo palestino como una propuesta de regeneración del Israel auténtico. De partida los cristianos compartían con los judíos un conjunto de creencias y una visión del mundo

similar, si bien desde el principio, según la conducta de Jesús que describen los evangelios, existieron algunas diferencias respecto de la observancia del sábado y de las normas dietéticas. Solamente cuando, después de la primera sublevación judía (70 d.C.), se agudizó la tensión con el judaísmo, el grupo cristiano se fue separando más y más de la sinagoga. Es la situación que refleja el evangelio de Mateo. A pesar de la orden de no ir a tierra de paganos ni entrar en las ciudades de Samaría, sino limitarse a “las ovejas descarriadas de Israel” (Mateo 10,6), se advierte a los evangelizadores que van “como ovejas entre lobos”, que “serán entregados a los tribunales” y que serán azotados en las sinagogas (Mateo 10,16-18; Juan 9,34-35). Pablo no olvida haber recibido “de los judíos cinco veces los cuarenta azotes menos uno” (2 Corintios 11,24).

Al iniciar la misión fuera de Palestina el movimiento cristiano dejará de ser considerado “secta” y pasará a ser mirado como un “culto” extranjero que buscaba ser aceptado dentro de la cultura imperial. “Culto”, *λειτουργία*, *liturgia* en latín, designaba las celebraciones en honor de las divinidades del Estado o de la ciudad. A los ojos de los no judíos la propuesta cristiana debió ser juzgada como un movimiento sincretista más, que intentaba introducir en el sistema religioso del Imperio su propia visión religiosa del mundo. Pablo debió ser mirado como un sectario judío, en conflicto con otros representantes del judaísmo, como sucedió en Corinto (Hechos 18,4-6). La difusión del evangelio en Europa no siempre encontró la tolerancia proverbial (Hechos 16,19.40).

Fuera del ambiente judío, el cristianismo pudo difundirse sin insistir en dos rasgos característicos de la religión judía: la circuncisión y las normas de la pureza legal. Tanto la circuncisión como el mantenimiento de las reglas dietéticas eran dos muros que impedían la libertad de un mensaje dirigido sin reservas a todos los pueblos. En la carta a los Efesios se define a Cristo precisamente como debelador de las murallas de separación entre los pueblos (Efesios 2,14). En contra del principio vigente en el desarrollo de una secta, que es la creación de grupos cerrados, el cristianismo se presentaba como “un sistema abierto” en el que había lugar para todos y en el que, a la hora de sentarse a la mesa, la preferencia correspondería a quien sirve, no a quien está sentado en la cabecera (Lucas 22,27, dicho exclusivo del evangelio de san Lucas).

La apertura del evangelio a los no judíos se realizó a partir del momento en que una voz del cielo ordenó a san Pedro “trincar y comer” (Hechos 10,13). La decisión de aceptar a todos a la mesa común sin atender a las normas judaicas evitó que el cristianismo siguiera siendo una secta. Los esenios, secta judía contemporánea de los orígenes cristianos, mantenían un riguroso sistema de selección que excluía a los deficientes físicos y en el orden de las comidas rituales seguían un sistema riguroso de prelación (*Regla de la comunidad*: 1Q S 6,8s). Comer juntos fue “rasgo esencial cristiano”.

¿Secta mesiánica desde el punto de vista judío o nuevo culto extranjero que buscaba ser aceptado en la cultura del Imperio Romano? Son dos alternativas que reflejan a fondo la cuestión de cómo una secta judía se fue progresivamente separando del judaísmo, mientras adoptaba algunas formas religiosas del nuevo ambiente helenista. Cuando Ignacio de Antioquía (30-35 a 107 d.C.) introdujo el término *cristianismo*, **Χριστιανισμός**, para designar la nueva doctrina, la cuestión se planteó con mayor claridad: el *cristianismo* se contraponía al *judaísmo* (el término **Ἰουδαϊσμός** aparece ya en Gálatas 1,13-14) y se acercaba al *helenismo* (**Ἑλληνισμός**, en 2 Macabeos 4,13 para designar la adopción de algunas costumbres de la cultura griega). Se inició un movimiento que tenía algo de paradójico. El mensaje de Jesús, nacido dentro del judaísmo, abandonaba su matriz y adoptaba conceptos e incluso estructuras del paganismo. El alejamiento del judaísmo lo justificaba Ignacio como algo natural: “Es absurdo hablar de Jesucristo y al mismo tiempo practicar el judaísmo” (*Carta a los Magnesios* 10,3).

El estudio de los orígenes cristianos se ha ocupado de esta cuestión: ¿por qué y hasta qué punto el cristianismo dejó de lado el judaísmo, al mismo tiempo que asimilaba rasgos propios del helenismo? La explicación divulgada por la teología liberal de mediados del siglo XIX (F.C.Baur y Reimarus) era que el cristianismo tuvo que dejar atrás el particularismo del mundo judío para abrirse a la universalidad de la cultura helenista. En esta simplificación asomaba el pernicioso orgullo de la civilización aria contra el judaísmo.

La helenización del cristianismo fue tema dominante en la historia de las religiones, uno de cuyos máximos iniciadores fue Adolfo Harnack (1851-1930), para quien el desarrollo de los dogmas cristianos fue obra del espíritu griego. Esta asimilación siguió un doble camino: por un lado se apropió las metáforas sociales del judaísmo al considerarse los cristianos el verdadero Israel, superior al “Israel según la carne” (1 Corintios 10,18), de modo que los seguidores de Cristo son ahora “un pueblo elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido por Dios” y así los que antes eran “no-pueblo, ahora son pueblo de Dios” (1 Pedro 2,9-10). Esta nueva condición, que retenía lo mejor del judaísmo, no frenó la adopción de elementos propios de la cultura helenista. El cristianismo dejó de considerarse simplemente un “culto”, **λειτουργία**, *liturgia*, y se fue transformando en religión. El contacto con el helenismo se hizo sentir en el desarrollo de un misticismo cristiano que exaltaba al Señor Jesucristo. El título de Señor, **Κύριος Ἰησοῦς**, era un desafío al culto del emperador y al mismo tiempo la afirmación del punto central de la fe cristiana radicada “en Cristo Jesús”, **ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ** (Gálatas 2,4). Seguiría el desarrollo de la experiencia del Espíritu Santo llamado también Espíritu de Jesús, la doctrina sacramental sobre el Bautismo y la Cena. Son puntos que aún están abiertos a la investigación. Nos movemos en terreno de hipótesis, que no se apoyan solamente en los textos o en la arqueología, sino también en los presupuestos ideológicos de cada escuela y también de cada época.

11. LOS HELENISTAS

El libro de los Hechos de los Apóstoles ha reservado, junto a las secciones dedicadas a Pedro y otra, la más extensa, a Pablo, un tercer bloque relativo a los helenistas (Hechos 9,31 – 11,18). No son bloques del todo independientes porque los hechos de una sección se intercalan en otra: en la sección dedicada a los helenistas se han introducido los relatos de la conversión de Pablo y de la misión de Pedro.

La presentación de los “helenistas” sigue a la mención de “las quejas, γογγυσμός (“murmuración”), de los discípulos de lengua griega contra los de lengua hebrea, porque en el servicio diario no se atendía a sus viudas” (Hechos 6,1). Es un dato que choca con el cuadro idílico de la comunidad, en la que todo era de todos y, por tanto, igual para todos, pues todo se decidía de común acuerdo. Mientras que los Apóstoles habían sido elegidos por Jesús o, al menos, por una señal de lo alto (Matías), los encargados de resolver el conflicto son designados por la “asamblea” de los discípulos (literalmente, “la multitud”, τὸ πλῆθος; Hechos 6,2-3; “a toda la multitud”, 6,5). De los siete elegidos por la comunidad destacan Esteban, que parece dejar en segundo lugar la actividad misionera de Pedro ante los judíos, y Felipe, al que se le atribuye la predicación a los samaritanos, así como la conversión y bautismo del ministro etíope. De los otros cinco se ha conservado únicamente el nombre, si bien del último de la lista, Nicolás, se dice que era “prosélito de Antioquía”. El dato tiene su importancia porque la llegada de la misión cristiana a “Fenicia, Chipre y Antioquía” (Hechos 8,19), a raíz de la persecución provocada por la actividad de Esteban, es el final de la sección reservada a los helenistas. De esta forma la sección del libro de los Hechos, que empieza por los helenistas se cierra con la aparición de los “cristianos” en Antioquía (Hechos 11,26).

En la elección de los diáconos se da un fenómeno que se repetirá con frecuencia en la historia de la Iglesia: elegidos para el servicio social en favor de los marginados, se transforman casi inmediatamente en predicadores de quienes viven más desahogadamente. El discurso de Esteban es el más largo de todos los que recoge el libro de los Hechos 7,2-53. Tiene espacio para dar una versión propia – quizá la oficial cristiana en aquellos primeros años – de la historia bíblica: Abrahán, Moisés y los Profetas. Recontar la historia fundacional es propio de los movimientos que buscan una renovación.

La presencia de judíos de origen y expresión griega en Jerusalén explicaría la existencia de una “sinagoga llamada de los libertos, oriundos de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia” (Hechos 6,9). No se explica bien por qué en la ciudad de Jerusalén, en la que todo, culto y vida, giraba en torno al Templo, existía una sinagoga. Se ha encontrado la inscripción de una sinagoga fundada por un tal Teódoto, hijo de Vettenu, para los judíos provenientes del extranjero, ἀπὸ τῆς ξένης; pero no se sabe con seguridad la fecha de

construcción. En los escritos rabínicos se menciona también la sinagoga de los Alejandrinos y la de los Tarsianos (¿o artesanos?).

Son helenistas los que en primer lugar se enfrentan a Esteban, acusándole de lenguaje blasfemo contra Moisés y contra Dios. Esta acusación recuerda la dirigida contra Jesús ante el Sanedrín (Mateo 26,63-65). En el discurso de Esteban aparece un rechazo del Templo, que contrasta con la actitud más positiva de la comunidad cristiana en los primeros tiempos. Enfrentándose al Templo, Esteban iba también directamente contra una de las razones por la cual numerosos judíos ricos abandonaban las naciones donde habían rehecho sus vidas para buscar en la proximidad del Templo de Jerusalén no solamente la expresión genuina de su devoción sino además un lugar escogido para su sepultura.

La acusación ante el Sanedrín se formula en términos precisos: “Este individuo no para de hablar contra el lugar santo y la Ley, pues le hemos oído decir que ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que nos dio Moisés” (Hechos 6,13-14). El reto sobre la destrucción del Templo fue causa principal contra Jesús (Marcos 14,58). Tanto en el caso de Jesús como ahora contra Esteban se recurrió a testigos falsos (Marcos 14,57: “daban falso testimonio”; Hechos 6,13: “presentando testigos falsos”). Contra Jesús no fue suficiente esa acusación, y se optó por provocar la blasfemia (Marcos 14,61-64). En el caso de Esteban sus jueces le dejan que exponga ampliamente su opinión sobre el Templo.

El cuadro de la comunidad primitiva de Jerusalén pierde sus tonos de pacífica unanimidad. Los murmullos de protesta por la desatención a la viudas del grupo helenista provocaron la elección de diáconos también helenistas, de origen o de lengua griega. Es posible que la comunidad de bienes tan alabada se practicara únicamente dentro del grupo de conversos cristianos provenientes del judaísmo, “los de lengua hebrea” (Hechos 6,1). Se reconoce la existencia en Jerusalén de dos grupos, si no enfrentados, al menos bien distintos. Y no solamente por la diversidad de procedencia y de lengua, sino además por la diferencia respecto de algunas creencias centrales del judaísmo.

Sacando a relucir las amenazas de Jesús contra el Templo, el discurso de Esteban abría para los seguidores de Jesús una brecha que los alejaba del judaísmo. Tanto que hasta el discurso confunde el lugar comprado por Abrahán para sepultura de los patriarcas, Siquén en lugar de Hebrón (Hechos 7,16). Para justificar el valor relativo del Templo, se recuerda la morada de Dios en la tienda de reunión durante la marcha por el desierto (Hechos 7,44-45).

La ejecución de Esteban se describe con la mirada vuelta hacia la predicción del triunfo de Jesús, “sentado a la derecha del poder de Dios” (Lucas 22,69). Antes de morir, Esteban ve efectivamente “al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios” (Hechos 7,56). Esteban reproduce también la oración final de Jesús al entregar su espíritu (Hechos 7,59 y

Lucas 23,46) y al pedir perdón para sus verdugos (Hechos 7,60 y Lucas 23,34). Si bien la condena de Esteban se realizó ante el Sanedrín, con un proceso legal, la muerte por lapidación como castigo de la blasfemia (Levítico 24,11-16) se produjo más bien por un impulso furioso de la multitud.

La participación de Pablo, “el perseguidor”, en la ejecución de Esteban (Hechos 7,58; 8,1-3) introduce el relato de la primera gran persecución, que provocó la dispersión de “todos” los creyentes “menos los apóstoles” (Hechos 8,1). Es un dato algo llamativo porque en general la represión de un movimiento rebelde busca en primer lugar suprimir a los dirigentes. Se comprende, si imaginamos que el grupo “hebreo”, presidido por Pedro, Juan y los apóstoles antiguos, no cultivó una oposición tan frontal al judaísmo dueño del Templo de Jerusalén, mientras que los “helenistas”, cuyo representante de mayor relieve había sido Esteban, insistieron en la desvalorización del Templo tal como había enseñado Jesús. Al comenzar la difusión del evangelio fuera de Jerusalén debido a la dispersión de los helenistas, los apóstoles seguían en Jerusalén (Hechos 8,14). En torno a ellos se mantuvo una comunidad judeo-cristiana que hará valer su influjo cuando surja el conflicto con la práctica liberal de Pablo respecto de las obligaciones de los convertidos directamente sin pasar por el judaísmo (Gálatas 2,12; Hechos 21,15-24).

Felipe, el segundo diácono de la lista, a continuación de Esteban, aprovechó la dispersión a que les obligaron los perseguidores para llevar el evangelio a Samaría (Hechos 8,4-5). No está claro si se trata de la ciudad o de la región. La ciudad de Samaría era la capital reconstruida por Herodes que le dio el nombre de Sebaste (“augusta”, título común de muchas poblaciones en el área del Imperio), al dedicársela al Emperador Augusto. Era una ciudad helenística habitada por una población en gran parte no judía. La región, aunque unida políticamente con Judea, tenía sus propias escrituras y su propio lugar de culto en el monte Garizim. Originalmente la región estuvo habitada por emigrantes de Mesopotamia y de Siria forzados a establecerse en el territorio del que habían sido expulsados en el siglo VIII a.C. las poblaciones del antiguo reino de Israel.

El evangelio recuerda la aproximación de Jesús a esta población despreciada por los judíos, que pretendían insultar a Jesús llamándole “samaritano” (Juan 8,48). El rechazo judío de los samaritanos se manifiesta en la orden que el discurso apostólico atribuye a Jesús: “no vayáis a tierra de paganos ni entréis en las ciudades de Samaría” (Mateo 10,5). Sin embargo Lucas destacará el gesto del “buen samaritano” (10,30-35) y del samaritano leproso, único que volvió a dar gracias a Jesús (17,16). Más claro aún sobre la importancia del grupo samaritano en la iglesia naciente es el largo diálogo de Jesús con “una mujer de Samaría” (Juan 4,5-42).

La tarea de Felipe tuvo que ser posteriormente completada con la intervención de Pedro y Juan para comunicar el Espíritu a los recién convertidos. Llama la atención este

defecto por el hecho de que los predicadores helenistas sobresalían precisamente por actuar “llenos del Espíritu”, que se hacía presente a través de signos y milagros (Hechos 8,6-7). Es posible que la intervención posterior de apóstoles más cualificados para comunicar el Espíritu refleje una dificultad inesperada en la experiencia del Espíritu, la cual normalmente se hacía sentir desde el momento de la conversión e incluso en ocasiones precedía a la aceptación por fe del mensaje evangélico. La necesidad de completar la obra de Felipe reflejaría una reserva en el entusiasmo carismático que en principio acompañaba la celebración de la fe cristiana desde el bautismo.

En Samaría Pedro se encontró con Simón Mago. El mártir san Justino (110-168) recuerda que Simón tenía su círculo de adoradores, que lo consideraban como dios, “potencia de Dios, llamada la Grande” (Hechos 8,10). El episodio puede aludir al riesgo que corrían los predicadores cristianos de verse confundidos o también manipulados por los charlatanes religiosos que no faltaban en aquellos tiempos. El diácono desaparece de la escena como cediendo protagonismo a las autoridades apostólicas, que de esa forma ejercían control sobre la obra de la evangelización.

Pero Felipe vuelve a presentarse de manera sorprendente siguiendo la indicación de “un ángel del Señor” que le ordena ir hacia el Sur “por el camino que va de Jerusalén a Gaza” (Hechos 8,26). El procedimiento recuerda la leyenda del profeta Elías, por el detalle – folklórico – de los traslados por los aires como llevado por la fuerza del espíritu. Felipe tiene la oportunidad de comunicar el mensaje del evangelio a un personaje que, siendo eunuco, no podía recibir el signo de la circuncisión ni ser admitido a la oración común en el Templo. Aunque el término hebreo para eunuco, *saris*, podría indicar el oficio de supervisor de palacio, al añadir el segundo título, “oficial”, *δυναστής*, deja el primer calificativo en su propio valor. La combinación de un defecto físico y un oficio de rango elevado no es inusual en la literatura antigua. Por su limitación, sólo podría cumplir sus deseos piadosos en el atrio de los gentiles. De esta forma Felipe iba a demostrar la apertura universalista del evangelio frente al Templo de Jerusalén. Al oponerse a la apertura anunciada por Isaías (56,3-5), el Templo dejaba de ser “casa de oración para todas las naciones” (Isaías 56,7), .

Que aquel primer converso fuera etíope demuestra que efectivamente iba a cumplirse el encargo de llevar el evangelio “a Samaría y hasta el confín de la tierra” (Hechos 1,8). Para los escritores y geógrafos antiguos, como Estrabón, Etiopía estaba en el límite extremo de la tierra o del Imperio Romano. De esta forma Felipe se adelanta a Pedro, que dio el gran paso de abrir la iglesia a los no judíos y a Pablo, el apóstol de los gentiles por antonomasia . Felipe, “arrebatado” por el Espíritu, se traslada a Azoto, la moderna Ashdod, y se establece en Cesarea donde hospedará a Pablo cuando vaya de viaje por última vez a Jerusalén (Hechos 21,8).

12. LOS PRIMEROS “CRISTIANOS” EN ANTIOQUÍA

El don del Espíritu en Pentecostés fue el punto de partida para la formación de la Iglesia en Jerusalén. De manera menos aparatosa el don del Espíritu se concedió a los no judíos en casa de Cornelio inaugurando la difusión del evangelio fuera de Palestina y del judaísmo (Hechos 10,44-46; 11,15-17). La misión iniciada por el diácono Felipe en Samaría dio



un paso decisivo cuando en Antioquía, en el punto extremo norte de la costa palestina, distante unos 600 km de Jerusalén, “una multitud considerable, ὄχλος ἱκανός, se adhirió al Señor” (Hechos 11,24). Bernabé, comisionado por los Apóstoles para aquella misión, contó con la colaboración de Pablo al que fue a buscar a Tarso, ciudad relativamente próxima a Antioquía, para fundar aquella Iglesia. Allí “por primera vez los discípulos fueron llamados cristianos” (Χριστιανοί: Hechos 11,26). El nombre es la transcripción griega de una designación de origen latino, *Christiani*, siguiendo la analogía de otros denominativos, como *Herodianos*, *Cesarianos* (pertenecientes a la casa del César).

Antioquía, capital del imperio seléucida en su tiempo, era entonces la capital de la provincia romana de Siria, residencia oficial del gobernador o legado, cargo que correspondía a un senador de rango consular nombrado directamente por el emperador. Era la tercera ciudad mayor del Imperio, después de Roma y Alejandría, con una población que se calcula entre ciento cincuenta o cuatrocientos mil habitantes. Desde el tiempo de los Seléucidas (finales del siglo IV a.C.) existía en la ciudad una numerosa población judía, en torno a treinta mil personas. Bien aceptada por la población local, la colonia judía prosperó y su riqueza se hacía notar en las ricas ofrendas presentadas en el Templo de Jerusalén.

El historiador judío Flavio Josefo destaca un dato que puede explicar en parte el éxito de la predicación cristiana. Las celebraciones religiosas de los judíos atraían a un número considerable de griegos siguiendo la tendencia de muchas poblaciones sirias que tenían su grupo de judaizantes. De hecho en Antioquía existían numerosos afectos al judaísmo, en sus diversas categorías. El proceso de aproximación iba desde “los temerosos

de Dios” o “justos entre los gentiles” (personas honradas, que han realizado alguna acción en favor de los judíos); incluía en el segundo escalón a los “adoradores de Dios” y culminaba en el grado de “prosélitos”, cuando se iniciaba un proceso de conversión. En la práctica no se definían con tanta claridad los diversos grados. Los griegos que en Antioquía de Pisidia aceptaron el mensaje de Pablo son presentados como pertenecientes al grupo de “prosélitos adoradores de Dios” (Hechos 13,43).

La llegada de la misión cristiana a “Fenicia, Chipre y Antioquía” (Hechos 8,19), a raíz de la persecución provocada por la actividad de Esteban, final de la sección del libro de los Hechos reservada a los helenistas, culmina con la aparición de los “cristianos” en Antioquía (Hechos 11,26). La novedad de la misión antioquena estuvo en que ya no se trató de predicar el evangelio a judíos helenistas, judíos de la diáspora que utilizaban la lengua griega. La misión se dirigió directamente a los griegos, “Ἕλληνας, primer paso de la misión propia de Pablo. Se dejaba la fase primera de “no predicar la palabra más que a los judíos” (Hechos 11,19).

Las simpatías que el judaísmo pudo suscitar en la población griega no cambiaron la naturaleza propia de la religión hebrea. Aunque admite a quienes desean adherirse a su fe, el judaísmo no ha cultivado nunca un impulso misionero. Y aquí está otra novedad del cristianismo, que desde el principio se sintió llamado a la misión. Aceptados plenamente en la iglesia, los griegos cristianos de Antioquía constituyeron un caso sin precedentes en la tradición hebrea: ser miembros plenos de una secta judía sin cumplir la condición fundamental que era la circuncisión y aceptación de las prácticas distintivas del judaísmo.

Un papel destacado en la formación de la iglesia de Antioquía corresponde a Bernabé. Levita, originario de Chipre, sobresalió por su generosidad en contribuir a los fondos de la comunidad de bienes (Hechos 4,36-37) y por introducir a Pablo ante los Apóstoles superando las reservas frente al perseguidor recién convertido (Hechos 9,26-27). Podemos imaginar que Bernabé pertenecía al grupo de helenistas obligados a huir de Jerusalén a raíz de la persecución. Su rango social y sus posibilidades económicas le permitieron, sin embargo, defenderse mejor de los golpes de aquella situación.

Bernabé fue comisionado por los Apóstoles en Jerusalén para dirigir la formación de la iglesia de Antioquía. Prueba de las buenas relaciones entre Antioquía y Jerusalén fue la ayuda que la comunidad antioquena envió a los hermanos de Judea para aliviar su necesidad en una de las varias épocas en que durante el reinado de Claudio (41-54) el hambre castigó a la población. Es probable que se aluda aquí al hambre del año 47, cuando precisamente la reina Elena de Adiabene visitó Jerusalén y contribuyó a remediar la situación. La ayuda de la iglesia de Antioquía fue llevada a Jerusalén por Bernabé y Pablo y entregada a “los presbíteros”, grupo mencionado aquí por vez primera, que quizá sea una réplica del consejo de personas maduras al frente de la dirección de las sinagogas. Cumplida

la misión regresaron a Antioquía, “llevándose con ellos a Juan, por sobrenombre Marcos” (Hechos 11.27-30; 12,25).

Habiendo arraigado el evangelio en una de las ciudades más importantes del Imperio, desde Antioquía iba a partir la misión hacia otras regiones. El nombre de “cristianos”, usado preferentemente por quienes juzgaban el impacto del nuevo movimiento desde fuera, es la confirmación de que hacia el año 35 comenzó desde Antioquía el desarrollo del cristianismo. El traslado del epicentro desde Jerusalén a Antioquía se vio favorecido por el hecho de que Pedro, liberado de la prisión, se estableció en Cesarea (Hechos 12,19).

Pero no fue solamente un cambio de sede. Se admite generalmente que el relato de la Última Cena ha sido conservado en una tradición proveniente de Jerusalén (Mateo 26,26-29 y Marcos 14,22-25) y en otra elaborada en la iglesia de Antioquía (1 Corintios 11,23-25 y Lucas 22,14-20). Con razón se supone que el paso de la lengua y cultura aramea a la lengua griega, sin corromper el testimonio original, tuvo que originar algunos cambios tanto en la doctrina como en las instituciones. En la carta a los Romanos 1,20-21 se citan dos textos que no se encuentran en la Biblia Hebrea, pues se toman de la versión griega llamada de los Setenta, usada de manera habitual en las comunidades de ámbito lingüístico griego: Sabiduría 13,1-9; Eclesiástico 17,8. La institución de los diáconos para organizar el servicio social revela el influjo de los helenistas, más entrenados en la organización de la vida en las ciudades. Es posible que el influjo helenista se suponga también en la salvedad para la aceptación del ayuno cuando “sea arrebatado el esposo” (Marcos 2,20) y en el fuerte rechazo de las normas judías de pureza legal (Marcos 7,15.19), que los helenistas tomaban como exigencias para entrar en el Templo, carentes de sentido para quienes se habían desligado de él. El discurso de Esteban es la prueba de la reducción la importancia del Templo para los cristianos helenistas. Como un buen grupo de ellos provenía de la Diáspora judía, se comprende que estuvieran acostumbrados a vivir su religión sin gran dependencia del Templo de Jerusalén.

