

PRIMERA PARTE DEL MOVIMIENTO DE JESÚS A LA IGLESIA CRISTIANA

Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo
Verbo Divino, Estella -1998.

I. El Dios de Jesús y la realidad social de su pueblo

Nos hemos preguntado en el capítulo anterior por los factores sociales que posibilitan y configuran la experiencia religiosa de Jesús. En efecto, la experiencia de Dios de Jesús surge en el seno de una realidad social que la hace posible y la configura. No es aceptable una consideración de Jesús desarraigada poco realista, que no atiende al mundo en que vive y que es el “humus” de su lenguaje, de su experiencia y de su proyecto.

Pero, como se ha dicho muy acertadamente, “las dinámicas sociales pueden crear la situación, pero no determinar la respuesta a la situación” [1]. La experiencia religiosa de Jesús está condicionada y posibilitada por unos factores sociales, pero no viene determinada por ellos, tiene su propia autonomía, que, a su vez, repercute y ejerce una influencia sobre la realidad social. Ya en el capítulo precedente he hablado de la función social del movimiento de Jesús, pero ahora voy a profundizar en ella destacando un elemento específico sin el cual resulta inexplicable: la peculiar experiencia de Dios que Jesús promueve. Cuando se trata de fenómenos del pasado, el sociólogo inevitablemente trabaja sobre datos que le proporciona el historiador. En la medida en que se intenta penetrar lo específico de la respuesta de Jesús, el protagonismo del historiador es más patente, aunque no deba perder de vista tu cuestiones y los factores sobre los que el sociólogo alerta.

No es ahora el momento ni de explicar ni de encomiar las cautelas críticas y la sobriedad que deben caracterizar la tarea del historiador que se acerca a la figura de Jesús. Sencillamente las considero conocidas y las doy por supuestas.

El título del capítulo circunscribe mi objetivo. Estudio la experiencia de Jesús a la luz de las relaciones con la realidad social que le tocó vivir. No explico todos los aspectos de la experiencia religiosa de Jesús. Pero creo que la óptica de mi estudio nos lleva al corazón de la experiencia y del proyecto de Jesús y, por eso, a lo específico de la respuesta del movimiento de Jesús ante la situación que lo provoca.

Dos observaciones previas: 1) Jesús no usa conceptos ni, menos aún, dogmas con los que pretenda definir a Dios; usa, más bien, un lenguaje sugerente y poético, con cuya luz se descubren perspectivas y profundidades nuevas de la realidad. 2) Para Jesús Dios no es una teoría sobre la que habla, sino una experiencia que transparente -no sólo en palabras- y que le mueve permanentemente.

1. El Dios del Reino

Jesús usa un símbolo, que es clave para entender su mensaje, su actuación y la repercusión que alcanzó: Reino de Dios. Es decir, no habla primordialmente -como tantos otros en el judaísmo- de la Ley, de su propia persona, ni tan siquiera de Dios en sí mismo.

Es indiscutible que la expresión Reino de Dios se remonta a Jesús. Aparece frecuentemente en sus labios [2] y no puede explicarse como proyección de la Iglesia posterior, que la usa de forma muy escasa [3]. Pero tampoco está en continuidad con un uso judío, pues, aunque la realeza y soberanía de Yahveh tiene hondas raíces bíblicas, la expresión “Reino de Dios” apenas aparece en la literatura del tiempo de Jesús [4]. Además, una serie de expresiones suyas sobre el Reino no encuentran ningún paralelo contemporáneo arrebatar el Reino de los cielos “se acerca el Reino de Dios”, “entrar en el Reino de Dios”, “el Reino preparado”, “el más pequeño en el Reino”, “las llaves del Reino” ...) [5]. Por otra parte, los términos que en la tradición bíblica y judía designaban habitualmente la salvación están ausentes o son muy raros en la predicación de Jesús [6].

Este hecho suscita muchas cuestiones: ¿Qué supone el que Jesús haga del Reino de Dios su símbolo religioso central? ¿Que funciones sociales desarrolla este símbolo?

El Reino de Dios es un símbolo profundamente ambiguo. Lo vemos con claridad en nuestros días. El Reino de Dios sirve para justificar actitudes espiritualistas preocupadas en exclusiva por el llamado reino de la gracia en las almas, también da pie a proyectos teocráticos que pretenden imponer, por la fuerza si es necesario, una supuesta civilización cristiana; otras veces Reino de Dios tiene una funcionalidad política totalmente distinta, por ejemplo en la teología de la liberación, donde estimula el compromiso con los pobres y no busca la hegemonía ni ideológica ni institucional de la Iglesia.

Esta ambigüedad del Reino de Dios es constatable en el mismo Antiguo Testamento.

Probablemente Israel asume, reelaborándolas desde su fe peculiar, tradiciones culturales ya existentes en Silo y en Jerusalén que proclamaban la soberanía y la realeza de Dios [7]. Así salmos muy antiguos cantan la realeza de Dios sobre todos los dioses, sobre la creación entera y -lo que es una aportación propia de la fe israelita sobre toda la historia. Ahora bien, en el momento en que Judá ha perdido la monarquía, este símbolo religioso experimenta una transformación. El Deutero-Isaías, dirigiéndose al pueblo en el exilio, proclama el Reino de Dios como un acontecimiento histórico futuro que debe llenarles de esperanza (Is 52,57); es decir, este profeta desconocido saca la soberanía regla de Yahveh del culto y lo incorpora a la historia, como esperanza concreta (liberación de Jerusalén y regreso de los exilados) que está a punto de irrumpir. La obra del Cronista, escrita después del exilio y procedente de círculos levíticos, usa el

símbolo Reino de Dios para legitimar y exaltar el antiguo reino de David. Afirma que este reino de David fue el Reino de Dios sobre la tierra (1 Cro 17,14 comparado con 2 Sam 7,16; 2 Cro 9,8 comparado con 1 R 10,9). Tiene una visión teocrática del pasado y considera que la comunidad judía del retorno, la de Zorobabel y Nehemías, se aproxima a este ideal (Nch 12,44-47). El símbolo Reino de Dios sirve para idealizar el pasado del pueblo y recrear su identidad tras la catástrofe del exilio, mientras que en el Deutero-Isaías desarrolla una función de tensión y esperanza hacia el futuro. En la pregunta final de los discípulos de Jesús -“¿es ahora cuando vas a restablecer el Reino de Israel?” Hch 1,6)- resuena la ambigüedad del Reino de Dios. El lector del Nuevo Testamento conoce de sobra para este momento que los discípulos tienen un concepto de Reino de Dios que no corresponde en absoluto al que Jesús quiere enseñar (Mc 8,29-33 par.; 10,35-40 par.).

Parece que Jesús mismo experimento la ambigüedad del símbolo Reino de Dios. Ahí radica probablemente una clave decisiva de su ministerio e, incluso, de su propia evolución personal. Jesús tuvo que ir descubriendo y aceptando que el Reino de Dios no venia por la conversión de Israel, ni su irrupción era tan cercana, sino que pasaba por su muerte y por el fracaso de la cruz. Aceptar el misterio de Dios fue para Jesús aceptar los caminos misteriosos de su Reino. Frecuentemente en la Biblia el lugar de la máxima cercanía a Dios es también el de la más fuerte tentación. De ahí la ambigüedad bíblica del desierto (lugar de purificación y de idolatría), de la oración (lugar de encuentro con Dios, pero también de hipocresía y autoengaño), del otro (lugar del amor y del odio). De forma semejante, el Reino de Dios es un símbolo que puede expresar la aceptación de la soberanía de Dios sobre la historia y la vida personal, pero también puede servir para legitimar una situación y para vehicular deseos de poder o de revancha. ¿Cómo entiende Jesús el Reino de Dios?, ¿qué función social desarrolla este símbolo religioso?

2. El símbolo “Reino de Dios” de Jesús y su función social

Ante todo una consideración sobre el concepto bíblico de Reino de Dios. Las palabras castellanas Reino y Reinado son ambivalentes y no permiten distinguir con claridad entre el ejercicio de la soberanía (“un rey reina”) y el territorio o personas sobre los que se ejerce esa soberanía (“el reino de España”). Otros idiomas tienen vocablos distintos para significar ambos aspectos (Regne-Royaume; Herrschaft-Reich). Cuando en los evangelios se habla del Reino de Dios se está designando, ante todo, al ejercicio de la soberanía de Dios, a esa soberanía que busca ser aceptada por los hombres y pugna con la soberanía de Satán. En este sentido dice Jesús que el Reino de Dios esta llegando (Mc 1, 15), que el poder de Dios se está haciendo visible (Mt 12,28). Pero, evidentemente, se crea así una esfera o ámbito en que se reconoce esta soberanía de Dios. De modo que Reino de Dios connota siempre un pueblo concreto a quien va destinado y que está llamado a aceptarlo y hacerlo visible. Deben evitarse dos errores, en que frecuentemente se incurre: o la interpretación individualista, para la cual el Reino de Dios es la llamada a individuos concretos y cuyas exigencias se quedan normalmente recluidas en el ámbito de lo privado, o la interpretación precipitada y genéricamente universalista, para la cual el Reino de Dios tiene una dimensión social, que afecta a toda la humanidad y que se traduce en algo así como la fraternidad universal. El pensamiento bíblico es histórico y concreto y ve las cosas de otro modo. Tiene presente a un pueblo determinado, cuya misión es aceptar la soberanía de Dios, vivir según los valores que conlleva y anunciarlo a todos los demás. Es éste el sentido último de la elección de un pueblo, tema espinoso para nuestra mentalidad, pero que, en última instancia, está indisolublemente vinculado al carácter histórico de la revelación bíblica. Si Dios interviene en la historia con un proyecto para la humanidad, por algún punto concreto del tiempo y del espacio tiene que comenzar esta transformación. El Reino de Dios no se identifica simplemente con ningún pueblo concreto, pero sí conlleva la dinámica de encarnarse en uno determinado. La responsabilidad de Israel en el Antiguo Testamento y de la Iglesia en el Nuevo Testamento es aceptar el Reinado de Dios y visibilizar la transformación humanizante que supone la aceptación de esta soberanía de Dios. De esta forma, el Reinado de Dios se convierte, en nuestro mundo, en anuncio de la esperanza de toda la realidad y en denuncia de su injusticia y desquiciamiento actual.

La proclamación de que el Reino de Dios, es decir, Dios mismo con su soberanía, su misericordia y sus exigencias, se acerca a la historia y pugna por abrirse camino, parte de la conciencia viva de la opresión e inhumanidad existentes y de la necesidad de cambio radical.

El símbolo Reino de Dios, lejos de ser el discurso de las clases dirigentes que pretenden legitimar su situación teocratizándola, es -en boca de Jesús- expresión del anhelo por una situación profundamente alternativa. El Dios del Reino es el Dios de la conversión, es decir, del cambio. Sin duda, la religión de Jesús responde a la situación y esperanza de sectores subalternos. Por eso es tan crítico con la ideología y la religión dominante. Si antes veíamos que sociológicamente hay que encuadrar a Jesús en la categoría de los profetas, ahora podemos afirmar que históricamente su predicación del Reino de Dios se encuentra en esta misma línea. No es sostenible la derivación fundamentalmente apocalíptica del Reino de Dios jesuano [8]. La predicación de Jesús retorna y aplica a sus circunstancias temas y hasta vocablos del Deutero-Isaías, que anunciaba el Reino de Dios como liberación histórica cercana y que consideraba este anuncio como buena noticia, como “evangelio” [9], dirigiéndose a un pueblo oprimido en el exilio de Babilonia. B. D. Chilton ha estudiado la expresión “Reino de Dios” en el targum de Isaías y piensa que es ésta la fuente inmediata en que se inspiró Jesús [10]. Tanto el profeta del Antiguo Testamento como Jesús proclaman un “evangelio” porque se dirigen a gente realmente oprimida y el Reino de Dios es la expresión religiosa de sus esperanzas reales.

El Dios del Reino relativiza la Ley y el Templo, que pierden sustancialmente su función central como medios de salvación.

El intento de algunos autores judíos actuales por eliminar en Jesús toda conflictividad religiosa e intrajudía, circunscribiéndolo al marco del fariseísmo abierto de la escuela de Hillel, no sólo tiene que forzar mucho los textos, sino que, además, se contrapone a lo que sociológicamente cabe esperar de un movimiento de disidencia, serio en aquellas circunstancias.

De los profetas contemporáneos, que desencadenaron movimientos análogos al suyo, sabemos mucho menos que de Jesús y, concretamente, ignoramos el grado de conflictividad intrajudía que mantuvieron. Pero en un caso muy instructivo, el del Maestro de Justicia, líder de los sectarios de Qumrán, sí sabemos que su conflictividad con las autoridades sacerdotales, también en torno a la Ley y al Templo, fue tan fuerte que el Sumo Sacerdote pretendió matarle. Sin embargo, Jesús, entre otras diferencias con el Maestro de Justicia, no separa a un pequeño grupo, a modo de élite religiosa, y no deja nunca de dirigirse a todo Israel buscando su conversión y ofreciendo la misericordia de Dios a todo tipo de personas e incluso cabría decir que dirigiéndose preferentemente a los excluidos por el sistema de pureza legitimado por la religión dominante.

Jesús dio expresión religiosa a la situación real de la inmensa mayoría del pueblo judío en la Palestina del siglo I. El Dios del Reino expresa la esperanza real de un pueblo en grandes dificultades materiales, sumido en una crisis de identidad cultural y política. Por eso Jesús suscitó un indudable eco popular a lo largo de todo su ministerio y no sólo -como a veces se dice- durante la primera fase en Galilea [11]. De hecho su entrada en Jerusalén tiene lugar entre la alegría de la gente (Mc 11,8-10). Durante las discusiones de la última semana en el Templo, las autoridades quieren detenerle, pero el pueblo le apoya y es su mejor protección (Lc 12,12; 14,2). En un texto de singular importancia histórica, referido al final del ministerio de Jesús, se afirma que es precisamente el eco popular que Jesús suscita lo que le convierte en peligroso porque puede dar pie a la intervención de los romanos (Jn 11,47-54). La detención se realizará aprovechando la noche y la oportunidad de encontrar a Jesús sólo gracias a la traición de uno de los suyos (Mc 14,43-50 par.).

3. El Dios de las víctimas

Pero hay que decir aún más: el Dios del Reino es el Dios de los pobres. “Bienaventurado los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios”: los pobres, los hambrientos, todos los desgraciados estáis de enhorabuena porque el Reino de Dios, su misericordia y su poder comienzan a hacerse realidad en el mundo, vela, ante todo, sobre vosotros y vuestra situación va a cambiar radicalmente pronto. El sentido original de la proclamación de las bienaventuranzas; no es sino una explicitación del anuncio del Reino de Dios.

Bien entendido que no se trata de premiar los méritos y las virtudes de los pobres. La perspectiva es otra: el Reino de Dios es misericordia y justicia y, por eso, atiende ante todo a los que más sufren y están en mayor necesidad. Las bienaventuranzas nos hablan de cómo es el Dios de Jesús que se acerca a los hombres y no presentan primariamente una exhortación moral.

Es así como hay que entender también la cercanía de Jesús a “los pecadores”, es decir, a esa serie de personas que portaban el estigma de la discriminación religiosa, que en aquella sociedad suponía discriminación social, o por su conducta personal o por su trabajo o condición, que transgredía los tabúes religiosos del judaísmo oficial. Jesús acepta la cercanía de la pecadora pública, va a casa de Zaqueo, come con pecadores y publicanos, toca al leproso impuro. La Ley establecía un complicado sistema de pureza como recurso para salvaguardar a los hombres religiosos y ponerlos al abrigo de los pecadores y de lo que éstos pueden contaminar [12]. El templo de Jerusalén llevaba inscrito en su misma distribución el sistema religioso de la discriminación: del atrio de los paganos sólo los judíos podían pasar al de Israel; determinados defectos físicos impedían su entrada incluso a éstos; otro atrio estaba reservado en exclusiva a los sacerdotes; al Santo de los Santos sólo podía acceder el Sumo Sacerdote. Ya he señalado antes que el Reino de Dios es la relativización social de la Ley y del Templo como instrumentos de salvación. El Dios del Reino se hace más cercano a los menos considerados por la ideología religiosa dominante, a los discriminados por ella. En la sociedad judía, en que la religión era el nivel ideológico de expresión de todas las necesidades sociales, el Dios del Reino anunciado por Jesús tenía que conmovir las bases del edificio social, a la vez que movilizaba profundas energías en los sectores subalternos. Para Jesús la soberanía de Dios es misericordia con los débiles, solidaridad con ellos, recuperación amorosa y privilegiada de las víctimas, de los que quedan arrumbados en la selección de las especies, que ve siempre a los fuertes victoriosos en la lucha despiadada de la evolución biológica y de la misma historia humana. Por eso, en la medida en que la soberanía de Dios se ejerce se da la novedad radical en la realidad social, su inv”sión, y se abre un horizonte insospechado. Mucha pobre gente del tiempo de Jesús lo vislumbró y esto le convirtió en un profeta definitivamente peligroso. Un visionario aislado, por altos y subversivos que sean sus sueños, no es jamás condenado a muerte. Sin duda, hay una analogía funcional entre quienes crucificaron a Jesús en el siglo I y quienes descalifican la presentación de Jesús como buena noticia para los pobres de nuestro tiempo. Se trata siempre de bloquear la repercusión real y la capacidad de movilización histórica de la novedad del Dios del Reino.

4. El Reino de Dios como símbolo del inicio intrahistórico . de la salvación

En la línea de la tradición bíblica, Jesús habla del Dios que se manifiesta en la historia y a través de ella. Jesús no se limita a recordar la vieja verdad de que Dios es Rey porque es el único, el creador, el que dirige la historia y vela por su pueblo. El culto israelita había confesado siempre este reinado de Dios. Su mensaje es anuncio porque proclama que, con su ministerio y su persona, la soberanía de Dios irrumpe, como misericordia, de una forma nueva en la historia. El Reinado de Dios es una realidad ya presente, pero que acabará manifestándose plenamente en un futuro

cercano. Es como un grano de trigo que arrojado en tierra no se ve y pasa desapercibido, pero es una realidad que pronto se manifestará como espiga espléndida. La predicación de Jesús proclama el Reino de Dios como ya presente y, a la vez, como algo que hay que esperar para un futuro próximo, y ambas dimensiones, lejos de oponerse, se relacionan mutuamente. “Si el presente tiene ya la misma calidad que el futuro, la articulación entre estos dos polos de la escatología de Jesús se explica. Dios mismo ha comenzado a actuar a través de su enviado y llevará también esta obra a su fin. La experiencia del Reino presente garantiza su venida futura, la realización actual intensifica la espera de la plenitud futura. En efecto, por importante que sea el tiempo, y por real que sea la presencia del Reino, esto no es más que el inicio, y este inicio exige la continuación. Hay lugar también para un futuro del Reino, y, conviene añadir, para un futuro próximo. Lejos de relativizar la realidad de la espera próxima, la insistencia de Jesús en el valor escatológico del presente intensifica la espera. Es lógico ver en el presente el primer acto de la intervención escatológica de Dios y, por tanto, la garantía de la inminencia de los cambios que esta intervención debe producir” [13].

Una característica esencial del símbolo Reino de Dios es que establece una relación entre la situación histórica y la plenitud definitiva de la salvación. La salvación de Dios tiene signos intrahistóricos que le pertenecen intrínsecamente. Por eso Jesús no utiliza para hablar de la Salvación el símbolo “mundo futuro” (*haolâm habbâ*) típica de la apocalíptica, porque supone la sucesión de eones (el “mundo futuro” sucede absolutamente al “mundo este”) y no expresa su interpenetración. Jesús afirma, por el contrario, que la soberanía definitiva de Dios comienza en nuestra historia, está en marcha y pugna por ser reconocida [14].

Como señala G. Theissen, aquí radica una de las diferencias fundamentales entre Jesús y la apocalíptica tradicional. Mientras que para ésta el mundo nuevo viene tras la desaparición de este mundo, para Jesús el mundo nuevo comienza en medio del viejo mundo [15].

Los milagros de Jesús son la “visita de Dios a su pueblo” (Lc 7,16), signos de la llegada del Reino de Dios. Es decir, la misericordia, el restituir la plenitud humana a los enfermos, el hacer vivir a los muertos, el devolver su dignidad a los alienados o marginados, el dar de comer a los hambrientos, son los signos reales de que Dios reina en la historia. El Dios de Jesús se manifiesta devolviendo su rostro humano a la sociedad; y la sociedad se transforma y humaniza en la medida en que se acerca al Dios verdadero. La cercanía al Dios del Reino es plenitud humana.

5. La ascunción de la tradición apocalíptica

En la tradición profética, en que Jesús se inscribe, el Reino de Dios futuro supondrá ante todo la restauración de Israel y su liberación del dominio de los pueblos extranjeros. “No hubiera sido Jesús un judío si no hubiera entendido la salvación del Reino de Dios futuro como salvación primeramente para Israel” [16]. “Desde el Deutero-Isaías hasta la apocalíptica no hay ninguna afirmación sobre el Reino de Dios en que éste no se encuentre en relación con Israel, oprimido por los pueblos” [17]. Jesús condivide también la idea de los profetas sobre la peregrinación al fin de los tiempos de todos los pueblos a Sión (cf Is 2,2-5; Miq 4,14).

Pero Jesús, que empalma con la tradición profética, tiene también concomitancias con la apocalíptica, que nace de aquella. En línea con la tradición apocalíptica, presenta el Reino de Dios en confrontación con el reino de Satán. “Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Mt 12,28; Lc 11,20; 10,17-18; Mc 1,27 par.; 3,27 par.). Responde a un esquema mental dualista, que Israel hereda de Persia, pero que modifica profundamente, ya que sabe que Yahveh es el Dios único, creador de todo, sin rival de su categoría.

La apocalíptica judía utiliza imágenes más trascendentes del Reino de Dios, pero no elimina su aspecto terrestre [18]. La oposición contra el reino de Satán suele recubrir la lucha contra las naciones paganas, porque el demonio reina sobre ellas. Una particularidad de Jesús es que no iguala el reino de Satán con los paganos. Más aún, llama la atención lo poco que habla de la liberación del yugo extranjero. Quizá se deba a la situación de nuestras fuentes, que despolitizan a Jesús, o a la forma cautamente críptica que tiene de aludir al rema. Sin duda, algo de esto hay. Pero hay también algo más y muy profundo. Jesús sabe que la oposición al Reino de Dios pasa por el interior de Israel. La experiencia de los asmoneos había llevado a determinados grupos judíos a esta misma convicción. Antes he mencionado al Maestro de justicia y a los sectarios de Qumrán. Por eso la polémica que Jesús desata es también religiosa e intrajudía. El Reino de Dios es una mutación y no basta con cambiar el nombre de los más fuertes. No es la simple proyección de los deseos de revancha de los oprimidos. Por eso Jesús no pone el énfasis en la liberación del yugo extranjero, sino en la integración de los grupos desfavorecidos de su sociedad.

Lo más difícil para Israel no es liberarse del dominio romano, sino ejercer la función histórica positiva que le corresponde como pueblo de Dios.

Jesús no elimina la dimensión terrestre y política del Reino. Hoy es difícilmente negable que a Jesús le crucifican los romanos, porque les resultaba enormemente peligroso. Decir que rechaza una interpretación política del Reino de Dios y aboga por otra espiritual, es un anacronismo total. Pero Jesús sí radicaliza las causas del mal y propone una alternativa más profunda. El Dios del Reino pone en cuestión al poder pagano, pero también al poder judío. Cuestiona al César, pero también la Ley y el Templo. Satán no reina sólo sobre los paganos, sino también sobre Israel y sobre muchos judíos.

6 El Dios de la misericordia

Para Jesús la soberanía de Dios -su Reino- se afirma como amor. No es un poder que se impone, ni que deslumbra. Sus signos intrahistóricos no son las señales cósmicas de las expectativas apocalípticas, sino las acciones humanizantes de los milagros de Jesús.

Dios es Padre, amor gratuito, que comunica la vida e invita a la gran mutación del paso de la selección del más fuerte a la solidaridad con los más débiles, pero que no se impone nunca.

Por eso, en el amor se le encuentra al Dios de Jesús (Mt 25,31ss) y toda confesión de fe es ambigua e insuficiente (Mc 8,29-33; Mc 7,21-23). Al Dios del Reino no se le afirma realmente con la ortodoxia de una fórmula teórica, "o con la orientación de una vida.

El amor no es simplemente responder a Dios, como si se tratase de un precepto externamente impuesto, sino corresponder a lo que Él mismo es, hacerse afín a Él. "Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso" (Lc 6,36). Y el amor a los enemigos es su máxima expresión, porque es el más plenamente gratuito, el que supera del todo el cálculo de la reciprocidad. Por eso es la suprema identificación con Dios: "Amad a vuestros enemigos... para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos (Mt 5,44-45). Este amor es, en el plano ético, la expresión de la novedad radical del Reino de Dios. Es la ruptura con la ley de la revancha, de la reciprocidad interesada, la afirmación de unos valores radicalmente alternativos a los que desde siempre han dirigido la evolución de la vida: es la mutación humanizadora en que se reconoce la soberanía de Dios, es decir, el primado del amor. Cuando se considera que la lejanía de Dios consiste en su santidad entendida como su distancia metafísica, surge la necesidad de mediadores y de culto para salvar el abismo de la separación. Pero, en realidad, la lejanía de Dios es su misericordia, o, mejor dicho, es nuestra falta de misericordia lo que nos separa de Él, porque Dios es amor. Es la misericordia, el amor gratuito y desinteresado al prójimo, sobre todo a los pobres y a las víctimas, lo que nos acerca al Dios de Jesús. Por eso donde el Levítico dice "sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo" (19,2), Jesús afirma "sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso" (Lc 6,36) [19].

7. Los valores alternativos del Reino de Dios

Un amplio consenso se abre paso entre los estudiosos actuales de la historia de Jesús y pese a las grandes diferencias que existen en muchos otros aspectos: Jesús promovió un movimiento radicalmente contracultural. El título de uno de los trabajos más importantes sobre el Jesús histórico lo dice muy expresamente: Jesús fue un judío marginal [20].