Un indicio de la adaptación al ambiente griego es el dato de que en Antioquía “algunos, naturales de Chipre y de Cirene, se pusieron a hablar también a los griegos, anunciándoles la Buena Nueva del Señor Jesús”, esto es “evangelizándoles”, εὐαγγελιζόμενοι (Hechos 11,20), único lugar del libro de los Hechos en que se alude a la misión con la terminología de “evangelio”. Más allá de esta alusión, lo cierto es que gracias a la actividad de los cristianos de origen griego el cristianismo comenzó a actuar como un movimiento religioso evangelizador.

La importancia de este cambio puede explicar una referencia llamativa en la “tradición” que Pablo recuerda en 1 Corintios 15,5-7. Enumera la aparición del Resucitado a Cefas, “más tarde a los Doce”, τοῖς δώδεκα, luego a más de quinientos hermanos,

“después a Santiago, más tarde a todos los apóstoles”, τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν. El texto llama la atención porque tanto para san Lucas como para nosotros *Los Doce* y *Los Apóstoles* son sinónimos. En cambio, aquí parece que el título de apóstoles se entiende en sentido más amplio abarcando a los “misioneros”, fundadores de las iglesias por las ciudades del Mediterráneo. Éstos verían su vocación en una línea semejante a la de Pablo, que recibió su vocación misionera de Jesús Resucitado.

Una peculiaridad del cristianismo helenista es la insistencia en la presencia plenificante del Espíritu de Jesús en los creyentes. Fue uno de los criterios para la elección de los diáconos, que debían ser “hombres llenos de espíritu” (Hechos 6,3), cualidad que brilló en el más sobresaliente del grupo, Esteban, “hombre lleno de fe y de Espíritu Santo” (Hechos 6,5) y también en Bernabé, “hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe” (Hechos 11,23-24). La manifestación del Espíritu se describe como efecto de la gracia, tal como se vio en la conversión de “gran número” de personas en Antioquía (Hechos 11,23) y también en la conversión de Pablo, llamado por gracia divina (Gálatas 1,15: διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ). La manifestación del espíritu como obra de la gracia fue el criterio decisivo para abrir la puerta de la Iglesia (y del “pueblo santo”, según la perspectiva judía), sin cumplir las condiciones de conversión al judaísmo.

La manifestación del Espíritu no era pura exaltación carismática. De una manera intencionada se afirma que “en la iglesia que estaba en Antioquía había profetas y maestros” (Hechos 13,1: προφῆται καὶ διδάσκαλοι). A ellos tocaba organizar el culto de la comunidad, la liturgia, y los ayunos comunitarios, una práctica querida de los helenistas al margen de la postura más radical del evangelio (Marcos 2,20). A ese grupo dirigente se le concede también el poder de comisionar a los evangelizadores enviados por la comunidad. El profetismo era una institución que el cristianismo tomó con mayor entusiasmo de la tradición del Antiguo Testamento. Un rasgo más original es la presencia de “maestros”, mencionados solamente en este lugar del libro de los Hechos. Y no se habla de ninguna otra autoridad superior en la iglesia. El profetismo tiene siempre algo de iluminación y por eso se insiste con frecuencia en el discernimiento de la voz, vehículo preferente de revelación, o de la visión para deducir una indicación segura de lo que Dios propone y quiere. Al magisterio, a los “maestros”, les corresponde ese discernimiento. El grupo que dirigía la iglesia de Antioquía tenía la ventaja de estar formado por personas de procedencia varia: Bernabé; Siméon, “el Negro”; Lucio, el cireneo; Manahén, “hermano de leche de Herodes” Antipas (o su íntimo amigo); Saulo.

El primero y el último del grupo, Bernabé como profeta y Saulo como maestro saldrán de Antioquía para continuar la difusión del cristianismo por las ciudades del Imperio. “Durante todo un año estuvieron juntos en aquella Iglesia e instruyeron a muchos” (Hechos 11,26). Fue su año de preparación al ministerio apostólico.

13. PEDRO, ENVUELTO EN SU HUMANIDAD

Ni los evangelios ni el libro de los Hechos han evitado presentar a Pedro entre luces y sombras. Pedro proclamó la divinidad mesiánica de Jesús; pero por cobardía negó a Cristo. Pedro fue de los primeros llamados al seguimiento; pero, por miedo, ocultó su condición de discípulo. Pedro dejó atrás sus redes y su familia; pero le echarán en cara el “llevar consigo una mujer hermana” (1 Corintios 9,5). ¿Sería la prueba de que la fundación de la Iglesia sobre este pecador (Lucas 5,8), “la roca”, no es obra humana sino efecto de la gracia de Dios?

Pablo, enviado a llevar el evangelio “a las naciones”, definía la misión de Pedro como un “apostolado de la circuncisión” (Gálatas 2,8). De hecho la primera incursión apostólica de Pedro se orientó hacia la llanura de Sharon, en la zona costera, Lida y Jafa, donde habitaba una población mayoritariamente judía (Hechos 9,32-43). En un primer momento Pedro encuentra a cristianos, “los santos” que residían en Lida, quizá convertidos por el “evangelista” Felipe durante su campaña por la costa (Hechos 8,40). Pedro se quedó “bastantes días” en Jafa, en casa de Simón el curtidor como dejando un espacio entre la misión a los judíos y la apertura más allá de los límites del judaísmo.

Para obviar cualquier tipo de duda sobre la voluntad divina de abrir la predicación a los no judíos, el acercamiento de Pedro a Cornelio y la decisión de éste de acercarse a la fe cristiana reciben confirmación por las visiones celestiales que guían los movimientos de ambos. La voz de un ángel indica a Cornelio que mande a buscar a Pedro. Éste entra en éxtasis, ve un gran lienzo que era descolgado a tierra, “lleno de toda especie de cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo” (Hechos 10,11-12). Tanto la voz del ángel de Dios que le habla a Cornelio como la visión del lienzo con toda clase de animales que se le pone delante a Pedro para que mate y coma, son mencionados una segunda vez para alejar toda duda. También la efusión del Espíritu sobre el auditorio de Pedro se narra dos veces (Hechos 10,44-47; 11,15-17).

La intención del autor de este relato parece haber sido reservar para Pedro la decisión de abrir la puerta de la iglesia a los no judíos, si bien es probable que tanto el bautismo del eunuco por Felipe (Hechos 8,26-39) como la fundación de la iglesia de Antioquía hubieran sido anteriores en el tiempo. Fue en todo caso un paso decisivo por dos razones: por la aceptación de no judíos, no circuncidados, en un grupo religioso que era aún considerado parte del judaísmo; en segundo lugar, porque la entrada en casa de no judíos y el sentarse a la mesa con ellos iba a ser el gesto decisivo para fomentar la apertura de la iglesia a quienes no observaban ninguna restricción en los alimentos.

Este punto está claro en el evangelio de Marcos, pero falta en el evangelio de Lucas, que ha omitido Marcos 6,45 a 8,26 (la “gran omisión”). Es difícil explicar cómo una

enseñanza tan clara y radical de Jesús sobre la abolición de las normas de distinción entre alimentos, fuera ignorada por Pedro, el cual asegura por dos veces no haber comido nunca “cosa profana e impura” (Hechos 10,14; 11,8). La aceptación de no judíos en la iglesia saltándose la condición absoluta de la circuncisión y la observancia de las normas dietéticas fue una decisión que Pedro tomó algo a regañadientes. Es posible que la afirmación radical del evangelio de Marcos 7,1-23 sobre lo puro e impuro – un radicalismo que falta en el pasaje paralelo de Mateo 15,1-20 – sea reflejo de la práctica de las iglesias fuera de Palestina, una vez superadas las primeras reservas. En todo caso, el bautismo de Cornelio acompañado de expresiones carismáticas era la confirmación de que “el don del Espíritu Santo se derramaba TAMBIÉN sobre los gentiles”, καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη (Hechos 10,45). Igual que no había ya ningún alimento profano e impuro, tampoco se debía llamar a ninguna persona “profana e impura” (Hechos 10,28). Fue el precedente para la formación de una iglesia abierta a los no judíos en Antioquía. El hecho de que el bautismo de Cornelio tuviera lugar en Cesarea tiene también su importancia. La ciudad, reconstruida por Herodes el año 13 a.C., tenía un puerto artificial, que sería punto de partida y llegada para las incursiones misioneras por el Mediterráneo.

En Cesarea tuvo lugar también, la que puede llamarse “conversión” de Pedro. Aunque en principio los judíos, como pueblo elegido, evitaban contaminarse en el trato con no judíos, tanto en Israel como en la diáspora se promovían los contactos comerciales e incluso religiosos con la población que se interesaba por la ley y las prácticas religiosas de la sinagoga. Los judíos reconocían la calidad religiosa de quienes, como Cornelio, eran “justos y temerosos de Dios” y como tales podían ser acreditados por el pueblo judío (Hechos 10,22). También el centurión de Cafarnaúm es presentado como digno del milagro por ser “amigo” del pueblo judío y haber construido la sinagoga (Lucas 7,4-5).

Rompiendo el tabú de la comida, se rompía también el gueto social que a lo largo de la historia el pueblo judío ha promovido o soportado. Así lo expresa el discurso de Pedro en la casa de Cornelio: “Ahora comprendo con toda verdad que Dios no hace acepción de personas, sino que acepta al que lo teme y practica la justicia, sea de la nación que sea” (Hechos 10,34-35). La palabra enviada a los hijos de Israel es “la Buena Nueva de la paz que traería Jesucristo, el Señor de todos” (Hechos 10,36). Que Dios es imparcial será la tesis central de la carta de Pablo a los Romanos. La prueba de que Dios es imparcial será la efusión del don del Espíritu Santo sobre Cornelio y su familia. Es la misma consecuencia que Pablo atribuye a una “revelación” (Gálatas 1,12), cuando en él se reveló Cristo para que llevara el evangelio a las naciones (Gálatas 1,16).

El don del Espíritu incluso antes del bautismo era la confirmación de la decisión de aceptar en la iglesia al centurión romano y al grupo de neófitos en su casa. El razonamiento es similar al que guió a Felipe en su decisión de bautizar al etíope (Hechos 8,37). Cornelio

había sido definido como “piadoso y temeroso de Dios, al igual que toda su casa” (Hechos 10,2). Por el don del Espíritu se manifestó la gracia como prueba de la acción de Cristo.

La repetición de la decisión de Pedro de aceptar a Cornelio en la iglesia tiene también la intención de lograr que aquella decisión fuera aceptada por los demás apóstoles. Hay que destacar que Pedro no era criticado tanto por haber bautizado a Cornelio y a sus familiares, sino sobre todo por haber “entrado en casa de incircuncisos y haber comido con ellos” (Hechos 11,3). La crítica se sitúa en el plano del judaísmo: Pedro, judío, no tuvo miramientos en el trato con no judíos. El problema es que no todos los del grupo apostólico entendieron aquella conducta como afirmación de un principio de aplicación universal en la iglesia y no como algo excepcional.

La suerte de Pedro dio un cambio radical cuando “el rey Herodes decidió arrestar a algunos miembros de la Iglesia”, entre ellos también a Pedro (Hechos 12,1-3). El rey es Herodes Agripa I, hijo de Aristóbulo, el cual era a su vez hijo de Herodes el Grande y Mariamme I. El nombre de Agripa lo recibió de Marco Agripa, gran amigo del emperador Augusto y su representante en Oriente. Enviado a Roma para completar su formación, cultivó amistosas relaciones con la familia imperial. Su amistad con Calígula le consintió intervenir cuando el emperador pretendió colocar su efigie en el Templo de Jerusalén, lo cual hubiera sublevado a la población. Tanto Calígula como Claudio, que le sucedió en el trono imperial, dieron a Agripa el título de rey con dominio sobre los territorios palestinos: Galilea, Iturea, Traconítide, Abilene, Judea y Samaría. Bajo el reinado de Agripa I (41-44 d.C.), que fijó su residencia habitual en Jerusalén, el pueblo judío pudo soñar en el restablecimiento del reino de Herodes el Grande. Agripa supo ganarse el afecto de los súbditos mediante una conducta aparentemente observante de las prácticas religiosas del pueblo, como los ritos de purificación y la ofrenda de sacrificios.

Este deseo de “agradar a los judíos” (Hechos 12,3), así como su “devoción” a las prácticas del Templo, algo que contrastaba con el desinterés que los cristianos mostraban hacia el mismo Templo, fueron los motivos que llevaron a la decapitación de Santiago el Mayor, hermano de Juan, y a la prisión de Pedro. Es posible que en este tiempo fuera ya conocida la actitud más tolerante de Pedro (y de Santiago) hacia los no judíos, a los que se había abierto la puerta de la Iglesia. Una mayor tolerancia respecto de Santiago, “el hermano”, se explicaría porque éste era considerado representante del grupo más fiel al judaísmo, el grupo que orientaba a la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén.

Más que la ejecución de Santiago, despachada someramente, el autor del libro de los Hechos narra la detención de Pedro. Agripa seguía así el ejemplo de su tío Herodes Antipas, que mandó encarcelar y posteriormente decapitar a Juan Bautista. Dada la actitud de Agripa hacia los judíos, a los que pretendía agradar, la primera persecución de la Iglesia en Jerusalén, que coincide con el reinado de Agripa, pudo tener una intención más política

que religiosa. La población no olvidaba la afrenta sacrílega intentada por el emperador Calígula y quizá un sector del pueblo no veía con buenos ojos la pretensión del nieto de Herodes de restaurar el esplendor del reino de su abuelo. De hecho el emperador Claudio mandó detener las obras de la tercera muralla de Jerusalén, por la sospecha de que el refuerzo de las fortificaciones fuera un pretexto para impedir futuras conquistas del ejército romano.

La liberación de Pedro de la cárcel sigue el esquema de otras liberaciones milagrosas, en particular la de san Pablo en Filipos (Hechos 16,25-32). Los rasgos fantásticos de la liberación han dejado su huella en el relato, pues se insiste en que no fue una ilusión, como se hace decir a Pedro: “Ahora sé realmente”, *νῦν οἶδα ἀληθῶς* (Hechos 12,11). Al salir de la cárcel Pedro se dirige a casa de María, madre de Juan Marcos, probablemente lugar de reunión de cristianos helenistas, como sugiere el nombre de la portera, Rode, esto es, Rosa. Después de narrar lo sucedido a los reunidos en la casa de María, Pedro pide que se lo comuniquen a Santiago y a los hermanos, ya que él “se encaminó a otro lugar”. La frase es tan imprecisa que ha dado pie a muchas interpretaciones, como que Pedro desaparece de Jerusalén para irse de misiones y confía la dirección de la comunidad a Santiago. Que según el ritmo del relato general Pedro seguía en Jerusalén, lo demostrará su presencia en la asamblea que juzgará la actuación de Pablo (Hechos 15). Lo más probable es lo obvio: para no ser nuevamente descubierto, Pedro buscó otro lugar lejos del alcance de su perseguidor. Los carceleros, según norma del derecho romano, probablemente adoptado aquí, fueron ejecutados.

El rey “bajó de Judea a Cesarea y se quedó allí” (Hechos 12,19). El traslado a Cesarea sirve de introducción al relato de la muerte del rey. Éste es efectivamente el que baja, no Pedro, como traduce la nueva versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (Madrid 2011): “después Pedro bajó de Judea a Cesarea y se quedó allí” (Hechos 12,19). Para indicar que la persecución sólo pudo acabar con la muerte de Herodes, se refiere su muerte por una intervención sobrenatural, que hizo que el rey muriera “comido de gusanos” (Hechos 20-23).

La muerte de Agripa la describe también Flavio Josefo, con rasgos todavía más fantasiosos. Lo que hace gritar a la gente no fue el discurso del rey, sino el resplandor de su vestido. La herida del rey no la causa un ángel, sino una lechuza, mensajera, *ἄγγελος*, de calamidades. Lucas ha recogido la leyenda de la muerte horrible del rey como un motivo de consolación para los perseguidos, que tendrían así la prueba de que Dios no dejaba sin su merecido a los perseguidores. A la muerte de Agripa el emperador Claudio redujo el territorio a su estado anterior, bajo la administración de un procurador, Cuspido Fado, dependiente del gobernador, legado, de Siria.

14. PRIMERA MISIÓN: CHIPRE Y TURQUÍA CENTRAL

Comisionados por el Espíritu Santo, los enviados por la comunidad de Antioquía, embarcaron en Seleucia (Hechos 13,4). La ciudad, edificada por Seleuco I en 300 a.C. en la



desembocadura del Orontes, para ser su capital, era el puerto de Antioquía. Distaba sólo unos 100 km de Chipre, primera etapa de la expedición evangelizado-ra de Pablo y Bernabé, oriundo de la isla.

El relato de los Hechos narra un episodio pintoresco del enfrentamiento de los apóstoles con el mago judío a servicio del procónsul Sergio Paulo. En aquella época era habitual la presencia de magos o adivinos en la corte imperial de Roma y en otras instancias del gobierno romano. Inicialmente al mago se le da el nombre de Barjesús (que en arameo sería “hijo de Josué”), pero luego se traduce como Elimas y no hay explicación segura de tal significado.

Tratando de nombres, el texto se acuerda de indicar que “Saulo también se llama Pablo”, Παῦλος (Hechos 13,9), como una adaptación benévola hacia el procónsul que había mostrado su favor al anuncio del evangelio.

Según su costumbre, Pablo comienza exponiendo su mensaje en la sinagoga. Así lo hizo en Salamina al desembarcar en Chipre (Hechos 13,5). Y así lo hace también en la primera estación después de abandonar Chipre. Pasando por Perge, llegaron a Antioquía de Pisidia, patria del procónsul Sergio Paulo, el recién convertido. En Antioquía se ha encontrado una inscripción latina con el nombre del procónsul, originario de esta ciudad según testimonios romanos. Las ruinas no corresponden a su esplendor como centro cultural y militar de la región en tiempos de la romanización de Anatolia Central.

La ciudad de Antioquía de Pisidia (actual Yalvaç, en la provincia de Isparta, sureste de Turquía), fundada por Seleuco Nicátor (305-281 a.C.), pasó a ser posesión romana desde 25 a.C., englobada en la provincia de Galacia, aunque propiamente las poblaciones gálatas eran las del norte, en Turquía central, no las sureñas, como Antioquía. El emperador Augusto la hizo colonia romana en 6 a.C. y la dotó del esplendor habitual de las grandes

ciudades romanas, sin que faltara un generoso acueducto que llevaba agua fresca y abundante a la ciudad desde manantiales distantes 11 km para alimentar las termas y abastecer las casas de la clase pudiente, así como las fuentes que creaban una atmósfera agradable incluso en los días más calurosos del verano.

La ciudad se planeó como una reproducción de Roma, con su templo dedicado a Augusto en el punto más alto de la ciudad. Se han encontrado restos de esculturas que recordaban la victoria de Augusto sobre los rebeldes pisidios y fragmentos del texto latino de las Gestas del divino Augusto. El culto al Emperador estaba extendido por toda la región y había calado en la población mayoritariamente romana, pero luego mezclada con las gentes autóctonas, hasta el punto de adherirse a una alianza con el César bajo juramento: “Juro ser favorable a César Augusto, a sus hijos y sus descendientes para siempre, de palabra, de obra y de pensamiento, considerando como amigos a los que él considere tales, y mirando como enemigos a los que él juzgue así, y para defender sus intereses no escatimaré ni mi cuerpo, ni mi alma, ni mi vida, ni mis hijos”. El culto al emperador se extendió de tal forma que en tiempos de Claudio (41-54 d.C.) se cambió el nombre de las ciudades de Galacia, de modo que la región se llenó de “claudiópolis”: Claudio-Derbe, Claudio-Iconio, Claudio-Laodicea, Claudio-Cesarea, Claudio-Seleucia.

La población comprendía una numerosa comunidad judía, que contaba con una espaciosa sinagoga. Allí tuvo lugar la predicación de Pablo, que venía a ser el primer esbozo de su mensaje teológico. En contra de lo que se da por supuesto, la táctica de comenzar la predicación en la sinagoga no respondía al programa de comenzar por los judíos y, en el caso de que éstos se negaran a recibir el mensaje, dirigirse a los no judíos. La práctica iría contra la vocación de Pablo, “apóstol para evangelizar a las naciones”, ἐν τοῖς ἔθνεσιν (Gálatas 1,16). La división de campos entre Pedro (misión entre los judíos) y Pablo (a las naciones) era un principio de acción bien claro (Gálatas 2,8-9).

La sinagoga era un centro de culto pero también de vida social y cultural, que atraía a muchos no judíos. De hecho, Pablo se dirige a ese público con una fórmula que revela esa diversidad de oyentes: “Israelitas y los que teméis a Dios”. Según eso, Pablo no predicó primero a judíos en sentido propio ni tampoco a los llamados “gentiles”, esto es, a meros paganos, sino a un grupo intermedio, semijudíos, semipaganos asociados a la sinagoga, simpatizantes, a los que se denomina adoradores de Dios, θεοσεβεῖς, o temerosos de Dios, φοβούμενοι τὸν θεόν (Hechos 13,16).

Este público mixto al que Pablo se dirige en la sinagoga de Antioquía de Pisidia y en las demás ciudades (Iconio, Tesalónica, Berea, Atenas, Corinto, Éfeso) será también el que formará la mayoría de las comunidades cristianas. Este público no judío, pero interesado en la religión y cultura del judaísmo podía entender las referencias a la historia de Israel que se encuentran en las cartas. La carta a los Romanos, por ejemplo, parece dirigida a un público

no judío, pero las referencias a los libros sagrados del judaísmo sólo podían ser entendidas por personas iniciadas en la cultura judía. Parece una paradoja que una carta a destinatarios mayormente no judíos se redacte con un contenido que solamente los iniciados en el judaísmo podrían entender. La explicación es fácil si suponemos que la mayoría de los miembros de la Iglesia romana no eran de origen judío, pero habían vivido como simpatizantes en los márgenes de las sinagogas antes de convertirse en cristianos. Los no judíos se sentían atraídos por la religión de Israel por múltiples motivos, sociales y políticos. Pero también por un factor religioso particular. Los pensadores griegos y romanos admiraban el *monoteísmo anicónico* judío, es decir, la creencia de que no existía más que una divinidad trascendente que no podía representarse con imágenes.

San Agustín cita un texto de la obra de Marco Terencio Varrón, gran erudito de la Roma republicana, que en su obra *Res Divinae* (escrita entre 63 y 47 a.C.), escribe que “durante más de ciento setenta años los antiguos romanos adoraron a los dioses sin imágenes. Si este uso hubiera continuado hasta hoy, nuestro culto a los dioses sería más devoto... Los primeros que erigieron imágenes de los dioses para el pueblo menguaron la reverencia y acrecentaron el error. Dioses en forma de imágenes insensatas fácilmente podrían inspirar desprecio” (*Ciudad de Dios*, 4.31).

Algo similar escribe Estrabón de Amasia, en el Ponto, que vivió entre 64 a.C. y 21 d.C.: “Moisés ... uno de los sacerdotes egipcios ... se fue de allí (de Egipto) a Judea, pues afirmaba que los egipcios estaban equivocados al representar al Ser divino con imágenes de fieras y animales domésticos y que los griegos también se equivocaban al modelar a los dioses en forma humana. Ninguna persona sensata puede fabricar una imagen de Dios que se asemeje a cualquier criatura de las que existen entre nosotros. Los seres humanos deben dejar de tallar imágenes para dar culto a Dios sin imagen alguna”.

El hallazgo arqueológico de dos columnas en la sinagoga de Afrodias, la ciudad dedicada a Afrodita en el siglo II a.C., a 230 km al oriente de Esmirna, en la moderna población turca de Geyre, en las inmediaciones de la localidad más turística de Pamukkale, demuestra que el público afecto a las sinagogas en las que predicaba Pablo comprendía un número apreciable de no judíos interesados por la religión judía. En la ciudad se construyó una gran avenida de 91 metros de largo y 14 de ancho, con paredes de 12 de alto en las que aparecían representadas las victorias de Augusto sobre las muchas naciones incorporadas al Imperio, como también muchos de los personajes de la dinastía julio-claudia, desde Augusto hasta Nerón. Este edificio, comenzado en tiempos de Tiberio (14-37 d.C.) y acabado en tiempos de Nerón (54-68 d.C.), se dedicó a Afrodita, a los “dioses augustales” (θεοὶ σεβαστοὶ), esto es, a los emperadores divinizados según la teología imperial (de ahí el nombre de *Sebasteion*), y al pueblo de la ciudad.

La sinagoga se construyó a comienzos del siglo III d.C. en el terreno que hoy ocupa el museo de la ciudad. Cuando en 1976 se hacía la excavación para los cimientos del museo, apareció una columna en la que están grabados los nombres de 126 bienhechores que habían contribuido a la edificación de la sinagoga misma o de alguna de las instituciones de estudio o de beneficencia que funcionaban en el ambiente de la sinagoga. Entre esos bienhechores hay catorce nombres judíos, tres son prosélitos y a dos se les denomina θεοσεβείς, esto es, adoradores del Dios Único, afectos al judaísmo, sin llegar a pedir la admisión en el judaísmo. En otra cara de la columna se menciona a otro medio centenar de “adoradores de Dios”, por tanto ni judíos ni prosélitos, que también contribuyeron a la edificación de los edificios de la sinagoga. En la lista completa de bienhechores (126 nombres) figura solamente una mujer, Yael (יַעֲרָ, como la heroína de Jueces 4,17-23), a la cual se le da el título de protectora o patrona, προστάτις, de la comunidad, como Febe, la recomendada por Pablo a la iglesia de Roma (Romanos 16,2). Los nombres de bienhechores van acompañados de su ocupación o profesión. Entre los temerosos de Dios se menciona a un atleta, un escultor y un tintorero.

La oposición a Pablo es atribuida en varias ocasiones a la envidia de los judíos. No es un enfrentamiento de contenido religioso. En Antioquía de Pisidia, “al ver el gentío, los judíos se llenaron de envidia, ζήλος, y respondían con blasfemias a las palabras de Pablo” (Hechos 13,45). “Incitaron a las señora distinguidas, adoradoras de Dios, y a los principales de la ciudad ... y los expulsaron de su territorio” (Hechos 13,50). Lo mismo en Tesalónica, donde como fruto de la predicación en la sinagoga de los judíos “algunos de ellos se convencieron y se unieron a Pablo y Silas, al igual que un gran número de griegos adoradores de Dios, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολὺ, y no pocas mujeres distinguidas. Pero los judíos, llenos de envidia, ζηλώσαντες, echando mano de algunos maleantes de la calle, armaron motines” (Hechos 17,4-5).

Lucas ha compuesto un discurso integrando en la historia de salvación a los no judíos que se espera entrarán a formar parte de la iglesia, “todos vosotros los que teméis a Dios” (Hechos 13,26). “La promesa que Dios hizo a nuestros padres, nos la ha cumplido a nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús” (Hechos 13,32-33).

El mismo programa se desarrolla en Iconio, Listra y Derbe, poblaciones situadas a lo largo de la Via Augusta, que iba desde Efeso a las Puertas del Tauro. En Listra, donde parece que no había sinagoga, la predicación debió hacerse al aire libre y allí tuvo lugar la curiosa confusión de Pablo y Bernabé con Hermes y Zeus. Los habitantes de la ciudad comprendían el griego, pero los misioneros no conocían el dialecto local, licaonio. Perseguidos a muerte, después de predicar en Derbe, deshicieron el camino hasta Antioquía de Pisidia y de allí, bajando a Atalía, embarcaron para regresar por Seleucia a la otra Antioquía, la del Orontes.

15. ENFRENTAMIENTO PEDRO-PABLO EN ANTIOQUÍA

La posición de Pedro en el relato de los evangelios y en el libro de los Hechos está lejos de la autoridad indiscutible del papado en los últimos siglos. Además de la imagen oscilante del primer Papa, el evangelio recoge un rechazo fortísimo de Pedro cuando pretendió impedir el camino de Jesús hacia la cruz: “Aléjate de mí, Satanás ... tú piensas como los hombres, no como Dios” (Mateo 16,23; Marcos 8,33). Detrás de ese rechazo está el conflicto entre una teología de la gloria, propuesta por Pedro, y la teología de la cruz que sigue Jesús camino de Jerusalén.

En Antioquía Pablo juzgó a Pedro “reprensible”, ya que su ejemplo indujo a otros a la hipocresía, y hasta el mismo Bernabé “se vio arrastrado a la simulación”, ὑπόκρισις (Gálatas 2,13-14). Pero mientras que en la carta de Pablo a los Gálatas se presenta como causa del enfrentamiento la violación de las normas dietéticas en la comida, en el relato del libro de los Hechos se indica como causa la inobservancia de la circuncisión, que era condición absoluta para la admisión en el judaísmo. Quien no se circuncidara “conforme al uso de Moisés, no podía salvarse”. Por esta razón se produjo un “altercado”, στάσις, y “una violenta discusión”, ζήτησις οὐκ ὀλίγη, con Pablo y Bernabé (Hechos 15,1-2).

Acompañado de Bernabé y Tito, Pablo decidió viajar a Jerusalén para defenderse de las acusaciones de algunos “falsos hermanos que se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús y esclavizarnos” (Gálatas 2,4). Los más cualificados de la comunidad de Jerusalén, Santiago, Cefas y Juan, “considerados columnas, nos dieron la mano a Bernabé y a mí” reconociendo así la gracia que le había sido confiada para llevar el evangelio sin que los convertidos se vieran obligados a “judaizar”, pues Tito, que era griego, no fue obligado a la circuncisión (Gálatas 2,3-9).

Resulta difícil comprender cómo un judío como Santiago, el hermano del Señor, pudo aceptar que los convertidos no judíos fueran dispensados de un rito fundamental para el pueblo de la alianza, pues la circuncisión se consideraba “señal de la alianza”. Quien rechazara aquella práctica sería excluido del pueblo por haber quebrantado la alianza (Génesis 17,10-14). Un motivo de la sublevación de los Macabeos fue la difusión de las costumbres helenísticas, que promovieron el culto del cuerpo en los gimnasios y prohibieron la circuncisión. “A las madres que circuncidaban a sus hijos, las mataban ... con las criaturas colgadas al cuello” (1 Macabeos 1,60-61). Los israelitas prefirieron morir antes de renunciar a esa señal distintiva de su religión.

No se explica esa insistencia en un rito que era común a varios pueblos de aquel ambiente, como los árabes, samaritanos y egipcios, si bien ninguno de ellos le dio la importancia que le atribuyó el judaísmo. Es razonable suponer que los primeros cristianos convertidos por Felipe y Pedro no fueron obligados a la circuncisión. La efusión del Espíritu

hacía innecesaria la circuncisión. Quienes recibieron el don del Espíritu incluso antes del bautismo demostraron una experiencia religiosa que atestiguaba su plena integración en el pueblo escogido de Dios: era una experiencia de amar y de sentirse amados, de alegría exultante, de paz y capacidad de perdón, de actitud orante de alabanza, de renovación espiritual que las demás personas podían comprobar. Como en el día de Pentecostés y en la casa de Cornelio, también en las sinagogas de Antioquía, Iconio, Listra y Derbe, quienes aceptaron el evangelio dieron señales de esa presencia del Espíritu sin someterse a ninguna de las exigencias de la Ley judía. Era la prueba de que Dios aceptaba a los convertidos sin pasar por la circuncisión.

Quizá en un primer momento no existió una oposición fuerte a la admisión de no judíos en la iglesia sin cumplir el requisito de la circuncisión, porque se consideraba que los cristianos no eran convertidos en sentido pleno sino sólo temerosos de Dios.

El punto se discutió en la asamblea de Jerusalén en la que tomaron parte Santiago y Pedro por un lado, Pablo y Bernabé por otro. Para integrar la figura y actividad de Pablo en una visión constructiva de la historia de la Iglesia, Lucas presenta el conflicto con Pedro en términos más suaves. En contra de la descripción más agresiva del conflicto en la carta a los Gálatas 2,11ss, el libro de los Hechos destaca la buena disposición de Pedro para admitir a los no judíos en la Iglesia. Pedro recuerda ante la asamblea de Jerusalén que también los no judíos han recibido el Espíritu, que Dios “no hizo distinción entre ellos y nosotros, pues ha purificado sus corazones con la fe”, de modo que no se puede “tentar a Dios, queriendo poner sobre el cuello de esos discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres hemos podido soportar”. Tanto unos como otros se salvarán por la gracia del Señor Jesús. “Creemos que nosotros, los judíos, nos salvaremos exactamente como ellos, καθ’ ὅν τρόπον καὶ ἐγὼι (Hechos 15,8-11).

Es llamativa la coincidencia de esta confesión de Pedro con el mensaje central de Pablo. La situación se envenenó por las acusaciones de los falsos “hermanos”. Parece que las autoridades de Jerusalén intentaron convencer a Pablo de la conveniencia de circuncidar a Tito. Aunque podían haberlo hecho, no le obligaron, porque tanto Pablo como Bernabé se opusieron. Era un caso claro del conflicto entre ley y libertad, y tanto Pablo como Bernabé estaban en favor de la libertad. Será la “ley de la libertad”, que Santiago, el hermano del Señor, máximo representante de la autoridad en Jerusalén, defenderá en su carta (1,25; 2,12). Por eso Pablo ni por un momento cedió a aquella imposición, a fin de preservar la verdad del evangelio (Gálatas 2.5).

Quizá no era la primera vez que se dispensaba de la circuncisión como condición *sine qua non* para ser admitido en la comunidad judía. Pero se trataría de casos aislados y que quedaban más o menos reservados al ambiente reducido de la familia. Aquí se trató de sentar un principio o norma pública de conducta al hacer del caso de Tito una cuestión de

principio. Que la solución fuera aceptada por los apóstoles, “columnas” (Gálatas 2,9), incluso por Santiago, instigador o defensor en los primeros momentos de una línea más exigente (Gálatas 2,12), tuvo una importancia decisiva. De otro modo, el grupo de los convertidos de Pablo y Bernabé se hubiera sentido perdido: ni aceptados por el judaísmo ortodoxo ni admitidos por los judeo-cristianos.

El acuerdo de Jerusalén creaba una cierta división en la Iglesia: Pablo y Bernabé representaban a los convertidos no judíos a los que defendía la línea mantenida por la iglesia de Antioquía. Pedro y Santiago representaban a los judeo-cristianos que seguían la línea de la iglesia de Jerusalén. La única condición para aceptar esta división era la exigencia de que los antioquenos se acordasen de los pobres de Jerusalén. De hecho la solidaridad con los pobres y la limosna en concreto se consideraban parte de la misma justicia o exigencia derivada de la alianza. En lugar de la circuncisión, los convertidos no judíos podían demostrar su pertenencia al pueblo de Dios por medio de la limosna, expresión primera de la piedad de la alianza. Para la comunidad de Jerusalén aceptar el deber de la limosna era un primer paso para aceptar las demás obligaciones de la Ley. Pero Pablo entendió que la liberación de la circuncisión era el primer paso para liberar a los convertidos de la imposición de la Torah. Un indicio de que esto fue así es que Pablo no menciona la observancia de las normas dietéticas judías, obligación fundamental que recoge el decreto de Jerusalén. Para Pablo, “solo, μόνον, nos pidieron que nos acordáramos de los pobres” (Gálatas 2,10). Esta limitación explicaría el enfrentamiento con Pedro en Antioquía.

Las condiciones del decreto apostólico, que Lucas atribuye a Santiago, el hermano del Señor, no se ciñen a la limosna en favor de los pobres, sino que imponen la obligación de abstenerse “de la contaminación de los ídolos, de las uniones ilegítimas, de animales estrangulados y de la sangre” (Hechos 15,20). Se ha visto en esta lista de mínimos una reproducción de las llamadas “leyes noáquicas” contenidas en la “alianza con Noé” al concluir el diluvio (Génesis 9,1-7). Estas leyes, cuya formulación y número son objeto de discusión, han sido promovidas como expresión de una religión natural universal por algunas corrientes liberales del judaísmo y sobre todo por la ideología masónica. En su forma más amplia las Leyes de Noé serían siete: (1) *el establecimiento de tribunales de justicia, de modo que la ley gobierne la sociedad;* (2) *la prohibición de la blasfemia,* (3) *de la idolatría,* (4) *del incesto,* (5) *del derramamiento de sangre,* (6) *del hurto y* (7) *de comer la carne de animales vivos.*

Es más probable que el decreto de Jerusalén recoja algunas normas que regían la vida de extranjeros en medio de la población de Israel (Levítico 17,8-14; 18,26). Manteniendo esas obligaciones, los cristianos de origen no judío podían vivir como extranjeros respetuosos con las normas de la Ley de Moisés. Para lograr una convivencia pacífica se recuerda que desde

tiempos antiguos Moisés “es leído cada sábado en las sinagogas” (Hechos 15,21). El decreto se concibe desde una perspectiva judía y eso explica que no haya en él ninguna referencia a Jesús. Esta limitación de perspectiva se refleja en la mención de las iglesias a las que se dirige el decreto: “los hermanos de Antioquía, Siria y Cilicia provenientes de la gentilidad” (Hechos 15,23). Quizá estas iglesias se fueron alejando progresivamente de la dirección de Pablo, el cual de hecho dejó pronto de considerarlas como iglesias suyas.

Estas diferencias dan razón del enfrentamiento con Pedro que Pablo refiere en la carta a los Gálatas. Cuando llegaron algunos de parte de Santiago, Pedro “se fue retirando y apartando, ἀφορίζω, por miedo a los de la circuncisión” (Gálatas 2,12). Separarse de la gente común es exigencia de la normativa de pureza legal. Es la actitud típica de los fariseos, “los separados”. Pedro quebrantó esa norma, porque antes de la llegada de los de Santiago, se comportaba como un pagano, ἔθνικῶς. Ante esa conducta hipócrita, le reprochó Pablo: “¿Cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?”, ἰουδαΐζειν (Gálatas 2,14). En apoyo de su denuncia, Pablo expresa la repulsa de una actitud hipócrita que contradice la condición misma del judío: “nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores de entre los gentiles” (Gálatas 2,15). “Pecadores” equivale aquí a transgresores de la Ley, como desde el punto de vista del judaísmo son todos los que no aceptan la Ley de Moisés, todos los no judíos. Para cerrar su alegato contra Pedro, Pablo recuerda el punto central de su “evangelio”: justificación no por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo. Quien acepte esta justificación por la fe en Jesucristo, no puede aceptar una justificación por la fidelidad a algunos puntos de la Ley mosaica.

La denuncia de Pedro es fuerte, pero quizá es posible comprender su conducta, teniendo en cuenta que también Bernabé, el pionero predicador del evangelio a los no judíos, “se vio arrastrado a la simulación”, ὑπόκρισις (Gálatas 2,13). Quizá Pedro se sintió movido por el deseo de no poner en peligro su misión entre los judíos. O bien quizá Pedro confiaba que los cristianos venidos desde fuera del judaísmo demostrarían una tolerancia similar a la de los no judíos próximos a la sinagoga, los “temerosos o adoradores de Dios”, que respetaban las normas alimentarias judías.

¿Quién salió triunfador del enfrentamiento? El triunfador fue Pedro, como se deduce de las normas del decreto de Jerusalén: mientras estuvieran en ambiente judío, los cristianos no judíos debían respetar los escrúpulos legales de los judeo-cristianos. Era la postura de la autoridad más conservadora en Jerusalén, Santiago, en contra de la postura de Pablo. De hecho, a partir del conflicto, Pablo comenzó a actuar con independencia de la comunidad antioquena y del mismo Bernabé. La gran “tensión”, παροξυσμός, que se produjo entre los dos evangelizadores seguramente tuvo de fondo alguna razón más profunda que las reservas de Pablo respecto de Marcos (Hechos 15,37-40).

16. LA IMAGEN DE SAN PABLO EN EL LIBRO DE LOS HECHOS

La biografía paulina que se deduce del libro de los Hechos refleja la dificultad de hacer encajar pacíficamente la personalidad y la actividad de Pablo en la historia de la Iglesia primitiva. Como otras grandes personalidades, Pablo podía suscitar una grande admiración, pero también provocar cierto recelo. Desde el principio resultó difícil encasillar a una personalidad tan rica y entender su mensaje tan complejo. En la segunda carta de Pedro, aunque se admite la función primordial de Pablo y el valor de sus escritos, puestos en el mismo nivel que las demás Escrituras, por tanto del Antiguo Testamento, se creyó necesario advertir sobre el abuso de las cartas, en las que “hay cosas difíciles de entender, *δυσνόητά τινα*, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente” (2 Pedro 3,16). Las cartas parecen apoyar tanto actitudes de un cristianismo maduro y responsable como actitudes de fidelidad a la tradición, a la institución, a la “sana doctrina”.

A pesar de estas aristas fuertes de su personalidad, Pablo consiguió imponerse por dos grandes títulos: su condición de apóstol por vocación divina para ser ministro del evangelio (Colosenses 1,23.25) y su condición de “prisionero de Cristo” (Efesios 3,1; 4,1). Al definirse ministro del evangelio, Pablo añade su nombre propio indicando que esta afirmación se hace con legítimo orgullo. La exaltación de su figura irá más lejos cuando en las cartas a Timoteo se acumulen todos los títulos: “heraldo, apóstol, maestro” (1 Timoteo 2,7; 2 Timoteo 1,11).

El libro de los Hechos, dedicado en sus dos terceras partes a exaltar y justificar la actuación de Pablo, suaviza muchas aristas. Con su innegable arte de narrador, san Lucas pretendió contar la historia de Pablo de modo que la mayoría de los cristianos, que habían llegado a la fe después de una iluminación similar a la de Pablo en el camino de Damasco, y de una conversión desde el judaísmo o del paganismo, pudiera leer su propia historia. Además de estas resonancias personales, el relato de la vida de Pablo en el libro de los Hechos integra los ecos de la gran transformación religiosa que se verificó en el interior del mundo judío por la aparición del cristianismo como nueva agrupación religiosa.

Quedan, sin embargo, muchas cuestiones abiertas a la crítica. Así, por ejemplo, el protagonismo de san Pablo en la difusión del cristianismo y en la fundación de las comunidades cristianas, ¿es una realidad o es producto de la tarea redaccional, sintetizadora, del libro de los Hechos? Parece que los verdaderos fundadores de las comunidades primitivas fueron los helenistas, que, perseguidos en Judea, fundaron anónimamente las comunidades de Damasco, Antioquía, Éfeso, Roma. El libro de los Hechos, atribuyendo todo el protagonismo a Pablo, ha echado una sombra definitiva sobre la labor de esos auténticos fundadores de las comunidades cristianas. No sabemos ya nada con seguridad sobre Bernabé o Apolo. No sabemos prácticamente nada del influjo positivo de los que aparecen genéricamente designados como los “adversarios”. Tampoco

podemos considerar como pura fórmula las listas de “colaboradores” que aparecen en los saludos al final de las cartas. ¿Por qué Pablo finalmente se impuso a todos los demás? Parece probable que la misión de Pablo comenzó de manera bastante humilde, incluso con fracasos, hasta que se asoció de manera estable con Bernabé y con la comunidad de Antioquía, de la cual recibió la misión y una constante ayuda material. Sólo cuando luego rompa con Bernabé y con la comunidad antioquena, comenzará Pablo a ser conforme a la imagen tradicional que de él nos hemos formado.

La continuidad de su acción misionera es otro punto de difícil explicación. El entusiasmo helenista comenzó pronto a alejar del influjo y de la autoridad del Apóstol a muchas comunidades, incluso entre las consideradas más propiamente paulinas. Corinto es seguramente la comunidad en la que pretendió imponerse con más fuerza. Y parece que no lo consiguió. En el Apocalipsis no hay ni mención ni agradecimiento por la labor apostólica en aquellas comunidades de Asia. Ignacio de Antioquía sí lo recuerda, en relación con las comunidades de Siria. El evangelio de Mateo, cuya redacción se sitúa en una comunidad de Siria, el evangelio de Juan, la Didajé, son algunos de los escritos casi contemporáneos del tiempo de florecimiento paulino de aquellas comunidades y todos guardan silencio sobre la actividad del Apóstol.

Pablo fue ciertamente un pionero, pero su obra no tuvo continuidad. Lo que ha durado son sus cartas, aun conociendo que con ellas no se podía ir muy lejos porque superaban el grado de piedad e instrucción medias. Esta dificultad se experimentó ya en vida de Pablo y posteriormente, como indica el texto de 2 Pedro 3,15s citado más arriba. Es posible que la teología de la justificación y la teología de la cruz provocaran la oposición de los cristianos partidarios de la Ley y, respectivamente, las reacciones de los entusiastas seguidores de la libertad del Espíritu. De hecho tanto Lucas como las Pastorales quitaron a aquellas doctrinas su rigor original y les dieron un tono más edificante. La carta a los Efesios paralizó la teología de la cruz, dándole a la iglesia un tinte de glorificación en su movimiento de crecimiento desde la tierra hacia el cielo. La primera carta de Clemente y los escritos de Policarpo hacen desembocar el mensaje paulino en una forma de simple piedad comunitaria. Curiosamente, el gran entusiasta de Pablo, dentro del período de los Padres Apostólicos, será el hereje Marción. Sólo en épocas de crisis, en las que la Iglesia descubre de nuevo los temas fulgurantes de la justicia divina o de la libertad cristiana, ha sido rehabilitado Pablo.

Lucas realizó una acomodación de la biografía de Pablo para que no chocara con la institución eclesial. La imagen dominante en el libro de los Hechos es la de un Pablo evangelista que difunde el mensaje originado en Jerusalén. Comparando el relato de Hechos con los apuntes biográficos esparcidos en las cartas, sobre todo en la carta a los Gálatas, advertimos que la biografía ofrecida por el libro de los Hechos ha de ser examinada

con gran prudencia. No es que Lucas invente su versión. Aparte de los datos que él pudo recoger personalmente, el material refleja las noticias fidedignas que entonces circulaban. Y por eso hace todo lo posible para acomodar a Pablo en el seno de la institución eclesial: Ananías lo bautiza y luego lo envía a Jerusalén, donde Bernabé lo introduce a los Apóstoles, como luego lo introducirá a la comunidad de Antioquía. Su labor apostólica recibirá el refrendo de la asamblea de Jerusalén. Por esta misma tendencia apologética no se toman en serio las protestas de Pablo sobre la originalidad e independencia de su evangelio. Protestas que, sin embargo, aparecen con toda fuerza en Gálatas 1,11ss: “Os hago saber, hermanos, que el evangelio anunciado por mí no es de origen ni de orden humano, pues yo no lo he recibido ni aprendido de ningún hombre, sino por revelación de Jesucristo”. Gracias al libro de los Hechos, Pablo aparece correspondiendo, si no a la realidad histórica, al menos a los postulados dogmáticos de las generaciones siguientes.

Pero quedan algunos cabos sueltos. La imagen de Pablo tuvo que ser purificada de ciertos rasgos demasiado originales que no han podido ser integrados en la tradición. Así, la misión de Pablo estuvo muy influida por la espera de un inminente fin del mundo. Es una misión realizada con extraordinaria prisa como si viviera efectivamente dominado por la idea de que el tiempo se le acababa. De los veinticinco años dedicados a la actividad misionera, dos se emplearon en los preparativos. Aún después del refrendo apostólico en la asamblea de Jerusalén, datado hacia el año 13 después del comienzo de la misión, Pablo sigue, junto con Bernabé, dedicado fundamentalmente a la predicación por los barrios de Antioquía, una función pastoral más bien estable, no itinerante. Sólo a partir de la ruptura con Bernabé, comienza Pablo en serio su tarea. Y entonces ya no le quedan sino diez años para recorrer Asia y Europa, con largas estancias en Éfeso y Corinto. Finalizado este decenio, toma la decisión de viajar hasta el extremo occidental del mundo entonces conocido (España), viaje que no sabemos si llegó a realizar. Ante esta imagen, se tiene la impresión de estar frente a un hombre ansioso de realizar a toda costa su empeño. La impresión de que Pablo se dejó dominar por su temperamento soñador aparece cuando en Romanos 11,13s, expresa la esperanza de que, realizada la conversión de los paganos al cristianismo, también Israel se convertirá. Para mantener esta ilusión, no tiene dificultad en modificar la palabra profética de que los paganos vendrían finalmente a adorar a Dios en Sión, purificada de sus profanaciones.

La divergencia entre la historia que cuenta Pablo en su carta a los Gálatas 1-2 y la que compone el autor del libro de los Hechos es un eco de la confrontación de Pablo con las autoridades apostólicas de Jerusalén. Y esta confrontación pervive durante toda la vida del Apóstol en la polémica sobre el estilo de vida de los conversos del paganismo y los judeo-cristianos. Según Gálatas 1,18 y 2,1-10, Pablo tuvo que hacer dos visitas aclaratorias a Jerusalén. Una tercera visita, la que dio lugar al prendimiento y traslado a Roma, estuvo relacionada con la colecta de las iglesias de Grecia en favor de la comunidad “de los santos”

(Romanos 15,25). Según el libro de los Hechos, la cuestión de la conducta de la Iglesia respecto de los convertidos del paganismo fue discutida en dos ocasiones en Jerusalén.

En la primera ocasión se trató de juzgar la actitud de Pedro hacia Cornelio (Hechos 11). En la segunda visita que hace a Jerusalén, al cabo de catorce años (Gálatas 2,1-10), Pablo busca a los “tres pilares” de la Iglesia, Santiago, Cefas y Juan, para consultar específicamente el problema de la apertura a los gentiles. Un resultado de este encuentro con las “columnas” de la Iglesia fue la petición de que, a cambio de la libertad de acción que exigía Pablo, éste se comprometiera a “acordarse de los pobres” mediante el apoyo económico que debía conseguir de las comunidades gentiles. No se exige la circuncisión ni se imponen particulares obligaciones derivadas de la tradición judía. La visita de que habla Romanos 15,25 tuvo por finalidad cumplir el compromiso de la ayuda económica trasladando la colecta a Jerusalén.

Lucas quiso ofrecer una imagen idealizada de la Iglesia creciendo de manera armónica, sin fuertes tensiones, guiada desde el centro, de tal manera que la misma predicación a los gentiles, el gran paso hacia la difusión del evangelio, fuera iniciativa que partía del centro. Por eso el interés de Lucas en subrayar cómo el que propiamente abrió la puerta a los gentiles fue Pedro al admitir en la Iglesia a Cornelio, cuando los primeros pasos se dieron en Antioquía (Actos 11,19-21). Las normas para la predicación a los gentiles se fijaron también en una solemne asamblea en la que — idealmente — participaran tanto los Doce como Pablo y Bernabé. La decisión fue tomada no solamente por los apóstoles, sino también por los “presbíteros” (Hechos 15,22). Estos presbíteros, ¿son los ancianos de la comunidad de Jerusalén o son los jefes de otras iglesias locales, convocados para aquella ocasión? Estos presbíteros aparecen en Hechos 11,30, son presentados junto con los apóstoles en Hechos 15,2 y quedan como el grupo de autoridades que rodea a Santiago en Hechos 21,18.

El libro de los Hechos fragua la imagen de Pablo que convenía al autor. Según Lucas, Pablo siguió siendo fundamentalmente fiel al judaísmo y de su actividad no se deduce nada contra las prácticas más importantes de la religión de sus padres (Hechos 24,14; 26,22). La imagen de Pablo, que unifica en su persona y en su fe judaísmo y cristianismo, es la prueba de legitimidad que buscaba la comunidad judeo-cristiana y la comunidad convertida del paganismo, así como la demostración de que ambas comunidades pueden convivir en paz.