Un movimiento social vehiculado por sectores subalternos defiende normalmente intereses materiales alternativos a los dominantes, pero puede perfectamente haber interiorizado los valores culturales e ideológicos hegemónicos. En este caso, y como suele decirse vulgarmente, a lo que se aspira es a "dar la vuelta a la torilla"; pero con los mismos huevos, con el mismo aceite y con el mismo producto final. Pero la sociología enseña que la solidaridad con la marginación puede también convertirse en lugar y ocasión donde germine una auténtica alternativa cultural. Éste es el caso del movimiento de Jesús. Expresa anhelos de sectores subalternos, pero no en clave de resentimiento y de revancha, sino de alternativa positiva e integradora. Por eso el Reino de Dios es una esperanza abierta por la promesa de Dios, pero también un mensaje moral, cuyo núcleo tradicionalmente se ha visto en el Sermón del Monte. Es claro que no es posible desarrollar ahora todo este aspecto de la doctrina de Jesús y me limito a unas breves consideraciones, pero que considero claves. El Reino de Dios implica en el Movimiento de Jesús una alternativa cultural e ideológica, que cuestiona radicalmente los valores centrales de aquella sociedad. ¿Cuáles eran éstos? [21] En primer lugar, *Dios*. Era aquella una sociedad teocrática, legitimada por una forma de entender a Dios, interpretado por los intelectuales religiosos y por los profesionales del culto, que garantizaba la identidad de un pueblo que se tenía por elegido de la divinidad y que en eso basaba su distinción de los demás.

En segundo lugar, *el honor*. Éste era el valor cultural clave. Por honor se entendía la estima que se tenía a los ojos de los demás y que se solía interiorizar como forma de entenderse a sí mismo. El honor dependía normalmente del linaje o grupo familiar, y se expresaba a través de signos externos, tales como saludos, vestidos, títulos, servidumbres, lugares especiales en las sinagogas y banquetes, etc. Se entendía de forma distinta el honor de los varones y el de las mujeres. Avergonzarse a un varón era deshonrarle; la vergüenza de una mujer, por el contrario, era la custodia de su honor, que radicaba esencialmente en la integridad o exclusividad sexual. La ofensa al honor ultrajaba a toda la familia y todos sus miembros tenían que vengarlo o restituirlo.

La *familia* ocupaba un lugar central. No existía ni el concepto ni la conciencia de autonomía individual propios de la modernidad, sino que, como ya ha sido apuntado, a una persona se le valoraba por su grupo de pertenencia. La solidaridad del grupo era intensa y englobante; implicaba, por supuesto, una identificación ideológica y religiosa estricta. La familia tenía un carácter patriarcal y podía ser extensa, abarcando al clan y, en todo caso, inseparable de la propiedad de la tierra, que es lo que afincaba al grupo en su pueblo. Los intercambios matrimoniales no se realizaban entre un varón y una mujer, sino que suponían una negociación y consecuente relación entre dos familias.

Por fin hay que citar otros dos valores que podemos considerar conjuntamente: *el poder* y *la riqueza*. Sin duda nos encontramos con valores estimados en todas las culturas, también en la mediterránea antigua, aunque es verdad que los valores económicos no tenían ni la prioridad ni la supremacía que han alcanzado en nuestras sociedades capitalistas. El poder, la capacidad de influir en el comportamiento de los otros, no sólo responde a un innato deseo humano, sino que implicaba también un reconocimiento del honor. La relación del dinero con el honor es también evidente. Además se veían las riquezas como una señal de la bendición divina.

Jesús critica el concepto vigente del honor. Critica a quienes "gustan pasear con amplios ropajes, ser saludados en las plazas, ocupar los primeros puestos en los banquetes" (Mc 12,38-39). Denuncia a quienes alardean de su virtud y de sus buenas obras (Le 18,9-14). Denunciaba el afán por los puestos de honor y las actitudes interesadas que buscan granjearse el favor de los tenidos por prestigiosos (Lc 14,7-24). No tiene empacho en tratar con gente "impura" y afrontar

la descalificación ideológica que implica (Mc 2,16; Lc 15,1-2). Pablo continúa perfectamente esta línea de Jesús cuando dice que “Dios ha escogido lo plebeyo y despreciable del mundo; ha escogido lo que no es para reducir a la nada a lo que es” (1 Cor 1,28). Los mismos discípulos ven como un desafío a su concepto machista del honor la limitación radical que Jesús pone a su dominio sobre la mujer (Mt 19,19).

Jesús relativiza el valor de la familia y la supedita al Reino de Dios y a su seguimiento (Mt 12,46-50; Mc 10,28-30). Es claro que Jesús tuvo problemas muy serios con su propia familia (Mc 3,29s). Y también es indudable que los primeros seguidores de Jesús conocieron conflictos gravísimos con sus propias familias; probablemente las primeras persecuciones procedían de su ambiente familiar (Lc 12,51-53; Mc 10,34-36; Lc 14,26; Mt 10,37; Lc 9,59-62; Mt 8,21-22; Mc 10,28-30; Mt 19,27-29; Lc 18,28-30; Mc 13,9-13; Mt 10,17-22; Lc 21,12-17) [22].

Para Jesús la riqueza no es en absoluto un signo de bendición divina. El Reino de Dios es una buena noticia para los pobres, porque su misma desgracia hace de ellos los primeros destinatarios del amor de un Dios que es Padre de todos. La riqueza es, por el contrario, el gran obstáculo para entrar en el Reino de Dios (Mc 10,23), porque lo sofoca con sus preocupaciones (Lc 8,14), porque se convierten en algo idolátricamente querido que impide el reconocimiento del Único Señor (Mt 6,24; Lc 16,15), porque provocan la superficialidad y la autosuficiencia (Lc 12,13-21), porque cierran el corazón al prójimo necesitado (Lc 16,19-31) y porque normalmente son producto de la injusticia (Lc 16,11; Mt 11,39-41). El tesoro en la tierra tiene que ser sustituido por el tesoro en el cielo, que se consigue cuando se entregan a los pobres los bienes que se poseen (Mt 6,19-21; 19,21; Lc 12,33-34).

Como el poseer tiene que ser sustituido por el compartir, también el afán de dominar y de poder debe ser reemplazado por la actitud de servicio. Pocas cosas hay que Jesús inculque con más fuerza y no sólo con palabras, sino con el ejemplo de toda su vida. Las palabras más antiguas bien pudieran ser éstas: “Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos, y los que ejercen la autoridad sobre ellos se hacen llamar bienhechores, pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve” (Lc 22,25-27). El evangelio de Marcos presenta una versión un poco más teologizada, que termina con una feliz expresión cristológica: “el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir y entregar su vida como rescate por muchos” (10,45). El Jesús de Juan, un evangelio aún más tardío, después de lavar los pies de sus discípulos, dice: “Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros” (13,14-15).

Un texto que me parece; además de bellissimo, sorprendente para nuestra mentalidad y también para la mentalidad rígidamente patriarcal y jerárquica del momento en que nació, es el que presenta Lc 12,35-40. Es una invitación a estar siempre preparados para recibir, cuando llegue, a un Señor extraño y paradójico que se convierte en servidor de quien le abre su casa: “os aseguro que se ceñirá, les hará ponerse a la mesa (a quienes encuentro despiertos) y, yendo de uno a otro, les servirá”. Y por supuesto, la concepción de la divinidad, como clave de bóveda de todo el sistema ideológico teocrático, es radicalmente cuestionada por Jesús. Dios no legitima un sistema de pureza excluyente, sino que pone en el centro el servicio al prójimo necesitado. A Jesús le descalifican ideológicamente como endemoniado y como blasfemo, y le matan como blasfemo, para defender el honor de Dios, y por iniciativa de las autoridades religiosas del pueblo elegido de Dios. Jesús muere fiel a Dios y entregado a su misterio de amor, pero quienes le matan también lo hacen en nombre de Dios. Con toda razón se ha dicho que Jesús introduce un conflicto de dioses. Y también se ha dicho, igualmente con mucha razón en mi opinión, que “mientras no cambiamos a los dioses no habremos cambiado nada”. A partir de su profunda experiencia de Dios, Jesús ve el mundo, la realidad y las personas de una forma muy diferente a la ley vigente. Pero el horizonte que abre cuestiona intereses muy poderosos que reaccionaron violentamente y le eliminaron. El Reino de Dios tiene que abrirse paso inevitablemente entre resistencias del orden caduco y en medio de conflictos. En la medida en que el Reino de Dios es la afirmación de valores definitivos es una propuesta desarmada y absolutamente no violenta dirigida a la libertad y al amor. La historia enseña que en nombre de Dios se suscitan las mayores energías de amor y gratuidad, pero también las violencias y fanatismos más terribles. Pero Dios, palabra manchada donde las haya, es así mismo una palabra irrenunciable, que siempre tenemos que estar levantando del fango para llevarla a los labios y al corazón con respeto y temblor. Jesús lo hizo y no es, evidentemente, una mera cuestión de palabras. Lo que está en juego es esa dimensión radical y última de la experiencia humana que puede fundamentar lo mejor y lo más lúcido, pero también lo peor y lo más mentiroso. Jesús nos enseña con su vida el sentido que en sus labios tenía la palabra “Dios” y el anuncio de su Reino. Jesús pugna, entre incomprendimientos de sus mismos discípulos para que la fe/esperanza en el Reino de Dios que viene genere unos valores culturales, morales e ideológicos radicalmente alternativos a la realidad que necesita ser salvada. No se trata, por supuesto, de reproducir lo vigente, pero tampoco simplemente de la mera recuperación de los valores tradicionales del pueblo de Israel. Jesús no elimina la ley judía, pero tampoco se centra en inculcarla: abre perspectivas nuevas, que no se expresan como normas jurídicas. Solamente se cree y se espera en el Dios de Jesús cuando de esa fe y de esa esperanza brota una cultura y una moral alternativa a la hegemónica en el mundo. La radicalidad de Jesús es disfuncional en la sociedad y también en la Iglesia. Es bien sabido que hay defensores de la llamada “civilización cristiana” que tienen como lema “Dios, patria, familia, propiedad”. Suelen ser profundamente conservadores del sistema capitalista y, con notable frecuencia, muy proclives al uso de la violencia contra los disidentes. Me parece una tergiversación radical del mensaje de Jesús por parte de quienes, equivocadamente, se presentan como sus más ortodoxos intérpretes. Es un ejemplo límite del terrible drama de la historia cristiana; quizá también de lo que alguien ha llamado el “fracaso del cristianismo histórico”.

8. Dios, el Padre de Jesús

El Dios del Reino es el Dios de Jesús.

He hablado de los factores que condicionaron e hicieron posible el movimiento de Jesús: la tradición de Israel y el Antiguo Testamento, un momento histórico singular, un pueblo sufriente y oprimido. Como ya he repetido, una situación señala las posibilidades de respuestas que puede encontrar, pero no determina cuál ha de ser ésta. De hecho, la respuesta de Jesús de Nazaret, su proclamación del Reino Dios, es inseparable de su personalidad y de su experiencia. Jesús tiene una inaudita experiencia de la inmediatez de Dios. Esta experiencia es el principio fontal de toda su vida, de su predicación de Dios, de su libertad, de su itinerario histórico. No habla de Dios al modo de un teórico o de un teólogo. Todo, lo extraordinario y lo más ordinario, el acontecimiento histórico excepcional (Lc 13,1-5) y el lirio que crece en el campo le sugiere la presencia y la actividad de Dios (Mt 6,25-33). Jesús no es un intérprete de la ley, sino un exégeta de Dios. Hace presente su misterio con asombrosa sencillez y espontaneidad. Vive la experiencia de la cercanía amorosa de Dios. Por eso se dirige a Él como Padre, Abbá, con una expresión inusual que manifiesta inaudita confianza y entrega total a su voluntad.

Porque Dios es cercanía, amor misericordioso, irrumpe su Reino que significa una plenitud humana insospechada. La teología de Jesús -Dios como Padre que se dona- la escatología de Jesús -afirmación de la llegada del tiempo salvador- no son sino las dos caras de la misma experiencia de Jesús [23]. La intensa penetración escatológica del mensaje de Jesús es consecuencia de su experiencia radical de Dios como Abbá.

Dios es el Dios de los pobres porque es Abbá, porque comunica en la historia su amor, que no admite discriminaciones. De ahí que la primera urgencia y el primer rasgo distintivo del proyecto del Abbá -el Reino de Dios- consisten en ser esperanza para los pobres y exigencia de su liberación. Su situación es la contradicción radical con el Dios Padre de Jesús. Jesús nos enseña en el Padre Nuestro a invocar, con todo el corazón, a Dios como Padre de los hombres y, necesariamente, a Pedir que en la historia marcada por el dolor y el pecado se manifieste su paternidad, es decir, que venga su Reino. Quien confiesa al Padre necesariamente anhela su Reino. Claro que así sólo puede orar quien tiene como causa de su vida el proyecto de Dios: es decir, quien se ha convertido al Dios de Jesús [24]. Cuando Jesús enseña el Padre Nuestro no enseña simplemente a recitar una oración, sino que introduce en su experiencia religiosa y comparte la causa de su vida.

9. Dios es misterio

Para Jesús Dios sigue siendo misterio. J. Sobrino afirma que Dios se le ha manifestado a Jesús como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios [25]. Y según K Rahner lo que propiamente dice el cristianismo es que “el misterio sigue siendo misterio eternamente” [26].

El misterio es lo que hace que Dios sea Dios y purifica la experiencia creyente de imágenes idolátricas a nuestra medida. La conciencia de toda persona es esencialmente dinámica y Jesús conoció una evolución de su relación con Dios y una penetración progresiva en su misterio. No tiene la misma experiencia de Dios cuando dice al principio de su vida, lleno de entusiasmo, “llega el Reino de Dios”, que cuando al final, en la angustia de Getsemaní, exclama “Padre, hágase tu voluntad”. En la oscuridad del sufrimiento llegó Jesús a ser Hijo perfecto del Padre (Heb 5,8-9). En la noche de Getsemaní se funde plenamente con la voluntad de Dios. En el silencio de un Dios que calla descubre Jesús lo que supone la alteridad radical de lo divino, su grandeza incognoscible, su amor enigmático [27].

Jesús purifica su experiencia de Dios al hilo de sus efectos históricos. Jesús se ve tentado por el reto del mesianismo glorioso; Dios se le convierte en incógnita cuando la oposición crece y el Reino no acaba de manifestarse; Dios es escándalo cuando se calla y el Reino no llega -a la hora de su muerte en la cruz- [28]. También para Jesús, en el fracaso y en la oscuridad, lo que quizá eran ilusiones se van troquelando en esperanza madura. Aceptar el misterio de Dios fue para Jesús aceptar los caminos misteriosos de su Reino.

Jesús tuvo que dejar a Dios ser Dios. “Jesús aún la confianza en el Padre con la obediencia a Dios. El Padre sigue siendo Dios y Jesús le deja ser Dios” [29]. Dios es misterio santo e inmanipulable, que supera nuestros conceptos, nuestras instituciones, nuestras leyes y nuestras iglesias. A Dios le barruntamos, perseguimos sus huellas en la historia, pero no le poseemos. Jesús polemiza con quienes pretendían tener a Dios encerrado en sus tradiciones y nos enseña a vivir ante el misterio de Dios con actitud reverente, abiertos siempre a descubrir su voluntad en la vida y a aceptar sus caminos tantas veces insospechados.

Para Jesús, Dios no es una teoría como el logos griego que legitima el mundo y lo existente haciéndolo inteligible. Es, más bien, una presencia misteriosa y parpadeante que critica a la realidad social de su pueblo desde una esperanza más grande, desde una esperanza que la realidad lleva ya escondida en su seno, y que juzga a lo existente desde los pequeños y desde los últimos. El Dios de Jesús abre a un horizonte donde el amor es más hondo que el misterio, que, sin embargo, no deja de ser misterio.

10. El lenguaje político de Jesús para hablar de Dios

He hecho alguna alusión a la ambivalencia del lenguaje sobre Dios. Pues bien, la poesía aprovecha la ambivalencia del lenguaje para explorar nuevas profundidades y crear sugerencias. El lenguaje de Jesús sobre Dios no pretende formular conceptos ni, menos aun, dogmas. Es un lenguaje poético todo metáfora y sugerencia. Su propósito no es definir la realidad, sino proyectar luz para enriquecer nuestras perspectivas de ella.

Voy a acabar este capítulo con un breve apunte que pretende reformular el valor antropológico y social del anuncio que Jesús hace de Dios como rey y como padre. Consciente de que la ambivalencia acompaña a estas expresiones, y con el deseo de ahondar en esa vinculación entre Dios y la realidad social, que es el título del presente capítulo.

10. 1. ¿Es el Reino de Dios una proyección quimérica de sueños humanos?

Sin duda, puede serlo. He hablado de la ambigüedad de la expresión "Reino de Dios" y de las distintas funciones que ha ejercido en historia. Proyectos tan contrapuestos como la violencia apocalíptica, el espiritualismo desencarnado o la teocracia integrista se han pretendido legitimar como realizaciones del Reino de Dios.

Pero qué función ejerce en el proyecto de Jesús?

Para Jesús el Reino de Dios es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles. Y ambos aspectos son inseparables y, en el fondo, coincidentes. Me explico. El cambio pasa por la mutación de la selección de los fuertes en solidaridad con los débiles. Es decir, en el momento en que la evolución llega al umbral de lo humano, la cultura puede modificar la ley que la ha regido cuando era pura biología. En la nueva fase del Reino de Dios lo que era antes disfuncional -niños, pobres, reprobados, extranjeros...- son los llamados a ocupar los primeros puestos. La intención última de las categorías apocalípticas era expresar la esperanza cercana en algo radicalmente nuevo. El viejo mundo pasa va a llegar. El reino del "hombre" sustituye y reemplaza y el nuevo reino de las bestias.

Pues bien, Jesús dice -y esto le diferencia de la apocalíptica- que el nuevo mundo está comenzando ya. que llega el reino del "hombre", que vivimos en el umbral del tiempo decisivo. Estamos aún profundamente enraizados en el viejo mundo con nuestros arcaísmos físicos y atavismos sociales. Todos nosotros vivimos *kata sarka*. pero estamos llamados a vivir *kata pneuma*, de acuerdo con los modelos de conducta de este nuevo mundo [30]. Dios es rey potenciando el reino de la libertad. El Reino de Dios se hace realidad en la victoria del amor gratuito sobre la actitud interesada, del amor al enemigo sobre el deseo de revancha. Es lo más divino, lo más nuevo. La plenitud del Reino de Dios, la plena aceptación de su soberanía sobre la vida y la historia, coincidirá con la plenitud humana, con la fraternidad realizada.

10.2. ¿Es la confesión del Dios como Padre una regresión infantil?

Para Jesús, confesar a Dios como Padre y sentirse su hijo es recuperar las actitudes más inventivas, las más primigenias posibilidades humanas que se van gastando, malgastando tantas veces, a lo largo de la vida del adulto. El niño se caracteriza por su capacidad de preguntar, como descubrimiento maravilloso de la realidad, y la capacidad de jugar, como actividad gratuita y creadora. Sentirse hijo de Dios no es una regresión negativa, sino recuperar la capacidad de redescubrir la realidad y crear de forma desinteresada y gratuita. El Reino de Dios exige una radicalidad y una estabilidad emocional que encuentran su fundamento en la entrega y en la confianza en el Padre.

La experiencia de Dios de Jesús es la vivencia poética y humanizadora de estos dos grandes símbolos religiosos -Dios como Rey y como Padre- que se enraizan profundamente en el corazón del hombre. Por eso, siguen siempre suscitando sentido. Pero son también símbolos que interpretaron la situación histórica de la pobre gente de un pueblo oprimido. Y, por eso, son hoy también los pobres quienes mejor entienden al Dios del Reino, al Dios de Jesús.

11. Apéndice sobre el Dios cristiano y la realidad social

Aunque no haga más que insinuar el tema, no me resigno a terminar este capítulo sin formular una pregunta: ¿hasta qué punto es reconocible en el Dios cristiano el Dios de Jesús?

Ciertamente es una cuestión complicada, entre otras cosas porque las experiencias e imágenes que de Dios tienen los cristianos son enormemente plurales. Pero es una pregunta decisiva, porque está en juego la fidelidad del creyente. Ser cristiano es participar de la experiencia de Dios de Jesús.

Me limito a un par de sugerencias.

1. Hubo que anunciar muy pronto al Dios de Jesús en estructuras sociales muy diferentes a las que habían sido las suyas en la Palestina del siglo 1.

Lo que empezó en el ambiente rural de Palestina se difundió por la cuenca del Mediterráneo, principalmente en zonas urbanas. Ya el Antiguo Testamento conoce un proceso singular de relación y fecundación cultural. Y el cristianismo va a afirmarse como un fenómeno de mestizaje religioso y cultural. El Dios de la Torá se va a encontrar con los dioses del Areópago. La religión de la montaña y del desierto se va a encontrar con las divinidades del mar. El Dios patriarcal (Dios de la iniciativa histórica e, incluso, de la guerra) se va a encontrar con las divinidades femeninas y de la naturaleza.

Ya Jesús había relativizado la Torá, había bajado de la montaña y salido del desierto (era la experiencia religiosa de la llanura galilea y de los perfiles suaves de la ribera occidental del Tiberiades), había despatriarcalizado a Dios ("Padre materno" se ha llamado al Dios de Jesús).

En el cristianismo, el exclusivismo -sin dejar de ser monoteísmo-. se va a hacer universalismo. Es una experiencia de Dios con capacidad de apertura y de acogida. Pero también con los riesgos que esto acarrea, con las deformaciones a que puede dar pie. Es la ambigüedad que acompaña a la ley de la encarnación. La ambigüedad grandiosa y trágica de la historia del cristianismo. Algo que va a estar muy presente en las páginas que siguen a continuación.

2. Las condiciones sociales cambian continuamente. Todas las situaciones históricas son relativas y limitadas. Por eso es necesario el diálogo, la apertura a otras culturas y a puntos de vista diferentes para complementar las propias perspectivas, en un proceso ininterrumpido de confrontación y enriquecimiento.

Pero el estudio sociológico pone de relieve que el anuncio y la esperanza del Reino de Dios tienen unos portadores sociales -sectores marginados, subalternos- y responden a sus expectativas. El mensaje, que es para todos, no es, sin

embargo, captable de la misma forma desde los diversos lugares sociales. Desde la pura sociología del conocimiento se debe afirmar que hay un lugar social que es condición de plausibilidad del anuncio de Jesús. Sólo desde la identificación social con los últimos, con sus intereses objetivos, leyendo la historia desde su “reverso”, como diría Gustavo Gutiérrez, viviendo la historia desde el dolor que la atraviesa -dolor no sólo antropológico sino también social-, es posible captar y vivir la religión de Jesús de Nazaret. Entiéndase bien, porque hablo de una condición necesaria y no suficiente. Sin una cierta afinidad o analogía de situación es imposible comprender la experiencia religiosa expresada en el movimiento de Jesús. Por eso, una comunidad pobre del Tercer Mundo no tendrá muchos conocimientos científicos sobre Jesús, pero está en las mejores condiciones para comprenderle profundamente. ¿No sucede que las comunidades cristianas de América Latina nos están anunciando a Jesús, lo están recuperando del secuestro a que tantas veces le ha sometido nuestra cristiandad occidental y burguesa?

Para convertirnos al Dios de Jesús no basta que miremos a nuestro corazón, tenemos que mirar también -y cambiar- la realidad social en la que vivimos y aceptamos. ¿No será éste el gran problema de nuestro cristianismo europeo, de la civilización del bienestar?

[1].- R. Scroggs, *The Sociological Interpretation of the New Testament: the Present State of Research*. NTS 26 (1979-80) 167. C. Theissen. *Biblical Faith. An Evolutionary Approach*, Philadelphia 1985. p. 108: “Si la misma causa (la misma situación social) produce efectos bastante diferentes (además del movimiento de Jesús. los fariseos. saduceos, esenios... Nota del autor), mientras que el mismo efecto puede aparecer en conexiones causales diferentes (el cristianismo aparece no sólo en Palestina, Nota del autor), las causas sociales detectables no son suficientes para explicar la forma específica del nuevo movimiento. Más bien, la situación parece dejar espacio de maniobra, lugar para posibles respuestas diferentes”.

[2].- La expresión aparece 100 veces en los sinópticos. Prescindiendo de los paralelos, la distribución es la siguiente en Marcos 13; en dichos comunes a Mt y Lc 9; en textos exclusivos de Mt 27; en Lc 12- Mt, excepto en cuatro lugares, usa la expresión “Reino de los Cielos” que no tiene un sentido diferente y que corresponde a la costumbre judía de sustituir por respeto la palabra “Dios” una paráfrasis Sin embargo, parece que este uso judío es un poco posterior al tiempo de Jesús y, por canto, se admite generalmente que la expresión “Reino de Dios” fue, con toda probabilidad, la utilizada por el mismo Jesús.

[3].- Fuera de los sinópticos aparece 2 veces en el evangelio de Juan. 10 en todo el cuerpo paulino, 8 en Hechos. 1 en Hebreos. 1 en Santiago y 2 en el Apocalipsis de Juan.

[4].- J. Becker, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964. O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*, Fribourg 1984.

Señalo los lugares en que aparece la expresión. En la oración judía: Tob 13,2; Sal Salomón 5,18; 17,3; Qaddis; Shemone 11. En la literatura apocalíptica: Dn 2,44; 3,33; 4,31; 6,27; Hen Et 9,4s.. 12,3; 25; 27,3; 813; 84,2 (Hen habla de Dios como rey. cuyo reino es eterno. en un sentido diferente al específicamente evangélico). Apócrifos emparentados con la apocalíptica: Jub 50,9; TesDan 5,13; TesBenj 9,1; 10,7. Qumrán: 1 QM VI,6; XII,3.7.16; XIV,16; XVII,8; XIX,8. En el judaísmo alejandrino: Sab 6,4; 10,10; OrSib 11.46-56.616.717.767.808. B. D. Chilton ha observado cómo Reino de Dios se usa algunas veces en los targumes a los profetas en lugares en que el TM dice simplemente Dios. Cita como textos targúmicos antiguos Zac 14,9; Abd 21, Is 31,4;24,23; 40,9,52,7. Considera reciente y, por tanto, sin valor para aclarar el sentido de los textos del, Nuevo Testamento el Tg de Ez 7,7 y Miq 4,7-8. Cfr. Regnum Dei Deus est, *Scot Journ of Theol* 31 (1978) 261-270; God in Strength. Jesus Announcement of the Kingdom, Freistadt 1979. Este autor defiende que Jesús se inspiró en el Tg de Isaías. Su aportación es muy importante, pero no puede perderse de vista el contraste entre los pocos textos targúmicos y la abundancia de la expresión en boca de Jesús. La bibliografía sobre el Reino de Dios en la predicación de Jesús es inmensa y me limito a citar un estudio reciente, muy bien informado y útil: J. P. Meier. *A Marginal Jew. Rethinking of the Historical Jesus*. Vol. Two. Mentor, Message and Miracles. New York 1993, pp. 237-506 (traducción en preparación en Editorial Verbo Divino).

[5].- La lista completa de estas expresiones en J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca 1974, pp. 48s.

[6].- J. Becker. o.c., pp. 190-217.

[7].- H. J. Kraus. *Teología de los Salmos*, Salamanca 1985. pp. 29ss.

[8].- Esta opinión ha sido muy común desde el conocido estudio de A. Schweitzer. *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen 1972.

[9].- Is 52,7: “¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia (evangelizsomenou) la paz, que trae buenas noticias que dice a Sión: ya reina tu Dios”. Cf. J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, París 1980.

[10].- Cf. nota 4.

[11].- R. Aguirre. “Jesús y la multitud a la luz de los sinópticos”, *Escritos de Biblia y Oriente. Miscelánea conmemorativa del 25 aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén* (Ed. R. Aguirre y F. García) Salamanca 1981. pp. 259-281

[12].- Sobre el sistema de pureza y su significado antropológico puede verse mi libro *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander 1994.

[13].- J. Schlosser. o. c., p. 677.

[14].- J. Becker, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964. p. 201; M. Lattke, “Zur jüdische Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der “Königsherrschaft Gottes””, en P. Fiedler-D. Zeiler (hrsg.), *Gegenwart und Reich Gottes, Schulergabe, A Vögtle zum 65 Geburtstag*, Stuttgart 1975, p. 11; L. Goppelt. *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1976, p. 122, A. Vögtle, “Gesú di Nazareth”, en *Storia Ecumenica Della Chiesa*, Vol. 1. Brescia 1980. p. 25. No es en absoluto aceptable la plena equiparación entre Reino de Dios y Mundo Futuro, que realiza P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neuentestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, pp. 155s.

[15].- *Biblical Faith An Evolutionary Approach*, Philadelphia 1985, p. 120. R. Scroggs, nota la dimensión apocalíptica del pensamiento de Pablo, que se manifiesta en su neta oposición al mundo que busca la salvación por la Ley (judía) o por la sabiduría (Griega), pero subraya que el apóstol “se separa significativamente de la visión apocalíptica habitual del mundo nuevo, porque sostiene que éste ya ha irrumpido en el presente y se manifiesta en medio de las ruinas del mundo viejo”. Cf. “Paul and the eschatological woman”, *JAAR* 40 (1972) 287.

[16].- H. Merklein, *Jesu Botschaft Von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983, p. 41; G. Lohfink. *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg 1982. pp. 17-41.

[17].- H. Merklein, o. c., p. 43 n. 26.

[18].- Quizá es excepción *Ascensión de Moisés* 10, que, sin embargo, parece una expresión metafórica.

[19].- J. I. González Faus. “Los pobres como lugar teológico”, *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 292.

[20].- J. P. Meier. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jew*. Vol One, New York-London 1991 (Trad. esp. Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo 1: Las raíces del problema y de la persona, Estella 1998); Vol Two. Mentor, Message and Miracles, New York-London 1993.

[21].- Los estudios sobre la antropología mediterránea antigua están comenzando a ser utilizados de una forma muy interesante por los exégetas. Una obra pionera, con bibliografía, es la de B. J. Malina. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 1995.

[22].- R. Aguirre “Experiencia de penecución en la historia de Jesús y en las primeras comunidades cristianas”, *Fe, Cautiverio y Liberación*. Actas del I Congreso Trinitario de Granada, Córdoba 1996, pp. 41-72.

[23].- H. Schurmann, “Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung, Jesu Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis”, en *Traditiongeschichtliche Untersuchungen zu den synoptische Evangelien*, Düsserldorf 1968, pp. 13-35; Padre Nuestro, Salamanca 1982; R. H. Kelly, “Dios Padre en la Biblia y en la experiencia de Jesús”, *Concilium* 163 (1981) 438-450.

[24].- H. Schurmann, Padre Nuestro, Salamanca 1982. pp. 86-128.

[25].- “Dios”, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral* (ed. C Floristan y J. J. Tamayo) Madrid 1983, p. 252.

[26].- *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, p. 14. [27].- X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981, p. 395.

[28].- J. Sobrino. art. cit. en la nota 25. p. 253.

[29].- J. Sobrino. art cit. p. 253.

[30].- G. Theissen, o.c., en la nota 1 p.

SEGUNDA PARTE JESÚS Y LA IGLESIA

JESÚS anunció el Reino y lo que vino fue la Iglesia. Con estas palabras sintetizaba Loisy su desilusión y desconcierto al comparar el magnífico mensaje del evangelio con la triste realidad de una institución anquilosada en el conservadurismo, la incompreensión y el anatema.

Millones de personas estarían dispuestas a repetir la misma frase, pensando que la burocracia, el poder, el dinero, el legalismo, han prevalecido a menudo sobre los valores cristianos. Más que hablar de «Jesús y la Iglesia» preferirían hacerlo de «Jesús contra la Iglesia» o «la Iglesia contra Jesús». Porque ésta se ha convertido con frecuencia en obstáculo para creer en El, y porque, si Jesús volviese, tendría que acusamos nuevamente de haber convertido «la casa de mi Padre en una cueva de ladrones».

Creo que la única manera de superar este escándalo es volver a los orígenes, recordar lo que los evangelios nos cuentan sobre el tema.

Pero ya en esto tropezamos con una dificultad. Los evangelios no reproducen los hechos históricos de manera fría y descarnada. Cada uno de ellos (Mateo, Marcos, Lucas, Juan) los presenta de forma peculiar, según los intereses e inquietudes de sus respectivas

comunidades. Por eso, más que de una visión de la Iglesia debemos hablar de distintas visiones, todas ellas verdaderas y complementarias, como cuatro afluentes de un mismo río. Algunos pretenden «destilar» estas diversas aportaciones para obtener la historia pura de las relaciones entre Jesús y la Iglesia. Me temo que el resultado final sea un producto incoloro, inodoro e insípido. Es preferible el agua de un manantial, aunque no sea químicamente pura.

Centraré, pues, mi exposición en el evangelio de Mateo, que dedica gran interés a nuestro tema. Renuncio a un análisis minucioso -imposible en el breve tiempo del que dispongo- para presentar una síntesis de las ideas principales. Se trata de recorrer el mismo camino

que, según Mateo, recorrió la primera comunidad. La fidelidad histórica es secundaria. Lo importante es conocer ese itinerario, identificarnos con sus metas, sus temores, sus ilusiones, para seguir siendo la auténtica comunidad de seguidores de Jesús.

I El presupuesto

SEGÚN MATEO, que coincide en esto con Marcos y Lucas, las primeras palabras pronunciadas por Jesús en su actividad pública, cuando aún marcha en solitario, sin discípulos, fueron éstas:

«Arrepentíos, porque el Reinado de Dios está cerca» (4,17). Este anuncio del Reino es fundamental para comprender las palabras y los hechos de Jesús, incluida la fundación de la Iglesia.

El «Reinado de Dios» sintetiza las mayores esperanzas del pueblo judío en tiempos de Jesús; incluye libertad política frente a la opresión romana, justicia social, paz, bienestar, fidelidad a Dios. Es normal que así sea, porque cuando se instaure ese reinado será el mismo Señor quien gobierne al pueblo, no una potencia extranjera o un rey terreno lleno de debilidades.

La idea de Dios como rey era muy antigua en Israel, anterior incluso a la aparición de la monarquía en el siglo XI antes de Cristo. Muy pronto, los israelitas admiten que Dios ejerce su realeza a través de un ser humano, representante suyo en la tierra. Pero El sigue siendo el

verdadero rey de Israel. Por eso, cuando al cabo de cinco siglos desaparece la monarquía y los babilonios destierran a los descendientes de David, muchos judíos no se angustian. Lo importante es que Dios venga a reinar en persona. Uno de los mayores profetas de esta época, al que conocemos como Deuteroisías, no sueña ya con un descendiente de David, sino que se

entusiasma pensando en la aparición de Dios como rey:

«¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del heraldo que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la victoria! Que dice a Sión: Tu Dios es rey» (Is 52,7).

Y un pasaje al final del libro de Sofonías explica los motivos de este gozo:

«Grita, ciudad de Sión; lanza vítores, Israel; festéjalo exultante, Jerusalén capital.

Que el Señor ha expulsado a los tiranos, ha echado a los enemigos.

El Señor dentro de ti es el Rey de Israel y ya no temerás nada malo.

Aquel día dirán a Jerusalén: No temas, Sión, no te acobardes.

El Señor, tu Dios, es dentro de ti un soldado victorioso, que goza y se alegra contigo renovándote su amor.

Se llenará de júbilo por ti como en día de fiesta.

Apartará de ti la desgracia y el oprobio que pesa sobre ti.

Entonces yo mismo trataré con tus opresores, salvaré a los inválidos, reuniré a los dispersos, les daré fama y renombre en la tierra donde ahora los desprecian» (Sof 3,14-19).

Estos y otros textos dejan claro que, cuando Dios reine, Israel encontrará su libertad e independencia, vivirá en paz y prosperidad, será fiel a Dios. Y después de siglos de espera, Jesús irrumpe anunciando que ese momento está cerca. Podemos imaginar la conmoción que supuso entre la gente y las ilusiones que despertó.

Toda su vida la consagrará a proclamar el mensaje del Reino con sus palabras y a anticiparlo con su acción.

Limitándonos a este segundo aspecto, y de forma muy esquemática, podemos decir:

En primer lugar, Jesús anticipa el Reino curando las enfermedades. Los «milagros» de Jesús no son simples obras de misericordia ni puras manifestaciones de su poder.

Son «signos» de ese mundo futuro en el que ya no habrá llanto, ni lágrimas, ni sufrimiento. Curar la enfermedad significa devolver al hombre la armonía con lo más personal de sí mismo, su propio cuerpo y su espíritu. Al mismo tiempo, cada enfermo sanado supone una victoria sobre las fuerzas del mal (los demonios) que encadenan al hombre y se oponen al Reinado de Dios.

En segundo lugar, Jesús anticipa el Reino perdonando los pecados.

Los relatos de este tipo no son tan frecuentes como los anteriores, pero se orientan en una línea parecida. Porque el pecado es una forma de esclavitud, que ata interiormente al hombre y no le permite situarse rectamente ante Dios y los demás. El perdón de los pecados trae paz y alegría, hace sentirse amado por Dios. Y anticipa el gozo del Reino definitivo.

Pero, si Jesús hubiese anticipado el Reino sólo de estas dos maneras, su obra habría acabado con El.

Además, habría destacado un aspecto exclusivamente personalista, cuando lo esencial del reino es su carácter comunitario. Por eso Jesús lo anticipa de una tercera forma: creando un grupo de personas dispuestas a reproducir lo mejor posible las condiciones del mundo futuro. Quienes lo vean podrán decir: parecido a eso será la sociedad en la que Dios reine.

Así, como proyecto y esbozo de futuro, como anticipación de la realidad definitiva, es como tiene sentido la Iglesia. Esto excluye el triunfalismo que pretende identificarla plenamente con el Reino de Dios, reivindicando incluso territorios pontificios y autoridad política.

Pero también excluye la crítica radical que niega toda relación entre el Reino y la Iglesia.

II Los invitados

PARA UNA TAREA como la que Jesús desea encomendar a su grupo (anticipar el Reinado de Dios) cabría esperar una gran selección.

Toda asociación religiosa, política, cultural, es tanto más exigente cuanto más altas son las metas que se propone. Hace veinte siglos ocurría lo mismo. Los esenios, por ejemplo, no admitían a jóvenes en su comunidad. El escritor judío Filón nos indica las causas en su Apología de los hebreos: «Entre los esenios no hay niños, ni adolescentes, ni jóvenes, porque el carácter de esta edad es inconstante e inclinado a las novedades a causa de su falta de madurez. Hay, por el contrario, hombres maduros, cercanos ya a la vejez, no dominados ya por los cambios del cuerpo ni arrastrados por las pasiones, más bien en plena posesión de la verdadera y única libertad». Algo parecido podríamos decir de los sicarios, que junto a unas convicciones firmísimas (fanáticas en ciertos puntos) exigían arriesgar la vida al servicio de la revolución antirromana.

Precisamente porque la selección es un dato arraigado en la historia y la psicología, nos llaman la atención los criterios que emplea Jesús. Se dirige al lugar menos adecuado para llamar a las personas menos adecuadas.

Después del bautismo, «al enterarse de que habían detenido a Juan, Jesús se retiró a Galilea. Dejó Nazaret y se estableció en Cafarnaúm, junto al lago, en territorio de Zabulón y Neftalí. Así se cumplió lo que había dicho el profeta Isaías: País de Zabulón y país de Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los paganos. El pueblo que habitaba en tinieblas vio una luz grande; a los que habitaban en tierra y sombra de muerte una luz les brilló» (Mt 4,12-16, citando Is 8,23-9,1).

Se expresa aquí, a nivel geográfico, lo que será la actitud de Jesús durante toda su vida. No se dirige a las regiones ricas, influyentes, donde reside el gobierno del país, florece la cultura y se encuentran los centros del poder religioso, político y económico. Jesús elige la Galilea de los paganos. La tierra olvidada y mal vista, de la que no puede salir nada bueno, sin pasado ni futuro, madre de incultura y revoluciones.

Y el material humano que elige está en perfecta consonancia con la tierra. Llama a las personas más extrañas, incluso peligrosas: a los pobres, los que sufren, los no violentos, los que tienen hambre y sed de justicia, prestan ayuda, son limpios de corazón, trabajan por la paz y viven perseguidos por su fidelidad. Es gente muy diversa: unas están necesitadas de ayuda o carecen de algo, otras adoptan una actitud positiva ante los demás. Aunque entonces como ahora muchos pueden sintonizar con algunas de las bienaventuranzas, el criterio de selección manifestado por Jesús supone una «subversión de todos los valores».

Y el desconcierto aumenta en pasajes posteriores, cuando Jesús dice sin tapujos que ha venido a interesarse por «los enfermos», a buscar a «las ovejas perdidas de la casa de Israel»; o cuando elogia a los sencillos, invita a los «agobiados y cargados», acoge a extranjeros y paganos. Todo esto se concreta en pecadores y descreídos, recaudadores de impuestos y prostitutas, niños e ignorantes, personas que la sociedad bienpensante, de derecha o de izquierda, margina y rechaza.

III El programa

ES SORPRENDENTE que Jesús invite a estas personas, de las que tan poco cabría esperar. Y aún más sorprende la enorme confianza que Jesús deposita en ellas. Las llama «sal de la tierra» y «luz del mundo», y les propone un programa altísimo, no de ofertas y privilegios, sino de responsabilidad y exigencias. Este programa lo desarrolla en el

«Sermón del monte», que prefiero calificar como «discurso sobre la actitud cristiana». No es una exposición exhaustiva (al estilo del programa electoral de un partido político), pero refleja el tipo de hombre nuevo que Jesús desea para sus seguidores.

Resulta imposible comentar un texto tan rico de contenido en pocas palabras. Me limitaré a enunciar sus temas capitales y a sugerir algunas ideas.

El discurso desarrolla la actitud cristiana ante la ley (Mt 5,21-48), las obras de piedad (6,1-28), el dinero y la providencia (6,19-34), el prójimo (7,1-12); termina con unos «requisitos para mantener la actitud cristiana» (7,13-27).

La primera parte se dirige contra el legalismo de los escribas utilizando seis casos concretos: asesinato, adulterio, divorcio, juramento, venganza, amor al prójimo. En ocasiones, Jesús lleva la ley a sus consecuencias más radicales (primer y segundo caso); en otras, cambia la ley o la norma de conducta por otra más exigente (talión, amor al enemigo); en otras, anula la ley en vigor (divorcio, juramento).

En conjunto, estas diversas actitudes se oponen al legalismo, forma larvada de escapar al espíritu de la ley ateniéndose a la letra de la misma. El problema consiste en saber cómo atenerse al espíritu. La conducta de Jesús puede iluminarnos: 1) nunca produce la impresión de sentirse agobiado por leyes y normas; para Él, la voluntad del Padre es lo esencial, pero dicha voluntad es algo más rico, vivo y personal que una colección de decretos; 2) siempre concede más importancia a la misericordia que al cumplimiento del precepto (ver Mt 9,13; 12,7; 23,23), porque para Dios el hombre es más importante que todas las leyes; 3) a veces cumple la ley para no escandalizar, pero con espíritu crítico, atacándola más que defendiéndola (ver Mt 17,24-27); 4) en general no concedió valor a las tradiciones religiosas, sobre todo a las farisaicas; las consideraba «preceptos humanos» (afirmación que muchos considerarían blasfema), que a menudo impedían el cumplimiento de cosas más importantes (Mt 15,1-9). Esta batalla de Jesús contra el legalismo conserva toda su vigencia. Después de siglos, la Iglesia católica se ha convertido con frecuencia en la hija predilecta del fariseísmo y de la hipocresía casuística. La abundancia de normas, orientaciones y decretos supone una carga insostenible para millones de personas, en contra del espíritu de Jesús, que hablaba de un yugo suave y ligero (Mt 11,30). Prescindiendo de que a esos leguleyos se les puede reprochar lo mismo que a los del tiempo de Jesús: «Líán fardos insostenibles y los cargan en las espaldas de los demás, mientras ellos, no quieren empuñarlos ni con un dedo» (Mt 23,4). La segunda parte (6,1-18) se centra en las obras de piedad; prácticas que no se consideraban necesarias para la salvación, pero sí muy convenientes para agradar a Dios. A propósito de ellas Jesús enuncia un principio general (6,1), que luego aplica a tres casos concretos: limosna, oración y ayuno. No condena estas prácticas, pero contrapone dos posturas: la del hipócrita que busca publicidad y obtiene su recompensa de los hombres, y la del cristiano, que procura pasar inadvertido y recibe su recompensa de Dios. En este tema, aunque se cometen siempre muchos fallos, creo que los cristianos tenemos las ideas claras. La lástima es que no seamos consecuentes con la teoría.

En cierto modo, estas dos primeras partes son negativas: indican cómo no debe actuar el discípulo de Jesús. A partir de ahora trata Mateo aspectos positivos de la conducta cristiana. Y un puesto capital lo concede al tema del dinero y de la fe en la Providencia. El evangelista sabe el enorme peligro que supone la riqueza. Por treinta monedas de plata traicionó Judas a Jesús (26,14-16). Esto demuestra que el afán de enriquecerse «ahoga la palabra de Dios y la deja estéril» (13,22); por eso es tan difícil que entre un rico en el reino de los cielos (19,23). Mateo, con esta convicción y esta enseñanza de Jesús, insiste desde ahora en la importancia de no querer enriquecerse (6,19-21), de ser generosos (6,22-23), de captar la alternativa radical entre Dios y Mamón, dios de la riqueza (6,24), de confiar en la Providencia, poniendo las necesidades primarias por debajo del valor supremo del Reino (6,25-34). En este caso, como en el del legalismo, la Iglesia ha permanecido poco fiel a la enseñanza y al ejemplo de Jesús. Nunca han faltado seguidores eximios de la pobreza evangélica; algunos quizá incluso más radicales que el mismo Jesús, ya que éste manifestaba la libertad suprema de dormir en el suelo y comer en casa de un rico. Pero, si tomamos en conjunto la historia de la comunidad cristiana, no es dicha orientación la predominante. La alternativa radical de Jesús entre el servicio a Dios y el servicio a los bienes terrenos (Mt 6,24) ha dado paso a una componenda vergonzante, que pretende vivir bien y con la conciencia tranquila.

La sección final del discurso (7,1-12) es la menos elaborada. Tras hablar de la actitud ante el prójimo y sus defectos (7,1-5), sigue una frase misteriosa (7,6), una exhortación a la oración de petición (7,7-11) y la síntesis final, que empalma con 5,17 y resume en pocas palabras todo lo que Jesús espera de sus discípulos. En estos casos, como en el de las obras de piedad, la teoría es clara y conocida. Otra cosa es la práctica, que deja mucho que desear.

El discurso termina con los requisitos para mantener una actitud cristiana (7,13-27). Conviene saber que se trata de una decisión seria y difícil (7,13-14), que cabe el peligro de ser engañado por los falsos profetas (v.15-20), o de engañarse uno mismo, pensando que todo es cuestión de palabras o de obras portentosas (v.21-23). Lo importante es responder a la voluntad de Dios poniendo en práctica lo que se acaba de escuchar (v.24-27). La ortopraxis es más importante que la ortodoxia. Este discurso programático deja sin tratar ciertos puntos. A veces nos gustaría que fuese más concreto. Pero asombra por su genial trabazón de ideas y su ideal de vida. Este hombre nuevo es el que desea Jesús para formar parte de su comunidad, reflejando y anticipando el futuro reinado de Dios. Un hombre libre del legalismo, del deseo de aparentar, del dinero y la codicia, del orgullo que juzga y condena a los demás, de la desconfianza en Dios. Libertad que permite amar con plenitud, perdonar sin límites incluso a los enemigos.

Es el hombre nuevo con vistas a la nueva sociedad, tan distinta de la que conocemos.

IV La decisión y la duda

ESTE PROGRAMA de Jesús debía chocar inevitablemente a ciertos sectores. El legalista, que sólo es feliz con innumerables reglas que determinan hasta los menores actos de su vida (reglas que le ofrecen seguridad psicológica y le permiten condenar a los demás), escuchará a disgusto el mensaje de Jesús. Es peligroso, conduce al libertinaje, no da certeza. Quien interpreta la piedad como una moda social que permite adquirir buena fama se siente condenado por este programa. Igual que la persona convencida de ser fiel a Dios en medio de la abundancia económica y el egoísmo. O la que considera sus propios defectos como cosas sin importancia en comparación con los graves pecados ajenos. Veinte siglos de pequeñas y grandes tradiciones no han conseguido limar las aristas de esta actitud de Jesús. Y aunque desde instancias muy diversas se acepten y bendigan los nuevos fariseísmos y los eternos egoísmos, el Evangelio será siempre el único punto válido de referencia.

Precisamente por su pureza, por su desinterés, el mensaje de Jesús suscita también un fuerte atractivo en otros sectores. Son muchos los que encuentran en él un sentido para su vida, una meta que alcanzar, un compromiso. Y, poco a poco, los dos grupos clarifican sus posturas. En los capítulos 11-12 de Mateo asistimos a este proceso.

Por una parte, la desconfianza de «esta generación» (1, 1,7-19), que da paso a la obstinación de Corozain y Betsaida (1, 1,20-24). Por otra, la reacción de los sencillos, que entienden y aceptan el mensaje (11,25-30). El final de estos capítulos enfrenta de modo programático las consecuencias de ambas actitudes. Unos terminan peor de lo que estaban, dominados no por un espíritu inmundo, sino por otros siete más (12,43-45). Frente a ellos, los que escuchan a Jesús dejan de ser un grupo más o menos interesado en su persona para convertirse expresamente en su familia: «Aquí están mi madre y mis hermanos» (12,46-50).

Sin embargo, no hemos llegado aún al momento fundacional de la Iglesia. Antes de que el grupo se consolide, Mateo introduce un importante discurso, que no cabría esperar en este momento. Se trata de las siete parábolas del reino (Mt 13). Más que reflejar la realidad histórica (es probable que Jesús pronunciase estas parábolas en distintas ocasiones), el texto refleja las inquietudes e interrogantes de la comunidad de Mateo, años después de la desaparición de Jesús. Es probable que el evangelista haya situado aquí este discurso para aclarar posibles dudas entre los seguidores de Jesús antes de que adquiriesen su compromiso pleno. Esos interrogantes, que conservan su vigencia, podemos resumirlos en cinco puntos:

- 1) ¿por qué no aceptan todos el mensaje de Jesús?;
- 2) ¿qué actitud adoptar con quienes no viven ese mensaje?;
- 3) ¿tiene algún futuro esto tan pequeño?;
- 4) ¿vale la pena?;
- 5) ¿qué ocurrirá a quienes no acepten el mensaje?

A la primera pregunta responde la parábola del sembrador. Unos no aceptan el mensaje del reino porque no lo captan, no les dice nada, no responde a sus necesidades ni a sus deseos. Para ellos, la formación de una comunidad de hombres libres, generosos entregados a los demás, carece de sentido. Otros aceptan la idea con alegría, pero les falta coraje y capacidad de aguante en las persecuciones. Otros dan más importancia a las necesidades primarias que al gran objetivo final del Reinado de Dios. Sin embargo, la parábola es optimista. Existe una tierra buena que acogerá la semilla y la hará fructificar. Y aquí introduce Jesús un matiz que, por desgracia, olvidamos con frecuencia.

La producción no siempre es la misma: en unos casos cien, en otros sesenta o treinta. Pero, en cualquier tipo de rendimiento, la tierra es buena. Esta idea no acabamos de aceptarla. Siempre exigimos el rendimiento cien, rechazando que una tierra buena -un buen cristiano- pueda producir sólo treinta. Lo rechazamos en nosotros porque hiere nuestro narcisismo; en los demás, porque hiere nuestra intolerancia.

Jesús, que nunca pecó de narcisista ni de intransigente, acepta ese fruto medio, humanamente escaso, y lo recompensa; igual que pagará el salario completo al obrero que comienza su trabajo a las cinco de la tarde.

A la segunda pregunta (¿qué actitud adoptar con quienes no viven el mensaje?) responde la parábola del trigo y la cizaña. La interpretación alegórica posterior (13,36-43) equipara al campo con el mundo, la buena semilla con los ciudadanos del Reino y la cizaña con los secuaces del diablo. Pero es posible que en la parábola primitiva «la finca» no se refiriese al mundo sino a la comunidad cristiana, en la que surgían personas indeseables. Al menos, desde el punto de vista

de otros miembros de la comunidad. La reacción espontánea es entonces la intolerancia. Lc 9,51-56 cuenta cómo Santiago y Juan pretendieron fundar la Inquisición sin necesidad de procesos ni piras; les bastaba invocar el rayo, «fuego del cielo», para acabar con los enemigos de la Iglesia. Jesús se opuso a ello (lástima que los Papas y obispos posteriores no acostumbren leer el evangelio). Y también se opone a estas decisiones drásticas dentro de la comunidad, porque es fácil equivocarse y que paguen justos por pecadores.

A la tercera pregunta (¿tiene algún futuro esto tan pequeño?) responden dos parábolas: la del grano de mostaza y la de la levadura.