17. EL EVANGELIO DE LA LIBERTAD CRISTIANA

En épocas de crisis, en las que la Iglesia descubre de nuevo los temas fulgurantes de la justicia divina o de la libertad cristiana, se ha hecho sentir en toda su originalidad el mensaje de Pablo. Por lo general, su voz ha sido acallada o incluso olvidada. Pablo ha sido apóstol conflictivo durante su vida por su misma personalidad y después, por el programa atrevido formulado en sus cartas.

El conflicto era consustancial a la misma persona de Pablo, pero se agudizó desde el momento en que Pedro se alejó de Jerusalén para emprender él también sus correrías apostólicas en pro de la conversión de los judíos. Ausente Pedro, la dirección de la Iglesia y el control de la ortodoxia recayeron en Santiago. Fue tal el influjo de Santiago que en Antioquía Pedro prefirió acomodarse a las exigencias de “los hombres de Santiago”. Aquel paso de Pedro fue llevado tan mal por Pablo, porque no solamente se rompía el compromiso alcanzado con ellos dos en Jerusalén, sino que además Pablo se sentía traicionado

Probablemente Santiago cambió de opinión por el influjo creciente del grupo judaizante o también porque nunca creyó sinceramente en el compromiso a la baja frente al liberalismo de Pablo. Al sentirse seguro en la presidencia de la Iglesia de Jerusalén, Santiago quiso imponer al fin su opinión y su autoridad. Pablo veía así caer su gran convicción teológica: era imposible mantener un cristianismo a medias tintas, a medio camino entre Moisés y Cristo, entre ley y gracia.

Sintiendo que ya no había “espacio para él en aquellas regiones” (Romanos 15,23), soñó llegar a aquel Occidente, al extremo de las tierras conocidas entonces, para poder exponer su mensaje sin innecesarias discusiones y trabas. Huyendo del “centro”, hoy hubiera ido más lejos. Su fuga hacia “finisterre” puede ser un símbolo para quienes hoy siguen sintiéndose incomprendidos y acosados desde ese mismo “centro”.

Dejando a sus primeros compañeros, Bernabé y Marcos, Pablo se sintió libre para exponer si trabas su evangelio de la libertad. Este mensaje descendía para Pablo hasta algunos aspectos tan extremos que casi parece un razonamiento “liberaloide”: “¿No soy yo libre? ¿No soy apóstol? ¿No tenemos derecho a comer y beber? ¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer cristiana, como los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?” (1 Corintios 9,1-5). Pablo sale al paso de quien piense impropio de un Apóstol exigir hasta tal punto su libertad personal: “¿Hablo acaso al modo humano, o no lo dice también la Ley?” (1 Corintios 9,8). La libertad sólo se discute cuando desciende al terreno de lo concreto, pues de poco nos sirve una libertad puramente formal, una libertad afirmada, pero no vivida.

No basta, pues, decir que, según la enseñanza de san Pablo, Cristo nos asegura la libertad de la ley judía, del pecado y de la muerte. Pablo defendió una libertad entendida como la entendían los cristianos de las comunidades helenísticas y como la entiende cualquier persona normal que vive en el mundo de hoy: libertad para pensar, para opinar abiertamente, libertad para hacer o dejar de hacer lo que en cada momento más nos apetece. Pablo y los estoicos y quienes hoy defienden esta libertad dan por supuesto que la mayoría de las personas utilizan su libertad correctamente, como usan los demás bienes de libre disposición, dentro de los límites de lo socialmente aceptable y sin violentar el derecho de los demás. Pero también dan por supuesto que más de una vez esa libertad autoriza a salirse de normas coyunturales, de las costumbres establecidas, de los hábitos sacros de los bienpensantes.

La revelación de Cristo como Mesías representó para Pablo una conversión a la causa de la libertad. En el camino de Damasco Pablo no solamente descubrió a Cristo, sino que abrió los ojos a un mundo nuevo. Gracias al “espíritu de sabiduría y revelación” (Efesios 1,17), Pablo descubrió que por Cristo toda la humanidad, toda persona, tiene “libre acceso, esto es, libertad o derecho para acceder, al Padre en un mismo Espíritu” (Efesios 2,18). Sin necesidad de circuncisión, sin someterse a otras exigencias judaicas, toda persona tiene libre acceso a la “ciudadanía de Israel”, τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ, y nadie ha de ser menospreciado como si viviera “en un mundo sin Dios” (Efesios 2,12). El conocimiento de ese misterio, “tal como brevemente acabo de exponeros”, le fue comunicado a Pablo por una revelación, κατὰ ἀποκάλυψιν, un misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a la humanidad (Efesios 3,1-5). La iluminación que Pablo recibió en su conversión tiene que ver con una transformación del mundo tal como la anunciaban y esperaban los soñadores apocalípticos. Un mundo literalmente nuevo.

En la carta a los Gálatas se proclama, casi como una provocación, el estatuto de la libertad cristiana: “Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud. Soy yo, Pablo, quien os lo dice: «Si os dejáis circuncidar, Cristo no os aprovechará nada»” (Gálatas 5,1-2). Aunque la proclamación suena de manera absoluta (y ojalá se hubiera repetido más frecuentemente en la predicación cristiana, sin reservas), lo cierto es que también en este caso, como en el de la mayoría de los sustantivos utilizados por Pablo, la libertad parte de un valor referencial, no absoluto. En la carta a los Gálatas es en principio libertad de la Ley que pesa sobre los que reciben la circuncisión. La referencia a la circuncisión está presente desde la mención de la presentación de Tito como incircunciso en Jerusalén, sin que nadie le impusiera la obligación del rito de identidad judía (Gálatas 2,3), a pesar de los intentos de los “falsos hermanos” que se infiltraron “para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús” (Gálatas 2,4). La libertad de la ley judía se circunscribe así a la libertad respecto de la circuncisión.

Al programar de manera tan apasionada un mundo en libertad, Pablo anunciaba el fin de la división entre “nosotros”, los judíos, y “todos los demás”, el resto de la humanidad. Intuía que ese estatuto de la igualdad sería un golpe de gracia a la repugnante estratificación de la sociedad antigua y en especial, de la sociedad romana: “ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa” (Gálatas 3,28-29). El ser cristiano debía poner fin a la división tajante de la sociedad romana rígidamente estratificada por órdenes y clases. Igual que Jesús había liberado a la religión judía de su odioso etnocentrismo, la comunidad cristiana debía liberarse de la estratificación de la sociedad secular.

Este manifiesto a favor de la igualdad choca con la insistencia en el deber general de la sumisión a las estructuras de autoridad dentro de la familia. En los catálogos de deberes domésticos a la apelación del sujeto (“esposas”, “hijos”, “esclavos”) sigue generalmente el orden de vivir sometidos “como es justo” o “como conviene”. La exhortación concluye con una motivación amplificadora en la que normalmente aparece también el motivo cristiano o eclesiástico. Antes del islam, que convierte a todos los creyentes en *muslimín* (“sometidos”), los cristianos se distinguirían por ese deber de la sumisión recíproca, “los sometidos a todos y por todos los conceptos”, ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις (Efesios 5,21).

Pero hay algunos rasgos que descubren una elaboración desde una perspectiva cristiana. En primer lugar, la promesa que se hace a los esclavos de tener parte en la herencia (Colosenses 3,24), algo del todo impensable en el orden social tanto helenista como romano. Más llamativo es asegurar a los esclavos que su verdadero Amo, Κύριος, es Cristo y que ante él todas las personas son iguales, pues no tiene favoritismos (Colosenses 3,25). El sentido de esta igualdad de todo el mundo a los ojos de Cristo se aclara mejor en la advertencia paralela a los amos, en la carta a los Efesios: “el Amo vuestro y de ellos está en los cielos y en él no hay acepción de personas” (Efesios 6,9).

Pero la mayor novedad en el código de la carta a los Colosenses, está en la afirmación de la igualdad, ἰσότης, entre amos y esclavos, ya que todos están igualmente sometidos al mismo Señor (Colosenses 4,1). El término “igualdad” no se refiere únicamente a lo que es “equitativo” (como traduce la Biblia de Jerusalén, “tratad a los esclavos con justicia y equidad”, traducción oficial de la Conferencia Episcopal Española, 2011), sino que alude directamente a la igualdad entre grupos o estados diversos. Así lo entiende también Filón al referirse al rechazo de la esclavitud por los esenios. En la comunidad esenia “no había ningún esclavo; todos eran libres, sirviéndose unos a otros mutuamente y acusaban a los que poseían esclavos, no sólo por la injusta violación de la ley de igualdad, ἰσότης, sino también por su impiedad al anular la ley de la Naturaleza que maternalmente engendra y alimenta a todos los seres humanos de la misma forma”.

¿Hasta dónde llevó Pablo y hasta dónde pudieron llevar los primeros cristianos aquel ideal de un mundo sin amos ni esclavos? No muy lejos, porque ni siquiera hoy esa igualdad fundamental de todos los seres humanos es reconocida de manera plena. Los mismos estudiosos de la Biblia han tardado en sentir el impacto de las propuestas de la sociología y de la psicología social para acabar con la imagen tolerante de la esclavitud en el mundo grecolatino. Hay que leer los textos paulinos desde una perspectiva postcolonialista, para descubrir la falacia o ceguera de las interpretaciones tradicionales. La esclavitud tanto en el mundo antiguo, bíblico o bárbaro, como en el moderno es un problema que afecta no a los derechos de propiedad, sino directamente a la persona, a su condición y dignidad. Al admitir la institución de la esclavitud, se abre el camino para que un ser humano se convierta en una atrocidad viviente. Para nada vale insistir en la diferencia de cultura, en el nivel más humano con que en muchos casos se vivía la relación amo/esclavo, en la generosidad con que los amos concedían la manumisión. Esta aparente “generosidad” en conceder la libertad estaba viciada de raíz, pues, según una ley del emperador Augusto, sólo podía concederse después que el esclavo cumpliera los 30 años de edad, esto es, cuando prácticamente había consumido su vida útil. Tampoco vale para nada querer destacar la facilidad con que los libertos ascendían en la escala social. Quien nacía esclavo, quedaba desclasado para toda su vida por muchos negocios que se le confiaran y mucho dinero que lograra administrar. Eso es, administrar, no poseer en libre y propia disposición. La condición de esclavitud entregaba a la persona a los abusos más perversos: castración, humillación, sadismo, violación, prostitución, abuso sexual sin límite de edad. “No hay en toda la historia una sociedad esclavista que no haya considerado el látigo un instrumento imprescindible”.

Frases de las cartas paulinas han sido utilizadas, incluso manipuladas, para apoyar la esclavitud. En un texto ya clásico, Howard Thurman cuenta que su abuela le recordaba cómo “tres o cuatro veces al año, el ministro blanco tomaba un dicho de san Pablo para remachar la obediencia que los esclavos deben a sus amos, como al mismo Cristo; y continuaba explicando cómo era voluntad de Dios que nosotros fuéramos esclavos y que, si nos portábamos como buenos esclavos, contentos con nuestra suerte, Dios nos bendeciría”.

18. EL APÓSTOL VIAJERO

En el tiempo del estudio de Pablo en Jerusalén, la cultura griega ocupaba parte del *curriculum*, sobre todo para los escolares que dedicaban atención a la cultura grecojudía. De hecho el relato de Hechos 6,1; 9,29 alude a la presencia de “helenistas” en Jerusalén. En las cartas se advierte una mezcla de escritura en griego con reminiscencias semíticas, por lo cual el estilo de Pablo se acerca al estilo de los autores de los *midrashîm*, comentarios bíblicos típicos del rabinismo.

El problema de la formación literaria y teológica de san Pablo sigue discutiéndose muy vivamente, porque de la combinación de esos dos factores – judaísmo rabínico y cultura helenista – depende también la interpretación del giro ideológico que san Pablo imprimió al cristianismo. El griego fue desde su infancia en Tarso, la lengua materna de san Pablo. La cultura griega la asimiló seguramente en una escuela judía, en la que los textos utilizados eran preferentemente las versiones griegas de la Escritura, como la de los Setenta, que dominaba con facilidad. Por eso el léxico de las cartas tiene escasa semejanza con el lenguaje literario de los autores clásicos. Sin duda llegó a dominar también la “lengua sagrada”, el hebreo, la lengua de la Escritura y de la liturgia, y el arameo, la lengua popular en Palestina.

Tarso era una ciudad de posición privilegiada, entre Siria y Asia Menor. Contaba en aquel tiempo con una población numerosa, 300.000 habitantes según una estimación, quizá muy generosa. Era una ciudad interesada por la cultura, como dice el geógrafo del siglo I, Estrabón: “Los habitantes de Tarso sienten tanta pasión por la filosofía y tienen un espíritu tan enciclopédico que su ciudad ha acabado por eclipsar a Atenas, a Alejandría y a todas las otras ciudades famosas por haber dado origen a alguna secta o escuela filosófica ... Lo mismo que Alejandría, Tarso tiene escuelas para todas las ramas de las artes liberales. Añadid a esto la cifra tan elevada de su población y la notable preponderancia que ejerce sobre las ciudades circundantes y comprenderéis entonces cómo puede reivindicar el nombre y el rango de metrópoli de Cilicia” (*Geographia*, XIV,V,13). Entre los famosos de la ciudad destaca Arato (s.III a.C.) del que Pablo cita una frase en el discurso en el Areópago: “Sí, estirpe suya somos” (Hechos 17,28).

Ateniéndonos a los datos del libro de los Hechos, Pablo fue un gran viajero: por dos veces viajó desde Jerusalén a la costa occidental de Turquía pasando por Antioquía. Un cálculo aproximado de las distancias revela que el viaje por tierra desde Jerusalén a Antioquía de Siria exigiría cuatro semanas para recorrer los 600 km y seis semanas para el recorrido (770 km) desde Antioquía de Pisidia, en Turquía Central, hasta Tróade, en la costa occidental, puerto de embarque hacia Europa. El viaje por mar desde Tróade hasta Filipos llevaba tres días. Desde Filipos a Tesalónica y Atenas (260 km), tres semanas. En general, Pablo hizo estos viajes a pie y se calculan de 20/24 km por jornada, unos 160 por semana.

Pablo resume el esfuerzo de su vida asendereada: “Tres veces he naufragado y pasé una noche y un día en alta mar. Cuántos viajes a pie, con peligros de ríos, peligros de bandoleros, peligros de los de mi nación, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en despoblado, peligros en el mar, peligros entre falsos hermanos, trabajo y agobio, sin dormir muchas veces, con hambre y sed, a menudo sin comer, con frío y sin ropa” (2 Corintios 11,26-27).

Tanto viaje fue posible gracias a la red de calzadas romanas, construidas en principio para la marcha de las legiones, y también gracias a la hospitalidad que los viajeros daban por segura en muchos lugares. Además de las posadas públicas, *mansiones*, situadas una de otra a la distancia de una jornada de camino, y los lugares de cambio de los animales de tiro, *mutationes*, Pablo y sus compañeros podían contar con el hospedaje de transeúntes que existía anejo a casi todas las sinagogas.

El viaje por mar resultaba por demás incómodo, pues los viajeros se veían apiñados en un mismo lugar y dependían de las raciones de comida que ellos mismos se habían procurado en el punto de partida o en los lugares de tránsito. La descripción del azaroso viaje desde Cesarea a Roma (Hechos 27), aunque ofrezca algunos detalles históricamente menos creíbles, es un relato clásico de un viaje por el Mediterráneo en el siglo I d.C.

La importancia que el libro de los Hechos atribuye a la acción de Pablo corresponde a la empresa que “el Apóstol de las Gentes” se fijó a partir de la ruptura con sus primeros compañeros, Bernabé y Marcos. Pablo consiguió que la pequeña secta cristiana surgida como una más dentro del judaísmo se transformara en una comunidad religiosa atractiva para los convertidos de cultura griega, pero cada vez más alejada de las formas del judaísmo que lograría sobrevivir a las sublevaciones antiromanas de los dos primeros siglos. Rota la dependencia de las comunidades cristianas de Antioquía y Jerusalén, Pablo fijó dos nuevas bases de operación independientes del cristianismo palestino: Éfeso y Corinto, dos centros neurálgicos de la presencia romana en Oriente. Este cambio de escenario tendría dos consecuencias decisivas para la difusión del cristianismo: el movimiento hacia Occidente que llevaría a Pablo hasta Roma y, al menos en intención, “hasta el fin del mundo” entonces conocido, y la redacción de cartas que mantuvieron una relación viva con las iglesias de la región del Egeo. Los ocho años que duró esta misión fueron decisivos para dar al cristianismo una fisonomía tan nueva que para muchos Pablo merece con razón ser considerado “el segundo fundador del cristianismo”. Este título que algunos le atribuyeron como remoquete negativo (segundo fundador como traidor del cristianismo auténtico propuesto por Jesús), es en realidad título de gloria ya que Pablo se mantuvo firme en el propósito de no dejar que los convertidos de cultura griega fueran absorbidos por el judaísmo, para lo cual les ofreció la primera reinterpretación a fondo de los principios de la fe cristiana.

La reinterpretación comenzó por el cambio de personalidad que Pablo llevó a cabo. Es cierto que siguió reconociendo que sus raíces culturales y religiosas estaban “en el judaísmo” (ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, Gálatas 1,13), al cual defendió con la pasión de un celoso fariseo. Pero era una fase superada, considerada ya como basura, como excrementos, σκύβαλα (Filipenses 3,8). Pablo repudiaba así el tipo de judaísmo fariseo que le alentó en su cruzada anticristiana. El distanciamiento del judaísmo como matriz étnico-religiosa se ve cuando se busca una definición del ser judío más allá de los determinantes carnales. “No es judío el que lo es externamente, ἐν τῷ φανερωῷ, ... en la carne, ἐν σαρκί, ... Es judío quien lo es en lo oculto, ἐν τῷ κρυπτῷ, ... en el espíritu”, ἐν πνεύματι (Romanos 2,28-29). Sin atenerse al judaísmo cultural y étnico, Pablo siguió considerándose judío fiel a la línea de religiosidad interior que ya asoma en los profetas. Se diría que Pablo superó la consideración de su judaísmo como fijación étnica y lo redujo a una calificación de un modo de conducta: “me he hecho judío con los judíos, para ganar a los judíos” (1 Corintios 9,20). El judaísmo se presenta así como una forma de vida religiosa accesible a toda persona, sin ninguna preferencia o parcialidad de Dios respecto de los étnicamente judíos. Seguir insistiendo en los motivos de la elección de Israel – hebreos, israelitas, descendientes de Abrahán – no tiene sentido y es pura fantasía o locura (2 Corintios 11,22). Solamente en Gálatas 2,15 Pablo se considera al mismo nivel que Pedro como “judío de nacimiento”, φύσις, pero es una apropiación retórica a fin de fijar la argumentación de tú a tú. La afirmación de su condición de judío ante el tribuno romano (Hechos 22,3) y ante la multitud en el Templo de Jerusalén, responde solamente a los datos de la cédula de identidad. Pablo no tiene dificultad en afirmar su doble identidad de judío y ciudadano romano. Aunque afirme su nueva identidad como cristiano, recordemos que el judaísmo permite vivir una “doble identidad” y por eso, incluso cuando se afirma rotundamente cristiano, no podrá impedir que asome de alguna forma sutil su identidad original como judío. El fondo judío, que Pablo no logró nunca borrar, aparece en las contorsiones teológicas para no dejar de lado a su pueblo, cuya suerte le tocaba de cerca y por eso soñaba en su integración final en la Iglesia (Romanos 11,25-32).

Dejando su lugar vital dentro del judaísmo, Pablo repite que, a partir de su vocación como apóstol, ahora se sitúa “en Cristo”, ἐν Χριστῷ (ochenta y tres veces en todo el epistolario paulino) o “en el Señor”, ἐν Κυρίῳ (cuarenta y siete veces). Son expresiones equivalentes al término “cristiano” que Pablo no utiliza refiriéndose a él mismo, pero que el rey Agripa entiende como aceptación del mensaje de Pablo: “por poco me convences para que me haga cristiano” (Hechos 26,28). A partir de la conversión, “muerto a la Ley” (Gálatas 2,19), Pablo se definiría como un “hombre cristiano”, ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ (ver 2 Corintios 12,2). El ser cristiano determinaba para Pablo su estado, sus valores, su identidad. La pertenencia a la comunidad cristiana significaba entrar a formar parte de un

grupo que podía ser definido como cuerpo de Cristo, concebido como un nuevo contexto social (Romanos 12,3-8).

Junto a la definición de su ser “en Cristo”, Pablo afirma en el encabezado de las cartas su condición de “apóstol” (Romanos 1,1; 1 Corintios 1,1; 2 Corintios 1,1); Gálatas 1,1; Colosenses 1,1). En el encabezado de la carta a los Gálatas la afirmación tiene un tono reivindicativo: “apóstol no de parte de hombres ni por mediación de ningún hombre, sino por Jesucristo y Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos” (Gálatas 1,1). En el fondo resuena la defensa de su misión independiente tanto de la comunidad de Jerusalén como de la de Antioquía. Su vocación al apostolado no es de categoría inferior a la de los “anteriores” a él (Gálatas 1,17). Es cierto que no cumple el requisito de haber acompañado al grupo de los primeros apóstoles “todo el tiempo en que convivió con ellos el Señor Jesús” (Hechos 1,21), pero su vocación la recibió del Señor resucitado, el cual se le apareció como al resto de los discípulos (1 Corintios 9,1; 15,8-11).

La vocación de Pablo no se orientaba a una evangelización genérica, sino que incluía un destinatario preciso: “Apóstol de los gentiles”, “para suscitar la obediencia de la fe entre todos los gentiles, para gloria de su nombre” (Romanos 1,5). Esta orientación explícita de la misión a los no judíos fue lo que desde el principio le creó problemas a Pablo y lo que provocó la decisión de un apostolado independiente renunciando a la colaboración de Bernabé. Pablo estaba interiormente convencido que sólo de esa forma se preservaba “la verdad del evangelio”, ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου (Gálatas 2,5), como oferta de salvación a toda persona sin más condición que la fe en Jesucristo y en el poder de su resurrección (Romanos 1,16).

Pablo se sintió llamado a conseguir nuevos adeptos para la fe cristiana, que desde el principio fue una religión misionera. La fundación de iglesias era función de los apóstoles, a los cuales, como fundadores de las iglesias particulares, les corresponde el primer lugar (1 Corintios 12,28). Pablo (y Apolo) eran en este sentido los apóstoles de la comunidad de Corinto. Andrónico y Junia, “ilustres entre los apóstoles” y que llegaron a Cristo antes que Pablo, son quizá los fundadores de alguna de las iglesias de Roma (Romanos 16,7).

19. EL EVANGELIO FRENTE AL PODER ROMANO

Una vez que “el Espíritu Santo les impidió anunciar la palabra en Asia y en Bitinia” (Hechos 16,6-7), Pablo y Timoteo se encaminaron al puerto de Tróade, donde Pablo soñó que un macedonio les invitaba a cruzar los Dardanelos. El sueño afirmó la convicción de que Dios les llamaba a predicar en Europa. La actuación del Apóstol se iba a centrar en las dos ciudades principales en la región del mar Egeo, elegidas también por los romanos para su expansión en Oriente: Éfeso y Corinto.

¿Animaba a Pablo la intención de hacer frente con el evangelio al influjo político y cultural de Roma? Una corriente de interpretación, representada sobre todo por R.A. Horsley, lo afirma sin ambages. Según esa interpretación, **PABLO SE APARTÓ DEL JUDAÍSMO PARA CONVERTIRSE EN UN NUEVO ZELOTA, UN JUDÍO ORIENTADO POLÍTICAMENTE A PROMOVER LA RESISTENCIA RELIGIOSO-POLÍTICA AL IMPERIO ROMANO MEDIANTE LA PRESENTACIÓN DE CRISTO CRUCIFICADO COMO SALVADOR DEL MUNDO ENTREGADO A LAS FUERZAS DEL MAL. ESTA RESISTENCIA LA DIRIGIÓ CONTRA EL CULTO IMPERIAL, EL SISTEMA POLÍTICO-RELIGIOSO EN EL QUE SE MOVIÓ PABLO Y QUE DABA AL EMPERADOR LOS TÍTULOS DE DIOS, SEÑOR, BIENHECHOR, SALVADOR. EN CONTRA, EL PROGRAMA POLÍTICO DE PABLO DEFENDÍA QUE EL DIOS DE ISRAEL ERA EL ÚNICO Y MÁS PODEROSO DIOS, PORQUE LLEVARÍA A CABO LA DESTRUCCIÓN DE LA FALSA PAZ Y SEGURIDAD PROMETIDA POR EL IMPERIO. ESTE PROGRAMA NO ERA UN CAMINO DE SALVACIÓN INDIVIDUAL PARA QUIEN TUVIERA QUE ESCOGER ENTRE LA FIDELIDAD A LA LEY JUDÍA O LA ACEPTACIÓN DEL EVANGELIO, SINO QUE ERA UN PROGRAMA DIRIGIDO A TODA LA HUMANIDAD COMO LIBERACIÓN DEL YUGO DE LA IDEOLOGÍA Y DE LA POLÍTICA IMPERIAL.**

ESTE CARÁCTER UNIVERSAL DEL PROGRAMA PAULINO SE REFORZABA CON LA AFIRMACIÓN DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS SEGÚN LA CARNE. LA MISMA VICTORIA SOBRE LA MUERTE EN CRUZ, LA CONDENA TÍPICA ROMANA, ALUDÍA A ESA VICTORIA SOBRE EL SISTEMA. NO SE PUEDE ENTENDER A PABLO SIN ESTA REFERENCIA A LA CRUZ DE CRISTO EN EL CONTEXTO IMPERIAL ROMANO. LA CRÍTICA CONTRA EL IMPERIO EN LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO DESCUBRE QUE RELIGIÓN Y POLÍTICA CAMINABAN JUNTAS EN LOS PRIMEROS AÑOS DEL CRISTIANISMO Y NO SE PUEDEN SEPARAR EN LOS TIEMPOS ACTUALES. EL DIOS DE ISRAEL LLAMÓ A PABLO PARA PROMOVER UNA POLÍTICA CONTRARIA A LA DEL CÉSAR, SEÑOR DE TODAS LAS NACIONES A SU ALCANCE.

ES TESIS CENTRAL DE LA OBRA DE J.D.Crossan y J.L.Reed, En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús (Verbo Divino, Estella 2006).

Hay muchos motivos para darle la razón. El lenguaje de Pablo tuvo que resonar como una alternativa a la ideología y al culto romano imperial. El término “salvación”, σωτηρία, era la negación de los cambios benéficos introducidos por Augusto y sus sucesores en los pueblos romanizados. Las iglesias cristianas ofrecían una estructura de integración ciudadana frente a las asambleas de las ciudades. El tono positivo con que

Pablo expresa su satisfacción por sentirse seguro en la “paz de Cristo” (Romanos 5,1-11) es todo un desafío a los supuestos beneficios de la *pax romana*.

La presentación del mensaje cristiano como un evangelio o anuncio de paz muy superior a la exaltación de la paz de Augusto tuvo que parecer un reto a la propaganda imperial. Es probable que fuera san Pablo quien dio valor específico al término “evangelio”. En los escritos atribuidos con seguridad a Pablo el término es utilizado hasta cincuenta y dos veces. Cuatro veces aparece en la carta a los Efesios y otras cuatro en las Pastorales. La forma verbal, “evangelizar”, aparece diecinueve veces, más dos en la carta a los Efesios. Estadísticamente, al menos, el término es preferente en la literatura paulina. Los dos escritos de Lucas, Evangelio y Hechos, utilizan el verbo veinticinco veces; pero el sustantivo sólo aparece en Hechos 15,7 y 20,24. En Marcos no aparece la forma verbal, mientras que el sustantivo aparece ocho veces (Marcos 1,1.14.15; 8,35 y 10,29= “por mí y por el evangelio”; 13,10; 14,9; 16,15). En Juan el vocabulario del evangelio es sustituido por la terminología del “testimonio”, μαρτυρία (Juan 3,32s; 5,31s; 8,13s) y, en la forma verbal, “testimoniar” (1 Juan 1,2).

En Mateo la forma verbal aparece solamente en un texto que cita el Antiguo Testamento griego: πτωχοὶ εὐαγγελίζονται (Mateo 11,5, con referencia a Isaías 61,1: εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς). Esta frase, que se encuentra también en el lugar paralelo de Lucas y se considera tomada de la fuente de dichos de Jesús (Q), da pie para suponer que el vocabulario de la evangelización puede remontarse a Jesús.

El hallazgo de una inscripción del año 9 a.C. en Priene, Turquía, justificando la propuesta de comenzar el año en el día aniversario del nacimiento de Augusto, da credibilidad al origen helenista del término “evangelio”. Si el nacimiento de Augusto, el día de su manifestación o *epifanía*, ἐπιφάνεια, al mundo fue un acontecimiento que superó todas las “buenas noticias”, εὐαγγέλια, que hasta entonces se pudieron comunicar al mundo y que en el futuro se podrían comunicar, era justo que el día de su nacimiento fuera celebrado como el comienzo de las auténticas “buenas noticias” para todo el mundo. La difusión de este tipo de propaganda político-religiosa en favor de Augusto debió popularizar el término εὐαγγέλια en el ámbito en que iba a proclamarse la obra de salvación realizada por Jesús. Su nacimiento y su salvación fueron la auténtica “buena noticia” para la humanidad.

Hay alguna reticencia entre los autores católicos para aceptar el origen helenista del término “evangelio”, sobre todo porque para un judío no puede haber más buena noticia que la llegada del Reinado de Dios. Pero el papa Benedicto XVI se ha mostrado favorable a ese origen: “Recientemente la palabra «evangelio» ha sido traducida con la expresión «buena noticia». Suena bien, pero queda muy por debajo de la intención contenida en la palabra «evangelio». Esta palabra pertenece al lenguaje de los emperadores romanos que

se consideraban señores del mundo, sus salvadores y redentores. Las proclamas emitidas por el emperador se llamaban «evangelios», sin importar que su contenido fuera alegre y agradable. Lo que viene del emperador – ésta era la idea de fondo – es un mensaje salvífico, no simplemente una noticia, sino transformación del mundo hacia el bien” (J.Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 69s).

El Apocalipsis descubre la intención de los escritores cristianos de utilizar polémicamente el lenguaje del culto imperial para ensalzar la función de Cristo como Señor del mundo y de la historia. Hasta qué punto tal tendencia fue compartida por los demás escritores del Nuevo Testamento, es un punto discutido. Aunque los más especialistas se mantienen reticentes en admitir tal influjo, los que propugnan la incidencia del evangelio sobre la sociedad y la política defienden en este caso que la apropiación cristiana del lenguaje del culto imperial es un ejemplo que vale la pena destacar.

Los textos reflejan, más de lo que anteriormente se imaginaba, la situación histórica concreta de la política mundial. No tiene por qué llamarnos la atención que, viviendo en el ambiente helenista, los predicadores cristianos hayan utilizado el término “buenas noticias”, εὐαγγέλια, para destacar que, sobre todas las supuestas buenas noticias que podía proporcionar el Imperio, la noticia auténticamente buena era el evangelio de Jesucristo. “Proclamar el evangelio de Jesús equivalía a lanzar un reto al evangelio del César”. “Este evangelio producía una subversión ... La cumbre de la sociedad quedaba desguarnecida, desdivinizada, sin posibilidad de autolegitimarse. Jesús no pretendía directamente hacer reformas sociales ni ofrecer alternativas políticas. Solamente se dedicó a rescatar a Dios de la hipoteca a la que las clases dirigentes lo tenían sometido, restituyéndoselo a sus auténticos destinatarios. La Iglesia primitiva entendió perfectamente lo que significaba proclamar la buena noticia del reino de Dios a este submundo, que constituyó su primer contingente asambleario o clientelar. Por eso, en un primer momento no levantó sospechas, pero cuando los dirigentes y responsables de la sociedad comprobaron que el «reino de Dios» se ejercía sobre sus «manipulados» quedaron aterrorizados” (José M^a González Ruiz, “Evangelio”, en: Floristán-Tamayo, *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid 1983, 323-339; aquí 336s).

Lejos del pensamiento de González Ruiz, el papa Benedicto XVI se expresa en términos parecidos: “Si los evangelistas utilizan esta palabra, hasta el punto de que desde aquel momento se convierte en el término para definir el género de sus escritos, es porque quieren decirnos que lo que los emperadores, que se hacían pasar por dioses, pretendían inútilmente, en el caso de Jesús se verifica de lleno: un mensaje con autoridad, que no es sólo palabra sino realidad. En el actual vocabulario de la lingüística se diría que el Evangelio es un discurso no solamente informativo sino también eficaz, esto es, performativo; no es sólo comunicación, sino que es acción, fuerza eficaz que entra en el mundo para salvarlo y

transformarlo. Marcos habla del «evangelio de Dios»: no son los emperadores, sino Dios quien puede salvar al mundo. Aquí se manifiesta la palabra de dios como palabra eficaz; aquí se realiza algo que los emperadores solamente podían intentarlo, sin conseguir realizarlo. Porque aquí entra en acción el verdadero Señor del Mundo: el Dios vivo” (J.Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 70).

El ambiente en que se movió Pablo cuando inició su actividad en Grecia estaba dominado por el culto al Emperador: la moneda, las estatuas, los templos, las fiestas, las diversiones públicas, todo se orientaba al culto del Emperador. Pablo tuvo que ver que su nación estaba amenazada igual que las demás, que inevitablemente sería conquistada y esclavizada por Roma. Propone una política no violenta, dejando las armas de dominio y promoviendo una mesa solidaria, que había de ser un elemento importante en su “evangelio para las naciones”. En la celebración de la comida eucarística Pablo insiste en que los fuertes atiendan a los débiles (Romanos 14 y 15), los ricos a los pobres, los circuncisos se sienten junto a los incircuncisos, compartiendo el mismo espacio sin duplicar la jerarquía vertical de dominio. Es la obra de la nueva creación que ha de surgir del Evangelio.

Las diferencias físicas entre los grupos desaparecen bajo la “vestidura de Cristo” (Gálatas 3,26-28), de modo que ya no hay judío o griego ... hombre o mujer, porque todos sois una sola cosa en Cristo (Gálatas 3,28). No se trata de borrar las diferencias, que no son ignoradas, sino de afirmar la igualdad: en la nueva condición humana “no hay griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo y libre, sino Cristo, que lo es todo, y en todos” (Colosenses 3,11). La unificación la había buscado y realizado el imperio, pero a la fuerza, no por el camino que ahora propone el evangelio. Por eso Pablo insiste en abandonar la idolatría, que era el culto del emperador, y volverse como hijos al Dios de Israel.

Jesús envió a los apóstoles a “todas las naciones” (Mateo 28,19). Para la ideología imperial romana, las naciones no tenían otra esperanza de supervivencia más que renacer en la civilización imperial. Pablo lleva adelante una contracampaña, negándose a aceptar esa ideología y proponiendo una forma de solidaridad en la que nadie trate al otro como objeto, sino que lo respete como sujeto, que no lo trate como otro sino como hermano.

20. EL EVANGELIO EN CORINTO

“Dejaron Misia a un lado y bajaron a Tróade” . Allí tuvo Pablo el sueño del macedonio que le pedía ayuda. Para Pablo fue una indicación “segura de que Dios nos llamaba a predicarles el evangelio” (Hechos 16,8-10). Pablo y Timoteo – y Lucas, que en 16,10-17 introduce la primera sección del libro de los Hechos de los Apóstoles redactada en primera persona – se dirigieron al puerto de Tróade para cruzar el mar Egeo, hacia la isla de Samotracia y de allí a Neápolis y Filipos, “primera ciudad del distrito de Macedonia y colonia romana”, donde se detuvieron unos días. Un sábado tuvo lugar el encuentro con el primer grupo de fieles, y el bautismo de Lidia junto con su familia.

El percance con la familia que explotaba las supuestas dotes de adivinación de una joven esclava les hizo abandonar Filipos. Pasando por Anfípolis y Apolonia, llegaron a Tesalónica, con cuya comunidad Pablo mantendrá una relación muy positiva y cordial. Pero también allí encontraron fuerte oposición, que les siguió hasta Berea. Decidieron seguir hasta Atenas.



Después de discutir en la sinagoga con los judíos, se entabló un primer diálogo con la filosofía helenista, estoicos y epicúreos. No se llegó a un punto de comprensión y Pablo decidió seguir viaje a Corinto. A la llegada de Pablo, hacia el año 50-51, la ciudad tendría unos ochenta mil habitantes y había recuperado su esplendor como centro del comercio marítimo y como capital administrativa de Acaya. En la organización del Imperio, la región estaba considerada como provincia senatorial, desde el año 44, gobernada por un procónsul. Las provincias senatoriales eran regiones generalmente pacíficas, a diferencia de las imperatoriales, gobernadas por un legado, prefecto o procurador.

En Corinto Pablo encontrará al procónsul, ἀνθύπατος, Lucio Junio Gallio, abreviado generalmente como Galión, al frente de la provincia entre 51-52 (o, según otra cronología, 52-53). El encuentro con Galión, originalmente Lucius Annaeus Novatus, hermano de Lucius Annaeus Seneca, el famoso filósofo y escritor, adoptado por Junius Gallio y de ahí el nombre completo Lucius Junius Gallio Annaeanus. La comparecencia de Pablo ante el

procónsul Galión en Corinto se sitúa entre Mayo del 51 y Mayo del 52, período en que Galión ejerció el proconsulado. Galión gozaba de la amistad del emperador Claudio (41-54), según pregona una inscripción hallada en el templo de Apolo en Delfos, para recordar el favor del emperador a petición de Galión a fin de promover la repoblación de Delfos. Lucas da importancia al encuentro con Galión porque sería la segunda vez (la primera fue en Chipre por intervención del procónsul Sergio Paulo) que un alto magistrado romano reconocía la libertad para la difusión del evangelio.

Importante fue también el encuentro con Áquila y Priscila (llamada también Prisca en las cartas; en Romanos 16,3 es mencionada antes que el marido, como corrigiendo la desatención del autor de los Hechos), que se dedicaban a la misma actividad de Pablo, tejido de lonas para tiendas de campaña. También en este caso Lucas da una referencia útil para la cronología de la actividad de Pablo. La expulsión de los judíos de Roma se decretó por edicto del emperador Claudio en los años 49-50. Después de predicar el evangelio por algún tiempo en la sinagoga, ante la resistencia del auditorio judío, Pablo trasladó su centro de acción a la casa de Ticio Justo, un no judío simpatizante del judaísmo. Por vez primera una casa se convertirá en casa-iglesia. Desde aquí ejerció Pablo su actividad misionera durante año y medio, libre incluso de continuar con su oficio de tejedor, para dedicarse por completo a la predicación (Hechos 18,5).

Las cartas a los Corintios son un testimonio de los retos y dificultad que encontró el evangelio para encarnarse en la vida de una ciudad cosmopolita, famosa por sus costumbres desairadas. Las cartas actuales son con bastante probabilidad el resultado de fusionar dos o más fragmentos de las cartas originales. Esta fusión se encuentra ya en la carta más antigua, 1 Tesalonicenses. Una carta dirigida a los Corintios se considera efectivamente perdida (1 Corintios 5,9); el texto de la 1 Corintios puede considerarse como un todo, pero llaman la atención los cambios bruscos de argumento: en 8,1 se alude a otra pregunta propuesta por los corintios; en 15,1 comienzan de pronto, sin preparación, unas reflexiones sobre la resurrección; en 16,1 se pasa bruscamente a otro argumento. Como dato seguro tenemos las indicaciones sobre las fuentes de información de Pablo: informe oficial de las gentes de Cloe (1 Corintios 1,11); la carta con el cuestionario (1 Corintios 7,1) y finalmente la visita de Esteban y sus compañeros responsables de la iglesia local (1 Corintios 16,15-18). Sobre esta triple base podemos suponer tres secciones, que reflejan esta diferente ocasión y una sucesión temporal: 1-6 / 7,1-11,1 / 11,2-16,24. En 2 Corintios se advierten también algunas transiciones difíciles y por eso se supone que en la sección 6,14-7,1 podría encontrarse la carta perdida (1 Corintios 5,9), mientras que en los capítulos 10-13 tendríamos parte de la "carta escrita con lágrimas" (2 Corintios 2, 4).

Los argumentos tratados en las cartas sugieren darse una vuelta por las calles de Corinto. Allí encontramos “cuanto atañe a la vida humana: peleas y pleitos, sexualidad y

compras, ricos y pobres, culto y trabajo, sabiduría y necesidad, política y religión. Algunas de las personas con que nos encontramos están muy pagadas de sí mismas; otras se están viendo desplazadas hacia los márgenes de la sociedad. Es, de hecho, como un paseo por las calles principales, y el foro, de la antigua Corinto. La carta nos introduce a varios temas del discurso cristiano ... La unidad de la iglesia; la sabiduría de Dios; la naturaleza del conocimiento; la práctica de la santidad, especialmente en relación con la sexualidad; monoteísmo e idolatría; la libertad y la autoridad apostólicas; la fe y la práctica sacramentales; los dones espirituales y su uso” (N.T. Wright, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008, p.353).

Como muestra, tomamos el argumento de la resurrección que tuvo que presentar una dificultad especial a un público enterado de la filosofía popular, tal como pudo comprobar Pablo al mencionar el tema en su intervención en el areópago, en Atenas: “Al oír «resurrección de entre los muertos», unos lo tomaban a broma, otros dijeron: «De esto te oiremos hablar en otra ocasión»” (Hechos 17,32).

El tema de la resurrección, la de Jesús y la de los cristianos, es un argumento central sobre todo en 1 Corintios 15 y 2 Corintios 4,7 – 5,10. Se explica la diferencia en el tratamiento del tema por un cambio de perspectiva: 1 Corintios refleja el enfoque judío, centrado en la resurrección de los muertos, mientras que 2 Corintios refleja el punto de vista de quien ya no estaba seguro de asistir a la parusía. El enfoque judío aparece con claridad en una expresión que sigue siendo objeto de múltiples interpretaciones: “se siembra un cuerpo animal, σῶμα ψυχικόν (literalmente “psíquico”, pero la traducción “animal” es la más frecuente), resucita espiritual. Si hay un cuerpo animal, lo hay también espiritual”, πνευματικόν (1 Corintios 15,44). ¿Cómo podemos imaginar un cuerpo espiritual?

El tema de la resurrección es tratado desde un enfoque antropológico judío, que se fija en la unidad fundamental de la persona, alma y cuerpo, cuerpo animado, según una visión holística o sintética, distinta de la visión dualista alma-cuerpo propia de la antropología helenista. En cambio, en 2 Corintios el tema de la resurrección es tratado teniendo presente la información de la que seguramente estaban orgullosos los “ilustrados corintios”. El orgullo o arrogancia, φυσίωσις (2 Corintios 12,20), es una actitud que seguramente hizo que Pablo cambiara de táctica o, al menos, de enfoque al proponer el tema de la resurrección teniendo en cuenta las ideas de la filosofía platónica que conformaba el pensamiento común de la cultura helenística. Conocemos esa filosofía platónica popularizada a través del diálogo platónico del Fedón: “El alma debe vivir sola en sí misma, desligada del cuerpo ... En la muerte el alma retorna a su origen, al Dios bueno y sabio”.

El pensamiento ilustrado de los corintios no podía entender la resurrección corporal de Jesús. O bien lo consideraría una necedad o bien pensaría que en realidad Pablo se refería con una expresión nueva a la pervivencia del alma más allá de la muerte, esto es, a la inmortalidad del alma.

Para exponer su idea de la resurrección corporal, Pablo recuerda la enseñanza tradicional sobre la muerte y resurrección de Jesús, recalcando el hecho de que después de su muerte Jesús fue visto por muchos testigos, también por el mismo Pablo. La creencia de muertos que habían regresado del más allá para visitar a los vivos era bien conocida en la cultura grecorromana y por tanto carecía de originalidad y de valor probatorio al aplicarla a la resurrección de Cristo.

Para evitar esa comparación con la creencia en las apariciones de muertos, Pablo insiste en la perspectiva judía de la resurrección corporal general al final de los tiempos. Esta es una creencia propiamente judía, tal como aparece en la visión de la reanimación del campo de huesos secos (Ezequiel 37). El retorno universal a la vida para el juicio de todos los muertos sería condición para purificar la tierra e inaugurar la paz ideal. Esa resurrección no destruirá el mundo, sino que lo transformará, haciendo que los bienes del cielo bajen sobre la tierra. Es el programa de los profetas escatológicos de Israel y esto es lo que entendían los fariseos por resurrección. Sobre esa creencia en la resurrección proyecta Pablo la afirmación de la resurrección de Jesús como anticipo de la resurrección final.

El argumento se desarrolla en un párrafo cuya lógica no es fácil de seguir: si Cristo ha resucitado, no cabe negar la resurrección de los muertos. Porque, si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y en este caso afirmaríamos algo contra el testimonio de Dios, porque, si los muertos no resucitan, tampoco Cristo pudo resucitar (1 Corintios 15,12-13. 15-16). Es decir, si no hay resurrección general al final del mundo, no hay lugar para la resurrección de Jesús, la cual es el anticipo de esa resurrección, las primicias, avparch,, de quienes han muerto (1 Corintios 15,20). La resurrección de Jesús anticipaba lo que el judaísmo fariseo esperaba para el final de los tiempos.

21. RESUCITADO, PERO ¿CÓMO?

Afirmado el hecho, se pasa al “cómo resucitan los muertos”. Para el pensamiento platónico divulgado por la filosofía popular helenística, el alma vive en el cuerpo como sepultada en una tumba: el cuerpo, σῶμα, es una sepultura, σήμα. O como una perla guardada en su concha. Sin el alma, el cuerpo no es nada, no es más que una sombra que nos sigue. Pablo mantiene la visión unitaria o sintética entre cuerpo y alma: el cuerpo sepultado es como la semilla que se prolonga en la espiga. Hay un cuerpo material y un cuerpo espiritual, esto es, un cuerpo transformado por el Espíritu de Dios.

Esta glorificación del cuerpo transformado por el Espíritu responde a una condición propia de la fe judaica según la mentalidad del Antiguo Testamento. La justicia divina no se realiza únicamente en el interior de la persona ni en un juicio de almas, sino que tiene que ver con la suerte material del mundo. La resurrección al final de los tiempos tendrá en perspectiva el restablecimiento de una justicia que devuelva a las víctimas de la injusticia humana lo que la maldad humana les quitó. Los cuerpos martirizados, torturados, han de recibir una justicia que sea compensación de lo que la violencia les arrebató, de aquello de lo que se vieron privados en vida. Cuando Pablo afirma que “el último enemigo en ser destruido será la muerte” (1 Corintios 15,26), se refiere a quienes por una muerte violenta se vieron privados del disfrute de la vida que al nacer tenían asegurado por principio. “Para el judío y fariseo Pablo, la justicia divina versaba necesariamente sobre cuerpos transfigurados en una tierra transfigurada” (Crossan-Reed, *En busca de Pablo*, p. 411).

Pablo distingue un “cuerpo psíquico”, σῶμα ψυχικόν, y un “cuerpo pneumático”, σῶμα πνευματικόν. Es una expresión que ha de entenderse en relación con la imagen del Adán primero, “ser viviente”, ψυχὴ ζῶσα, y el último Adán, “espíritu vivificante”, πνεῦμα ζωοποιόν. No fue primero lo espiritual, sino lo material. “El primer hombre, que proviene de la tierra, es terreno; el segundo hombre es del cielo ... Y lo mismo que hemos llevado la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial” (1 Corintios 15,45-49).

El contraste entre un cuerpo “psíquico” y un cuerpo espiritual, “pneumático”, es uno de los conceptos más difícil de entender y actualizar dentro del pensamiento paulino. Tuvo que chocar de plano con el pensamiento de los corintios y sigue enfrentando a los intérpretes de Pablo. Sin duda los antiguos corintios sabían distinguir entre la realidad material y espiritual. Pero no marcaban la diferencia entre lo físico y lo no físico en los términos en que lo hace el pensamiento occidental moderno. Este pensamiento tiende a distinguir entre físico y no físico como una distinción similar a la habitual entre natural y sobrenatural, la cual, sin embargo, no se corresponde ni con el pensamiento antiguo en general ni con el de Pablo.

En 1 Corintios 2,14-15 se dice que la persona psíquica, ψυχικὸς ἄνθρωπος, no percibe las cosas del espíritu, que han de ser discernidas espiritualmente; en cambio la persona πνευματικός lo discierne todo. Una distinción semejante en Judas 19 calificando “a la gente burlona”, sembradores de discordias, “animales, ψυχικοί, que no tienen espíritu”. Igualmente en Santiago 3,15: la envidia amarga y la rivalidad no proceden de la sabiduría que viene de lo alto, ἄνωθεν, sino que es terrena, animal y diabólica, ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης. “Psíquico” indica el plano de la vida humana común, que participa de la condición corruptible de toda la creación y por eso puede ponerse en relación con σάρκινος o σάρκικος (1 Corintios 3,1, también en oposición a πνευματικός. Los carismas, πνευματικά, en 1 Corintios 12, no se entienden como espirituales en el sentido de que no son físicos, pues en la mayoría de los casos se trata de la presencia del Espíritu sobre la realidad física propia, como es el caso de las sanaciones o de palabras inspiradas. Se trata de dones que consienten al cuerpo humano realizar acciones que por sí mismo no podría realizar. Una persona animada por el Espíritu refleja al exterior esa presencia como “alegría, paz, afabilidad, lealtad, modestia, dominio de sí” (Gálatas 5,22-23).

El significado del término *psyché* es muy amplio sobre todo para quienes, como Pablo, estaban influidos por la traducción griega del Antiguo Testamento llamada de los Setenta. Además del significado de “alma”, con frecuencia expresa la vida humana ordinaria, en contraste con una vida guiada o animada por el Espíritu. El problema está en que nosotros no entendemos “psíquico” del mismo modo que Pablo. Nosotros utilizaríamos el término “anímico”. En las primeras ediciones de la Biblia de Jerusalén se traducía: “el cuerpo, cuando es sembrado, corporeiza el alma; cuando es resucitado corporeiza el espíritu”.

El uso del griego *koiné* da un sentido concreto al adjetivo πνευματικόν, que no indica aquello de lo que alguna cosa se compone sino lo que anima a alguna cosa. Aristóteles se refiere a las *hysterai pneumatikai*, vientres llenos de aire; Vitruvio (siglo I a.C.) habla de un *pneumatikón organon*, una máquina movida por el viento.

Es posible que los corintios se considerasen ellos mismos *pneumatikoi*, que habían dejado atrás la categoría de los solamente *psychikoi*, esto es, personas que se movían en el nivel de lo meramente humano. Para Pablo son quienes, lejos de estar animados por el *pneuma*, están dominados por una jactancia «superespiritual», que les ha llevado a imaginar que no puede darse una resurrección corporal. Si tuvieran conocimiento correcto de la idea de Dios, aceptarían que el destino de la persona animada por el Espíritu de Dios es ser resucitado a una nueva vida corporal. El Espíritu del Dios vivo, que ahora habita en nosotros, dará vida también a nuestros cuerpos mortales.

Pablo afirma que los muertos tendrán por la resurrección un σῶμα πνευματικόν, un cuerpo animado por el Espíritu. De modo que, igual que existe un cuerpo animado por el

aliento normal de vida, también existe un *σῶμα πνευματικόν*, un cuerpo animado por el Espíritu del Dios vivo. Es el cuerpo que ha comenzado a existir en Jesús Resucitado y que será el modelo de los nuevos cuerpos que participen de la Resurrección.