En ambos casos se trata de algo insignificante a primera vista. Pero basta esperar para asombrarse con los resultados. La comunidad cristiana no debe desanimarse si es pequeña en número. Su eficacia será grande, y Jesús invita al optimismo. Pero optimismo no es triunfalismo. La parábola del grano de mostaza sólo se comprende a fondo cuando la comparamos con la que probablemente le sirvió de modelo: la parábola del cedro, contada por Ezequiel seis siglos antes (Ez 17,22-24). Después del exilio, y para expresar la gloria futura del pueblo de Dios, anuncia el profeta:

«Cogeré una guía del cogollo del cedro alto y encumbrado; del vástago cimero arrancaré un esqueje y yo lo plantaré en

un monte elevado y señero, lo plantaré en el monte encumbrado de Israel. Echará ramas, se pondrá frondoso y llegará a ser un cedro magnífico; anidarán en él todos los pájaros, a la sombra de su ramaje anidarán todas las aves. Yo, el Señor, lo digo y lo hago.» La imagen vegetal y la referencia a los pájaros del cielo que anidan en las ramas son comunes a Ezequiel y Mateo. No creo que se deban a pura casualidad. Pero, mientras el profeta elige un árbol «alto y encumbrado», el majestuoso cedro, Jesús se contenta con un arbusto que «cuando crece sobresale por encima de las hortalizas»

(Mt/13/32). Detalle de humor, no exento de crítica. Estas sencillas parábolas abordan el problema tan discutido hace pocos años de la Iglesia de masa o de minoría y el papel del cristianismo como fermento del mundo. Es absurdo querer solucionar en dos palabras lo que ha ocupado miles de páginas, sin llegar a un acuerdo. Pero es evidente que la Iglesia no debe angustiarse cuando parece pequeña y como perdida en medio del mundo. Su futuro está asegurado. Muy relacionada con la anterior está la cuarta pregunta (¿vale la pena?), a la que responden las parábolas del tesoro y de la piedra preciosa. Ambas subrayan el valor del Reino describiendo la actitud de la persona que lo vende todo por conseguir un tesoro o una joya. Lo hace con enorme alegría, deseoso de poseer algo tan preciado. Pero el problema sigue en pie, porque el valor del Reino no es tan patente como el de un tesoro o una piedra preciosa. Por eso creo que estas parábolas nos enseñan algo muy importante: es el cristiano, con su actitud, quien revela a los demás el valor supremo del Reino. Si no se llena de alegría al descubrirlo, si no renuncia a todo por poseerlo, no hará perceptible su valor. A la pregunta inicial (¿vale la pena?), estas parábolas parecen responder: «No preguntes si el Reino vale la pena; demuestra que sí con tu actitud». A la última pregunta (¿qué ocurrirá a quienes no aceptan el Reino?) contesta la séptima parábola, la de la red que recoge toda clase de peces, buenos y malos. Jesús establece una distinción radical entre ellos. Pero esta parábola tan dura conviene completarla con otros pasajes, como Mt 25,31-46, donde se nos dice quiénes son los buenos y los malos. Son buenos quienes, sin saberlo incluso, se preocupan por los más pequeños, débiles y abandonados. No creo que la parábola de la red sirva de fundamento bíblico al principio «extra Ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación). Más que a pensar en el posible castigo de los otros nos anima a recordar nuestra propia responsabilidad.

V La búsqueda de identidad comunitaria

A PARTIR de ahora, Mateo refleja una tensión creciente entre las posturas favorable y opuesta a Jesús. La desconfianza detectada en los capítulos anteriores da paso al escándalo de los nazarenos (13,53-58), el asesinato de Juan Bautista (14,1-12), el escándalo de los fariseos (15,1-20) y el enfrentamiento con fariseos y saduceos (16,1-12). De estos grupos no cabe esperar nada; a lo sumo, que repitan con Jesús lo ocurrido a Juan.

En el polo opuesto, la familia de Jesús cierra filas en torno a El y lo conoce de forma cada vez más plena. Por dos veces Jesús alimenta a su comunidad (14,13-21; 15,32-39), la salva en el peligro (14,22-33) y anticipan la salud de los tiempos mesiánicos (15,29-31); y el grupo se amplía con la aceptación de Jesús por parte de los de Genesaret (14,34-36) y la fe de la cananea (15,21-28). A través de estos episodios el Señor desvela el misterio de su misión y de su persona. Y no extraña que todo culmine en la confesión de Pedro («Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo»), a la que sigue la referencia explícita de Jesús a la edificación de su Iglesia.

A partir de este momento, estas personas que se han entusiasmado con el mensaje de Jesús, superando la desconfianza, el rechazo, el escándalo, van a encontrar su identidad comunitaria a medida que descubren el misterio de Jesús.

De hecho, la confesión de Pedro sólo supone un primer paso, e incluso peligroso. Se presta a interpretaciones triunfalistas, contrarias al pensamiento de Jesús. Porque El no entiende el mesianismo como un título de gloria o una garantía de triunfo político, sino como una misión de servicio, que implica la victoria final, pero a través del sufrimiento y de la muerte. Este tema es capital en los capítulos 16-20 de Mateo, donde todo lo que se dice está enmarcado en los tres anuncios de la pasión y resurrección (16,21-28; 17,22-23; 20,17-19).

El contenido de los mismos podemos esbozarlo del modo siguiente, que ayuda a captar la relación entre episodios tan variados:

1ª. predicción de la pasión y resurrección (16,21-28)

1. La transfiguración (17,1-13)
2. Instrucción sobre la fe (17,14-21)

2ª. predicción (17,22-23)

1. Instrucción sobre el tributo (17,24-27)
2. Los peligros del discípulo en la vida comunitaria:
 - ambición (18,1-5)
 - escándalo (18,6-9)
 - despreocupación por los pequeños (18,10-14)
3. Las obligaciones del discípulo:
 - la corrección fraterna (18,15-20)
 - el perdón (18,21-35)

4. El desconcierto de los discípulos:

- ante el matrimonio y el celibato (19,3-12)
- ante los niños (19,13-15)
- ante la riqueza (19,16-29)
- ante la recompensa (19,30-20,16)

3ª. predicción (20,17-19)

1. Petición de la madre de los Zebedeos y reyerta (20,20-28)

2. «Que se nos abran los ojos» (20,29-34)

Este esquema no coincide con el que ofrecen generalmente las traducciones de la Biblia. En algunos puntos es discutible. Pero tiene la ventaja de que deja ver la estrecha relación entre el misterio de Jesús y la identidad de la comunidad cristiana. Sólo cuando recordamos que Jesús murió y resucitó encontramos fuerza para creer y superar los peligros de ambición, escándalo y despreocupación.

Sólo Cristo muerto y resucitado nos permite la verdadera corrección fraterna y el perdón. Sólo este misterio ilumina el desconcierto ante el celibato, los pequeños, la riqueza y la recompensa. La estructura de estos capítulos demuestra que, según Mateo, para que exista auténtica comunidad cristiana no basta el llamamiento de Jesús ni la aceptación inicial del evangelio; hay que acoger el misterio de la muerte y resurrección e imitar a Jesús, que no vino a ser servido sino a servir. Su sufrimiento y triunfo posterior justifican los sufrimientos, renunciaciones y alegrías de la comunidad.

Cuando se comparan estos capítulos con los documentos de Qumrán (Regla de la comunidad, Documento de Damasco, etc.) se advierten profundas diferencias. Jesús no está obsesionado por separar a su grupo de las otras personas; no habla de castigos y sanciones; ni estipula minucias. No organiza jerárquicamente a su comunidad, determinando con exactitud las funciones, estableciendo tiempos fijos para los determinados grados de incorporación. Se limita a esbozar algunos temas capitales y, sobre todo, a imbuirlos de un espíritu.

Dada la imposibilidad de tratarlos todos deseo hacer referencia al menos al peligro de ambición y el escándalo que comporta. La cuestión es tan trascendental que, además de la instrucción contenida en 18,1-5, vuelve a surgir al final de este bloque (20,20-28). De la curiosidad por saber «quién es el más grande en el Reino de Dios» (18,1) se pasa al deseo de sentarse «uno a tu derecha y el otro a tu izquierda» (20,21). Sin duda, se trata de ambición política, porque ni Juan ni Santiago ni su madre están pidiendo un puesto especial en la otra vida, sino en el reino que esperan inaugure Jesús dentro de poco en Jerusalén. Esta ambición terrena, este deseo de ocupar los primeros puestos, no sólo crea divisiones entre los doce, sino que provoca un grave escándalo al resto de la comunidad. Con frecuencia se ha pensado que /Mt/18/06-10 habla del peligro de escandalizar a los niños. Era fácil caer en esta trampa porque inmediatamente antes Jesús ha puesto a un chiquillo en medio de los discípulos para que lo tomen como ejemplo (18,2-4). Sin embargo, las palabras griegas son distintas en ambos pasajes. En el primer caso se trata efectivamente de un niño (paidíon), pero cuando habla del escándalo Jesús se refiere a «esos pequeños (tôn mikrôn toutôn) que creen en mí». No son pequeños por la edad, sino por su situación dentro de la comunidad. Y lo que puede escandalizarles, según el contexto, es la ambición de los discípulos. Lástima que se predique tanto contra ciertos escándalos olvidando que más daño hace a la comunidad el afán de dominio.

En este problema, como en todos los otros, la comunidad cristiana debe reconocer sus deficiencias e identificarse con los ciegos de Jericó, figuras que cierran este bloque (20,29-34). La petición de los Zebedeos y la reyerta posterior entre los doce demuestran que ni ellos ni nosotros hemos asimilado el mensaje de Jesús. Sólo cabe pedirle:

«Ten compasión de nosotros, Señor, Hijo de David». Y luego: «Señor, que se nos abran los ojos». La ceguera física se convierte en símbolo de la espiritual. Pero, igual que los ciegos de Jericó «al momento recobraron la vista y lo siguieron», también la comunidad cristiana espera que la curen de su ceguera y seguir a su Señor.

VI La crisis y su superación

DE HECHO, los capítulos siguientes de Mateo nos conducen hasta Jerusalén, donde tiene lugar el drama final. Jesús adopta una actitud desafiante en su entrada (21,1-11) y la purificación del templo (21,12-17). Y la higuera maldecida y sin fruto se convierte en símbolo de esas autoridades religiosas y civiles que se oponen a El hasta condenarlo a muerte: sacerdotes, senadores, fariseos, herodianos, saduceos, letrados (ver 21,23-23,39).

El destino trágico de Jesús anticipa el drama del fin del mundo, desarrollado en los capítulos 24-25. Era casi inevitable tratar este tema, que apasionaba a los contemporáneos. Pero Jesús no se deja enredar en banales cuestiones sobre los signos que precederán al fin o el momento exacto en que tendrá lugar. Aprovecha el tópico para exhortar a su comunidad a la vigilancia (24,37-44), la buena conducta (24,45-50), a estar preparada (25,1-13), a la responsabilidad (25,14-30) y a preocuparse por los hermanos más pequeños (25,31-46).

Se acercan momentos difíciles y se cumplirá lo profetizado en el libro de Zacarías: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas». La triple negación de Pedro refleja la profunda crisis de la comunidad, empezando por los más íntimos.

Afortunadamente, la Iglesia de Jesús no es la «jerarquía». De lo contrario, se habría quedado solo. Pero al pie de la cruz permanecen firmes «muchas mujeres», entre ellas la madre de los Zebedeos, que parece haber entendido el misterio de Jesús mucho mejor que sus hijos. Y resulta también irónico que Mateo, tan crítico con los ricos y la riqueza, nos hable al final de «un hombre rico de Arimatea» (27,57), el único discípulo de Jesús que se preocupa de recoger el cuerpo y sepultarlo. La crisis es, pues, aguda, pero no total. Gracias a las personas más inesperadas, que se mantienen fieles en todo momento.

Dos de ellas serán las primeras testigos de la resurrección y, a pesar de ser mujeres, recibirán el encargo de indicar a los once lo que deben hacer (28,111). Cuando se reúnan con Jesús en Galilea, algunos de ellos dudarán (28,17). Pero todos, entre la veneración y la duda, recibirán la misión de extender el mensaje a todo el mundo y la garantía de la presencia de Jesús hasta el final.

VII El Reino, anticipado en la Iglesia

ASÍ TERMINA Mateo su evangelio. Su intención ha sido más catequética que histórica. No ha pretendido recordar fríamente los hechos, sino engazarlos en un gran esbozo teológico, que sirva para educar a su comunidad y, a través de ella, a todos nosotros. La falta de espacio me ha obligado a omitir ciertos datos esenciales para el evangelista (como la oposición entre el antiguo y el nuevo Israel, la apertura a los paganos, el discurso de la misión) y a tratar todo con excesiva rapidez. Pero estas páginas no pretenden ser una presentación exhaustiva del tema, sino animar a la lectura personal del evangelio.

Quisiera terminar recordando las palabras de Loisy: «Jesús anunció el Reino y lo que vino fue la Iglesia». Aun reconociendo las graves injusticias de que fue víctima, no podemos aceptar sus palabras. La visión anterior nos llevaría a decir: «Jesús anunció el Reino, y para anticiparlo edificó la Iglesia». Es posible que nuestra comunidad haya reflejado y anticipado muy poco ese mundo definitivo. Incluso puede haber dado una imagen contraria. Pero, a pesar de todas las inconsecuencias, traiciones e hipocresías, sigue proclamando que Jesús y su mensaje son la única verdad absoluta, el único camino, fuente de vida. Con ello condena al mismo tiempo su propio pasado y sus deficiencias Presentes y queda abierta a la posibilidad de conversión. No es tarea nuestra condenar a nadie, ni arrancar la cizaña, sino esforzarnos por reproducir el modelo futuro, el Reinado de Dios.

J. L. SICRE DIAZ Cátedra de Teología Contemporánea Colegio Mayor CHAMINADE. Madrid 1984. Págs. 9-42

TERCERA PARTE El origen de la Iglesia

De entre las muchas y complicadas cuestiones relacionadas con el problema de la fundación de la Iglesia por Jesús, sólo cabe destacar aquí una pequeña sección. Aquélla precisamente que esclarece el núcleo del pensamiento eclesial de Jesús. Que Jesús quiso ser más que un

propagandista de una nueva moralidad, que por lo demás no sería obligatoria y quedaría al capricho del individuo; que quiso más bien una nueva comunidad religiosa, un pueblo nuevo, lo expresó él mismo con un gesto único y sencillo, que Marcos formula así: «Llamó a los que quiso... y designó a doce...» (Mc 3,13s). Mucho antes de que existiera el nombre de "apóstol" (sólo apareció sin duda después de la resurrección), ya existía la comunidad de los doce, cuyo nombre esencial era cabalmente ser «los Doce». Toda la importancia que se daba precisamente a ese número de doce, se mostró bien a las claras después de la traición de Judas: los apóstoles (bajo la dirección de Pedro) consideraron como su primer deber restablecer el número perdido de doce (Act 1,15-26) Da hecho, ese número era cualquier cosa menos indiferente o casual. Israel seguía considerándose como el pueblo de las doce tribus, que esperaba para la era mesiánica de salvación el restablecimiento precisamente de las doce tribus de Israel, que habían nacido un día de los doce hijos de Jacob-Israel. Al "designar a doce", Jesús se confesaba como el nuevo Jacob (cf. también Jn 1,51; 4,12ss), que ponía ahora el fundamento del nuevo Israel, del nuevo pueblo de Dios, que había de nacer de estos doce nuevos patriarcas para formar el

verdadero pueblo de las doce tribus en virtud de la palabra de Dios; y a esos hombres se les confiaba el esparcir su semilla.

Así, en el fondo, toda la acción de Jesús en el círculo de los doce era al propio tiempo obra de fundación de la Iglesia, en cuanto toda estaba dirigida a capacitarlos para ser padres espirituales del nuevo pueblo de Dios. Más aún, se ha hecho notar que en la autodesignación de Jesús como "Hijo del hombre" vibra siempre el factor fundacional, porque, desde su origen en Dan 7, es palabra simbólica para designar al pueblo de Dios de los últimos tiempos. Al aplicársela Jesús a sí mismo, se designa implícitamente como creador y señor de este nuevo pueblo, con lo que toda su existencia aparece referida a la Iglesia (Kattenbusch). Pero hay naturalmente ciertos momentos en su vida en que gravita con mayor fuerza su intención de fundar la Iglesia. Tales momentos son la colación del poder de atar y desatar a Pedro (Mt 16,18s y Jn 21,15-17)

y a los apóstoles (Mt 18,18), y más todavía la última cena.

Sabios como A. Schlatter, T. Schmidt, F. Kattenbusch, K.H. Schelkle han mostrado que la última cena debe concebirse como el verdadero acto fundacional de la Iglesia por parte de Jesús. Ciertamente precedieron la vocación de los doce y el primado de Pedro; ni una ni otra cosa se suprimen en la cena, sino que se dan por supuestas y ambas cobran con la cena su propio y verdadero sentido. Porque sólo con la cena da Jesús a su futura comunidad un punto específico de apoyo, un acontecimiento aparte, que sólo a ella le conviene, la destaca de manera inconfundible de toda otra comunidad religiosa y la reúne con sus miembros y con su Señor para formar una nueva comunidad. Pero aquí es sobre todo instructivo el estrecho contexto con la pascua judía. Si la última cena de Jesús fue una comida pascual o si, al tiempo que se sacrificaban los corderos pascuales, se estaba él desangrando sobre la cruz, no lo sabemos con certeza.

En todo caso se da un estrecho nexo con la pascua judía: o insertó Jesús su nueva comida en la antigua comida pascual y así declara su comida como verdadera pascua, o murió en la hora misma en que corría en el templo la sangre de los corderos pascuales, y demostraba así ser el nuevo y verdadero cordero pascual (cf. Jn 19,36 y Éx 12,46; ICor 5,7). Ahora bien, la primera noche pascual fue la verdadera hora del nacimiento del pueblo de Israel. Fue la noche en que el ángel de Dios exterminó a los primogénitos de los egipcios y perdonó a los hijos de Israel, los dinteles de cuyas casas estaban marcados con la sangre del cordero (Ex 11-12). Ello acabó por dar al pueblo esclavizado de Israel la libertad de salir de Egipto y convertirse en un verdadero pueblo. Si, pues, Israel celebraba año tras año la pascua, pensaba en su nacimiento como pueblo que le fue dado en aquella noche. La pascua era más que un mero recuerdo; seguía siendo el hontanar del que vivía Israel y lograba su unidad como pueblo de Dios.

Israel seguía sintiéndose afirmado sobre el acontecimiento pascual, para recibir de él su renovada fundación. En la fiesta de pascua vuelve a reunirse todo el pueblo de Israel, disperso por todo el mundo y en el templo único de este pueblo para encontrarse aquí, en este lugar único de culto, con su Dios y sentir así el centro de su unidad. «El culto es en el antiguo Israel un acto creador, en que se hace presente la redención histórica y escatológica e Israel es creado de nuevo como pueblo de Dios» (N.A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Oslo 1941, 722).

Y ahora podemos reflexionar:

Cristo se entiende a sí mismo como el nuevo y verdadero cordero pascual, que muere vicariamente por todo el mundo e instituye la comida en que se come su carne y se bebe su sangre en verdadera y definitiva comida pascual. Esto significa que a esta comida le conviene ahora el sentido que antaño fue característico de la celebración de la pascua judía. Así, resulta que esta comida aparece como el origen de un nuevo Israel y centro permanente del mismo. Como el antiguo Israel veneró un día en su templo su centro y la garantía de su unidad y en la celebración común de la pascua realizó de manera viva esta unidad, así ahora la nueva comida será el vínculo de unidad de un nuevo pueblo de Dios. Éste no necesita ya el centro local de un templo exterior, porque en esta comida ha encontrado una unidad interior mucho más profunda: con su cena el Señor único está personalmente entre ellos, dondequiera que se encuentren; todos comen de un Señor, dentro del cual se funden por esa comida: el cuerpo del Señor, que es centro de la comida del Señor, es el nuevo templo único, que aúna a los cristianos de todos los lugares y tiempos con unidad mucho más real de lo que pudiera hacerlo un templo de piedra. Así, de esta nueva pascua cabe decir de manera más eficaz y real lo que ya se dijo de la antigua: que no sólo fue fuente y centro del pueblo de Dios, sino que lo es y lo será siempre.

Aquí hay que recordar todavía otra serie de ideas, que pueden esclarecer aún más todo el problema.

Mateo y Marcos, lo mismo que Juan, transmiten (aunque en contextos distintos) una palabra de Jesús según la cual reedificaría en tres días el templo destruido sustituyéndolo por otro mejor (Mc 14,58 y Mt 26,61; Mc 15,29 y Mt 27,40; Jn 2,19; cf. Mc 11,15-19 par; Mt 12,6). Tanto en los sinópticos como en Juan, es evidente que el nuevo templo «no hecho por mano de hombre» es el cuerpo glorificado de Jesús. Por eso, según todo lo dicho, el sentido de la frase completa sólo puede ser éste: Jesús anuncia la ruina del antiguo culto y, con él, del antiguo pueblo elegido y de la antigua economía mientras promete un culto nuevo y superior, cuyo centro será su propio cuerpo glorificado. Partiendo de aquí cobra también su sentido exacto el relato de que a la muerte de Jesús se rasgó el velo del Sancta sanctorum (/Mc/15/38:/Mt/27/51:/Lc/23/45). En este rasgarse se cumple simbólicamente de antemano la ruina del antiguo templo. El Sancta sanctorum, cuyo velo se rasga, deja de ser lugar de la presencia de Dios, el templo ha perdido su corazón, y el culto, que todavía se celebra en él por algún tiempo, se convierte así en un gesto vacío. Con la muerte de Jesús el templo antiguo y, por ende, el culto y el pueblo cuyo centro era, pierde toda su legitimidad, porque ahora ha nacido el nuevo culto y el nuevo pueblo cultural, cuyo centro es el nuevo templo: el cuerpo glorificado de Jesús, que representa ahora el lugar de la presencia de Dios entre los hombres y su nuevo centro de culto.

Resumiendo, puede decirse que Jesús creó una "Iglesia", es decir, una nueva comunidad visible de salvación. Jesús la entiende como un nuevo Israel, como un nuevo pueblo de Dios que tiene su centro en la celebración de la cena, en la que ha nacido y en la cual encuentra su centro permanente de vida. O dicho de otra manera: el nuevo pueblo de Dios es pueblo que nace del cuerpo de Cristo.

JOSEPH RATZINGER

EL NUEVO PUEBLO DE DIOS

HERDER 101 BARCELONA 1972. Págs. 89-93)

CUARTA PARTE LA IGLESIA DEL NT Y PRECONSTANTINIANA

por Rafael Aguirre Monasterio

Introducción

AL ESTUDIAR otras épocas de la historia de la Iglesia nos encontramos un objeto socialmente preciso y teológicamente reflejo. En el breve espacio del presente estudio no sucede aún así. Vamos a estudiar la época en que el movimiento de Jesús se convierte en la Iglesia cristiana.

El cristianismo primitivo es un movimiento lleno de entusiasmo y que evolucionó muy rápida y pluralmente; pronto surgieron comunidades diferentes en contextos muy distintos y vinculados a tradiciones y personas diversas; los conflictos internos y externos son de enorme virulencia, como corresponde a un movimiento de gran empuje histórico y de una aún incipiente conciencia refleja de sí mismo.

En medio de este proceso vamos a ver prevalecer una línea, a la que podemos denominar el cristianismo ortodoxo (ortodoxo, porque prevalece).

No es posible estudiar aquí la relación de Jesús y esta Iglesia que vamos a ver surgir. Pienso que no es acertado un positivismo histórico que pretende deducir del Jesús histórico todas las características de la Iglesia posterior. Pero sí comparto una conciencia histórica para la cual la Iglesia es concreción y desarrollo legítimo y posible, en principio, del proyecto de Jesús de Nazaret.

La consideración de unos documentos fuertemente teológicos como son los escritos del NT requiere unas cautelas críticas a la hora de realizar un estudio crítico como el que pretendo. Obviamente me veré obligado a esquematizar la evolución de la primitiva Iglesia, destacando sus líneas fundamentales. Me voy a fijar preferentemente en el tiempo del NT porque, en mi opinión, fue entonces cuando se realizaron las opciones decisivas que determinaron el proceso posterior. A veces una visión popular y simplista considera que Constantino supuso un corte radical en la historia de la Iglesia y una inversión de lo que ésta había sido hasta ese momento. Pero la verdad es que este emperador confirma y culmina un proceso que estaba en marcha probablemente desde Pablo de Tarso.

De la comunidad primitiva de Jerusalén a la Iglesia de Antioquía

MUY FRECUENTEMENTE los movimientos sociales tienden a idealizar sus orígenes. Sobre todo cuando tienen un agudo sentido histórico suelen considerar que su objetivo final es la recuperación de una edad de oro primigenia corrompida con el paso del tiempo. Así un determinado marxismo hablará del comunismo primitivo, todos los movimientos nativistas están movidos por la nostalgia de la pureza étnica primitiva, los nacionalismos pretenden normalmente recuperar un supuesto espíritu del pueblo corrompido por factores externos.

Pues bien, también Lucas presenta en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles un cuadro fuertemente idealizado de la comunidad cristiana primitiva. Considera que hay un tiempo apostólico, especie de «edad de oro» por su vinculación a Jesús y a sus testigos históricos que sirve de norma para la Iglesia de los tiempos posteriores. Pero esto no impide que podamos obtener informaciones históricas fidedignas de la obra de Lc, tras una consideración crítica y, sobre todo, contrastándola con las cartas de Pablo.

Nuestra consideración tiene que partir de la comunidad cristiana de Jerusalén. ¿Qué podemos decir de ella? La experiencia pascual dio un nuevo impulso a los seguidores de Jesús entre los que destacan sus discípulos, algunas mujeres y sus parientes (Hch 1,12-14).

Formaban un grupo reunido precisamente en Jerusalén porque su fe judía vinculaba los sucesos escatológicos, que para ellos eran muy cercanos, con la ciudad santa. El judaísmo de aquel tiempo era muy plural y esta primitiva comunidad de Jerusalén era un grupo judío más con características propias, «la secta de los nazarenos» (Hch 24,5.14; 28,22).

Practicaban fielmente la religión judía y frecuentaban el Templo, aunque también tenían sus propias reuniones y ritos (Hch 2,46). Parece que el grupo de «los doce» tuvo un papel destacado, aunque por breve tiempo y sin que podamos precisar exactamente en qué consistió. A Pedro, que había sido agraciado con la primera aparición del resucitado (1 Cor 15,5; Lc 24,34), le vemos en un lugar preferente en el seno de la comunidad: es el portavoz de los Apóstoles en Pentecostés (Hch 2,14 ss), con él se entrevista Pablo en su primera visita a Jerusalén (Gál 1, 18), . tiene una actuación decisiva en la asamblea de Jerusalén (Gál 2,7-9; Hch 15,7 ss). Desde el principio destaca también el papel de Santiago, el hermano del Señor. Aparece asociado con Pedro en su papel de principal responsable de la comunidad (Gál 1,19.2,7-9) e incluso es mencionado en primer lugar por Pablo cuando enumera «las columnas» de la Iglesia primitiva: «y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé» (Gál 2,9). Ciertamente cuando Pedro abandona Jerusalén, después de haber sido encarcelado por Agripa, Santiago fue el líder de la comunidad. Pero quizá antes ya lo fuese (Hch 12,17), y en todo caso ocupó un lugar muy destacado.

En la comunidad de Jerusalén existía la institución de «los presbíteros» (Hch 11,30; 15,2.4.6.22-23), que era una copia de la organización existente en la sinagoga y que rápidamente se introdujo en las iglesias judeocristianas. Pese a la idealización mencionada, el texto de Lc nos permite conocer la existencia en la comunidad cristiana de Jerusalén de fuertes tensiones, concretamente entre los «hebreos» y los «helenistas». Los «hebreos» son judeocristianos de habla y cultura semítica. Los «helenistas» son judeocristianos de habla y cultura griega.

Está comprobada la existencia en Jerusalén de una fuerte colonia de judíos helenistas, muchos de ellos procedentes de la diáspora, que habían podido cumplir su viejo sueño de instalarse en la ciudad, al menos los últimos años de su vida. Tenían su propia sinagoga y una interpretación de la religión judía influenciada por su cultura griega.

En el seno de la comunidad cristiana hubo pronto judíos de procedencia semita y habla aramea y judíos de cultura helenista y habla griega. Y surgieron los conflictos: «al multiplicarse los discípulos, hubo quejas de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana» (Hch 6, 1).

Las mismas palabras de los Hechos dejan suponer que la raíz del conflicto no fue meramente cultural sino socio-económica. En efecto, los helenistas solían ser de una posición social más elevada y con frecuencia vivían de sus rentas obtenidas en la diáspora. Sabemos de uno de ellos, Bernabé, que tenía propiedades que puso a disposición de la comunidad (Hch 4,36-37). Juan Marcos, su sobrino, probablemente era también helenista y su casa, lugar de reunión de la comunidad o de parte de ella, parece amplia y situada en el barrio aristocrático (Hch 12,12-17). Por eso, cuando los helenistas abandonaron Jerusalén, la comunidad pasó grandes apuros económicos y tuvo que ser socorrida con limosnas enviadas desde fuera.

La solución del conflicto arbitrada por los Apóstoles fue la de dar a los helenistas una organización propia y aparte de los hebreos, poniendo a su frente a siete personas, todas con nombre griego, a los que impropriamente se denomina diáconos, entre los que Esteban ocupa el primer lugar. La función de estos personajes no se limitaba «a servir a las mesas» (Hch 6,2-3), sino que era respecto de los helenistas de la misma naturaleza que la de los apóstoles respecto a los hebreos.

El cristianismo de los helenistas se caracterizaba por una actitud más crítica y libre con el Templo de Jerusalén y con las costumbres judías en general. Esto provocó la hostilidad de los judíos. Esteban fue el primer mártir cristiano (Hch 6-7) y la primera persecución se dirigió solo contra ellos que tuvieron que huir de Jerusalén, mientras que los apóstoles permanecieron en la ciudad sin ser molestados.

Estos helenistas tienen una importancia enorme para el desarrollo de la iglesia. En su huida se convirtieron en los primeros misioneros, que llevaron el evangelio a Samaria (Hch 8,4-25) y a las ciudades helenistas de la costa en las que se implantaron importantes comunidades cristianas (Hch 8,26-40; 9,32-43; 21,78.16).

Pero lo que iba a ser decisivo fue la constitución por los helenistas de la comunidad cristiana de Antioquía en Siria (Hch 11, 19-30). Allí por vez primera se abren las puertas de la comunidad a los paganos. «En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de 'cristianos'» (11,26), lo cual indica que la iglesia empieza a distinguirse claramente de la sinagoga. Los creyentes se separan de las leyes rituales del judaísmo (Gal 2,11-14) y la organización de la comunidad es diferente a la judeocristiana típica, sin presbíteros y con mayor relieve del elemento profético. Pablo vivió en Antioquía antes de sus grandes viajes misioneros y en esta comunidad formó su pensamiento teológico sobre la fe, la ley y la libertad.

Los helenistas de Antioquía y Pablo constituyen el hilo del cristianismo y de la iglesia que prevaleció históricamente. Pero antes de seguirlo vamos a preguntarnos: ¿qué sucedió con el judeocristianismo de Jerusalén? Es una pregunta pertinente porque, aunque sea de forma muy sumaria, conviene no perder de vista la complejidad y riqueza del cristianismo primero.

En Jerusalén subsistió un judeocristianismo de tipo dinástico presidido por parientes de Jesús, el primero de los cuales es Santiago y cuya lista entera nos da Eusebio de Cesarea. Parece que el año 70, con motivo de la primera guerra judía, los cristianos huyeron a Pella, al oriente del Jordán, regresando poco después. El año 135 terminó la segunda guerra judía y Adriano fundó la Aelia Capitolina prohibiendo a los judíos la entrada en la ciudad. A partir de este momento, encontramos una comunidad cristiana de origen pagano, que tiene su centro en el Santo Sepulcro, cuyos obispos son también conocidos por Eusebio. Sin embargo -dato frecuentemente ignorado- hay muchos testimonios de que subsistió en Jerusalén otra comunidad judeocristiana, que tenía su sede en el barrio de Sión, en las afueras de la ciudad. Incluso parece que la rivalidad y las querellas entre ambas comunidades fueron notables. Aún en el siglo IV hay testimonios de la pervivencia de esta iglesia judeocristiana de Jerusalén.

Pablo

EL CRISTIANISMO y la iglesia de la tradición paulina prevalecieron. Otras formas entraron en vía muerta y acabaron por desaparecer. Es clave comprender la función histórica de Pablo en el desarrollo de la iglesia. Es esto lo que vamos a examinar ahora interrelacionando el acercamiento teológico con el sociológico, lo cual nos permitirá captar la función del Pablo teólogo y la del Pablo organizador, que son inseparables.

a) Pablo y la modificación de los factores socio-económicos, ecológicos e ideológicos del movimiento de Jesús
DESDE un punto de vista sociológico Pablo propició una profunda transformación de los factores socio-económicos, socio-ecológicos y socio-culturales del cristianismo naciente.

En primer lugar se verificó un proceso de urbanización. El movimiento de Jesús tuvo unas características acusadamente rurales. Sus portadores procedían de este ambiente y evitaban la predicación y la estancia en las grandes ciudades de Palestina, excepto en Jerusalén. Sus oyentes más entusiastas se encontraban entre las masas campesinas de Galilea. Además Jesús y sus discípulos tienen características de predicadores ambulantes. Pablo transformó este movimiento en urbano y sedentario. Estaba personalmente capacitado para ello ya que procedía de la importante ciudad de Tarso y era fariseo, grupo que ejercía su influencia fundamentalmente en ambientes urbanos.

Pablo tiene una estrategia apostólica muy clara: fundar iglesias en las ciudades importantes y estratégicamente bien situadas para, a partir de ellas, influir en toda una región. Lo dice claramente en sus cartas: Filipo representa a Macedonia (Fil 4,15); Tesalónica a Macedonia y Acaya (1 Ts 1,7 s); Corinto a Acaya (1 Cor 16,15; 2 Cor 1, 1); Efeso a Asia (Rom 16,15; 1 Cor 16,19; 2 Cor 1,8). Al final de su vida todo el interés de Pablo era llegar a Roma, capital del imperio. En segundo lugar, Pablo introdujo entre las capas bien situadas de la población lo que había comenzado como un movimiento de gente pobre. Existe un consenso creciente entre los estudiosos para desechar la imagen proletaria y depauperizada del primitivo cristianismo. Más bien parece que reflejaba en su seno el pluralismo social, con una presencia relevante de gente acomodada. A este grupo pertenecen los primeros convertidos en los Hechos de los Apóstoles.

En los cuatro casos en que se nos informa de la conversión de un hombre (oikodespotes) con toda su casa se trata de gente de buena situación social (10,22; 11, 14; 16,15; 16,31; 18,8). Reiteradamente se dice que se convirtieron «mujeres ricas». Un estudio detallado de los 16 nombres que se conocen de la comunidad de Corinto concluye que los 9 en que es posible determinar su situación, ésta es elevada. Y no deja de ser significativo que Pablo afirme que él en Corinto no bautizaba y que sólo lo ha hecho en tres casos excepcionales, precisamente con personas de rango alto y cabeza de casas importantes (1 Cor 1,14-16); Crispo, el jefe de la sinagoga (Hch 18,8); Gayo, propietario de una casa amplia que podía hospedar a toda la iglesia (Rom 16,23), y Estéfano, jefe de la comunidad.

Los primeros paganos que entraron en la iglesia fueron «los temerosos de Dios» que simpatizaban con el judaísmo y que normalmente se reclutaban entre la gente pudiente. En resumen: aunque es difícil saber la procedencia de la mayoría de la comunidad, sin embargo por los casos que conocemos, que probablemente son de miembros destacados, parece que cinco sectores sociales mostraban una cierta proclividad a hacerse cristianos: miembros de la casa del César, artesanos y negociantes de buena posición, mujeres de dinero, judíos acomodados de habla griega y los temerosos de Dios. Todos ellos coinciden en haber alcanzado una situación relativamente alta pero sin poseer un prestigio social reconocido. Pertenecen a las categorías que se suelen llamar «criss-crossing» Pablo, que probablemente pertenecía a una familia bien situada de Tarso como lo indica su ciudadanía, romana, estaba bien capacitado para abrir el cristianismo a estos nuevos sectores sociales.

En tercer lugar, Pablo fue también decisivo para la inculturación del cristianismo en el mundo griego: Esto es más sabido y me ahorra mayores explicaciones. Su procedencia de Tarso, ciudad puente entre el mundo griego y el semita y su misma participación de ambas culturas, le capacitaban particularmente para esta tarea. De todas formas, hay que recordar -como ya hemos visto al hablar de la comunidad de Jerusalén- que la penetración del helenismo en Palestina era notable, de modo que el proceso no fue brusco y ya estaba en marcha antes de Pablo.

b) Aceptación de «la casa» como estructura base de la iglesia

HAY un hecho básico cuya importancia no se suele valorar suficientemente: la asunción en las comunidades paulinas de «la casa», que era la estructura básica de aquella sociedad. Fue una opción de trascendentales consecuencias eclesiológicas.

La casa es la forma social y económica elemental no sólo de la antigüedad y del NT, sino probablemente de toda cultura sedentaria preindustrial. Más exacto que hablar de «sociedad esclavista» o de «sociedad de clases» sería probablemente hablar de «sociedad basada en la casa». No es casualidad que la palabra economía etimológicamente signifique «regla de la casa» (nomos de la oikos). La figura central de la casa era su jefe o señor, el oikodespotes. La casa englobaba a la mujer, los hijos, los criados, los esclavos, las propiedades y, eventualmente, los huéspedes.

En la antigüedad la casa tenía una dimensión cultural y religiosa.

En el judaísmo la casa era el primer lugar de transmisión de la fe y en su marco se celebraban determinadas festividades religiosas, especialmente la solemne cena pascual. También en el mundo greco-romano existían toda una serie de dioses y cultos domésticos, además de la religiosidad oficial.

En el NT se nos dice varias veces que la conversión de un jefe de familia arrastraba la de toda su casa. Esto provoca el que en las primeras comunidades cristianas se encuentren amos y esclavos, por ejemplo. Sin embargo, ésta no es la única razón del interclasismo de las comunidades. También hay que contar con conversiones individuales. En la 1 Cor Pablo da normas para los casos en que un cónyuge se convierta y el otro no (7,12-16). A veces la conversión implicaba la ruptura con la propia casa, pero para ser admitido en otra cristiana: «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa (casa es el englobante de lo que sigue)... quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas ... » (Mc 10,29 s).

La casa, estructura básica de aquella sociedad, se convirtió en la estructura básica de la primera iglesia. Conocemos la iglesia de la casa de Filemón (Fil 2), la iglesia que se reúne en casa de Aquila y Priscila (Rom 16,3; 1 Cor 16,19); Gayo hospedaba a toda la iglesia de Corinto (Rom 16,22). Pablo predicaba y enseñaba en público y por las casas (Hch 20,20), es decir, instruía en las reuniones domésticas de la comunidad además de la predicación pública a todo el pueblo. Se entiende lo que quiere decir Tit 1, 11 cuando lamenta que los herejes seduzcan y trastornen «casas enteras». La aceptación de «la casa» condiciona decisivamente la actitud práctica de Pablo. En 1 Cor 7 se muestra partidario, en principio, de no alterar «la casa» incluso en el caso de que uno de los cónyuges no se convierta a la fe cristiana. La misma aceptación de la esclavitud es una consecuencia de su aceptación de «la casa». Implicaba aceptar el orden constituido y el sistema social vigente. Lo contrario hubiese resultado intolerable a los ojos de los oikodespotes, fundamento básico de la comunidad, pues su adhesión a la iglesia acarrearía la de todos sus allegados. Más aún: una

comunidad local normalmente no constaba de una sola casa, sino de varias. La comunidad local en su conjunto se podía comparar a las asociaciones o corporaciones greco-romanas (thiasoi, hetairiai, collegia), que eran agrupaciones voluntarias con diferentes objetivos, a veces profesionales, y que contaban con culto particular y cementerio propio. Estas asociaciones tenían sus patronos, oikodespotes de buena posición, que sufragaban los gastos y ponían a disposición una casa como lugar de culto y de reunión. Los patronos recibían honores y gozaban de cierta autoridad.

Pues bien, las comunidades cristianas locales tienen una indudable semejanza con estas corporaciones e incluso en algún momento recibieron una misma consideración jurídica. Se entiende que el apoyo material de los oikodespotes de buena situación les era a las comunidades cristianas no menos imprescindible que el de sus patronos a las corporaciones paganas.

En Pablo hay una tensión entre sus principios teóricos, con enorme carga de renovación, y sus normas prácticas fundamentalmente conservadoras del sistema social. Su teoría dice:

«Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28; cfr 1 Cor 12,13). Sin embargo, su actitud práctica no se propone la transformación de la realidad social, sino que insta su aceptación: «Que permanezca cada cual tal como los halló la llamada de Dios. ¿Eran esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo... permanezca cada cual ante Dios en el estado en que fue llamado» (1 Cor 7,20-24). «La cabeza de la mujer es el hombre... No fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre» (1 Cor 11,3.9). Esta tensión se da también entre, por una parte, un lenguaje que subraya la cohesión interna del grupo y su diferencia respecto del mundo «santos», «elegidos», «hermanos» ...) y, por otra parte, la abolición de las fronteras simbólicas (la circuncisión y las normas de pureza ritual que podrían dificultar la relación con el mundo).

En resumen, Pablo aceptó la encarnación en la sociedad greco-romana a través de la asunción en la comunidad cristiana de la estructura fundamental de la casa y con ello evitó la reclusión en la secta y abrió la posibilidad de la iglesia posterior. Pablo acepta el sistema social y pretende imbuirlo de espíritu cristiano. De esta forma la fe cristiana no es directamente un principio de transformación social, pero sí desarrolla su capacidad de innovación histórica en el seno de las relaciones intracomunitarias. Esto supuso una indiscutible moderación de la radicalidad cristiana de la primera hora. Solo así el cristianismo era socialmente viable y no es exagerado decir que la labor de Pablo fue decisiva para la misma existencia de la iglesia posterior.

c) El conflicto con los judeocristianos

A esta luz hay que entender lo que constituye el corazón del pensamiento paulino. El apóstol lo sitúa explícitamente como un problema teológico: la salvación viene por la fe en Cristo y no por las obras de la ley; vincular la salvación a la circuncisión es declarar inútil la obra de Cristo.

Pero en el fondo subyace una preocupación sociológica del que está organizando la iglesia. En efecto, la proclamación de la no necesidad de la circuncisión era la condición de posibilidad para que el cristianismo pudiese ser una religión universal y para todos. La abolición de las normas de pureza ritual del AT era imprescindible para que fuese posible la convivencia de judeocristianos y pagano-cristianos.

En otras palabras, en el problema teológico de la gracia y de la ley lo que estaba en juego era la persistencia del cristianismo como religión étnica judía o la posibilidad de convertirlo en un proyecto universal.

La decisión de la asamblea de Jerusalén que zanjó teóricamente esta cuestión fue, sin duda, la más importante de los 20 siglos de historia cristiana²¹

d) Iglesia versus secta y versus misticismo

PUEDE ayudarnos a comprender la opción que el cristianismo tomó por obra de Pablo el contrastarla con otras posibilidades que se aprecian, de hecho, en aquel momento y que fueron seguidas por grupos que acabaron por resultar marginales. Evidentemente esta comparación implica una esquematización de la realidad, pero no su falsificación.

La dinámica de la encarnación de Pablo se afirmó eclesiológicamente contra la secta judeocristiana y contra el misticismo pre-gnóstico²² Pablo evitó el camino de la secta que se separa del mundo y crea su propio sistema de convivencia, como hicieron, por ejemplo, los esenios del Qumran. Si llega a prevalecer el judeocristianismo el cristianismo hubiese sido una secta (ligada al sistema social del AT) en el mundo greco-romano. La misión hubiese consistido, en este caso, no en ir al mundo sino en invitar a que vengan al propio mundo de la secta. También evitó Pablo el camino de la radicalidad para muy pocos, al modo del espiritualismo entusiasta de los pre-gnósticos. Si llegan a prevalecer los grupos que adoptaron esta actitud el cristianismo hubiese sido cosa de «los puros», de una élite espiritual, de los que tienen un «conocimiento superior». Misionar hubiese sido dirigirse a los selectos. Pablo optó por un proyecto universal (contra la religión étnica judeocristiana) y socialmente viable (contra la aristocracia espiritual).

No se separa del mundo ni por un sistema legal propio (exclusivo de un pueblo) ni por una ascesis radical (exclusiva de unos selectos). Acepta el sistema social vigente y pretende vivir la fe cristiana en su seno.

Misionar es dirigirse a todos sin distinción.

Prevaleció la línea de orientación paulina, que se convirtió en el cristianismo ortodoxo. Las cosas hubiesen podido ocurrir de otra manera. Hubiesen no podido cuajar el paulinismo y durar, por el contrario, el judeocristianismo o el

pregnoscismo. En este caso, con toda probabilidad, el cristianismo hubiese sido un fenómeno históricamente marginal y teológicamente más radical. Pablo puso las bases para que el cristianismo fuese una ideología universal, se convirtiese en la religión oficial del imperio y en la matriz cultural de Europa. Aunque, evidentemente, no sea ésta la única evolución posible de la obra de Pablo.

Este proceso de encarnación, germinalmente paulino, se concretó en el arte, en las costumbres, en la aceptación de la filosofía griega, en la organización eclesiástica, etc. Época decisiva fueron los inicios del siglo III. Es muy significativa la CARTA-A-DIOGNETO, de fines del siglo II: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su hablar, ni por sus costumbres... se adaptan en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país... se casan como todos; como todos engendran hijos... » (V, 1-6). Tenemos aquí una especie de programa de los diversos ámbitos en que se expresa la encarnación del cristianismo en la vida: el lenguaje, el vestido, el alimento, la vida familiar. Pero encarnación no es simplemente mundanización. Los cristianos pretenden vivificar con su fe el mundo en el que viven. «Lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo... los cristianos habitan en el mundo, pero no son del mundo», dice la misma Epístola a Diogneto (VI, I).

La tarea de los grandes moralistas de inicios del siglo III en particular de Clemente de Alejandría y de Tertuliano, fue saber qué conservar y qué rechazar de las costumbres de esa sociedad. En sus obras tratan del matrimonio, de los problemas morales de los cristianos funcionarios públicos o metidos en asuntos económicos, de los alimentos, de las diversiones, de los baños, del vestido y del lujo, etc.

Es un gigantesco esfuerzo por penetrar de espíritu cristiano las costumbres familiares y sociales que, en principio, se respetan y admiten. Constantino no hará sino sancionar oficialmente como civilización cristiana un proceso que ya estaba en marcha antes de él.

La tradición paulina

EL PENSAMIENTO y la actitud de Pablo ofrecían diversas posibilidades de desarrollo. Vamos a ver como fue, de hecho, continuado en la tradición paulina, primero en las cartas a los Efesios y a los Colosenses, a las que podemos añadir la 1ª Paz, y después en las Pastorales.

Las Deuteropaulinas (Ef, Col) continúan la afirmación de la casa como fundamento de la comunidad en los famosos «sumarlos domésticos» (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1ª Pd 2,18-3,7), que inculcan los deberes mutuos de padre-hijos, marido-mujer, amo-esclavos. Se acentúa la actitud socialmente conservadora. No es extraño que la 1ª Pd inmediatamente antes del sumario doméstico legitime teológicamente a las autoridades del estado e inculque la obediencia a ellas (2,13-17), con lo que, por lo demás, no hace sino continuar la actitud de Pablo (Rom 13,1-7).

Las cartas pastorales responden a unas comunidades grandes en medio del imperio romano y con complejos problemas. Su preocupación preponderante es defender la ortodoxia doctrinal y consolidar la organización. Su ideal de que «podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad» (1ª Tm 2,2), justifica la opinión de Dibelius de que nos encontramos aquí con el «aburguesamiento» del cristianismo.

Los preceptos comunitarios son una aplicación y una extensión de los sumarlos domésticos (1ª Tm 2,8-15; 6,1-2; Tit 2,1-10) y comprenden la comunidad cristiana en analogía con la oikos 23. Por eso hay que elegir para dirigir la comunidad, como episcopos pero también como diáconos, oikodespotes de cierto relieve, incluso ricos pero ante todo probados en el gobierno asentado de su propia casa (1ª Tm 3,1-1e; Tit 1,7-9). Estas cartas subrayan el aspecto jerárquico de la iglesia, pero no conocen aún el episcopado monárquico ni diferencian entre obispos, presbíteros y diáconos. No nos puede extrañar encontrarlos en las pastorales, en continuidad con Rom 13,1-7 y 1ª Pd 2,13 ss, el deber de obedecer a las autoridades del estado e incluso de orar por ellas (1ª Tm 2,1-2; Tit 3,1). La pretensión política del cristianismo de la tradición paulina se va perfilando.

La tradición judeocristiana

NO SÓLO subsistió durante siglos la comunidad judeocristiana de Jerusalén, a la que antes me he referido.

Junto al judeocristianismo ortodoxo e incorporado al NT (Apocalipsis de Juan y carta de Santiago), existió otro que acabó desapareciendo y que, sin embargo, produjo una abundante literatura y cuyos restos arqueológicos e históricos se conocen y se estudian cada vez más. Algunas de las iglesias más antiguas, por ejemplo, la etíope y la copta, conservan restos inequívocos de la herencia judeocristiana para nosotros desconocidos.

El cristianismo que nos ha llegado ha sido el paulino, aclimatado en la cultura griega y en la cuenca del Mediterráneo. En cambio, el judeocristianismo que se extendió preferentemente por las regiones más orientales (Asia Menor, Siria, Irán ...), por razones diversas, languideció en sectas y acabó desapareciendo. En buena medida el nacimiento y el auge del islam se explican por el fracaso del cristianismo en esa cultura. Incluso está comprobada la influencia que sobre Mahoma ejercieron determinados grupos judeocristianos vivos aún en su tiempo 26

Normalmente la historia la escriben los vencedores. Pero es hora de recuperar la historia de los vencidos. Hay virtualidades cristianas en el judeocristianismo que tenemos que recuperar para enriquecer lo que ha resultado como cristianismo ortodoxo. El estudio -y pienso que también la fe- son una exigencia continua por recuperar dimensiones olvidadas.

Conflictos exteriores

PARA comprender la historia posterior de la iglesia es útil presentar esquemáticamente los conflictos tanto externos como internos en los que se vio envuelta y que fueron la ocasión para que adquiriese conciencia de sí misma y configurase su organización

a) Conflictos con los judíos

LA PRIMITIVA comunidad cristiana no tuvo dificultades por parte de los romanos, a quienes no preocupaba un fenómeno tan insignificante. En general también las relaciones con las autoridades y el pueblo judío fueron buenas 28. El prestigio de Santiago entre los judíos era muy grande. La primera persecución en regla afectó sólo a los helenistas (Hch 8 ss). Poco antes del 44, en tiempo de Agripa, fue ajusticiado Santiago Zebedeo y Pedro fue encarcelado, pero la borrasca pasó pronto. El año 62 fue ajusticiado el jefe de la comunidad, Santiago, en un exceso de autoridad del Sumo Sacerdote, aprovechando que estaba vacante el puesto de procurador 30.

Pronto empezó en la diáspora la ofensiva de los judíos contra los cristianos por diversos medios (acción directa cuando tenían poder para ello, presión en las autoridades romanas, etc.) (Hch 14,19; 17,5 ss; 18,12-17). El conflicto alcanzó una extremada virulencia a partir del año 70. Con la destrucción del Templo el judaísmo entró en una dramática crisis de identidad. En medio de

polémicas durísimas judíos y cristianos se disputaban ser los auténticos herederos de la ley, del AT, de la elección divina. Esta polémica se refleja en nuestros evangelios, especialmente en el de Juan y en el de Mt, escrito justo en el momento en que la iglesia se separa de la sinagoga. En la iglesia surgen expresiones anti-judías. En la sinagoga se introduce una maldición contra los cristianos. Este conflicto fue decisivo para que la iglesia adquiriese conciencia de su función en la historia de la salvación, como nuevo Israel, y se fuese organizando independientemente del judaísmo.

b) Conflicto con el imperio

DURANTE la primera generación, el cristianismo tuvo grandes problemas con la autoridad imperial. Era aún demasiado pequeño para suscitar su preocupación.

Sin embargo el conflicto tenía que surgir inevitablemente porque el carácter exclusivista y universal del cristianismo le convertía en un rival de la ideología imperial. Los cristianos pronto fueron acusados de «Odio al género humano» (es decir, desmarcarse de las costumbres tradicionales) y de «ateísmo» (es decir, no admitir a los dioses oficiales). A partir del año 64, con

Nerón, cambian las cosas. Empieza una época de persecuciones esporádicas, en la que se aplica a los cristianos la legislación penal vigente y la vía «coercitivo». Desde ahora los momentos de persecución se van a alternar con los de tolerancia, pero la situación de los cristianos será siempre insegura.

A principios del siglo III el emperador Severo da el primer edicto dirigido ex professo contra los cristianos. Pero la crisis se hace especialmente aguda en la segunda mitad de este siglo. Es el momento en que el imperio atraviesa una crisis profundísima, sobre todo por la presión exterior de una serie de pueblos. Las grandes persecuciones de mediados del siglo III e inicios del siglo IV (Decio, Valeriano, Diocleciano) son la última y desesperada reacción de un imperio pagano en crisis contra una iglesia, que ha conseguido una gran penetración social, se ha convertido en la fuerza ideológica hegemónica y aparece dispuesta a sustituir al antiguo paganismo y a animar la nueva civilización que se está fraguando.