El capítulo 15 de 1 Corintios termina con una celebración de la resurrección de los difuntos a la que Pablo, uno más entre los que se encontrarán vivos en aquel momento, espera poder asistir, aunque dejando su estado corporal presente para ser transformado en el estado requerido para el futuro de Dios: “los muertos serán resucitados incorruptibles; y nosotros seremos transformados” (1 Corintios 15,52). Esta idea aparece también en Filipenses 3,21: “Él transformará nuestro cuerpo humilde, según el modelo de su cuerpo glorioso”.

La victoria sobre la muerte implica la acción del Dios vivo también sobre el cuerpo, el cual no ha de ser abandonado, sino transformado. No hay victoria si a la muerte se le concede el dominio sobre el cuerpo, dejando que el alma se libere de la corrupción. Cómo se verificará esta victoria es un “misterio” (1 Corintios 15,51), una visión del futuro escatológico de Dios: va a surgir un mundo en el que la muerte como tal quedará destruida. Será una nueva creación tanto para quienes vivan en aquel momento como para quienes ya han muerto. Pablo no admitía una resurrección de la humanidad física tal como existe ahora. Quienes vivan cuando llegue la hora de la resurrección deberán ser transformados según el modelo de la existencia gloriosa a fin de participar ellos también de la condición de resucitados. Como el momento de la resurrección será único para todos, quienes en aquel momento estén vivos no pasarán por un estadio intermedio, sino que, transformados según el modelo glorioso, gozarán de la condición de resucitados.

Fiel a la interpretación farisea de la resurrección, Pablo pensaba que el cuerpo de Jesús no había quedado abandonado en la tumba ni había experimentado solamente una resucitación temporal (lo cual suponía regresar a una vida más o menos idéntica que debería afrontar la muerte en el futuro). Resucitado, Jesús “ya no muere más, la muerte ya no tiene dominio sobre él” (Romanos 6,9), porque fue transformado con un acto de nueva creación en virtud del cual había dejado de ser corruptible.

Pablo no se ocupó de lo que pudo suceder con el cuerpo de Jesús, como hizo posteriormente 1 Pedro 3,18-20: “muerto en la carne, pero vivificado en el Espíritu; en el espíritu fue a predicar incluso a los espíritus en prisión, a los desobedientes en otro tiempo, cuando la paciencia de Dios aguardaba, en los días de Noé, a que se construyera el arca”. Pablo probablemente creía que, en Pascua, el «cuerpo mortal» de Jesús quedó «tragado por la vida», una vida corporal nueva en continuidad, pero también en discontinuidad (inmortalidad en vez de mortalidad) con la precedente (Wright, *La resurrección del Hijo de Dios*, p. 461). El cuerpo de Jesús “tragado por la vida” es la confirmación de la victoria sobre la muerte, absorbida, *κατεπόθη*, de *καταπίνω* (“tragar”, “deglutir”) en la victoria (1

Corintios 15,54, con referencia a Isaías 25,8, “aniquilará la muerte para siempre” y Oseas 13,14).

El razonamiento de Pablo se mantiene en los límites del pensamiento judío de su tiempo, con los matices del pensamiento fariseo y la escatología contemporánea. En esta visión judía Pablo introdujo la creencia de una resurrección en dos fases, primero la del Mesías y, luego, al llegar la parusía o segunda venida de éste, de todo su pueblo. La resurrección sería resurrección de los cuerpos, pero transformados. “El cuerpo actual es corruptible, decadente y está sometido a la muerte; pero la muerte, que escupe a la cara del buen Dios creador, no puede tener la última palabra” (Wright, o.c., p. 463). El Creador hará un mundo nuevo y nuevos cuerpos adaptados a la nueva era.

La resurrección puede entenderse también en sentido metafórico no sólo para indicar la renovación del ser humano interior, sino también la restauración futura de Israel. Nada que ver con el sentido gnóstico de una experiencia espiritual con matices dualistas. Era más bien la experiencia de una vida cristiana entre la resurrección de Jesús como punto de partida y la tensión hacia la resurrección final de todos los creyentes, actualizada ya por la acción del Espíritu Santo en la vida presente.

Pablo dio forma y modificó la creencia judía en la resurrección a partir de la resurrección de Jesús, hecho del que Pablo y los cristianos de su tiempo estaban plenamente seguros. La presencia vital del Espíritu Santo en los fieles era garantía de la resurrección futura, que daría a los creyentes resucitados un cuerpo nuevo. Pablo rara vez aborda la cuestión de lo que sucedió exactamente el día de Pascua, en qué consistió la resurrección de Jesús. Pero como la resurrección de Jesús sirve de modelo para la resurrección futura y para la actualización de la resurrección en la vida presente, podemos deducir que la resurrección de Jesús fue más que una mera resucitación. “Era una vida en la cual la corruptibilidad de la carne se había dejado atrás; una vida por la cual Jesús en lo sucesivo se encontraría a gusto en las dos dimensiones de la buena creación, tanto en el «cielo» y como en la «tierra»” (Wright, o.c., p. 389s, aquí 390).

22. APOLO, APOLONIO, APELES

Ni sobre la resurrección de Jesús ni tampoco sobre la nuestra es uniforme el pensamiento de san Pablo. Mientras creyó que iba a participar en el retorno triunfal del Mesías, defendía, “apoyado en la palabra del Señor”, que, “a la voz del arcángel y al son de la trompeta divina”, resucitarían primero los muertos, mientras que quienes estuvieran quienes estuvieran con vida en aquel momento serían “llevados con ellos entre nubes al encuentro del Señor, por los aires” (1 Tesalonicenses 4,15-17). Como la parusía no llegaba, hubo que borrar el primer cuadro: “a propósito de la venida de nuestro Señor Jesucristo y de nuestra reunión con él ... no perdáis la cabeza ni os alarméis por alguna revelación, rumor o supuesta carta nuestra, como si el día del Señor estuviera encima. Que nadie en modo alguno os engañe” (2 Tesalonicenses 2,1-3). Esta segunda carta a los cristianos de Tesalónica no se admite como auténticamente paulina, sino que se considera obra de algún discípulo que escribió para evitar malentendidos por la enseñanza de la primera carta.

La resurrección de Jesús se proyecta en 1 Corintios sobre la antropología del Antiguo Testamento que insiste en la unidad sintética de la persona como cuerpo animado. Se ha buscado un tránsito del pensamiento semita al pensamiento dualista alma-cuerpo, propio de la antropología platónica. Los datos en los que se funda esta interpretación se encuentran en 2 Corintios 4,7 – 5,10. Pablo no se siente abatido por el sufrimiento, ya que éste es la senda que lleva a la futura resurrección. Introduce la distinción entre “el hombre exterior”, que se va desmoronando, y el “hombre interior, que se va renovando día a día” (4,16). “No nos fijamos en lo que se ve, que es transitorio, sino en lo que no se ve, que es eterno”. “Si esta morada terrena, se destruye, tenemos un sólido edificio que viene de Dios, una morada que no ha sido construida por manos humanas; es eterna y está en los cielos” (5,1).

“La morada que está en los cielos” es un argumento para quienes defienden la platonización del pensamiento paulino. Olvidando la matriz judía o paleocristiana de la enseñanza paulina, se reduce ésta a lo que posteriormente se presentó como ideal cristiano: el ir al cielo cuando uno muere. Para Pablo “cielo” no es el lugar a donde va el difunto para recibir su premio (excepto quizá Colosenses 3,3: “vuestra vida está con Cristo escondida en Dios”), sino el lugar donde se guarda seguro el designio de Dios para el mundo hasta que no sea descubierto para iluminar el mundo renovado, “en la tierra como en el cielo”. La casa incorruptible, que está ahora guardada en el cielo, “vendrá desde el cielo” (2 Corintios 5,2) y se sobrepondrá a nuestra casa terrena. Esta concepción no es para nada platónica sino plenamente judía. Expresa la confianza de que al final el pueblo del Mesías recibirá un cuerpo nuevo como un vestido que se pondrá sobre el presente. Se imagina como una nueva realidad física cuya característica principal será la incorrupción. No hay un cambio de opinión entre la primera y la segunda carta a los Corintios, sino un

cambio de perspectiva, al admitir Pablo que quizá le iba a llegar la muerte antes y no podría estar presente cuando retornara el Mesías.

Una razón fuerte para suponer un cambio de opinión en Pablo es el conflicto de diversos grupos dentro de la comunidad, cada uno de los cuales presumía de su fidelidad a su guía o pastor. “Yo soy de Pablo, yo soy de Apolo, yo soy de Cefas, yo soy de Cristo” (1 Corintios 1,12). Reducida la preferencia a los dos primeros: “Si uno dice «yo soy de Pablo» y otro, «yo de Apolo», ¿no os comportáis al modo humano?” (1 Corintios 3,4). Es posible que la diferencia entre los grupos versara sobre la teología de la gloria, promovida por Cefas y Apolo, y la teología de la cruz, que Pablo defendía como la propia de Cristo.

No tenemos muchos detalles sobre Apolo, Ἀπολλῶς, llamado también en algunos códices Ἀπελλῆς y en el texto occidental Ἀπολλώνιος. Se dice que era natural de Alejandría y que era ἀνὴρ λόγιος, hombre elocuente e instruido. Ni esta condición ni su origen alejandrino permiten suponer que era representante de la sabiduría judaica ligada al nombre del judío alejandrino Filón (15 a.C. a 50 d.C.). Era, sin embargo, “muy versado en las Escrituras” (Hechos 18,24). Es posible que su condición de persona elocuente suscitara una cierta admiración y envidia en Pablo, el cual sabía que algunos le despreciaban por su “presencia raquíca y su palabra despreciable” (2 Corintios 10,10).

No está claro por qué habiendo sido instruido en el camino del Señor y exponiendo con entusiasmo (Hechos 18,25: ζέων τῷ πνεύματι, literalmente, “con espíritu fervoroso”, igual que Pablo pedía a los cristianos, que fueran “fervorosos de espíritu”, τῷ πνεύματι ζέοντες, Romanos 12,11), lo relativo a Jesús, Apolo había sido bautizado tan sólo con el bautismo de Juan. Suponemos que era un judeocristiano. Pablo lo menciona repetidamente de manera elogiosa, si bien las puyas contra la sabiduría humana y contra los predicadores superelocuentes descubren una clara desaprobación (1 Corintios 2,6 – 3,4). No Pablo, sino Aquila y Priscila (o solamente Aquila, según el texto occidental) completaron su instrucción. Pero no se menciona su bautismo cristiano, un dato que choca con la actuación de Pablo en Éfeso, cuando mandó bautizar a un grupo de doce, que habían sido bautizados únicamente con el bautismo de Juan. La comunidad de Éfeso proporcionó a Apolo cartas de recomendación, συστατική ἐπιστολή, que Pablo presumía no haber necesitado para presentarse en Corinto (2 Corintios 3,1). Apolo ansiaba llevar la predicación del evangelio a Acaya. “Los hermanos” de Éfeso lo animaron y le dieron las cartas de recomendación para los cristianos de Corinto, donde “con la ayuda de la gracia” realizó una provechosa labor (Hechos 18,27-28).

El rechazo personal de Apolo ocupa muchas líneas de la segunda carta a los Corintios. Pablo pretendió “cortar de raíz” a quienes buscaban hacerse iguales a él, no siendo en realidad sino “falsos apóstoles, obreros tramposos, disfrazados de apóstoles de Cristo; y no hay por qué extrañarse, pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz” (2

Corintios 11,12-14). Con este juicio sobre sus competidores, era normal que Pablo “en nada se considerara inferior a esos superapóstoles” (ὑπερλίαν ἀποστόλοι, 2 Corintios 11,5).

Igual que aparece de forma algo misteriosa en el círculo de Pablo desaparece también sin dejar otro rastro. Quizá pretendió ir solo por su cuenta, sin respaldo de alguna de las figuras dominantes del cristianismo primitivo. O quizá le tocó sufrir las contrariedades que también Pablo experimentó en Corinto. Aunque sin éxito seguro, Pablo intentó afirmar su autoridad insistiendo en la teología de la cruz: “nosotros predicamos a Cristo crucificado” (1 Corintios 1,23), dejando aparte la sabiduría del mundo (1 Corintios 2,12). Pedro, que tendría en Corinto un grupo de seguidores, representaba la línea de la exaltación y de la gloria, promovida también por Apolo. Pero en realidad tanto Pablo como Apolo eran únicamente servidores y colaboradores en la obra de Dios (1 Corintios 3,5-9), de manera que nadie en la comunidad tenía motivo para engreírse ante los demás (1 Corintios 4,6-8).

No tenemos datos para reconstruir el trasfondo de los conflictos de Pablo con la corriente de cristianismo intelectual que parece representar Apolo, el misionero “elocuente e instruido” (Hechos 18,24). Su relación con Egipto, siendo natural de Alejandría, inducen a pensar en los orígenes de una derivación intelectual del cristianismo en la forma de una escuela filosófica cristiana que se desarrolló precisamente en Egipto a partir de la mitad del siglo II d.C. A esta escuela, y aún al mismo Apolo, se atribuye la redacción de la carta a los Hebreos desde antiguo relacionada con la filosofía religiosa de Filón.

Por otra parte, el descubrimiento del texto completo de varios evangelios apócrifos, de orientación generalmente gnóstica, en la localidad egipcia de Nag Hammadi el año 1945, ha modificado profundamente el estudio de los orígenes del cristianismo. Estos escritos, conservados en papiro, son generalmente traducciones coptas, realizadas entre los siglos IV al VI, de originales griegos compuestos entre los siglos II al IV. De los cincuenta y dos documentos que integran la “biblioteca”, una docena pertenecen al género de “evangelio”: *Evangelio de Tomás*, *Evangelio de Felipe*, *Apócrifo de Santiago*, *Apócrifo de Juan* (en diversas versiones). Otras obras reflejan la filosofía religiosa característica de la literatura gnóstica: *Libro de Tomás el Atleta* (o “asceta” que pelea contra sus pasiones), *Sophia Jesuchristi*, *Diálogo del Salvador*, *Primer Apocalipsis de Santiago*, *Apocalipsis de Pedro*, *Carta de Pedro a Felipe*, *Evangelio de María*, *Pistis Sophia*.

El hallazgo de todo este material, que presenta coincidencias con la enseñanza de Jesús recogida en los evangelios canónicos, ha llevado a replantear la exclusividad, algunos dirán “tiranía”, de la imagen tradicional de Jesús que ha prevalecido en la Iglesia. ¿Y si para lograr esa imagen se hubieran rechazado algunos aspectos innegables en la actuación de Jesús, subrayando, en cambio, aquellos que favorecían la misma institución de la Iglesia? ¿Por qué utilizar como norma o canon de autenticidad la medida que la misma Iglesia utilizó

para excluir todo lo que no interesaba o molestaba porque era utilizado polémicamente por los “herejes”? ¿”Herejes” respecto de quién? ¿Qué imagen nos hubiéramos hecho de Jesús si tuviéramos que reconstruirlo exclusivamente a partir de Q, del evangelio de san Juan o del evangelio copto de Tomás?

Con una referencia muy tenue a la pasión y resurrección, la enseñanza de Jesús se habría conservado en una serie de aforismos similares a las series que nos han transmitido la enseñanza de los filósofos populares del helenismo, en particular de los pertenecientes a la escuela cínic-estoica: “Deja que los muertos entierren a sus muertos”, “No os preocupéis por el vestido ni por la comida”, “Prestad sin pedir nada a cambio”. Jesús es presentado como revelador del Dios desconocido y como maestro de vida para los elegidos. Con frecuencia esta enseñanza se formula en máximas o aforismos que se encuentran también en la colección de dichos denominada Q, que se supone fue integrada en los evangelios de Mateo y Lucas, a partir de los cuales hipotéticamente se reconstruye. En estas series de máximas es posible descubrir el propósito de presentar una especie de prontuario de comportamiento cristiano. Por muchos años los estudios sobre el documento Q sirvieron casi exclusivamente para el estudio de la “historia de las formas”, en la línea de R.Bultmann, ya que ofrecían un punto de comparación para seguir la evolución de la enseñanza de Jesús hasta alcanzar su puesto o contexto final en los actuales evangelios. En la última década los estudios sobre el hipotético documento Q han ido alcanzando un valor autónomo, hasta pretender que ese documento sea alternativa desde la cual se juzgue el testimonio de los evangelios canónicos y, por consiguiente, se estudien sobre nueva base los orígenes cristianos.

El testimonio del evangelio de san Juan sería revalidado frente a la imagen popularizada por los Sinópticos. Esta imagen idealizada también en la “escuela de Juan” en la figura del discípulo amado creó problemas con la imagen de Jesús de los primeros tres evangelios. Lo refleja la reacción de los oyentes del discurso del Pan de Vida en la sinagoga de Cafarnaúm: “muchos discípulos se echaron atrás y no volvieron a ir con él” (Juan 6,66). El problema se agudizó posteriormente cuando “muchos salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros” (1 Juan 2,19). Los seguidores de la escuela de Juan se preciaban de su “inteligencia, δίανοια, para conocer al Verdadero”, ὁ ἀληθινός (1 Juan 5,20).

23. EFESO, CENTRO DE LA MISIÓN EN ASIA

El segundo punto central para la evangelización en Occidente fue la ciudad escogida por los romanos como capital de la “provincia de Asia”, en la actual Turquía. Pablo hizo una breve visita a Éfeso de camino a Antioquía, en Siria. No se indica por qué la nave se detuvo en Cesarea, que está en Judea. Desde allí “subió y saludó a la iglesia” (Hechos 18,22). El “subir” puede entenderse en sentido general (“subió del muelle a la ciudad”). Pero es probable que tenga el sentido técnico de “subir a Jerusalén” y desde allí “bajar” (también en el sentido habitual del habla judía) a Antioquia. Lucas no da el motivo de la visita a Jerusalén, pero quizá tenga que ver con las rencillas entre los diversos grupos de Corinto.

El retorno a Éfeso lo hizo Pablo por tierra desde Antioquía, pasando por Galacia y Frigia (Hechos 18,23), regiones familiares por anteriores viajes, pero dejadas de lado, cuando les impidió “el Espíritu Santo anunciar la palabra en Asia” (Hechos 16,6). La llegada a Éfeso se fecha a finales del año 52 o principios del 53. Para entonces la ciudad, a la que el emperador Augusto había concedido el título de “primera y mayor metrópolis de Asia”, gozaba ya de una intensiva romanización: acueductos, calzadas pavimentadas, templos, estatuas, numerosos edificios públicos. Todo al servicio de una población de unos doscientos o doscientos cincuenta mil habitantes, que hacía de la ciudad la tercera en población después de Roma y Alejandría.

Religiosamente Éfeso era centro de numerosos cultos, destacando sobre todos el culto de Artemisa en un templo que figuraba en la lista de las siete maravillas del mundo antiguo. La importancia religiosa y económica del culto de Artemisa en la vida de Éfeso queda bien atestiguada por el relato de Hechos 19,23-40. Sin interferir en el culto principal de la diosa, venerada como protectora de la fertilidad y del bienestar económico de la ciudad, también al culto imperial se reservaron monumentos sacros dedicados a la “Diosa Roma” y al “Divino Julio” (los emperadores de la dinastía julio-claudia: Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón, que gobernaron el Imperio del 27 a. C. al 69 d. C.).

Hay noticias de una amplia presencia judía en Éfeso desde el siglo III a.C. Los gobernadores romanos concedían el derecho de conservar sus costumbres y de reunirse para celebrar sus propios ritos. Llegado a Éfeso, “Pablo fue a la sinagoga” en la que durante tres meses instruyó a los judíos sobre el reino de Dios, con poco éxito (Hechos 18,19.26; 19,8-9). No se han encontrado restos de sinagogas en la ciudad, si bien una inscripción de época romana menciona a los “jefes de la sinagoga”, avrcisuna,gwgoi, y presbíteros”. Las ruinas que hoy visitamos son de época posterior a la estancia de Pablo en la ciudad. El teatro con un aforo de 25.000 espectadores, donde tuvo lugar la rebelión de los orfebres (Hechos 19,23-40), comenzó a construirse en tiempos de Claudio (41-54 d.C.) y se terminó en tiempos de Trajano (98-117 d.C). La gran biblioteca la mandó construir el cónsul Gayo Julio Aquila como mausoleo de su padre, Tiberio Julio Polemaeno Celso, el año 110 d.C. En sus buenos

tiempos contenía unos 12.000 rollos y era una de las más importantes del mundo antiguo después de las de Alejandría y Pérgamo. Se menciona la quema de libros de magia o papiros con fórmulas mágicas, las llamadas “escrituras de Éfeso”, τὰ Ἐφέσια γράμματα, cuyo valor se calculó en cincuenta mil monedas de plata. Como no se indica la unidad de medida, no podemos calcular la equivalencia; se supone que el cálculo se hizo sobre la dracma ática de plata, que pesaba 4,36 gramos. El movimiento de la multitud desde el ágora al teatro, tal como refleja el libro de los Hechos, sí responde a la proximidad del ágora comercial respecto del teatro.

Hay muchos datos imprecisos en la descripción de la actuación de Pablo en Éfeso: ¿qué fue de “los doce” bautizados sólo con el bautismo de Juan, se integraron en la iglesia que se formó al dejar Pablo la sinagoga? ¿Qué significa que “durante tres meses Pablo pudo hablar en la sinagoga con toda libertad del reino de Dios? ¿Por qué la oposición vino de parte de “algunos que se obsesionaban en no creer”, y no se menciona expresamente a los judíos, que hubieran sido quienes en realidad se opondrían a Pablo? (Hechos 19,9).

Dejando la sinagoga, Pablo estableció su púlpito en la escuela de Tirano, donde durante dos años todos los días se entregó a la predicación de la palabra de modo que pudieron escucharla “todos los habitantes de Asia, lo mismo judíos que griegos” (Hechos 19,9-10). El texto occidental precisa que la enseñanza duraba “desde la hora quinta a la décima”, esto es, desde las 11 de la mañana hasta las 4 de la tarde, dejando libre el tiempo para la siesta. Aunque no sabemos nada sobre el titular de la escuela, el nombre de Tirannos se ha encontrado en alguna inscripción de Éfeso.⁷

Durante dos años, días tras día, se debió ir formando en Éfeso una verdadera síntesis de la enseñanza del evangelio que Pablo transmitiría luego a sus cartas. Éstas no fueron sólo escritos ocasionales redactados al ritmo de los problemas que surgían en las comunidades. Las más importantes reflejan una reflexión y redacción maduras en una perspectiva amplia de la difusión del cristianismo en el mundo. El mismo Pablo valoraba así la ocasión que se le había ofrecido por su estancia prolongada en Éfeso, donde “se le había abierto una puerta grande y favorable a la acción” (1 Corintios 16,8-9). Y no fue sólo la actividad en la misma ciudad, sino que Éfeso fue el punto de partida para las misiones evangelizadoras en las comunidades que posteriormente serían conocidas como “las siete iglesias” del Apocalipsis: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. Es posible que en Éfeso escribiera Pablo algunas de las cartas dirigidas a los Corintios y quizá también las cartas a los Filipenses, Colosenses y a Filemón, que algunos relacionan con Timoteo, y al cual correspondería gran protagonismo en la continuación de la obra de Pablo.

De la estancia de Pablo en Éfeso se recuerdan dos episodios que reflejan la situación de la ciudad. Por un lado, la controversia con los exorcistas judíos que invocaban “a Jesús a

quien Pablo predica” (Hechos 19,13). Recuerda la intervención de otros exorcistas, como Simón Mago y Bar-Jesús, que mencionan los capítulos 8 y 13 de Hechos. Que el exorcista salga exorcizado, desnudo y malherido, refleja un lado cómico de estas historias de exorcismos desde la antigüedad hasta hoy. La creencia en los poderes mágicos de fórmulas de exorcismo revela la debilidad de una fe que necesitó purificarse de prácticas aberrantes.