Poco tiempo después, Constantino iba a asumir políticamente a la iglesia y al cristianismo como la ideología que haría posible el robustecimiento del imperio sobre bases nuevas ante un paganismo decadente. ¿Cuál fue la reacción de la iglesia ante la persecución?

Se distingue una doble actitud. Una primera reacción acentúa el sentido escatológico, insiste en la total incompatibilidad entre la iglesia y la sociedad pagana, es ideológicamente muy beligerante, se separa del mundo y mira al más allá. Es la respuesta del Apocalipsis de Juan,

en la tradición de Asia, tradición judía, mesiánica y milenarista.

La otra reacción considera que el estado romano cumple un papel positivo en el plan de Dios, es respetuosa con las autoridades y ora por ellas, minimiza los conflictos y no se entrega a una hostilidad abierta. Es la respuesta de la tradición paulina y la de los primeros apologetas, y responde en general a una actitud más positiva con la cultura greco-romana. Ciertamente esta actitud marcó la historia posterior de la iglesia, pero sin eliminar nunca del todo la otra.

El cristianismo ortodoxo como iglesia

EL CONFLICTO con el judaísmo y con el imperio ocasiona un proceso interno al cristianismo, también profundamente conflictivo, en el que se perfila la teología y la organización de la iglesia.

Es una especie de tiempo constituyente en el que la iglesia construye su identidad y elabora la norma de la fe. Aparece el concepto de tradición y, más tarde, el de canon del NT. Ligados con

ellos están los conceptos de sucesión apostólica y la organización jerárquica de la iglesia, con los tres órdenes de

obispo, presbíteros, y diáconos, que no aparecen antes de Ignacio de Antioquía y que, poco a poco, irán imponiéndose en todas las iglesias. Asimismo se robustece la comunión universal de las iglesias y el lugar destacado de la iglesia de Roma.

Es decir, se va poniendo en pie una normatividad cristiana específica y social. Como específica se diferencia de los judeocristianos radicales para quienes la normatividad seguía vinculada al judaísmo. Como normatividad social se diferencia de los agnósticos que no admiten como norma de verdad más que su propia y personal experiencia religiosa. Es el triunfo de los intereses institucionales sobre la nostalgia tradicional y sobre la utopía elitista y espiritualista. Sociológicamente es el triunfo de la iglesia sobre la pura secta y la pura mística 32. La institución se va a acreditar como un proyecto socialmente viable, va a garantizar la permanencia y extensión del cristianismo, va a encarnarse en la sociedad, va a desarrollar diferentes roles sociales, sobre todo el de cohesión y legitimación social. Esto tiene peligros obvios. Los intereses de la institución siempre tienden a prevalecer sobre sus fines teológicos. La encarnación rápidamente puede convertirse en mundanización. La institución en vez de vehicular, con frecuencia, sofoca el mesianismo inicial.

Por eso, en toda esta época se asiste a conflictos muy agudos que surgen en nombre de la radicalidad cristiana a medida que la iglesia se va institucionalizando. Recordemos los nombres de Orígenes en Alejandría, Tertuliano en África, Hipólito y Novaciano en Roma... Los radicales juzgarán duramente lo que consideran debilitamiento de la fe, relajación de las costumbres, excesivas facilidades en la concesión de los sacramentos, desearán una iglesia más minoritaria pero más pura. Los obispos representarán el punto de vista de una institución más amplia y flexible, con mayor capacidad de integración, menos exigente. Con frecuencia, los puros o radicales acaban fuera de la iglesia, como es el caso de Tertuliano y de Novaciano.

Toda esta historia nos enseña que la encarnación implica necesariamente la aceptación de muchas leyes sociológicas de las instituciones humanas. Para un creyente la iglesia expresa la salvación en la historia y a través de la historia. Con el curso del tiempo la Iglesia ha llegado a una autocomprensión muy elaborada y refleja que debe permitir desde dentro de ella misma, precisamente para afirmarse como cristiana, la recuperación de esas dimensiones de radicalidad evangélica y de capacidad socio-crítica, tan pronto olvidadas por casi todos, sofocadas con frecuencia por el poder eclesiástico, malogradas, a veces, por sus más apasionados defensores.

No es exagerado afirmar que el modelo constantiniano ha completado su ciclo. Nos deja un sentido realista y encarnacional de Iglesia. Pero el agotamiento del modelo exige potenciar desde la Iglesia lo mejor de la secta (su radicalidad evangélica y su capacidad socio-crítica) y lo mejor de la mística (su libertad y su pasión del Espíritu), para ser creyentes en una sociedad laica y responder a los clamores de justicia de los pobres de la tierra.

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO
LA IGLESIA DEL NT Y PRECONSTANTINIANA
Cátedra de Teología Contemporánea
Colegio Mayor CHAMINADE. Madrid 1984. Págs. 7-45

.....
21. La zanjó teóricamente porque los problemas prácticos subsistieron, a veces gravemente, como en el incidente de Antioquía que enfrentó a Pablo con Pedro y Bernabé (Gál 2,11-14). El decreto de Hch 15,20.29 parece que no se promulgó en la asamblea a la que asistieron Pablo y Bernabé, sino que emanó más tarde de la iglesia de Jerusalén, con el objetivo de regular la convivencia práctica de judeocristianos y paganocristianos: Cfr. M. DE BURGOS, La comunidad de Antioquía.... 59-62; H. CONZELMANN, Geschichte..., 71-73.

22. No es mi intención entrar en el complejo problema de gnosticismo. Han aparecido recientemente dos libros interesantes en castellano sobre el tema: H. C. PUECH, En torno a la gnosis I, Madrid 1982; E. PAGELS, Los evangelios gnósticos, Barcelona 1982; es de mención obligada las obras de A. Orbe, uno de los grandes especialistas en el tema. Muy probablemente el gnosticismo tiene raíces en el judeocristianismo como ha demostrado en numerosas obras Danielou; también L. GOPPELT, Les origines.... 124-138.

23. W. SCHOTTRROFF-W. STEGEMANN, ed.), Traditionen der Befreiung, München 1980, 77s: "Las cartas pastorales exigen que los servicios ministeriales sean configurados en analogía a la dominante estructura familiar de tipo patriarcal».26. Cfr. la introducción de J. JOMIER a El Corán (Ed. Nacional), Madrid 1980.

28. La historicidad de los incidentes de los capítulos 4 y 5 de Hch es problemática y, en cualquier caso, no fueron de importancia.

30. FLAVIO JOSEFO, Aj XX, 197-203; EUSEBIO, HE II, 23,4-18; para una discusión de este hecho y de las diversas tradiciones que nos lo transmiten puede verse mi artículo: Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús, en Estudios de Deusto 2 vol. 1982.

32. Estos son los tres tipos sociológicos que descubre E. TROELTSCH a lo largo de la historia del cristianismo. Una buena discusión sobre estos modelos sociológicos en M. HILL, Sociología de la Religión, Madrid 1976, 71-98.

Iglesia e iglesias en el Nuevo Testamento

Cuando hablamos de la Iglesia, de cómo tiene que ser, de su relación con la sociedad de su dimensión comunitaria, los cristianos recurrimos siempre al Nuevo Testamento. Pero debemos tener conciencia clara de que el NT no da recetas. Hay que evitar el fundamentalismo que pretende encontrar en la Biblia respuestas inmediatas y acabadas a los problemas de hoy, saltando por encima de los condicionamientos culturales y de la relatividad histórica de los textos. Lo cual no quiere decir que no podamos aprender mucho de esta lectura. El que no dé recetas es, en el fondo, algo positivo: en la Iglesia primitiva descubrimos una gran creatividad y un enorme pluralismo. Descubrirlo enriquece las posibilidades de actuación en el presente, pero implica también la necesidad de discernir entre ellas. No hay fidelidad sin creatividad.

El recurso al NT lo va a considerar de una doble forma. El NT es el *momento normativo* de la Iglesia, un «libro canónico» en el que se percibe una unidad radical en medio de su pluralidad. Pero el NT también nos introduce en el *momento fundante* de la Iglesia, en el proceso histórico inicial, que, como suele suceder, tiene un valor muy grande, porque marca la naturaleza y la historia posterior de la Iglesia. Conviene notar desde el inicio que la Iglesia cristiana no surge como una religión de Estado, sino como un conjunto de pequeñas comunidades minoritarias en su ambiente, y frecuentemente perseguidas.

También es preciso hacer una breve observación sobre el cristianismo primitivo. Con frecuencia se idealizan enormemente los inicios de la Iglesia. Esto se constata ya en los mismos Hechos de los Apóstoles, por ejemplo en los famosos sumarios en los que se describe la vida de la comunidad primitiva de Jerusalén. En realidad, muy diversos grupos sociales tienden a idealizar sus orígenes y, con frecuencia, proyectan en el pasado la «edad de oro» de su historia. Esta operación tiene una función antropológica y sociológica: establecer un punto de referencia para la propia identidad del grupo de que se trata. Pero, cuando se hace historia, se impone introducir el espíritu crítico y saber que las cosas no son así. Concretamente, el cristianismo primitivo fue mucho más plural y conflictivo que el actual. Ni la perfección cristiana está en el pasado ni la historia de la Iglesia es un mero proceso de degradación e infidelidad. En todas las épocas encontramos luces y sombras, pecado y gracia (aunque en algunas épocas pueda predominar un elemento, y hasta de forma extraordinaria). A veces se piensa, con bastante simplismo, que la Iglesia era al principio una entidad clara y unitaria, de la que poco a poco se fueron desgajando ramas diversas. Pero, en realidad, la «gran Iglesia» no es un dato primero, sino, más bien, el resultado de un proceso complejo y conflictivo, en el que intervinieron factores y fuerzas muy diferentes y en el que una determinada línea cristiana fue prevaleciendo y acabó constituyéndose en la línea ortodoxa. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que se trate de la simple victoria del más fuerte, porque también es posible examinar la coherencia cristiana de las opciones que prevalecieron.

El estudio de los orígenes del cristianismo está en auge actualmente, fuera del marco de la confesionalidad eclesial, como uno de los grandes temas de nuestra cultura. En España han aparecido muy recientemente varias obras importantes al respecto [1], de lo que no podemos más que felicitarlos. Pero se plantea el reto de asumir críticamente estos estudios científicos en la visión creyente de nuestra propia tradición cristiana. Sin duda, hay interpretaciones ingenuas y apologéticas que son ya inservibles. En este tema, como en otros, la investigación histórica y bíblica es una exigencia de maduración cultural de la fe.

1. De Jesús a la Iglesia

La Iglesia se legitima a partir de Jesús y pretende proseguir su obra y hacer presente su persona. Pero ¿responde históricamente al proyecto de Jesús, a lo que él dispuso con sus palabras y con su actuación?

Desde que existe la eclesiología como parte de la teología, es ésta una cuestión primordial. Parece oportuno plantearnos este interrogante, porque la primera comunidad cristiana, la de Jerusalén, estaba promovida y formada por quienes estuvieron vinculados históricamente con el Jesús terreno. Nos encontramos con una cuestión clave que debe aparecer en el umbral de todo estudio histórico y teológico sobre la Iglesia. En el fondo, es un aspecto de ese gran problema teológico de los tiempos modernos que consiste en comprender las relaciones entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la confesión de la Iglesia.

La respuesta a esta cuestión ha basculado entre dos polos opuestos [2]. Por una parte, la famosa frase de Loisy, «Jesús anunciaba que iba venir el Reino... y vino la Iglesia» [3], es el exponente clásico de quienes ven en la Iglesia la tergiversación radical del proyecto de Jesús. Por otra parte, estaba la reacción de una teología para la que la Iglesia, incluso en su funcionamiento y organización, respondía a unos designios explícitos que -según se pretendía demostrar históricamente- provenían de Jesús, su fundador.

Pero quizá haya que preguntarse si ambas posturas, más allá de sus contradictorias conclusiones, no coinciden en un concepto positivista de la historia y en un recurso anacrónico al pasado de Jesús para fundamentar así sus valoraciones, bien divergentes, sobre la Iglesia posterior. En mi opinión, la madurez a que ha llegado la reflexión hermenéutica sobre lo que significa la historia, así como los indudables avances en el conocimiento histórico de Jesús, permiten hoy plantear de una forma críticamente más rigurosa y hermenéuticamente más flexible -consciente de lo que puede afirmar la historia y de lo que pertenece a la opción de fe- la relación de la Iglesia con el proyecto de Jesús. Obviamente, no es posible desarrollar con amplitud un tema de tanta enjundia; por eso me limitaré a una presentación breve y sintética.

1. 1. El Reino de Dios es el proyecto de Jesús y el hilo conductor que explica teológicamente el surgimiento de la Iglesia

El Reino de Dios es el centro de la proclamación de Jesús y lo que explica su actuación y su itinerario vital. Jesús anuncia la cercanía insólita del Reinado del Padre en el presente y su manifestación definitiva en un futuro próximo, e insta a la aceptación de la soberanía de Dios en la vida personal y colectiva. Cuando Jesús habla del Reino de Dios, está hablando de la voluntad o proyecto de Dios en la historia y en la existencia humana. El aspecto temporal de su anuncio es real, pero secundario.

«El anuncio del Reino de Jesús, con su dimensión innegable de la espera de un fin próximo, está situado en la radical relación con Dios de toda su actuación, que implica una renuncia última a los planes propios. A modo de ejemplo, podemos referirnos a la petición 'venga tu Reino', que sólo clama por el acontecimiento del Reinado de Dios, pero que deja totalmente en manos de Dios las modalidades de su venida» [4] .

Para Jesús, la cercanía de Dios es plenitud humana: la aceptación de esta soberanía de Dios es fuente de libertad y se traduce en amor y fraternidad. Pero hay que decir inmediatamente que Jesús no se dirige solamente a los individuos aislados, ni tampoco presenta el Reino de Dios como un proyecto inmediata y directamente universal. Jesús se dirige al pueblo de Israel. Porque hay que tener presente que, en la Biblia, el «Reino de Dios» es correlativo al concepto de «Pueblo de Dios» [5] ; es decir, implica un pueblo concreto e histórico que lo acepte, lo visibilice y lo anuncie a los demás. Aquí reside la razón última de ese hecho -de otro modo inexplicable y escandaloso- de la elección de un pueblo. El Reino de Dios tiene que hacerse concreto y visible en la historia para que el nombre de Dios sea glorificado. Y para ello el Pueblo de Dios tiene que poner de manifiesto la capacidad de humanización y de justicia que comporta la aceptación del Reino de Dios.

Pues bien, esto es lo que pretende Jesús: convocar a Israel para que acepte el Reino de Dios y se prepare a su manifestación plena. Jesús intentó promover la reunión definitiva, la «congregación escatológica», de Israel en vista del Reino de Dios [6] . Por eso limitó su ministerio al pueblo de Israel y no pretendió fundar una institución religiosa aparte de él. Tampoco fue su intención formar un grupo de elegidos o selectos que se separasen del resto del pueblo y fuesen como el embrión de un nuevo Israel. Esto es lo que hacían, por ejemplo, los esenios de Qumrán, que se consideraban «los hijos de la luz» y se separaban de los demás para fundar su propia comunidad en el desierto, porque consideraban que el pueblo -«los hijos de las tinieblas»- estaba totalmente corrompido. Por el contrario, Jesús se dirige a todos sin discriminación. Más aún, se acerca con un afán singular a los pecadores, les anuncia el Reino de Dios y les acepta entre sus seguidores. Y no se preocupa de explicitar las consecuencias que para ellos habría de tener la necesaria conversión, sino de subrayar el carácter insólito del amor de Dios, que rompe tabúes y marginaciones y busca lo que se consideraba más alejado.

Aquí hay que situar una de las más importantes acciones simbólicas de Jesús: la elección de un grupo de doce de entre sus discípulos. La mayoría de los críticos se inclinan a pensar que éste es un hecho realmente acaecido. Es inverosímil que la comunidad primitiva designase a Judas como «uno de los doce» (Mc 14,10.20.43) si no fuera porque la existencia de tal grupo -y la pertenencia de Judas a él- era un hecho que se le imponía. Es claro que la constitución del grupo de los doce dice relación al pasado de los doce patriarcas del pueblo. Pero hay más: debe tenerse presente que la esperanza en el restablecimiento de las doce tribus era una de las formas más comunes de la gran esperanza escatológica en el restablecimiento de Israel [7] . Estamos ante una de las acciones simbólicas más importantes de Jesús, con la que expresa su voluntad de dirigirse a todo Israel y de promover la renovación escatológica del pueblo de las doce tribus. Tras un detenido estudio de la esperanza judía en la restauración escatológica de las doce tribus, E. P. Sanders concluye con las siguientes palabras:

«Vemos que las esperanzas judías del primer siglo para el futuro incluían la restauración de las doce tribus de Israel. Como se reconoce comúnmente, es a esta luz como tenemos que entender el motivo de los doce discípulos en los evangelios. Aunque no todos los textos que miran al futuro restablecimiento de Israel mencionan explícitamente el número doce, sin embargo es verdad que la expectación del reagrupamiento de Israel estaba tan extendida, y el recuerdo de las doce tribus permanecía tan agudo, que 'doce' tendría que significar necesariamente 'restablecimiento'» [8] .

De forma similar se expresa G. Lohfink:

«El número de doce sólo se puede relacionar con el número de doce de las tribus de Israel. Pero con las doce tribus se está refiriendo a un punto central de la esperanza de Israel para el tiempo final. Pues, aunque el sistema de las doce tribus para entonces hacía ya mucho que no existía, se esperaba para el tiempo de la salvación escatológica la plena restitución del pueblo de las doce tribus» [9] .

Jesús mantuvo esta orientación al pueblo de Israel hasta el fin de su vida, y probablemente vio en su muerte el último servicio para que Israel aceptase el Reino de Dios.

Es claro que Jesús no puso en marcha un movimiento misionero hacia los gentiles. De otra forma, no se explican las dificultades que existieron en las comunidades primitivas para iniciarlo. Pero tampoco debe olvidarse que, así como Nazaret está en el corazón de la montaña galilea, aislado de todo influjo y al margen de las vías de comunicación, Cafarnaún -que fue elegida por Jesús como centro de su ministerio- está en una situación que prácticamente obliga a tener relación con ambientes paganos: muy cerca pasaba la «Via Maris», que llevaba a Damasco a través de la Decápolis; la orilla de enfrente del lago, fácilmente accesible a los pescadores, era ya terreno pagano; al parecer, pasaba muy cerca de Cafarnaún la ruta que unía la Decápolis con el también territorio pagano de Tiro y Sidón en la costa siria

del Mediterráneo. Las incursiones de Jesús por estos territorios, tal como nos cuentan los evangelios, son perfectamente verosímiles. Se trata, sin duda, de narraciones muy teologizadas por la comunidad posterior, pero no hay duda de que Jesús tuvo contactos con gentiles, como, por otra parte, cabía esperar de un judío abierto de aquel tiempo. De todas maneras, lo más importante no son estos contactos de Jesús con paganos, sino el hecho de que, de forma mediata, los gentiles tuvieran cabida en el mismo proyecto de Jesús. En la medida en que Israel acepte el Reino de Dios, se convertirá en «luz para las naciones», es decir, provocará la aceptación de Yahve por todas las gentes y su peregrinación a Jerusalén. Como los profetas, Jesús tiene una escatología centrípeta y no centrífuga.

1.2. La comunidad posipascual, continuadora del proyecto de Jesús de promover la renovación definitiva de Israel y su aceptación del Reino de Dios

Después de la muerte de Jesús y la experiencia del Resucitado, los discípulos se vuelven a reunir. Tras aquellas experiencias decisivas, permanecen a la espera del Reino de Dios y siguen dirigiéndose a Israel. Continúan el proyecto de Jesús de promover un movimiento escatológico de conversión de Israel con vistas al Reino de Dios. Con frecuencia se desconoce esta continuidad fundamental entre Jesús y la primera comunidad [10].

Los discípulos son judíos, se sienten miembros de Israel y en absoluto piensan separarse de él. El hecho de que hagan de Jerusalén el centro de la comunidad pone de manifiesto su conciencia escatológica y su decidida orientación hacia Israel en su conjunto [11].

Ahora bien, los discípulos van percibiendo cada vez con más claridad que el Reino de Dios, causa de la vida de Jesús, es inseparable de su persona. Por eso la espera de la venida definitiva del Reino se identifica, a sus ojos, con la espera de la «venida del Señor», con la «parusía del Hijo del Hombre». La espera de la segunda venida de Cristo no es sino la expresión cristológica de la fe radical en el Reino de Dios y en su plenitud, que descubren como inseparable de la persona de Jesús [12].

1.3. Proceso de surgimiento paulatino de la Iglesia cristiana

Se da un proceso complejo, en cuyos detalles no puedo entrar ahora, en virtud del cual una buena parte de Israel rechaza el anuncio de Jesús realizado por los enviados postpascuales, de manera que éstos van orientando sus pasos cada vez más hacia los gentiles.

El estudio de las diversas iglesias de los orígenes cristianos tiene como uno de sus objetivos principales describir este proceso y adentrarnos en los discernimientos históricos y teológicos que supuso. De esta forma, y poco a poco, el grupo de los cristianos fue adquiriendo una identidad propia y diferenciándose del Israel histórico. El mismo pueblo de Israel fue percibiendo el grupo de los cristianos como una realidad diferente. Así fue apareciendo la Iglesia como una realidad teológica y sociológicamente diferenciada. Este proceso fue muy difícil y estuvo plagado de conflictos, tanto en el interior del grupo cristiano como con el judaísmo. Creo que vale la pena decir unas palabras para interpretarlo históricamente. Es sabido que Israel experimentó una terrible crisis, quizá la más fuerte de toda su convulsa historia, en el año 70. La caída de Jerusalén y la destrucción del Templo por las tropas romanas suponía el derrumbamiento de lo que había constituido la columna vertebral del pueblo y de la religión judía: desaparecen el culto y el sacerdocio; no existe el Templo de Jerusalén, centro hasta entonces de la identidad de todos los judíos; los saduceos pierden su hegemonía política e ideológica...

Esta crisis provocó unas enormes convulsiones en el judaísmo, que se veía en la necesidad de recrear una nueva identidad. Obviamente, al hablar del judaísmo me refiero a algo que implicaba todas las dimensiones de la vida, por lo que estas convulsiones, además de su dominante aspecto ideológico, implicaban conflictos de poder muy serios. Aquí desempeñaron un papel destacado no sólo los grupos tradicionales de la época -fariseos, saduceos, esenios..., sino también una serie de movimientos mesiánicos, proféticos y apocalípticos más efímeros, pero de fuerte impacto popular. Pues bien, puede considerarse al cristianismo naciente como un movimiento intra-judío de renovación [13]: era una oferta y una posibilidad para que el pueblo de Israel superase la crisis y reconstruyese su identidad. Como ya he subrayado, los primeros cristianos, que eran y se sentían judíos, se dirigieron al pueblo de Israel, y no pasaba por su cabeza la idea de fundar una institución religiosa aparte.

Lo que sucedió fue que el pueblo de Israel superó su terrible crisis por la línea propugnada por el fariseísmo, es decir, centrándose en la Ley y en la sinagoga y -lo que tuvo quizá más repercusiones- uniformando un judaísmo que hasta entonces había sido enormemente plural. A partir de este momento -precisamente como consecuencia del conflicto interno y porque los otros puntos de referencia habían desaparecido-, el judaísmo de cuño fariseo se erige en la ortodoxia judía sin más. Las otras corrientes judías van siendo marginadas, y su literatura es excluida. La recopilación de la Misná en el siglo II significó la «canonización» de este judaísmo de los rabinos, de orientación farisea. Pero sería un grave error de perspectiva el que este judaísmo posterior nos hiciese olvidar el pluralismo existente con anterioridad. La relación con Israel permanece como un elemento fundamental -formulado de diversas formas por los distintos autores del NT- de la conciencia de los primeros cristianos. Sin embargo, era inevitable que éstos fueran constituyéndose en entidad propia, separada de ese judaísmo que acabo de describir. Y tomaron conciencia de este hecho de formas diferentes y con ritmos diversos. Las comunidades predominantemente gentiles fueron las que con más rapidez y menos problemas se reconocieron con una identidad propia y al margen del judaísmo. Hubo otras comunidades, formadas por judíos, que mantuvieron hasta mucho más tarde su conciencia de pertenecer al Israel histórico. Y no faltaron grupos judeo-cristianos que, cuando el cristianismo era ya un fenómeno sociológico y teológico consolidado, no aceptaron

diferenciarse de Israel, lo que les hizo quedar como ramas cristianas desgajadas y al margen de lo que se suele llamar la «gran Iglesia». Los puntos en que los judeocristianos se mostraban especialmente recalcitrantes eran la observancia de la Ley, la fecha de la celebración de la Pascua (las fechas tienen una importancia decisiva en la identidad social de los grupos) y algunas cuestiones teológicas (concretamente, una cristología adopcionista). Aún en el siglo VII parece que Mahoma conoció algunos de estos grupos judeo-cristianos disidentes, que pervivían aislados en el desierto [14].

1.4. La Iglesia, «obra de Dios» y consecuencia del ministerio de Jesús

Así pues, la Iglesia es el resultado de un proceso histórico que tiene su momento clave y decisivo en la doctrina y obra de Jesús. El Vaticano II lo dice de forma muy precisa: «El Señor dio comienzo [*initium fecit*] a su Iglesia predicando la buena noticia, es decir, la llegada del Reino de Dios» (LG 1,5). Este texto del Concilio vincula a la Iglesia con el anuncio del Reino de Dios y dice que de esta forma Jesús «dio comienzo» a la Iglesia, evitando la expresión más jurídica «fundó». La Iglesia aparece, por tanto, como la consecuencia explicable y legítima de un proceso histórico que tiene su momento decisivo en Jesús. Para el creyente, este proceso es el despliegue del plan de Dios en la historia, y por eso sitúa a la Iglesia en una perspectiva teológica y trinitaria. Pero, naturalmente, ésta es ya una interpretación de los datos históricos realizada a la luz de la fe. El proyecto de Dios viene de muy lejos, se va desplegando progresivamente, siempre en relación dialéctica con la libertad humana, y tiene su punto culminante en Jesús, de modo que sin lo que él significó no habría podido surgir la Iglesia cristiana.

Entre los autores del NT, ha sido Lucas quien más profundamente ha reflexionado sobre los orígenes de la Iglesia y quien mejor los ha descrito, hasta el punto de haber dedicado una segunda obra (*Hechos de los Apóstoles*) a este tema. Es claro que Lucas presenta una visión teológica de los orígenes de la Iglesia, y no se trata ahora de discutir el valor histórico de los sucesos singulares que narra. Pero sí parece que las líneas de fondo del proceso que describe reflejan con fidelidad lo sucedido realmente [15]. Una serie de datos de la obra lucana ayudarán a percibir mejor el proceso histórico a través del cual se va desplegando el plan de Dios que desemboca en la Iglesia cristiana [16].

- Sobre todo en los dos primeros capítulos de su evangelio, basados en antiguas fuentes semíticas, Lucas subraya que Jesús ha sido enviado a Israel (1,16.17.32-33.54. 68-69; 2,32.34). A lo largo de su obra, Lucas utiliza mucho más que Marcos y Mateo la palabra griega *laos* para designar al pueblo [17], distinguiéndolo con claridad de *ojlos*, que significa muchedumbre o gentío. Frecuentemente, Lucas recurre a palabras y giros de la Biblia griega de los LXX, donde *laos* tiene un sentido preciso para designar a Israel como pueblo elegido y comunidad de salvación. Jesús se dirige al *laos*, y éste responde positivamente (19,48; 20,19; 23,27.35), a diferencia de lo que ocurre con otros líderes, que se caracterizan por obtener una respuesta adversa.

- Ya al principio de los Hechos se dice que el número de los hermanos reunidos era de unos ciento veinte (1, 15), es decir, diez veces el número de los doce apóstoles y de las doce tribus. Esta comunidad primitiva representa a todo Israel, unido en nombre de Jesús y a la espera de la venida del Espíritu Santo, que es el don escatológico prometido a Israel Hch 2,17-21, con la cita de Jl 3,13).

Como hizo Jesús, los apóstoles en sus primeros discursos se dirigen a los «israelitas» (2,23; 3,15) o a «toda la casa de Israel» (2,36). También la reacción del pueblo es francamente positiva en la primera parte de los Hechos (2,41.47; 3,9; 4,4.16.17.21.33; 5,13-16.26; 6,7). En varios de estos lugares se trata precisamente de la reacción positiva del *laos* (2,47; 3,9; 4,17.21; 5,13.26). Sin embargo, como ya sucedía en el evangelio de Lucas, la actitud de los dirigentes es muy negativa (cf. capítulos 4 y 5).

- A partir del episodio de Esteban, el relato lucano experimenta un cambio: crece la hostilidad contra los cristianos y se reduce llamativamente el uso de *laos*, porque ya no se puede designar positivamente al conjunto de los israelitas. En adelante, usa dos veces *laos* para referirse a la comunidad cristiana (15,14; 18, 10) y, al mismo tiempo, llama «los judíos» al pueblo hostil e increyente. Para Lucas, Israel es el pueblo de los judíos cuando ha rechazado definitivamente la conversión. Se cumple la profecía citada en Hch 3,23: «Todo el que no escuche a ese profeta sea exterminado del pueblo». «Quien ahora, después de Pentecostés, no escuche el anuncio de Jesús realizado por los Apóstoles y se convierta, deja de pertenecer a Israel. El verdadero pueblo de Dios está sólo allí donde están los Apóstoles y todos los discípulos que se han unido a ellos. Hch 3,23 muestra la unidad indestructible entre Israel y la Iglesia en el sentido de Lucas» [18].

- La utilización de la palabra *ekklésia* en Hch pone de relieve la coherencia de la visión lucana. Aparece por primera vez en 5,11, poco antes del mencionado cambio de orientación, que tiene lugar con el episodio de Esteban (capítulos 6 y 7). Se usa por segunda vez en 8,1-3, cuando se habla de la persecución de la Iglesia. A partir de este momento, aparece regularmente en el resto del libro de los Hechos.

La conclusión es clara: la Iglesia no es algo que aparece de repente, sino que es más bien el resultado de un proceso que presupone la convocatoria a Israel y la venida del Espíritu Santo. Pero la *ekklésia* sólo se consolida como una entidad diferenciada del pueblo judío cuando el rechazo de la predicación de los Apóstoles por parte de la mayoría de éste es irreversible.

Para Lucas hay un Israel que acepta al Jesús propuesto en la predicación, que recibe el Espíritu Santo como el don de los últimos tiempos, que se abre a los gentiles y que forma parte del verdadero Israel (compuesto de judíos y paganos). Hay otro Israel que no acepta esta invitación y que se convierte en «los judíos». Lucas describe un proceso en el que la Iglesia es «la obra de Dios» (Hch 13,41), que está en continuidad con Israel, que aparece como el desarrollo histórico del plan de Dios y que tiene en Jesús su momento decisivo y configurador del futuro. Para Lucas no tiene sentido plantearse

el problema de la fundación de la Iglesia. «Según Lucas, Jesús no ha fundado la Iglesia; sin embargo, sí ha desempeñado el papel decisivo en el proceso que condujo a la aparición de la Iglesia» [19]. Desde un punto de vista sociológico, esta forma de plantear las cosas es perfectamente verosímil. Frecuentemente, cuando un grupo se separa de otro, sostiene que lo hace por fidelidad a los orígenes y no se ve a sí mismo introduciendo una discontinuidad, sino que atribuye ésta a aquellos de quienes se aleja. Es probable que de una forma semejante viese la comunidad primitiva sus relaciones con Israel. Jesús no era tanto el fundador de una nueva institución cuanto el salvador de Israel, el que congrega al Israel verdadero del fin de los tiempos [20]. Lucas utiliza para definir a la comunidad cristiana un vocabulario teológico propio de una «iglesia» (*laos*, Israel), pero esto mismo revela una actitud sociológica de secta (sin que el uso de esta palabra tenga una connotación negativa desde el punto de vista religioso) que, en el fondo, pugna por diferenciarse de la «iglesia» judía [21].

1.5. Algunas sugerencias

Voy a plantear para finalizar tres sugerencias que se desprenden del estudio realizado y que, en mi opinión, tienen importantes repercusiones.

a) Es muy diferente pensar la Iglesia, ya desde su origen, como una realidad histórica y dinámica, con sus antecedentes, que va descubriendo su camino y sus formas institucionales en un proceso complejo, o, por el contrario, verla ya desde el inicio como una entidad estática, perfectamente definida y, en el fondo, incólume a la historia.

Quizá una imagen falsa de sus orígenes contribuya a fomentar la inmovilidad histórica de la Iglesia actual. A veces se cree, confundiendo todo, que amar lo eterno equivale a intentar perpetuar lo temporal [22].

El estudio riguroso de los orígenes de la Iglesia nos muestra que Dios conduce a su pueblo a través de un proceso histórico muy complicado y conflictivo, en el cual -y no en instituciones inmutables- le descubre la mirada del creyente.

El origen de la Iglesia, tal como lo he presentado, se caracteriza históricamente por ser un proceso y no responde a un mero decreto institucional explícito ni de Jesús ni de Cristo resucitado; y teológicamente se caracteriza por situar a la Iglesia en el plan de Dios, aunque debe tenerse bien presente que su surgimiento tiene una relación inmediata con la predicación y la obra de Jesús. El creyente descubre en este complejo proceso la obra de Dios, que a través de Jesucristo y de su Espíritu crea su pueblo de los últimos tiempos.

Sin duda, las palabras de Jesús en Mt 16,18 han tenido una enorme influencia para que se haya pensado en una institucionalización puntual y explícita de la Iglesia por parte de aquél. Sin embargo, existe hoy un acuerdo muy generalizado en considerar que este texto es postpascual y no debe leerse como una información histórica, sino como una confesión sobre la naturaleza de la Iglesia y su relación con su Señor. Más aún, en este texto dice Jesús: «*edificaré* mi Iglesia», con lo que está afirmando también el carácter de proceso que mira al futuro. La diferencia radica en que para Lucas es la obra de Dios, mientras que en Mateo se atribuye al Cristo resucitado. El Cristo mateo (cf. 28,20) está todos los días hasta el fin de los tiempos con su comunidad. Lucas, en cambio, es más sensible a la ausencia física de Jesús (cf. relato de la ascensión) e insiste en la continuidad del proyecto de Dios que se despliega en la historia.

Me pregunto si en los deseos de vincular a la Iglesia con un decreto explícito y concreto de Jesús no latirá a veces un intento de legitimar a la Iglesia de tal forma que se suprima la relatividad de lo humano y, en el fondo, se ahorre la visión profunda de la fe.

b) El proyecto de Jesús es el Reino de Dios, que implica un Pueblo de Dios concreto que lo acepte y visibilice. Este es el hilo conductor que explica, tras la negativa de Israel, la aparición de la Iglesia. La Iglesia queda así relacionada con el Reino de Dios y a su servicio [23].

Jesús acepta plenamente el Reinado de Dios en su existencia humana; pero, como hombre, es esencialmente limitado y no se identifica totalmente con el Reino de Dios ni agota en sí la mediación de Dios en la historia. Dios lleva adelante el Reino comenzado con Jesús, precisamente porque ese Reino no queda absorbido en él [24]. El Reino de Dios tiene una dinámica que abarca toda la historia y a todos los hombres. Al servicio de esta causa está la Iglesia. Sería inexacto decir que «la Iglesia es la forma postpascual de seguimiento de Jesús» [25] si no se añade que dicha Iglesia está para acoger y difundir el Reinado de Dios. Naturalmente, en esta tarea la existencia de Jesús es el punto de referencia privilegiado para la Iglesia posterior.

El servicio al Reino de Dios en la historia es el criterio último que debe guiar la actividad de la Iglesia y el discernimiento de todas sus opciones. Es un reto permanente el que sus medios institucionales estén al servicio de su único fin teológico, y no al revés. La Iglesia no se justifica por la mera existencia de unos determinados elementos estructurales, sino, ante todo, por la capacidad de expresar socialmente, mediante su vida comunitaria, la novedad del reino de Dios, su capacidad de humanización y de innovación histórica.

c) Un problema teológico clave es el de la relación entre Jesús y la Iglesia. Modernamente se ha discutido su aspecto cristológico: la relación entre la investigación histórica sobre Jesús y la confesión cristológica posterior. Hoy parece aceptarse que el estudio histórico no puede demostrar que Jesús reivindicase para sí los títulos con que después le va a confesar la Iglesia, pero sí puede demostrar una serie de características de Jesús que después, tras la experiencia pascual, van a explicar el surgimiento histórico de la cristología. Es lo que se quiere decir cuando se afirma que el historiador descubre una «cristología implícita» y no explícita.

Pues bien, creo que el historiador puede hablar de la *eclesiología implícita* de Jesús, el cual reunió a un grupo de discípulos, eligió a doce de entre ellos, los envió a predicar y entendió su propia vida y muerte como un servicio al pueblo en orden a la aceptación por parte de éste del Reino de Dios. Todo ello no es una eclesiología explícita. Jesús se movió

siempre en el horizonte inmediato de Israel. Pero, tras la experiencia pascual y la venida del Espíritu, después de la actitud concreta que adoptó Israel, la causa de Dios promovida por Jesús fue dando origen a la Iglesia como pueblo del Reino de Dios, como una entidad cada vez más definida social y teológicamente. Es éste el proceso que hemos visto [26]

El estudio histórico muestra la legitimidad y coherencia del proceso, pero no puede dirimir el significado último que sólo la fe le confiere. No es correcto buscar en un origen jesuánico explícito la legitimación de las formas institucionales de la Iglesia. En este punto hay que decir, por una parte, que probablemente el margen de lo modificable históricamente es mayor de lo que con frecuencia se acepta, y que la Iglesia tiene el peligro de revestir con su peculiar legitimación religiosa la tendencia de toda institución a la permanencia de sus formas; pero, por otra parte, también hay que decir que la fuente de legitimación -y legitimación teológica- de la institucionalidad eclesial no es su explícito origen jesuánico. Esto debería haber quedado patente tras el empeño que he mostrado en superar un planteamiento eclesiológico cristomonista, sumamente extendido, y sustituirlo por un horizonte teológico más amplio, que sitúa a la Iglesia en el plan de Dios a través de la obra de Jesús y del Espíritu. Pero, en la medida en que la referencia a Jesús es decisiva para el surgimiento y el ser de la Iglesia, también es claro que el problema no es si Jesús fundó la Iglesia, sino cómo tiene que ser la Iglesia si quiere estar fundada en Jesús.

2. «Ekklésia»

El hecho de que la comunidad cristiana utilizase la palabra *ekklésia* para designarse a sí misma está lleno de enseñanzas. Pero, ante todo, tenemos que registrar los datos. La palabra *ekklésia* se usa en el NT en un triple sentido [27] :

- a) *Iglesia doméstica*: 4 textos (Rm 16,5; 1 Cor 16,9; Col 4,15; Flm 2). Son textos sobrios, en los que la Iglesia no es determinada teológicamente.
- b) *Iglesia local*, de una ciudad o de una región: 86 casos, 41 de los cuales en Pablo. La Iglesia, con mucha frecuencia, es determinada teológicamente, y así se habla de «Iglesia de Dios», «Iglesia de Dios en Cristo Jesús», etcétera.
- c) *Iglesia universal*: se discute el sentido de algunos textos, porque no se sabe a ciencia cierta si se refieren a la Iglesia universal o a la iglesia local. No es cuestión de entrar ahora en estos detalles. Domingo Muñoz considera que en 16 casos el NT está hablando de la Iglesia universal (1 Cor 10,32; 12,28; 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6; Ef 1,22; 3,10.2 1; 5,25.27.29.32; Col 1, 18; 1 Tm 3,15; Hch 20,28; Mt 16,18).

¿Cuál es el origen de esta designación? La palabra griega *ekklésia* es la traducción de la palabra aramea *qahal*, que designaba a Israel como pueblo de Dios, sobre todo en el desierto. Es obvio que el uso de *ekklésia* fue introducido por la comunidad cristiana judeo-helenista, pero traduciendo la palabra *qahal*, utilizada por la comunidad aramea primitiva, por otra que pusiera de manifiesto su continuidad con Israel, su conciencia de ser el Israel escatológico. Por tanto, la palabra *ekklésia* evidenciaba claramente la pertenencia al único pueblo de Dios.

Sin embargo, los cristianos llaman *ekklésia* no sólo a la Iglesia universal, sino también a la local; es decir, hablan de *ekklésiai*, en plural. Esto, que constituye una novedad inesperada a la luz del uso veterotestamentario [28] , está indicando que la Iglesia local es entendida, no como una mera parte de la Iglesia universal -algo así como una unidad subordinada de tipo organizativo-, sino como su concreción o realización en un lugar o región concreta. Incluso teológicamente, la Iglesia local es determinada de la misma forma que la universal. Pero, obviamente, la Iglesia universal tampoco es la mera reunión secundaria de las Iglesias locales aisladas y autónomas. En un trabajo reciente, la Pontificia Comisión Bíblica se expresa de la siguiente manera:

«Se constata la existencia de Iglesias en Jerusalén, Antioquía, Corinto, Roma, en las regiones de Judea, Galacia, Macedonia. Ninguna pretende ser ella sola toda la Iglesia de Dios, pero ésta está realmente presente en cada una de ellas» [29] .

A. Vanhoye aplica a la diversidad de Iglesias locales imagen del cuerpo y sus muchos miembros (1 Cor 12,12), que Pablo refiere a la diversidad de carismas en él seno de una Iglesia concreta; y concluye:

«Dirigiéndose a la comunidad de Corinto, dice: 'vosotros sois cuerpo de Cristo' (1 Cor 12,27), sin artículo. No identifica completamente a una comunidad particular (iglesia local) con el cuerpo del Señor glorificado. Tampoco dice que sea una parte de un gran organismo, lo que implicaría una deficiencia radical. Su manera de hablar hace comprender que una iglesia local no es un trozo de la Iglesia, sino que es la Iglesia de Dios constituida en un lugar. La dirección de la carta lo dice con claridad: Pablo se dirige a 'la Iglesia de Dios que está en Corinto'» [30] .

De lo dicho se sigue que adherirse a la Iglesia es siempre adherirse a un pueblo universal, convocado por Dios; es el *qahal El*, la *ekklésia tou Theou*, la Iglesia de Dios. Es un pueblo que viene de muy lejos en el tiempo, que se remonta hasta los patriarcas del AT y se extiende universalmente en el espacio. Es una realidad de comunión donde el encuentro con Dios es mediado por una relación humana amplísima, en la que entramos en contacto con horizontes y modos distintos de interpretar y experimentar la salvación de Dios, lo cual nos enriquece a la vez que nos relativiza (nos enriquece porque nos relativiza).

Pero adherirse a la Iglesia es también formar parte de una comunidad concreta en la que podemos distinguir, en el período neotestamentario, dos niveles. En primer lugar, está la *iglesia doméstica*, una comunidad que tiene su núcleo en la *oikos/domus*, es decir en la casa, que era simultáneamente un lugar y un grupo humano y que constituía la estructura base del mundo greco-romano [31] . La iglesia doméstica era un grupo relativamente reducido (podía tener de treinta a

cuarenta miembros), lo cual facilitaba unas relaciones humanas personalizadas e intensas. Pero la iglesia doméstica no terminaba nunca en sí misma. El cristianismo primitivo fue preponderantemente un fenómeno urbano, y en cada ciudad solía haber varias iglesias domésticas que constituían la iglesia local de esa ciudad o región, cada una con su propia personalidad, y que se reunía como tal en determinadas ocasiones. La comunidad de Corinto está organizada de esta forma, como se deduce de 1 Cor. Las comunidades judías de la diáspora también se organizaban de una manera semejante, de modo que junto a las diversas sinagogas existían unos elementos institucionales para todos los judíos de una ciudad. Y la semejanza con los cristianos se prolonga, porque es obvio que los judíos tienen una clara conciencia de pertenecer a un pueblo que supera los límites de su localidad.

Actualmente se destaca mucho la importancia que para el desarrollo y difusión del cristianismo tuvo la iglesia doméstica, una realidad ágil y sólidamente asentada en la estructura social de aquel mundo y que favorecía una fuerte vivencia comunitaria, lo cual fue, sin duda, uno de los factores que hicieron atractivo el cristianismo frente a la fosilización de la religión oficial romana. También es verdad que esta organización, muy participativa y con varios núcleos, produjo divisiones y conflictos. Concretamente, las escisiones y partidos existentes en Corinto, y contra los que tanta energía reacciona Pablo, responden, con toda probabilidad, a las diferencias entre las diversas casas cristianas. Sin embargo, desde un punto de vista teológico, se tiene desde el principio conciencia clara de que la iglesia local es una realidad más importante, como se refleja en el uso de la palabra *ekklêsía* y en su adjetivación cuando a ella se refiere. Obviamente, esto es inseparable de la importancia de *la ciudad* en el mundo mediterráneo del siglo I.

3. El pluralismo en la Iglesia

El movimiento cristiano primitivo no fue en absoluto monolítico, sino muy plural, como corresponde a una realidad sumamente viva, participativa y que se desarrolla en contextos diversos y dinámicos. Pero es obvio que todo este movimiento está atravesado por una cierta unidad, la cual mantiene unos puntos de referencia comunes y unas relaciones que los vinculan. No se puede hablar de la Iglesia primitiva sin presentar el doble aspecto de su pluralidad y de su unidad. Entramos así en el corazón de su vida y de sus conflictos, pero se a que no es posible presentar ahora la evolución completa de su historia.

En este apartado voy a exponer primero el pluralismo de las iglesias cristianas primitivas, y a continuación el pluralismo existente en el interior de algunas de ellas. En el apartado siguiente expondré la unidad de la Iglesia primitiva.

3. 1.Pluralismo de comunidades

a) Iglesias judeo-cristianas y pagano-cristianas

Los primeros seguidores de Jesús aparecen como un grupo particular dentro de un judaísmo que era muy plural. La primitiva comunidad de Jerusalén era estrictamente judía y, como tal, observaba fielmente los preceptos del judaísmo, tales como el respeto absoluto de la Ley, el culto en el Templo, la práctica de la circuncisión, etc. Pronto aparece en el seno de esta comunidad un grupo de judeocristianos helenistas que no son menos judíos que los demás, pero que -quizá por provenir de la diáspora- son de habla griega y de cultura más helenista. Esto crea ciertos problemas internos, y los apóstoles deciden poner a algunos judeo-helenistas como responsables de su propio grupo (Hch 6). La primera persecución contra los cristianos no afecta más que a los del grupo helenista, probablemente porque las autoridades judías los veían como excesivamente liberales. En todo caso, los judeo-cristianos semitas -los Apóstoles entre ellos- no tienen mayores dificultades y permanecen en la ciudad, mientras que los helenistas tienen que huir de ella (Hch 8,1-3). En un primer momento, parece que la figura más representativa de la iglesia de Jerusalén, su líder, es Pedro; pero pronto será Santiago, el hermano del Señor, quien ocupe el primer puesto. Se trata de una iglesia cristiana que ha acentuado su judaísmo, si puede hablarse así, tras la huida de los helenistas. Incluso su organización interna es similar a la de las comunidades judías, y vemos que está dirigida por Santiago y un grupo de presbíteros (Hch 21,18).

Por su parte, los judeo-cristianos helenistas, en su huida, van predicando a Jesucristo por los territorios que atraviesan (Hch 11,19-20). Llegan hasta Antioquía de Siria, tercera ciudad del Imperio y sumamente cosmopolita, porque allí se daban cita gentes de muy variadas procedencias para las que el griego era la lengua franca. Cuando llegan aquí los judeocristianos helenistas, dan el paso decisivo: «Anunciaban a los griegos [paganos] la Buena Nueva del Señor Jesús» (Hch 11,20). Por primera vez surge en Antioquía una Iglesia abierta a los gentiles y que no pretende someter a éstos a la Ley del Antiguo Testamento. Es una Iglesia más carismática y con una organización diferente de la jerosolimitana, sin reflejar ya el modo judío; no está dirigida por un colegio de presbíteros, sino por «profetas y maestros» (Hch 13,1-2). Bernabé, la figura más destacada de la Iglesia de Antioquía, trae a la ciudad a Pablo (Hch 11, 25 -26), que recibirá aquí la parte más fundamental de su formación cristiana y llegará a convertirse en uno de los líderes de la comunidad (Hch 13,2); Pablo comenzará su actividad misionera como enviado de la Iglesia de Antioquía (Hch 13,3).

Jerusalén y Antioquía son las dos grandes iglesias del cristianismo primitivo, pero ambas de características muy diferentes. La de Jerusalén es una iglesia judeo-cristiana rigurosa, fiel a todas las normas del judaísmo y cuyos miembros, que constituyen un grupo particular dentro de dicho judaísmo, se consideran a sí mismos y son tenidos por plenamente judíos. La de Antioquia, en cambio, es una iglesia misionera y abierta a los paganos, a los que no se les considera obligados a someterse a la circuncisión ni a las normas del AT.

Es lógico, por tanto, que no tardara en plantearse el problema: ¿cómo podían estar en comunión iglesias tan diferentes?

Para dilucidar este asunto se reunió lo que, impropriamente, se suele llamar «Concilio de Jerusalén» y que, en realidad, fue una asamblea de las iglesias de Jerusalén y de Antioquía. De esta importante reunión -en cuyos importantes problemas históricos no podemos entrar ahora- se habla en el capítulo 15 de los Hechos y el capítulo 2 de la carta a los Gálatas. Al final la Iglesia de Jerusalén -que, por supuesto, siguió siendo tan judeo-cristiana y tan vinculada a todas las normas judías como hasta entonces- aceptó la legitimidad del cristianismo antioqueno. Es decir, la unidad de la Iglesia se basaba, no en la unificación, sino en el reconocimiento de lo diferente.

Se puede decir sin exageración que la decisión de esta asamblea de Jerusalén ha sido la más importante que ha tomado la Iglesia en toda su historia, porque supuso sentar las bases para superar una religión étnica y para que el cristianismo fuese auténticamente universal. Se pasó de una visión centrípeta (en la escatología judía se espera «la peregrinación de todos los pueblos a Sión») a una visión centrífuga. Por eso se puede decir que la misión -desvinculada del sometimiento al judaísmo- constituye a la Iglesia como una realidad sociológica diferente del pueblo judío.

Pero con esto no se habían solucionado todos los problemas. Al contrario. Como suele suceder frecuentemente, las medidas innovadoras plantean nuevos problemas y abren conflictos. Así sucedió después de la asamblea de Jerusalén. ¿Cómo podían estar en comunión los judeocristianos y los pagano-cristianos en caso de coincidir en una misma comunidad? El conflicto se planteó bien pronto en Antioquía, cuando llegaron allá unos cuantos cristianos del grupo de Santiago. Pero no es éste el momento de desarrollar tan apasionante cuestión.

b) Diversidad de comunidades en el NT

Dentro del mismo NT encontramos comunidades muy diferentes. Un polo está representado por las comunidades paulinas, caracterizadas por su dinámica misionera y su voluntad de encarnarse en el mundo. Los escritos deuteropaulinos (cartas pastorales) desarrollarán esta voluntad de encarnación, que viene acompañada de un acentuado proceso de institucionalización (jerarquía y fe como ortodoxia). El «paulinismo» ha quedado para el tiempo posterior como el santo y seña de una Iglesia misionera. En el otro polo están las comunidades que reivindican el nombre del apóstol Juan, las cuales acentúan el rechazo del mundo y se cierran sobre sí mismas, y su vida interna se basa en unas relaciones afectivas y emocionales que no admiten autoridades y son reacias a toda forma de institucionalización. El «juanismo» representa tradicionalmente la experiencia espiritual del individuo y de cada comunidad. El evangelio de Juan fue el más utilizado por las sectas primitivas, como también lo es por las numerosas sectas de nuestros días. En cuanto a la comunidad de Mateo, se la ha considerado frecuentemente como un término medio o un ensayo de síntesis entre las comunidades judeo-cristianas y las pagano-cristianas.

Si lográsemos superar los límites del canon neotestamentario y estudiásemos las comunidades que están detrás de la amplia literatura apócrifa, el abanico del pluralismo se ampliaría enormemente.

c) La variedad de imágenes eclesiológicas refleja diferentes tipos de iglesias

Aun reconociendo las dificultades metodológicas del intento, parece posible establecer una cierta relación entre las imágenes eclesiológicas y las comunidades que las crean o utilizan. Pues bien, viendo el diferente uso de la misma o parecida imagen, podemos detectar la diversidad de iglesias existentes en el NT. No pretendo ser exhaustivo y me limito a tres ejemplos.

- La Carta a los Efesios habla de la casa de Dios como de un Templo santo, edificado sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con Cristo como piedra angular (2,19-22). Si ésta es una imagen inmanente -porque se trata de una casa que se construye en la tierra y que se eleva hacia lo alto-, el Apocalipsis presenta una imagen trascendente: la casa de Dios es la nueva Jerusalén, que desciende del cielo (21,1-3).