El otro episodio, la revuelta de los orfebres, presenta a Pablo enfrentándose con la religión del imperio romano (Hechos 19,23-41). Volvemos nuevamente al tema del impacto político del evangelio. La aparente sumisión al poder de Roma (Romanos 13,1-7) **NO IMPEDÍA LA RESISTENCIA CRISTIANA AL CULTO IMPERIAL, UN SISTEMA POLÍTICO-RELIGIOSO QUE DABA AL EMPERADOR LOS TÍTULOS DE DIOS, SEÑOR, BIENHECHOR, SALVADOR. EL “PROGRAMA POLÍTICO” DE PABLO PARTÍA DEL PRINCIPIO DE QUE EL DIOS DE ISRAEL ERA EL ÚNICO Y MÁS PODEROSO DIOS Y QUE ÉL GARANTIZABA LA DESTRUCCIÓN SEGURA DE LA FALSA PAZ Y SEGURIDAD PROMETIDA POR EL IMPERIO. Y ESTE PROGRAMA NO SE PROPONÍA COMO UN CAMINO DE SALVACIÓN INDIVIDUAL PARA QUIEN TENÍA QUE ESCOGER ENTRE LA FIDELIDAD A LA LEY JUDÍA O LA ACEPTACIÓN DEL EVANGELIO, SINO QUE ERA UN PROGRAMA DIRIGIDO A TODA LA HUMANIDAD COMO LIBERACIÓN DEL YUGO DE LA TIRANÍA IMPERIAL. ESTE CARÁCTER UNIVERSAL DEL PROGRAMA PAULINO SE REFORZABA CON LA AFIRMACIÓN DE LA RESURRECCIÓN DE JESÚS SEGÚN LA CARNE. LA MISMA VICTORIA SOBRE LA MUERTE EN CRUZ, LA CONDENA TÍPICA ROMANA, ALUDÍA A ESA VICTORIA SOBRE EL SISTEMA. NO SE PUEDE ENTENDER A PABLO SIN ESTA REFERENCIA A LA CRUZ DE CRISTO EN EL CONTEXTO IMPERIAL ROMANO. LA CRÍTICA CONTRA EL IMPERIO EN LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO DESCUBRE QUE RELIGIÓN Y POLÍTICA CAMINABAN JUNTAS EN LOS PRIMEROS AÑOS DEL CRISTIANISMO. EL DIOS DE ISRAEL LLAMÓ A PABLO PARA PROMOVER UNA POLÍTICA CONTRARIA A LA DEL CÉSAR.**

Para PABLO LOS GENTILES NO SON ÚNICAMENTE LOS PUEBLOS NO JUDÍOS. LOS JUDÍOS ENTRAN TAMBIÉN EN LA CATEGORÍA DE “NACIONES”, *EZNE*, Y, EN CUANTO TALES, PARTICIPABAN DE LAS CONDICIONES DE INFERIORIDAD CON QUE LA ICONOGRAFÍA ROMANA REPRESENTABA A LOS PUEBLOS SOMETIDOS A ROMA. MÁS QUE UNA CONTRAPOSICIÓN JUDÍOS/GENTILES, SE DABA UNA OPOSICIÓN ENTRE EL PODER ROMANO Y TODAS LAS NACIONES SUBYUGADAS. QUIZÁ PABLO NO REFLEXIONÓ DE MANERA EXPLÍCITA SOBRE ESTE PUNTO, PERO CIERTAMENTE ÉSA ERA LA IMAGEN QUE CUALQUIERA PODÍA TENER MOVIÉNDOSE EN EL AMBIENTE EN QUE PABLO REALIZÓ SU MISIÓN. LA ICONOGRAFÍA DE ESA EQUIPARACIÓN – NACIÓN JUDÍA, UNA MÁS ENTRE LAS NACIONES A SOMETER – ESTABA PRESENTE EN LAS CIUDADES POR LAS QUE PASÓ PABLO, COMENZANDO POR LA MISMA TARSO, PERO ADEMÁS EN CORINTO, FILIPOS, ROMA. QUE PABLO PRESTABA ATENCIÓN A LAS ESTATUAS CIUDADANAS LO CONFIRMA BIEN CLARO SU REFERENCIA A LA ESTATUA DEL “DIOS DESCONOCIDO” EN ATENAS. SI NO LEYÓ LAS *RES GESTAE* DE AUGUSTO, SÍ DEBIÓ LEER LAS INSCRIPCIONES. LOS *HECHOS DEL DIVINO AUGUSTO*, ES DECIR, LA BIOGRAFÍA POLÍTICA DEL CÉSAR, SE INSCRIBIERON EN BRONCE SOBRE LAS PUERTAS DE SU MAUSOLEO Y COPIAS EN LATÍN Y GRIEGO SE GRABARON EN LOS TEMPLOS DEDICADOS A ROMA Y AUGUSTO A LO LARGO DEL IMPERIO.

MUY CERCA DE ÉFESO, EN LA CIUDAD DE AFRODISIAS, SE CONSTRUÍA EN VIDA DE PABLO, ENTRE EL REINADO DE TIBERIO Y NERÓN, UNA EDIFICACIÓN COLOSAL, 91 METROS DE LARGO Y 12 DE ANCHO, PARA CELEBRAR LAS VICTORIAS MILITARES DE ROMA EN TIEMPOS DEL EMPERADOR AUGUSTO. LA OBRA, CONSTRUIDA A CARGO DE FAMILIAS DE LA REGIÓN, SUFRIÓ UN TERREMOTO YA ANTES DE SER TERMINADA Y OTRO POCO DESPUÉS. SIN EMBARGO, SE HAN PODIDO RESCATAR LOS RELIEVES QUE REPRESENTAN A MUCHAS DE LAS NACIONES SOMETIDAS. EN EL SEBASTEION DE AFRODISIAS SE REPRESENTÓ AL PUEBLO ROMANO CONQUISTADOR A LO MACHO Y AL PUEBLO SOMETIDO COMO MUJER POSTRADA POR TIERRA. NERÓN SE EXHIBE DERROTANDO A UNA MUJER QUE PERSONIFICA ARMENIA. CLAUDIO APARECE ARRASTRANDO POR LA CABELLERA A UNA MUJER POSTRADA, QUE REPRESENTA LA CONQUISTA DE BRITANNIA. AUNQUE SÓLO SE HAN PODIDO RECONSTRUIR QUINCE, EN EL PÓRTICO DE LAS NACIONES ESTABAN REPRESENTADAS CINCUENTA DE LAS NACIONES SOMETIDAS POR ROMA, DESDE LOS GALAECI EN EL OCCIDENTE DE ESPAÑA HASTA LOS JUDÍOS Y EGIPCOS EN EL SUR. LAS NACIONES ESTÁN REPRESENTADAS POR MUJERES CON ATUENDO QUE REFLEJA SU INCIVILIZADA FEMINIDAD. EL CONFLICTO CON LOS ROMANOS POR LAS IMÁGENES EXPUESTAS EN EL ANFITEATRO DE HERODES EN JERUSALÉN REVELA EL SIGNIFICADO QUE SE DABA A LA REPRESENTACIÓN DE LAS NACIONES CONQUISTADAS POR CÉSAR.

AL AFÁN ROMANO DE CONQUISTAR Y ASIMILAR NACIONES A SU IMPERIO RESPONDERÍA EL NUEVO TESTAMENTO CON LA MISIÓN PARA INCORPORAR A LAS NACIONES GENTILES AL NUEVO PUEBLO DE ISRAEL. HAY QUE DAR AL TÉRMINO “NACIONES”, EZNE, LA RESONANCIA POLÍTICA QUE LE DIO LA IDEOLOGÍA IMPERIAL ROMANA. ERA UNA DESIGNACIÓN ESPECÍFICA DE LAS NACIONES O TRIBUS CONQUISTADAS POR LOS ROMANOS Y SOMETIDAS AL PODER ROMANO. PABLO PRESENTA UNA FIGURA COMPLEJA: CIUDADANO ROMANO ORIGINARIO DE UNA CIUDAD HELENIZADA EN LA QUE EXISTÍA UNA COMUNIDAD INTELLECTUAL RESPETABLE, PERO AL MISMO TIEMPO PERTENECIENTE AL PUEBLO JUDÍO, PUEBLO CONQUISTADO, QUE LOS ROMANOS CONSIDERABAN UNA DE LAS MAYORES AMENAZAS PARA SU PROYECTO DE CONQUISTA Y DOMINIO MUNDIAL. PABLO HA DE SER INTERPRETADO DENTRO DE LAS COORDENADAS IDEOLÓGICAS DEL JUDAÍSMO DEL SIGLO I, NO A PARTIR DE LOS PROBLEMAS Y TESIS DEL LUTERANISMO O DE LA DOCTRINA TRIDENTINA DE LA JUSTIFICACIÓN.

24. ÉFESO Y CORINTO, EJES DE LA IGLESIA EN EXPANSIÓN

La intensidad de la relación de Pablo con Corinto está reflejada en las varias cartas que escribió a la iglesia corintia, más que a ninguna otra comunidad. Aunque el canon recoge únicamente dos, en ellas se mencionan otras dos más: la carta escrita “anteriormente”, (1 Corintios 5,9) y la escrita con muchas lágrimas, *διὰ πολλῶν δακρύων* (2 Corintios 2,4), que sería la carta que algunos han querido encontrar en 2 Corintios 6,14 a 7,1. Alguien ha llegado a señalar en el texto de las dos cartas canónicas restos de nueve cartas diferentes.

Esta correspondencia tan abundante responde a la diversidad de problemas que surgieron en la comunidad de Corinto después de la marcha de Pablo. Uno fue el éxito de la actividad de Apolo, al que Pablo intentó frenar en sus pretensiones: “yo planté, Apolo regó, pero fue Dios quien hizo crecer” (1 Corintios 3,6). Aunque no se puede probar, tampoco se puede excluir que la presencia de Pedro en Corinto crease sus tensiones por la formación de un grupo petrino (1 Corintios 1,12). Pedro sería uno de los “superapóstoles” que Pablo critica. Aún admitiendo que es el menor de los apóstoles, Pablo puede presumir de haber trabajado más que todos ellos, aunque siempre por gracia de Dios (1 Corintios 15,9-10).

Otros problemas pudieron surgir por acontecimientos que tuvieron lugar en la vida pública de la ciudad. Entre estos hechos hay que mencionar la intensificación del culto imperial a partir del año 54 como celebración anual. Pablo se referiría al culto de aquellos “que son dioses en el cielo y en la tierra” (1 Corintios 8,5: es la traducción oficial de la CEE, que parece haber omitido: “son llamados”, *εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ*, “aunque se les dé el nombre de dioses”, BJ). Por la misma época se trasladaron los juegos ístmicos a Isthmia y durante ese tiempo el presidente de los Juegos organizaba banquetes para la población de Corinto y a eso aludiría Pablo al referirse al derecho, *ἐξουσία*, de participar en tales convites, con escándalo para los débiles (1 Corintios 8,9). Otro factor serían la carestía y el hambre que afligió en tres ocasiones a la ciudad y que Pablo califica de “angustia que apremia”, *ἡ ἐνεστῶσα ἀνάγκη* (1 Corintios 7,26).

Mantener la fidelidad al evangelio en una ciudad cosmopolita y abierta a la cultura liberal del helenismo tuvo que crear problemas de conciencia. Sin dejarse arrastrar por las costumbres de una civilización idolátrica, los cristianos debían conservar la libertad cristiana que les eximía de tener que dar en cualquier circunstancia razón de su libertad de conciencia: “hacedlo todo para gloria de Dios sin dar motivo de escándalo” (1 Corintios 10,23-33).

¿Cómo se combina el derecho cristiano a la libertad de conciencia y el respeto a la conciencia de otro que sigue un código moral diferente? Este es el tema de 1 Corintios 8-10,

incluyendo la aplicación al caso de Pablo sobre su modo personal de vivir la misión evangelizadora. La palabra clave en estos tres capítulos es “derecho”, ἐξουσία, que las versiones traducen generalmente por “libertad”. Al referirlo a la libertad, el tema se llevaba al campo de la liberación cristiana respecto de la Ley judía. En realidad se trata más bien del derecho de organizar la propia vida sin someterse ni a las costumbres sociales ni a la estrechez de conciencia de algunos cristianos.

El problema surgió en primer lugar respecto de los banquetes en que se invitaba a la población a participar de la carne de animales sacrificados en los templos dedicados a los dioses o a las figuras del culto imperial. Un cristiano debía alejarse de toda forma de idolatría. Pero, ¿se debía prohibir a los cristianos que tenían algún cargo público o una posición social elevada en la ciudad participar en actos que combinaban el culto religioso con una celebración ciudadana? Pablo parece quitar importancia a tal participación, dado que “un ídolo no es nada”, si bien “no todos tienen ese conocimiento” (1 Corintios 8, 4. 7). Para quienes daban importancia tanto a las divinidades que se consideraban garantes del bienestar de la ciudad como a los gobernantes divinizados por el culto imperial la reducción de dioses y emperadores a la nada podía llevar a la descalificación social de los cristianos.

De una parte estaba el derecho de actuar sin sumisión a criterios humanos. De otra parte estaba el deber de no perturbar la conciencia de los débiles. La decisión de Pablo es terminante: “si por una cuestión de alimentos peligra un hermano mío, nunca volveré a comer carne, para no ponerlo en peligro” (1 Corintios 8,13).

Si no existe tal peligro, hay que mantener el derecho a actuar de forma independiente de la tradición o de la conducta de la mayoría. Así justifica Pablo la forma de organizar libremente su apostolado. El planteamiento retórico con que introduce el argumento – “¿acaso digo esto desde una perspectiva humana?” – recuerda un párrafo de Epicteto: “Dios os ha enviado a uno que puede demostrar con hechos que es posible ser feliz (viviendo pobremente) ... Duermo sobre el suelo, no tengo mujer, ni hijos ni palacio. No tengo más que el cielo y la tierra y el manto. Y a pesar de eso, ¿qué me falta? ¿No vivo libre de cuidados, de temores, no soy libre?” (EPICTETO, *Diss.* III 22 46-48). Es, en todo caso, un lenguaje habitual en los filósofos cínico-estoicos que divulgaban el concepto de libertad, como autonomía personal o *autárkeia*, para orientar libremente su vida.

Este derecho podría parecer un privilegio al que, en el caso concreto de la comunidad de Corinto, Pablo prefiere renunciar para conseguir el éxito de su predicación con mayor limpieza, diferenciándose de los otros predicadores, incluidos “los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas” (1 Corintios 9,5). Pero el texto presenta dos problemas: ¿por qué una argumentación tan simple amontona nada menos que cuatro razones? ¿por qué la última de ellas, que es todo un mandato del Señor (“ordenó el Señor”), finalmente no es tampoco tenida en cuenta, pues Pablo prefiere seguir como hasta

entonces y hasta preferiría morir antes que vivir como un parásito a costa de la comunidad. Este es el sentido real del “Ay de mí, si no predico el evangelio *gratis*”. La última palabra no está en la misma frase, pero la impone el contexto. Con un lenguaje apasionado Pablo osa hasta echarse encima una maldición: “antes morir que cobrar ...”. Y como queriendo recalcar más su postura: “nadie me quitará esta gloria”, *to kaujema mou oudeís kenósei* (1 Corintios 9,14-15).

¿Por qué Pablo no obedece este precepto? Generalmente se piensa que Pablo utiliza una libertad respecto de la tradición de los dichos de Jesús, que le permite relativizar los preceptos concretos, según que en cada momento sirvan o estorben al desarrollo del cristianismo y a la unidad de la Iglesia. En Filipos Pablo se atuvo a la norma general, encontrando en aquella iglesia el apoyo financiero para la misión en Europa. Con cierto humor reconoce que aquella iglesia se encargó de su contabilidad, llevando en su favor un libro de entradas y salidas (Filipenses 4,15).

Pablo y Bernabé crearon el nuevo tipo de misionero fundador de comunidades en las ciudades del mundo mediterráneo dentro de la cultura helenista. La renuncia a ser sustentados por las comunidades debieron proponérsela de común acuerdo (1 Corintios 9,6). Al menos fue rasgo distintivo de ellos dos. Es posible que también en este caso Bernabé fuera el promotor de la iniciativa. Se recuerda que, siendo propietario de tierras, las vendió y entregó el dinero a los apóstoles. Cuando un gesto así es expresamente mencionado, seguro que fue porque la cantidad entregada era importante y que por tanto Bernabé era de esas personas que no solamente saben poseer sino también saben con gran estilo renunciar (Hechos 5,36s). Afirmar que, si Pablo renunció a ser sustentado por las comunidades fue porque no quiso ser gravoso para los pobres, que formarían el núcleo fundamental de la iglesia, supone ignorar que frecuentemente Pablo se dirigió también a las clases altas.

Al anunciar el evangelio en las ciudades del Mediterráneo dentro de la cultura romano-helenista, Pablo y Bernabé decidieron conservar su independencia económica, a fin de que nadie los confundiera con los filósofos itinerantes, que tenían fama de embaucadores, aduladores, autoritarios, holgazanes. No todos serían así, pero existía un criterio exterior que permitía distinguir al auténtico del falso y era su afán por enriquecerse. Es un criterio que había sido señalado por el mismo Sócrates y que Pablo recoge en su argumentación de 1 Corintios 9,10-13. Positivamente, Pablo reivindica para sí dos de las características que hacían valer los mismos filósofos para demostrar su autenticidad: la libertad, *eleuzería*, y la “autosuficiencia”, o independencia, *autárkeia*. El mismo que escribió que nuestro sino es someternos, *ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι* (Romanos 13,5), ahora defiende que su sino es desobedecer y nada menos que a una norma del Señor y a una práctica común en la Iglesia.

Ya es mucho que Pablo se aparte conscientemente de una norma tradicional de apostolado. Pero todavía es más fuerte que esté dispuesto a mantener su libertad en ese punto, cueste lo que le cueste. Antes se dejaría matar que renunciar a la libertad de conservar su estilo de predicador sin sueldo.

Pablo entendió su derecho a vivir sin respeto a consideraciones sociales, pero atendiendo al respeto a la conciencia de los demás. No es fácil combinar ambas cosas. No se entiende bien esa libertad para actuar saltándose las barreras: siendo libre, se hace esclavo; judío con los judíos; al margen de la Ley judía con los que no pertenecen a Israel; débil con los débiles; hecho todo para todos “por causa del Evangelio” (1 Corintios 9,19-23). No es fácil encontrar en esta flexible dualidad un ejemplo de conducta. Refleja una actitud paradójica de la libertad cristiana, que se expresa en saber renunciar a nuestros derechos más que en reclamarlos.

Es la norma que está detrás del nuevo enfoque del tema de la carne sacrificada en los templos de la idolatría (1 Corintios 10). Conviene que quienes ejerzan su derecho de participar en los banquetes de la ciudad recuerden la experiencia de los judíos durante su marcha por el desierto. Aunque tuvieron su propio bautismo en Moisés, comieron y bebieron de una forma de alimento espiritual, de hecho muchos de ellos murieron antes de llegar a la meta prometida por haber cedido a la idolatría de la fiesta, la comida y bebida en torno al becerro de oro. Como castigo, “cayeron en un solo día veintitrés mil” (1 Corintios 10,8). Ante tal escarmiento, la mayoría de los cristianos de Corinto y los de las generaciones siguientes pusieron mucho cuidado en no reclamar derecho alguno.

Fuera del ámbito de los banquetes sociales, en el trato normal con personas no cristianas no había por qué ceder al escrúpulo. No toda la carne que se vendía en el mercado provenía de los sacrificios idolátricos. Solamente en el caso de que se coma conscientemente la carne sacrificada a los ídolos existe un deber de conciencia, el deber de respetar la conciencia de quien da valor a la procedencia de la carne. Si no consta escándalo en el prójimo, hay razón para ejercer el propio derecho, ya que no puede “juzgar mi libertad la conciencia de otro” (1 Corintios 10,29).

No es fácil llevar a la práctica unos principios que ni Pablo consigue formular con claridad. Pero hay tres criterios para orientar la práctica cristiana: antes que el derecho individual está el amor fraterno; todo ha de hacerse para mayor gloria de Dios; todo es lícito, ἔξεστιν, si contribuye a la edificación, οἰκοδομῆι, de la comunidad (1 Corintios 10,23).

25. TENSIONES EN CORINTO, PERO UNIDAD EN LA IGLESIA

Lucas se complace en la imagen de una iglesia sin divisiones, con un solo corazón y una sola alma. Es significativo el uso del adverbio “unánimemente”, ὁμοθυμαδόν, para calificar el clima de la Iglesia primitiva (Hechos 1, 14; 2,46; 4,24; 5,12; 8,6; 15,25; referido a otras situaciones se emplea aún cuatro veces más; fuera del libro de los Hechos, solamente en Romanos 15,6). La alta sociedad prefiere creer que todos viven concordes y contentos. De ahí también su interés en limar las aristas y suprimir episodios desagradables. En el evangelio de san Lucas tenemos varios ejemplos de este deseo de eliminar detalles fuertes. El grito desesperado de Jesús en la cruz se cambia por una oración de confianza (Lucas 23,46). El conflicto del adulto con su familia, llegados los treinta años, cuando empieza su misión, se cambia por la travesura de un chiquillo de doce años que se pierde en el Templo. La escena de la purificación del Templo queda reducida a menos de una tercera parte del relato de los otros evangelistas.

Pero Lucas no calla ciertos datos que presagiaban la disminución del influjo del Espíritu ante la imposición de criterios humanos, dada la complejidad que iba adquiriendo la misma Iglesia. En Corinto se formaron grupos seguidores de Apolo y de Cefas y aparecieron predicadores que proponían un Jesús diferente, un espíritu diferente, un evangelio diferente de lo que Pablo había enseñado (2 Corintios 11,4: “otro Jesús”, ἄλλοι Ἰησοῦν, “otro espíritu”, πνεῦμα ἕτερον, “otro evangelio”, εὐαγγέλιον ἕτερον). Pablo no admitía que existiera otro evangelio ni aunque lo predicara él mismo o un ángel del cielo. De hecho otro evangelio era sólo fruto de acomodarse a consideraciones humanas (Gálatas 1,7-10).

La unidad de la Iglesia no debía fundarse en consideraciones humanas, pues se debe a la presencia activa de un solo y mismo espíritu, αὐτὸ πνεῦμα (1 Corintios 12,4). Esta unidad se expresa en la celebración de la eucaristía. El cáliz y el pan son comunión de la sangre y del cuerpo de Cristo. “El pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan” (1 Corintios 10,16-17).

Pero una cosa es afirmar la razón teológica de la unidad de la Iglesia y otra vivir esa unidad sin divisiones. La práctica de la unidad es un tema dominante en la carta a los Efesios y en los escritos de Juan. Al poner fin al antiguo orden de salvación, Cristo unificó en su cuerpo lo antiguo y lo nuevo a fin de crear la nueva humanidad (Efesios 2,14-16). La unificación es ahora la imagen que se impone en todos los sentidos: “mantener la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una sola es la esperanza de la vocación a la que habéis sido convocados. Un Señor, una fe, un bautismo. Un Dios, Padre de todos, que está sobre todos, actúa por medio de todos y está en todos” (Efesios 4,4-6). Esta firme unidad de la Iglesia debería ser modelo para la unidad de aquella sociedad tan repugnante por su división en estamentos antagónicos. Pero la realidad que

Pablo describe en sus palabras de despedida a los “presbíteros de la Iglesia” de Éfeso convocados a Mileto tiene poco de ejemplar: “se meterán entre vosotros lobos feroces, que no tendrán piedad del rebaño. Incluso entre vosotros mismos surgirán algunos que hablarán cosas perversas”, *διεστραμμένα* (“depravadas, falsas, engañosas”: Hechos 20,29-30). Posteriormente también las cartas de “nuestro querido hermano Pablo” serán objeto de un *monitum*, advirtiendo que en ellas hay “algunas cosas difíciles de entender”, *δυσνόητά τινα*, que los ignorantes tergiversan ... para su propia perdición” (2 Pedro 3,15-16).

En los discursos que el evangelio de Juan compuso como despedida de Jesús antes de la pasión el tema de la unidad está muy presente. La condena a muerte de Jesús tendría la consecuencia positiva de “reducir a unidad, *εἰς ἓν*, a los hijos de Dios dispersos” (Juan 11,52). El alcance universal de la acción de Jesús llegará también “a otras ovejas que no son de este redil” hasta lograr que haya “un solo rebaño y un solo Pastor”, *μία ποιμνὴ, εἰς ποιμήν* (Juan 10,16). La unicidad del rebaño y del Pastor se deriva de la unión de Jesús con el Padre: que “ellos sean uno como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí”, de modo que se produzca la unidad perfecta, *τετελειωμένοι εἰς ἓν* (Juan 17,22-23. 11).

Esta insistencia casi obsesiva por la unidad desemboca en las cartas en una descalificación de quienes no aceptan la orientación peculiar del grupo en torno a la figura del Presbítero, el Anciano. Con una visión raquítica que contradice el sentido universalista del evangelio, de Pablo y del mismo Juan, se introduce la división entre “los nuestros” y los que no son “de los nuestros”, aunque por un tiempo estuvieran con nosotros. El abandono de la disciplina del grupo demostró claramente que “no todos son de los nuestros” (1 Juan 2,19).

Sin mencionar a nadie, la carta segunda de Juan insiste en “caminar en la verdad”, “permanecer en la doctrina”. Pero, ¿qué verdad? A quien no acepte la verdad que promueve el grupo de Juan se le debe negar hasta la hospitalidad, para no hacerse cómplice de sus malas acciones (2 Juan 11). La carta tercera, dirigida ya un destinatario con su nombre, Gayo, menciona también Diótrefes, como opuesto a las doctrinas del grupo central, y que “expulsa de la iglesia” a quienes se mantienen en la verdad y siguen la doctrina verdadera (3 Juan 12).

Aun careciendo de una imagen clara del conflicto, nos encontramos con los primeros pasos hacia una disciplina eclesiástica que desde el centro pretende imponer uniformidad en la doctrina y en la práctica cristiana. Que en el primer caso se defienda la venida de Jesucristo en carne (2 Juan 7), no disminuye el riesgo de iniciar la proposición doctrinal con declaraciones dogmáticas. En cuanto a la práctica, se encarece el deber de la hospitalidad, pero con criterio selectivo, esto es, con excepciones.

Fue preciso afirmar la autoridad para que no se disgregaran las comunidades. Es el problema que encontró Pablo en Corinto y al que dedica tres capítulos de la carta primera (1 Corintios 12-14). La comunidad era muy aficionada a cultivar los “dones espirituales”, ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων (1 Corintios 14,12), que alguien no iniciado podría interpretar como locura (μαίνομαι, 1 Corintios 14,23). Pablo no quiere enfrentarse con quienes promueven esas experiencias espirituales, τὰ πνευματικά (1 Corintios 12,1), pero pide que sean orientadas a la promoción de carismas, χαρίσματα (1 Corintios 12,4. 9. 28. 30-31), dones espirituales para edificación de la comunidad (1 Corintios 14,26).

Los dotados de esa cualidad que les permite una forma de exaltación espiritual no deben enorgullecerse hasta el punto de despreciar a los cristianos más débiles o más humildes, ya que, como en el cuerpo humano son importantes todos los miembros y cada uno tiene su función, también en la comunidad todos los miembros que la forman tienen su misión, recibida del mismo Espíritu (1 Corintios 12,7. 11-30). Por encima de las diferencias de quienes componen la comunidad, el Espíritu es uno solo, como uno es también el cuerpo. “Todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu” (1 Corintios 12,13). Al ser el Espíritu quien crea la unión, no se borran las diferencias individuales sino que se integran en la unidad que respeta la individualidad propia de cada uno.

Mediante la imagen del cuerpo, que era bien conocida como justificación de la sociedad política, la iglesia es definida como un organismo que funciona para promover el respeto de todos sus integrantes y la atención mutua de todos los miembros. El uso de la imagen para reflejar el sistema social se orientaba, en cambio, a mantener el honor y los privilegios de los ciudadanos que ocupaban los niveles superiores del sistema.

La integración de todos los miembros del cuerpo eclesial se promovía desde el mismo instante en que la iglesia es definida como una comunidad carismática. Todos los miembros son llamados a aportar su propia contribución y ésta se completa con el carisma de los demás, en una colaboración que es también contribución importante a la unidad del cuerpo eclesial: la profecía, que ha de ser preferida a otros carismas, a los que interpreta, está a su vez sometida al discernimiento de espíritus (1 Corintios 14,29). Incluso en el ejercicio de los carismas ha de observarse un cierto orden o jerarquía: apóstoles, profetas, maestros, taumaturgos, sanadores, agentes sociales, regentes de la comunidad, dotados del don de lenguas (1 Corintios 12,28). Esta diversidad de funciones corresponde a la variedad de dones para el bien común: hablar con sabiduría, hablar con inteligencia, don de la fe, don de curar, hacer milagros, profetizar, distinguir entre buenos y malos espíritus, diversidad de lenguas, interpretar las lenguas (1 Corintios 12,8-10).

Todo se simplifica cuando, sobre todos los dones, se ensalza el carisma del amor, que con razón supera con mucho, καθ’ ὑπερβολὴν (1 Corintios 12,31), a todos los demás

carismas. A una comunidad fascinada por los fenómenos espirituales, se le presenta el amor en términos tan absolutos que ni siquiera los actos extremos de caridad poniendo en juego la vida reciben consideración alguna, si no proceden del amor.

Pablo se refiere al amor con el término *agape*, ἀγάπη, que expresa una concepción del amor en el lenguaje bíblico: designa la experiencia del amor como descubrimiento del otro, como ocuparse y preocuparse del otro, incluso a través de la renuncia de sí mismo.

“Los antiguos griegos dieron el nombre de *eros* al amor entre hombre y mujer, que no nace del pensamiento o la voluntad, sino que en cierto sentido se impone al ser humano. Digamos de antemano que el Antiguo Testamento griego usa sólo dos veces la palabra *eros*, mientras que el Nuevo Testamento nunca la emplea: de los tres términos griegos relativos al amor —*eros*, *filia* (amor de amistad) y *agapé*—, los escritos neotestamentarios prefieren este último, que en el lenguaje griego estaba dejado de lado.

En primer lugar, recordemos el vasto campo semántico de la palabra « amor »: se habla de amor a la patria, de amor por la profesión o el trabajo, de amor entre amigos, entre padres e hijos, entre hermanos y familiares, del amor al prójimo y del amor a Dios. Sin embargo, en toda esta multiplicidad de significados destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual intervienen inseparablemente el cuerpo y el alma, y en el que se le abre al ser humano una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los demás tipos de amor” (BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, 2005, n. 255).

Bajo ese prisma del amor, como atención al otro, los dones espirituales y, en particular, el don de lenguas, pierden su valor. “Las profecías se acabarán; las lenguas cesarán; el conocimiento se acabará”. Son únicamente balbuceos infantiles que nos preparan para la madurez de una vida de amor. “De la fe, la esperanza y el amor, la más grande es el amor” (1 Corintios 13,13).

Esta fue la gran novedad que introdujo el cristianismo y que sirvió de punta de lanza para su rápida difusión en el mundo romano. Aun en los escritos en los que afloran los problemas de entendimiento y la división en la iglesia, el amor cristiano fue la gran aspiración y la inspiración para introducir la novedad del evangelio en el mundo.

26. LUGAR DE LA MUJER EN LA IGLESIA

El papa Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est* (25 diciembre 2005) se mostró favorable a encontrar en el amor divino una relación con los valores del componente erótico del amor humano. Sería un dato nuevo dentro del magisterio tradicional de la Iglesia. Los sexólogos se alegraron al ver que también la moral cristiana estaba buscando una valoración positiva del erotismo, algo que san Pablo y muchos eclesiásticos que le siguieron, san Jerónimo y san Agustín, entre otros, han condenado furiosamente.

El pensamiento de Pablo sobre el papel de la mujer oscila entre el extremo de la defensa de la igualdad de mujeres y hombres y, en el otro extremo, las limitaciones que imponían la cultura patriarcal común a la mentalidad antigua y los ideales del encratismo cristiano. En principio el bautismo justificaba la igualdad: “No hay judío ni griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3,28). Y esa igualdad había de llevarse a la relación normal de vida común entre los cónyuges. Todo lo que valía para uno de ellos valía también para el otro respecto del ejercicio de la sexualidad, el divorcio, la abstinencia y las preocupaciones vitales (1 Corintios 7,2-5).

Sin embargo, esta igualdad dentro de la casa se niega para la relación entre mujeres y hombres en la iglesia (1 Corintios 11,3-16). Para justificar la diferencia en el atuendo se dan varios argumentos escasamente convincentes, de manera que al final se apela como razón última y única a “nuestra costumbre y la de las iglesias de Dios” (1 Corintios 11,16). La costumbre romana era que en los actos de culto hombres y mujeres se cubrieran la cabeza. En Corinto se había abandonado esa costumbre, quizá por reacción contra las costumbres paganas, de modo que todos rezaban con la cabeza descubierta. Pablo no niega que hombres y mujeres sean iguales en el Señor, pero hay que respetar las costumbres ordinarias de vestir.

La igualdad de la mujer en el apostolado está claramente afirmada en la serie de colaboradoras mencionadas en el libro de los Hechos y en las cartas paulinas. Del total de 27 colaboradores mencionados en Romanos 16,1-15, diecisiete son varones, diez son mujeres, de las que cinco reciben una alabanza particular, por haber trabajado duro, *κοπιᾶω*, por el evangelio. Ese verbo que Pablo se aplica a sí mismo en Gálatas 4,11 y 1 Corintios 15,10, se aplica aquí a María, Trifena, Trifosa y Pérside. Caso curioso el de Junia, probablemente esposa de Andrónico, interpretada como nombre femenino. Pero en siglos posteriores, como está en acusativo, *Ἰουνιᾶν*, *Junian*, se interpretó como acusativo del masculino *Junianus*.

En contra de esa formulación clara en favor de la igualdad, la disciplina eclesiástica posterior, recogida en las cartas escritas por discípulos de san Pablo, defiende la desigualdad de la mujer en la familia, en la iglesia y en el apostolado.

La desigualdad en la familia aparece en los códigos domésticos de Colosenses 3,18-4,1: “sed sumisas a vuestros maridos (maridos, amad a vuestras mujeres)” y Efesios 5,22-6,9: “sed sumisas al marido, porque el marido es cabeza de la mujer”. Era más fácil que la esposa viviera sometida, sumisa, al marido que no que el marido amara a la esposa como Cristo ama a la iglesia. Quizá el presentar a la familia cristiana como defensora de las costumbres de las mejores familias paganas respondía a la voluntad de alejar toda sospecha de que el cristianismo propusiera una estructura familiar subversiva.

La desigualdad en la asamblea cristiana, en la iglesia, se defiende en las cartas pastorales, a Timoteo y Tito. “La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe” (1 Timoteo 2,8-15). Un texto similar se encuentra interpolado en 1 Corintios 14,33-36: “las mujeres callen en las asambleas, pues no les está permitido hablar; más bien, que se sometan, como dice incluso la ley”. El liderazgo de los varones en la asamblea condujo a la negación de toda participación de las mujeres en el apostolado. Ellas no podrían cumplir las condiciones que 1 Timoteo 3,1-13 y Tito 1,5-9 ponen para quien pretendiera la función de presbítero, obispo o diácono. Los candidatos han de ser varones, casados y con hijos.

La divergencia en el papel asignado a la mujer es indicio de que en el primitivo cristianismo no existió una doctrina uniforme, sino diversidad de opiniones que por un tiempo convivieron según la orientación o problemas de cada iglesia. Es posible que las normas sobre la sumisión de la mujer reflejen el ambiente de una comunidad en la que las mujeres hacían valer con fuerza su autoridad. La norma de imponerles silencio en la asamblea puede explicarse como respuesta al problema particular de una iglesia en la que las mujeres hablaban demasiado. Está probado históricamente que las mujeres dirigían o gobernaban las comunidades, aun cuando esto creara un conflicto con quienes se atenían a una interpretación rígida de la enseñanza paulina en las epístolas canónicas. La historia de Tecla a la que Pablo finalmente encargó predicar el evangelio es buena ilustración de esta divergencia.

Según los *Hechos de Pablo y Tecla*, escrito apócrifo del siglo II p.C., Tecla había nacido en Iconio, en el centro de Turquía, lugar evangelizado por san Pablo (Hechos 13,51; 14,1. 19. 21; 16,2; 2 Timoteo 3,11). Pablo predicaría un cristianismo que exaltaba la virginidad como condición para alcanzar la resurrección. Los únicos benditos que serán llamados a la vida eterna son “los puros de corazón que han conservado la carne pura, que han renunciado al mundo, que tienen mujer como si no la tuvieran, que han conservado incólume su bautismo, que se han apartado de la forma de este mundo”. La

bienaventuranza cumbre dice: “Bienaventurados son los cuerpos de quienes son vírgenes”. La acusación pagana inmediata contra Pablo fue, con toda razón, que “priva a los jóvenes de esposa y a las muchachas de marido, diciendo: “No habrá resurrección para vosotros a menos que permanezcáis castos y no profanéis vuestra carne, sino que la conservéis pura”. Estaba claro que la resurrección corporal era sólo para los célibes (y preferiblemente, para quienes son vírgenes).

Tras escuchar la predicación de Pablo sobre la resurrección y el valor de la virginidad, su madre y su prometido, Tamiris, temieron que Tecla se convirtiera en seguidora del apóstol y se confabularon para castigar a ambos. Pablo fue azotado y expulsado y Tecla condenada a morir en la hoguera. Pero Tecla se salva gracias a un aguacero tormentoso y alcanza a Pablo en el camino. “Y Tecla dijo a Pablo: «Me dejaré el pelo corto y te seguiré dondequiera que vayas». Pero él dijo: «La estación es desfavorable, y tú eres bonita. Ojalá no venga sobre ti ninguna otra tentación, peor que la primera, y no resistas y te acobardes». Ante Alejandro, otro pretendiente, Pablo niega conocer a Tecla con palabras que recuerdan la negación de Jesús por parte de Pedro: “No conozco a la mujer de la que me hablas ni es mía”. Tecla rechaza a Alejandro y lo avergüenza por sus vehementes insinuaciones en público rasgándole el manto y quitándole la corona de la cabeza. Condenada a las fieras del circo, Tecla ve en la arena un hoyo lleno de agua y, puesto que el apóstol Pablo le había negado anteriormente el bautismo, procede a bautizarse a sí misma. Un rayo la protege de los animales en el agua. Cuando lanzan a otros animales contra Tecla las mujeres arrojaron tanta cantidad de perfume a la arena que las fieras quedaron sin sentido como vencidas por el sueño. Finalmente, Tecla se viste con un manto de hombre y va al encuentro de Pablo, quien esta vez, con notable retraso, le dice: “Ve y enseña la Palabra de Dios”.

Varios lugares pretenden guardar los restos de Santa Tecla. Entre ellos, Maalula, aldea próxima a Damasco en la que hasta hace unas décadas se hablaba el arameo. Desde 1321 se celebran en Tarragona las Fiestas de Santa Tecla, ciudad que conservaría una reliquia del brazo de la Santa conseguida por mediación del rey de Aragón Jaime II, ante el Reino armenio de Cilicia. En plan cómico los internautas catalanes la han nombrado su patrona y confían que la Santa de la tecla les libre de todos los virus informáticos.

Tras la muerte del Apóstol, dos tradiciones divergentes reivindicaron su nombre. Una defendía una posición ultraconservadora de superioridad del varón sobre la hembra y exigía el liderazgo masculino, no necesariamente celibatario ni ascético. Los dirigentes de las comunidades debían ser varones, casados y con hijos; esto es, socialmente corrientes. Exactamente igual que cualquier *paterfamilias* romano decente. Otra opción admitía un liderazgo tanto femenino como masculino, como demuestra la leyenda de Tecla, la cual supera a Pablo en todas las formas posibles. Los dirigentes son en este caso mujeres solteras, célibes y vírgenes. Y ambas posturas pretendían ser paulinas y representar el único cristianismo auténtico. La iglesia podía haber aceptado las dos opciones, admitiendo

que los dirigentes cristianos podían ser igualmente femeninos o masculinos, casados o célibes, corrientes o ascéticos. Ésta fue, al margen de sus preferencias personales para sí mismo, la auténtica posición que Pablo adoptó con respecto a los conversos y a las asambleas cristianas.

Un dato que hay que tener en cuenta para comprender el freno que pone Pablo a la intervención de las mujeres en las asambleas es el fenómeno de las mujeres profetisas en la comunidad de Corinto. La retórica de la carta buscaría desacreditar a estas mujeres que se habían convertido en líderes de la comunidad. Las mujeres habían comenzado a disfrutar de la nueva libertad social que les había otorgado el bautismo. El problema del lugar que correspondía a la mujer en la primitiva comunidad no era un problema marginal, sino que era un problema vital dada la función primordial que ejercieron las mujeres en la iglesia doméstica y en los movimientos misioneros.

La tesis paulina de la igualdad total que se funda en el bautismo (“No hay judío ni griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”, Gálatas 3,28), hay que entenderla de modo que no se olviden las diferencias individuales, tanto del ser judío como del ser mujer. No es posible crear, a partir del bautismo, un universal humano, ideal, espiritual, que naturalmente, según la mentalidad de la época, ha de estar conformado como cristiano y como varón. La comunidad socialmente igualitaria, culturalmente homogénea, niega la heterogeneidad y realidad poliédrica de la comunidad humana. La propuesta radical de Pablo de incluir plenamente a la mujer (y a los judíos) en el cuerpo del cristianismo tiene su riesgo: lo que a veces se presenta como favorable a la igualdad puede terminar de hecho funcionando como una estructura de conformidad, borrando las diferencias étnicas, religiosas, biológicas y sexuales.

Para dar razón de las contradicciones en el pensamiento paulino, cabría suponer que Pablo no refleja un pensamiento unitario, sino más bien la pluralidad de ideas que existían en la misma comunidad de Corinto, de la que Pablo era partícipe. Las contradicciones en el pensamiento de Pablo son reflejo de la complejidad del contexto cultural en que se movía y escribía el Apóstol. Las cartas están llenas de textos con un significado que se escapa del control de Pablo. Los textos sobre las mujeres no transmiten el pensamiento de Pablo sino más bien la construcción de género dentro del contexto cultural de Corinto. En 1 Corintios 11 las mujeres parecen tener una actividad profética en la comunidad, mientras que en el capítulo 14 se les manda guardar silencio. En el capítulo 12 se construye la metáfora de la comunidad como un cuerpo, pero la metáfora obedece a la imagen del varón. Se diría que en Corinto las mujeres son relegadas a una tierra de nadie, pero de hecho lo que encontramos es a un Pablo navegando de manera flexible y según los contextos respecto del espacio social que corresponde a las mujeres, tema que no se ha aclarado todavía ni de una vez.

27. LA LLEGADA A ROMA

Después del alboroto con los orfebres en Éfeso, Pablo se dirigió a Macedonia y después a Grecia, Ἑλλάς (nombre popular para designar la tierra o región de Acaya) donde se detuvo tres meses (Hechos 20,1-5). Aunque en Hechos 20,4 comienza una de las secciones en que se usa la primera persona del plural y, por tanto, se puede suponer que recoge algo así como un diario personal de viaje, el relato deja muchos puntos sin aclarar. Por ejemplo, no sabemos si las diferencias con la iglesia de Corinto finalmente se arreglaron pacíficamente y tampoco sabemos por qué Pablo en su viaje de despedida de las comunidades del Egeo no se acercó hasta Éfeso y se limitó a la despedida en Mileto (Hechos 20,18-38). ¿Por qué la “prisa por estar en Jerusalén, si era posible, el día de Pentecostés” (Hechos 20,16). ¿O era prisa por llevar sin dilación a Jerusalén la colecta para las iglesias pobres de Judea? El viaje se describe casi únicamente siguiendo el nombre de las etapas: de Tróade los compañeros de viaje siguen a Aso (Pablo hace el trayecto a pie), Mitilene, Samos, Mileto, etc.

Durante los tres meses pasados en Grecia, Corinto, durante el invierno del año 54 al 55, Pablo tuvo tiempo para redactar la carta a los Romanos, quizá su escrito más importante, pues viene a ser como la exposición del eje doctrinal de su evangelización, .

Gracias a sus cartas, la acción misionera de san Pablo se ha prolongado más allá de su muerte. Hay diversas teorías para explicar cómo se formó la colección de cartas paulinas. Algunos creen que paulatinamente, por el interés explicable en compartir la enseñanza del Apóstol, las cartas que cada comunidad conservaba casi como carta fundacional de su origen apostólico, se agruparon con las de comunidades vecinas, de modo que, por evolución natural, las cartas entraron a formar parte de diversas colecciones. Otros creen que fue la nueva imagen de Pablo divulgada por el libro de los Hechos lo que de pronto concedió a aquellas cartas un valor fundacional para toda la iglesia. Un discípulo de Pablo se preocuparía de recoger la correspondencia del venerado maestro. Su interés tuvo éxito, pues encontró nueve (Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, Filemón), que él mismo editó, escribiendo de su cosecha la carta a los Efesios como introducción, ya que es una carta que toma ideas y frases de las otras nueve.

Este discípulo pudo ser el mismo Onésimo, del que se ocupa la carta a Filemón, carta que siempre ha llamado la atención por su carácter ocasional y su escasa relevancia teológica. La carta a Filemón entró en la colección de las cartas paulinas precisamente por la importancia que aquel pequeño billete conservaba para el compilador. En la carta que Ignacio de Antioquía escribió a los Efesios, en los primeros años del siglo II, el obispo de Éfeso se llamaba precisamente Onésimo, de manera que es legítimo suponer que pudo ser el esclavo por cuya libertad se interesó Pablo. Onésimo era natural de Colosas, lo cual

explica igualmente la simpatía que el compilador de la correspondencia paulina sentía hacia la carta a los Colosenses, como base de la carta a los Efesios.

“Si se mide la magnitud de una obra literaria por su capacidad para promover multitud de interpretaciones, los textos de Pablo han de ser incluidos entre los mayores productos de la literatura, pues han dado y continúan dando pie – cada mañana – no sólo a nuevas interpretaciones de pasajes particulares sino también a reconstrucciones completamente nuevas de su mundo de pensamiento”. Son palabras de reconocimiento de un autor judío, Daniel Boyarin. Actualmente se vive un cambio profundo de orientación en los estudios paulinos. Primero se situó a Pablo dentro del judaísmo contemporáneo; después, se buscó el influjo de la filosofía popular del helenismo, en particular la filosofía estoica; y finalmente, se propone interpretarlo en clave socio-política.

De esta manera se pretende “desencadenar” a Pablo de la interpretación tradicional, exclusivamente teológica. Por influjo del protestantismo y por la respuesta a que se vio obligada la interpretación católica, el enfoque dominante del mensaje paulino, tal como se formula sobre todo en la carta a los Romanos, se centraba en una lectura soteriológica (¿qué es lo que Dios ha hecho por nosotros mediante la obra de salvación de Jesucristo?) y antropológica (¿de qué forma Jesucristo muerto y resucitado contribuye a descubrir mi verdadero ser personal?). Hoy se duda que sea ése el planteamiento adecuado.

La carta pudo responder a variedad de motivos. Serviría para preparar el proyecto de visitar las comunidades cristianas de Roma y, desde allí, prolongar su misión evangelizadora hasta España, *Spanía* (Romanos 15,28). Pero al mismo tiempo Pablo pretendería justificar su conversión al cristianismo y el tono universalista de su predicación. Atendiendo a la situación de la comunidad, la carta buscaría promover una convivencia pacífica entre cristianos de origen judío y los convertidos desde el paganismo. Aunque la expresión, que aparece en el enunciado de Romanos 1,17 y solamente vuelve a aparecer en 3,5.21.22.25 y 26 y en 10,3 (dos veces), se ha aceptado que el tema central de la carta es la “justicia de Dios”, *dikaiosyne zeou*.

“Justicia de Dios” puede indicar una cualidad personal de Dios (sentido teológico-activo) o bien una cualidad personal de quienes reciben de Dios una condición justa (sentido antropológico-pasivo). Esta condición justa puede venir de una declaración forense (justicia imputada, según la explicación del protestantismo más ortodoxo) o bien de una transformación interior de la persona (interpretación católica, calvinista y de movimientos pietistas). El sentido antropológico pasivo lo defendieron san Agustín (*no la justicia con la que Dios es justo, sino la justicia que el hombre recibe de Dios*), Lutero (*justicia por la que somos justificados*) y también el concilio de Trento (*no la justicia por la que Dios es justo, sino por la que nos hace justos a nosotros*). Seguro que ninguna de estas sutilezas

estaba en la mente de san Pablo y no las hubieran comprendido tampoco los cristianos de Roma en el siglo primero.

Probablemente san Pablo entendió la expresión de manera más directa referida a la universalidad del mensaje cristiano sin discriminación de nadie ni preferencia por ningún pueblo. Hacerse cristiano significaba entrar en una comunidad que, ahora de manera universal, recuperaba el sentido igualitario de la liberación iniciada por Moisés. “Para ser libres nos ha liberado Cristo” (Gálatas 5,1). “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3,28).

Abrahán, “padre de todos nosotros”, judíos y cristianos, “esperando contra toda esperanza, creyó” (Romanos 4,18). Pablo acomoda la fe de Abrahán como prueba de la justificación por la fe. Los copistas han dejado huella de su desconcierto ante la frase inicial, como explica la nota de la *Biblia de Jerusalén*. “¿Qué diremos, pues, de Abrahán, nuestro padre según la carne?” (Romanos 4,1). Otros manuscritos ofrecen texto diverso: “¿Qué diremos, pues, que encontró Abrahán?”; o bien: “¿qué fue lo que Abrahán encontró según la carne?”. Se sugiere que, atendiendo al uso habitual del término “encontrar” en la discusión filosófica (en particular, en la diatriba de la literatura helenista) y en los escritos rabínicos, la pregunta puede parafrasearse así: “¿qué diremos entonces? ¿Hemos encontrado (llegado a demostrar) que Abrahán es nuestro padre según la carne?”.

La respuesta está ya al final del capítulo precedente: “¿Es que Dios es Dios sólo de los judíos? ¿No es también Dios de los no judíos? Sí, también, lo es de los no judíos. Si el Dios que justifica a los judíos en razón de su fe, es Uno, justificará también a los no judíos mediante la fe” (Romanos 3,29-30). Es una convicción que ya había sido formulada anteriormente: “Quienes creen, éstos son los hijos de Abrahán. La Escritura, previendo que Dios justificaría a los no judíos por la fe, anunció con antelación (προευηγγελίατο, literalmente «pre-evangelizó») a Abrahán esta buena noticia: *En ti serán bendecidas todas las naciones*. Así, pues, los creyentes son bendecidos con Abrahán el creyente” (Gálatas 3,6-9). No se trata de dilucidar cómo Abrahán fue justificado por la fe, sino cómo ha de ser tenido por padre de todos los creyentes, judíos o no.

Pablo mira a Abrahán sobre todo a través de su experiencia cristiana, más que a través de la tradición judía. La Resurrección de Cristo, central en el pensamiento de san Pablo, es una señal similar a las que para el pueblo judío son prototipos del “pensamiento hacia delante”: la leyenda de la Pascua, el éxodo de Egipto y la esperanza de Israel en comunión vital con el Dios del Éxodo, Dios de la promesa. Más allá de los méritos o deméritos del creyente, incluso por encima del perdón de los pecados – punto que no recibe aquí la importancia que tiene en la predicación tradicional tanto del judaísmo como del cristianismo – a toda persona se le ofrece por fe un nuevo horizonte de vida.

Aquí es donde Pablo se acerca a nosotros como “nuestro contemporáneo”, pues ofrece una alternativa a los tres modelos de lo político hoy dominantes. La comunidad política se define bien como una comunidad de valores culturales comunes, bien como un sistema de reglas de juego aceptadas por todos o bien por la aceptación de la diversidad en una sociedad multicultural que se propone respetar la diversidad de todo individuo y de cada grupo. Pablo deja de lado radicalmente los tres modelos y establece la nueva comunidad cristiana únicamente sobre la confesión del acontecimiento de Cristo: “los judíos piden signos y los griegos sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo, escándalo para los judíos y locura para los gentiles; pero para los llamados, tanto judíos como griegos, fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1 Corintios 1,22-24). De esta forma rechaza Pablo tanto el modelo griego como el modelo judío. La sabiduría griega sitúa al sujeto en la totalidad natural de un orden cósmico. Los judíos se emancipan de este orden natural al establecer como lugar fundante de su identidad la Ley, que no está radicada en el cosmos sino que se sitúa en una esfera por encima de la totalidad natural. La confesión del acontecimiento de Cristo nos libera de la “maldición de la ley” (Gálatas 3,13) y crea una comunidad constituida no por raíces culturales comunes ni por un origen común, sino tan sólo por la fidelidad del sujeto al acontecimiento fundante: “si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo” (Romanos 10,9).

Éste es el mensaje misional que Pablo quería llevar hasta el confín de la tierra, hasta el límite más occidental del mundo romano entonces conocido. La celebración de la eucaristía, como misterio de fe, ofrecía a todo creyente el marco para promover la nueva comunidad o nuevo pueblo de Dios. La eucaristía, “memoria” o memorial del Señor, pone en el centro de la experiencia cristiana la intencionalidad de la obra y la enseñanza de Jesús. La acogida de puertas abiertas que practicaron los cristianos fue una sorpresa para aquel mundo fuertemente estratificado. La eucaristía como anticipación del sentido de la muerte en cruz pretendía romper el determinismo de la división, del odio y de la violencia que llevó a la condena y crucifixión de Jesús. La última cena es revelación del sentido de la nueva pascua, como misterio de amor, que en adelante será contenido central de la fe cristiana. El amor mutuo será signo de la nueva creación y de la nueva humanidad (2 Corintios 5,17).

Boadilla del Monte, 18 Junio 2012