- En la carta a los Efesios, la Iglesia es la esposa de Cristo, a la que éste ama y con la que se une de la forma más íntima que pueda imaginarse (5,21ss). En otros lugares, la Iglesia es el rebaño que sigue a Cristo, su pastor, el cual la ama y la cuida, pero mantiene con ella una relación de precedencia y más externa.

- En la Carta a los Romanos y en la Primera Carta a los Corintios, la imagen del «cuerpo de Cristo» se utiliza, ante todo, para subrayar las relaciones de unidad y colaboración que deben existir entre los cristianos. Es decir, la imagen sirve para acentuar la solidaridad horizontal existente entre quienes constituyen el cuerpo de Cristo (1 Cor 12,12-28; Rm 12,4-5). En la Carta a los Efesios, en cambio, la imagen se usa de manera vertical, para subrayar la vinculación que el cuerpo tiene con su Cabeza, Cristo, de quien recibe toda su vida (4,15-16).

d) El canon plural y amplio

Al final se acabó reconociendo un canon de escritos del NT muy amplio. En general, las sectas tienden a hacer cánones más reducidos y unitarios. En el canon actual encontramos una gran diversidad de iglesias, debido a la no menor diversidad de escritos: desde un documento tan judío como la Carta de Santiago, hasta la Carta a los Gálatas, con su vibrante proclamación de la ruptura con el judaísmo. Este fenómeno ha dado pie a muchas reflexiones y discusiones, en las que no vamos a entrar ahora; pero es claro que la Iglesia primitiva, tan consciente de la pluralidad, descubría también una unidad subyacente en el conjunto de escritos que consideraba canónicos. Se confirma lo que antes ya veíamos: que la unidad no equivalía a la uniformidad, sino que se basaba, ante todo, en el reconocimiento recíproco entre lo distinto.

3.2. Pluralismo en las comunidades

El pluralismo interno es igualmente intenso, como corresponde a unas comunidades participativas que se van configurando, porque están en sus inicios y se basan en la adhesión libre de sus miembros. Según los Hechos, la comunidad participa en las decisiones más importantes. Cuando se trata de buscar un sustituto de Judas para completar el grupo de los Doce, es la comunidad la que presenta a dos candidatos, entre los cuales se echa a suertes (1,23); es

también la comunidad la que elige a los siete hombres que habrán de estar al frente del grupo de los helenistas (6,3); incluso es posible que sea toda la comunidad la que imponga las manos sobre ellos (6,6); Pedro tiene que dar cuenta ante toda la comunidad de la decisión que ha tomado de entrar en la casa de Cornelio y de mandar bautizar a sus miembros (11, 1 ss); es toda la comunidad de Antioquía la que impone las manos sobre Bernabé y Pablo y les envía en misión (13,3); y es toda la comunidad, finalmente, la que tiene una parte muy activa en el «Concilio de Jerusalén» (15,22).

Dirigiéndose a la comunidad de Corinto, que se muestra especialmente participativa y conflictiva, Pablo defiende la diversidad y recurre al símil del cuerpo para subrayar que los miembros son diferentes, pero todos son igualmente necesarios:

«En efecto, el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos. Si dijera el pie: 'Puesto que no soy mano, yo no soy del cuerpo', ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si el oído dijera: 'Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo', ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído, ¿dónde el olfato? Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un solo miembro, ¿dónde quedaría el cuerpo? Ahora bien, muchos son los miembros, mas uno el cuerpo. Y no puede decir el ojo a la mano: '¡No te necesito!'. Ni la cabeza a los pies: '¡No os necesito!'» (1 Cor 12,14-21).

Uno de los principales objetivos de Pablo en esta carta es regular la exuberante vida de la comunidad corintia, que amenaza con desbordarse continuamente. Y uno de los criterios fundamentales que establece es el de rodear de un cuidado especial e incluso de un honor preferente a los miembros más débiles y despreciados. Lo dice siguiendo el mismo símil del cuerpo:

«Los miembros del cuerpo que parecen más débiles son indispensables. Y a los que nos parecen más viles del cuerpo los rodeamos de mayor honor. Así, a nuestra partes deshonestas las vestimos con mayor honestidad, pues nuestras partes honestas no lo necesitan. Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiera división alguna en el cuerpo ... » (1 Cor 12,22-25).

Pablo sitúa a la Iglesia en una perspectiva trinitaria [32], de modo que también la diversidad en su vida tiene, según el apóstol, un triple fundamento teológico: la acción del Espíritu, que distribuye libremente una gran variedad de dones; la relación al cuerpo de Cristo, que comporta necesariamente una pluralidad de miembros; y la iniciativa soberana de Dios, que fija a los creyentes diversas posiciones en la Iglesia [33].

4. La unidad en la Iglesia

La diversidad, en principio, lejos de ser un mal, expresa vitalidad y participación personal, pero por debajo de ella subyace una profunda unidad. La Iglesia primitiva manifiesta una voluntad decidida de mantener la comunión, tanto entre las distintas iglesias como en el interior de cada una de ellas, e incluso crea instrumentos para garantizar la unidad. Hay una conciencia de pertenencia a la única *ekklesiá* de Dios, de comunión íntima entre todos los que confiesan a Dios y a su Cristo. Pero esto, como ya hemos visto, no es óbice para la autonomía de cada iglesia y, por tanto, para la pluralidad entre ellas.

4. 1. La instancia última de la unidad radica en el misterio mismo de Dios, de cuya vida participan la Iglesia y los creyentes

Los documentos del NT no son informes burocráticos, sino testimonios de experiencias vitales, procedentes de unas comunidades que se encontraban en momentos de máxima creatividad y entusiasmo espiritual. La Iglesia tiene su origen, su meta y su prototipo en «el amor del Padre, la gracia del Señor Jesucristo y la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13). Por eso, de la misma forma que se expresaba en clave trinitaria la diversidad -según acabamos de ver-, también se encontraba en la vida trinitaria de Dios la raíz última de la unidad de la Iglesia.

Hay diversidad de carismas, pero *el Espíritu* es el mismo (1 Cor 12,4). A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común (v. 7). Y, tras la enumeración de la plural manifestación de los carismas del Espíritu (vv. 8-10), concluye Pablo con las siguientes palabras: «todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad» (v. 11).

Hay diversidad de ministerios, pero *el Señor* es el mismo (1 Cor 12,4). «Del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo» (v. 12; cf. Rm 12,43). «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y sus miembros cada uno por su parte» (v. 27). También en la Carta a los Efesios, el gran documento eclesial de la tradición paulina, se atribuye a Cristo la diversidad de ministerios:

«A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida del don de Cristo... Él mismo dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros, pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4,7-12).

Del mismo modo que hay un solo Señor y un solo Espíritu, hay también un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos (Ef 4,6); es el mismo Dios quien obra todo en todos (1 Cor 12,6)

4.2. El amor, patrimonio común por encima de la diversidad de carismas

En la iglesia de Corinto hay una gran proliferación de carismas, algunos de ellos realmente espectaculares, que son participados en mayor o menor medida por muchos miembros de la comunidad. Pablo valora estos dones del Espíritu, al tiempo que subraya su complementariedad e intenta introducir un cierto orden en sus manifestaciones. Pero, sobre todo, el Apóstol quiere dejar bien claro que hay algo menos espectacular, pero mucho más profundo y que tiene que ser compartido por todos: la fe, la esperanza y, sobre todo, la caridad (1 Cor 13,13), «que es el vínculo de la perfección» (Col 3,14).

En la Carta a los Romanos, Pablo pide «fomentar la paz y la mutua edificación» (Rm 14,19), con cuidado de «no destruir la obra de Dios» (14,20). De donde se sigue que el Apóstol, tan celoso defensor de la libertad cristiana (cf. la Carta a los Gálatas), llegue incluso a pedir la renuncia a los propios derechos por consideración para con la conciencia débil y errónea de algunos miembros de la comunidad. Es lo que sucede en el conocido problema planteado por las carnes procedentes de los sacrificios en los templos paganos (Rm 14-15).

4.3. Las divisiones en la iglesia de Corinto

En la iglesia de Corinto hay muchos problemas de diverso tipo, a los que el Apóstol se va refiriendo a lo largo de 1 Cor. Ya he dicho que la proliferación de carismas y la intensidad de la participación creaba determinados conflictos que Pablo pretende regular en los capítulos 12-14. Pero, sin duda, el problema más grave es el planteado por las disensiones y discordias existentes en el seno de la comunidad. En efecto, «cada uno de vosotros dice: 'Yo soy de Pablo', 'Yo de Apolo', 'Yo de Cefas'» (1, 12). Con esta cuestión se enfrenta el Apóstol, sobre todo, en 1,10-3,15 y en 11,17-33.

Probablemente una de las causas de estas divisiones radicaba en la existencia en Corinto de diversas iglesias domésticas, cada una de las cuales se remontaba a un fundador distinto, a quien se recurría para legitimar la propia historia y dinámica. En esta cuestión, Pablo es tajante: «Os conjuro, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que tengáis todos un mismo sentir, y no haya entre vosotros disensiones; antes bien, viváis bien unidos en un mismo pensar y un mismo sentir» (1, 10). La Primera Carta a los Corintios es el escrito de la diversidad, que no se ahoga, sino que, bien al contrario, se fomenta; pero se explicita la unidad profunda y se podan con energía las excrescencias que la rompen (el «capillismo», las rivalidades espirituales, el desprecio a los débiles y a los pobres, el engreimiento o elitismo espiritual ...) .

Mención especial merecen las disensiones que tenían lugar a la hora de celebrar la Eucaristía. Pablo lo registra: «Cuando os reunís en común, eso ya no es comer la Cena del Señor; porque cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga» (11, 20-21). El problema no es teórico ni, aparentemente, doctrinal, sino práctico: en la cena, en cuyo marco se celebraba la Eucaristía, se ponían de manifiesto las diferencias sociales existentes entre los miembros de la comunidad; la Eucaristía no producía justicia y fraternidad. Y Pablo es durísimo a este respecto: «eso ya no es comer la Cena del Señor» (v. 20); «¿es que despreciáis a la Iglesia del Señor y avergonzáis a los que no tienen?» (v. 22); «quien come el pan o bebe el cáliz del Señor indignamente [es decir, sin que produzca frutos de fraternidad y justicia] será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor» (v. 27).

La Eucaristía, que es el sacramento de la unidad -porque, al vincular con Cristo, vincula a los cristianos entre sí como hermanos-, que debe incorporar a los creyentes a una vida de amor y justicia como la de Cristo, se degrada y corrompe cuando en ella se manifiestan las divisiones sociales.

4.4. La unidad de la Iglesia y la unidad de la fe

Ya Pablo remite a las tradiciones fundantes y comunes como base de la unidad de la Iglesia: en el caso de la Eucaristía (1 Cor 11,23-26) y de la resurrección (15,33), está transmitiendo una tradición que es compartida por todas las iglesias y que hunde sus raíces en el testimonio apostólico. En el fondo, lo que está en juego es la referencia a Jesucristo, al sentido de su vida y al hecho de su resurrección, como base de la unidad de la Iglesia.

El elemento doctrinal va adquiriendo importancia creciente y, sobre todo, explicitación conceptual a medida que la Iglesia se institucionaliza. Así, en las cartas Pastorales se insiste continuamente en la necesidad de conservar el «depósito» contra los errores, porque la fe se va convirtiendo, cada vez con mayor claridad, en la aceptación intelectual de un contenido doctrinal cuyos perfiles corresponde a la Iglesia interpretar y vigilar.

Después indicaré que, con el paso del tiempo y el avance del proceso de institucionalización, las formas ministeriales se desarrollan y unifican. Pero es una constante en las iglesias primitivas la referencia a los apóstoles como elemento clave sobre el que ellas están edificadas, y a los que corresponde una función fundante e intransferible (1 Cor 12,28; Ef 2,19-20; 4, 10-11), a la vez que se percibe, en medio de unas formas organizativas muy variadas, la existencia de un ministerio estructurante que, con el tiempo, irá adquiriendo más importancia y concreción.

4.5. El bautismo y la Eucaristía y la unidad de la Iglesia

El desarrollo de un sistema ritual y de una economía sacramental va a ser un elemento capital en el proceso de institucionalización del cristianismo, con la consiguiente aparición de un cuerpo ministerial especializado, y en la consolidación de su unidad. Pero desde el primer momento existen en las iglesias cristianas dos ritos, el bautismo y la eucaristía, que, de alguna forma, se remontan a Jesús y que suponen un gran vehículo de unidad, no sólo por el hecho de ser compartidos por todos los creyentes, sino por las mismas exigencias teológicas y morales que de ambos dimanar. El bautismo es un rito de iniciación que introduce en una vida nueva, en una comunidad ideal en la que una unidad radical vincula a todos sus miembros, porque todos han renacido y poseen un nuevo ser, han superado el mundo viejo y

sus divisiones más ancestrales. En la Carta a los Gálatas encontramos un texto bautismal que es la proclamación entusiasta de la vida nueva y de la unidad asombrosa proporcionada por la incorporación a Cristo:

«Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (3,26-28).

En el llamamiento a la unidad de Ef 4,1ss se recuerda que hay «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre» (vv. 5-6).

La exigencia de fraternidad y justicia de la eucaristía ya aparecía en el texto anteriormente mencionado de 1 Cor 11,17-34, pero vuelve a expresarse con toda claridad en el capítulo 10:

«El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque, aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un mismo pan» (10,16-17).

La unidad de la Iglesia fundada en la Eucaristía está presente en un bellissimo y muy conocido texto de la *Didajé*:

«Como este fragmento [de pan] estaba disperso por el monte y, reunido, se hizo uno, así sea reunida tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino» (ix,4).

4.6. Relaciones entre las iglesias

En los escritos del NT se nos informa de la existencia, entre las diversas iglesias cristianas, de múltiples relaciones que hacen operativa la unidad teológica. Un caso singular es la colecta que Pablo hace entre las iglesias de Grecia en favor de la de Jerusalén (1 Cor 16,14; 2 Cor 8-9; Rm 15,25-28): concede tanta importancia al hecho de llevar personalmente sus frutos a Jerusalén que por esta razón retrasa su viaje a Roma y España. La colecta es, sin duda, una ayuda material necesaria, pero está expresando la comunión en la fe y en el amor de los demás con la Iglesia madre de la ciudad santa. La comunión entre las iglesias se manifiesta en una circulación constante entre ellas de misioneros y profetas. Tenemos, no sólo el caso excepcional de Pablo, sino también el de Pedro, a quien vemos en Jerusalén, Antioquía, Corinto y Roma. Priscila y Áquila están en Éfeso, Corinto y Roma. Continuamente se exhorta a recibir a un hermano que va de una a otra comunidad. En la *Didajé* se hacen recomendaciones sobre la recepción de los profetas ambulantes que llegan a una ciudad procedentes de otra.

Un fenómeno cristiano muy característico es la circulación de cartas entre las comunidades. En la Primera Carta de Pedro, la iglesia de Roma escribe a varias iglesias de Asia Menor. En el Apocalipsis encontramos siete cartas dirigidas a iglesias de la parte occidental de Asia Menor, en tomo a Efeso. En Col 4,16 se pide que se lea la carta y se haga llegar a Laodicea y, al tiempo, recibir y leer la que venga de esta iglesia.

Se podría estudiar y concretar más esta red de relaciones que vincula a las diversas iglesias que iban surgiendo en las costas del Mediterráneo. Es obvio que había iglesias que tenían una mayor afinidad entre ellas por el hecho de haber tenido el mismo fundador o por reivindicar una misma tradición particular. El mundo romano estaba muy intercomunicado, y los viajes, por mar y por tierra, eran muy frecuentes; las comunidades judías de la Diáspora mantenían relaciones constantes. Las iglesias cristianas -mayoritariamente urbanas y situadas, además, en lugares estratégicos y bien comunicados- traducían de forma práctica su conciencia de pertenecer a una misma *ekklêsía tou Theou*.

5. Líneas de evolución de la Iglesia posterior

Tras un laborioso proceso de institucionalización, surgió lo que se ha dado en llamar la «gran Iglesia», a la que no se incorporaron ciertas corrientes disidentes que fueron consideradas heréticas o sectarias. Bien conscientes del peligro de toda tipificación, podemos decir que la institucionalización de la Iglesia primitiva tuvo cuatro aspectos principales.

a) *Doctrinal*: la fe se identifica progresivamente con un contenido doctrinal preciso y susceptible de ser controlado por la autoridad eclesiástica.

b) *Ministerial*: se configura una organización jerárquica cada vez más clara y de tipo monárquico.

c) *Ritos y sacramentos*: se consolidan y unifican, ante todo, el bautismo como rito de iniciación y la eucaristía.

d) *Relación de la Iglesia con el mundo*: proceso de acomodación a las estructuras del mundo, con amortiguamiento del radicalismo crítico. En las cartas pastorales, que representan dentro del NT un estado ya avanzado del proceso de institucionalización, se pide a los cristianos respetar y rezar por las autoridades imperiales; para estas cartas el buen cristiano es el buen ciudadano [34].

Más aún, se va configurando la vida interna de la comunidad cristiana según el modelo de la casa patriarcal, que era la institución central y clave de la sociedad grecoromana. En un primer momento, la fe cristiana se había intentado encarnar en «la casa», imbuyendo esta realidad social del espíritu nuevo del evangelio y dando pie a las iglesias domésticas. Ha habido un desplazamiento paulatino, y acaba siendo la casa patriarcal el prototipo que se adopta para la organización de la iglesia local.

Este proceso, muy sumariamente sugerido, plantea grandes interrogantes al historiador y al teólogo. Para comprenderlo rectamente hay que descubrir sus luces y sus sombras, que, como suele ocurrir, son inseparables. La «gran Iglesia» surge de lo que podríamos llamar una voluntad de encarnación, del deseo de ser un proyecto socialmente viable, asentado en las estructuras existentes, de modo que fuese posible su extensión y penetración. En el fondo, es el desarrollo coherente del proyecto de los judeohelenistas, que, con Pablo a la cabeza, se lanzaron a misionar por todo el

mundo mediterráneo. Pero el problema es la pérdida de relevancia de la fe cristiana: ¿que pasa con los valores del reino de Dios y con su capacidad de innovación histórica?; ¿dónde queda la capacidad de crear nuevas relaciones sociales, fomentando la fraternidad y la participación comunitaria, en una Iglesia que se adapta al Imperio y acepta sus pautas organizativas?

Las Cartas Pastorales pertenecen al canon del NT y expresan algo cristianamente muy válido, una intuición religiosa «normativa»: la vocación universal del cristianismo, basada en que «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tm 2,4), lo cual implica su encarnación histórica. La historia posterior nos enseña los riesgos de esta opción: que la encarnación acabe en mundanización, y la universalidad se consiga a costa de las cotas irrenunciables de relevancia evangélica. En otras palabras, el peligro es que la dinámica del poder ahogue la dinámica de la fraternidad. La trayectoria de la historia de la Iglesia, desde Pedro y sus compañeros, muestra que no está claro si se adora al Dios del sanedrín o al Dios del Crucificado. Por eso, aceptando que las Cartas Pastorales son canónicas para el creyente, hay que añadir que deben ser interpretadas a la luz de los evangelios, y no al revés, como sucede teórica y prácticamente con frecuencia.

Pero la historia del cristianismo primitivo fue muy compleja. Hubo corrientes cristianas que no se incorporaron a la «gran Iglesia», que estuvieron en disputa con ella y que, en algunos casos, tuvieron mucha fuerza y larga vida. Podemos distinguir dos grandes corrientes. En primer lugar, la judeo-cristiana, que, como indica su nombre, mantuvo una vinculación estricta con las normas y leyes del AT; los grupos de este estilo, que generalmente tenían una base social pobre y de poco relieve social, se caracterizaban por una ética radical y una cristología poco desarrollada. Ambos aspectos son perceptibles en la misma Carta de Santiago. En segundo lugar, la corriente gnóstica, compleja y de enorme pujanza, que respondía, según parece, a los intereses y necesidades de gentes bien situadas socialmente; se basaban en una fuerte experiencia espiritual personal y en la conciencia de poseer un conocimiento privilegiado de los misterios divinos. Si los judeo-cristianos subrayaban la vinculación con el Jesús terrestre --de cuyas características judías eran herederos estrictos, con el peligro de quedar anclados en la letra del pasado-, los gnósticos se encontraban de tal manera inmersos en la experiencia de la vida nueva del Espíritu que se saltaban las leyes de la historia y se sentían por encima de toda norma moral.

Si hubieran prevalecido el judeo-cristianismo o el gnosticismo, el cristianismo habría sido, sin duda, más radical, pero no habría sido una religión popular; tan popular que pronto se convirtió en la ideología hegemónica del mundo greco--romano. Hoy podemos descubrir en el gnosticismo y en el judeocristianismo, no sólo la herejía que se desechó, sino también determinadas posibilidades que se frustraron y verdades que se olvidaron y cuya recuperación puede interpelar y enriquecer a la «gran Iglesia».

-
- [1] - J. MONTSERRAT TORRENTS, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989; G. PUENTE OJEA, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid 1991; A. PIÑERO (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba/Madrid 1991.
- [2] - Una historia -realizada con claridad y con atención a los últimos planteamientos de los estudios neotestamentarios- de cómo se ha ido planteando exegética y teológicamente esta cuestión, en F. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1985, pp. 60-107.
- [3] - *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, p. 111.
- [4] - W. TRILLING, «'Implizite Theologie'. Ein Vorschlag zum Thema Uesus und die Kirche», en *Studien zur Jesusüberlieferung* (Stuagarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament, I), Stuttgart 1988, p. 172.
- [5] - «De la misma forma que el Reino tiene su tiempo, tiene también su lugar. Necesita un pueblo en el que pueda hacerse presente»: G. LOHFINK, «Jesus und die Kirche», en (W. KERN / H. J. POTTMEYER / M. SECKLER, eds.) *Handbuch der Fundamentaltheologie. 3. Traktat Kirche*, Freiburg 1986, p. 75.
- [6] - «El único sentido de toda la actividad de Jesús es la convocatoria del Pueblo de Dios del tiempo final»: J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Göttingen 1959, p. 30.
- [7] - Qo 36,10ss; 48,10; Sal. Salomón 17,28-31.43; Test. Moisés 3,4; 4,9; 1QM 2,2s; 3,13; 5, 1; 11QT 18,14-16.
- [8] - *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, p. 98.
- [9] - Op. cit. en nota 5, p. 37. Un texto muy judeo-cristiano, el Apocalipsis de Juan, que ha comprendido perfectamente el papel de los doce como fundamento del Israel escatológico, presenta la Jerusalén celeste, llena de gloria, con su muralla edificada sobre doce piedras que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero; cf. Ap 21,9-14.
- [10] - Cf. E. P. SANDERS, Op. cit. en nota 8, p. 334.
- [11] - «Quien quería dirigirse a todo Israel debía hacerlo en Jerusalén»: M. HENGEL, «Die Ursprünge der christliche Mission»: *NTS* 18 (1971-72) 31.
- [12] - R. AGUIRRE, *Reino, Parusía y decepción*, Madrid 1984.
- [13] - G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979, es quien utiliza esta terminología. Hablar de «cristianismo», sobre todo referido a este momento, es una simplificación, porque había muchas corrientes diferentes, y quizá ninguna claramente hegemónica. Pero creo que esta simplificación es inevitable para una tipificación, instrumento útil de conocimiento en este caso.
- [14] - Puede verse la Introducción de J. Jomier a la edición de *El Corán* realizada por J. Cortés (Madrid 1980); cf. pp. 16-19.
- [15] - J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, p. 98; G. LOHENK, «Hat Jesus eine Kirche gestiftet?»: *ThQ* 161 (1981) 81-97.
- [16] - G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, München 1975.
- [17] - Frecuencia de *laos*: Mateo, 14 veces; Marcos, 3; Lucas, 3; Hechos, 48.
- [18] - G. LOHFINK, «Hat Jesus ... ?» (cit. en nota 15), p. 90.
- [19] - G. LOHFINK, «Jesus und die Kirche» (cit. en nota 5), p. 64.
- [20] - G. LOHFINK, «Hat Jesus ... ?» (cit. en nota 15), p. 84.
- [21] - F. BOVON observa que actualmente hay una cierta reacción contra la tendencia reciente a identificar de manera excesiva a Israel con la Iglesia en la interpretación de Lucas; cf. *L'oeuvre de Luc*, Paris 1987. Dice Bovon muy acertadamente que «el discurso teológico de Lucas sobre la Iglesia como pueblo elegido es, ante todo, un signo de la ruptura histórica de la comunidad primitiva con el judaísmo dominante» (p. 254).
- [22] - J. M. ROVIRA I BELLOSO, *Fe y cultura en nuestro tiempo*, Santander 1988, p. 93.
- [23] - Por eso no es adecuada la expresión -tan frecuente y empleada ya por autores muy antiguos- según la cual «Jesús es *autobasileia*», que viene a sugerir la identificación plena del Reino con Jesús.
- [24] - W. TRILLING, «Implizite Ekklesiologie ... » (cit. en nota 4), p. 181.

[25] .- J. BLANK, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Madrid 1973, pp. 167-171

[26] .- E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *The Foundational Theology* (cit. en nota 2), amplía el concepto de «fundar», que no puede restringirse a la intención explícita del sujeto. Lo que está objetivamente contenido en la obra de una persona es mucho más de lo que puede detectar su intención personal. En el caso que nos ocupa, la cuestión debería ser «si la proclamación y las obras [de Jesús] tienen un sentido que legitime la emergencia de la Iglesia» (p. 114). No rechaza el uso de las categorías «implícito»-«explícito», que han sido utilizadas sobre todo en cristología, pero considera que es mejor reflexionar sobre el significado de «continuidad histórica», la cual reside en una interpretación *a posteriori* de la historia que depende del punto de vista que se adopte y de los valores por los que se opte. Schüssler-FioRENZA desarrolla una sugerente visión de la relación entre Jesús y la Iglesia a partir de lo que llama una «hermenéutica reconstructiva» (el proceso constante de reinterpretación del sentido descubierto en Jesús) y que forma parte de su proyecto de «Foundational Theology», que no es simplemente «Fundamental-Theology».

[27] .- La bibliografía es inmensa y, ante todo, quiero citar tres recientes trabajos en castellano: J. SÁNCHEZ BOSCH, «Iglesia e iglesias en las cartas paulinas»: *Revista Catalana de Teología VIII* (1983) 1-43; ID., «La Iglesia universal en las cartas paulinas»: *Revista Catalana de Teología IX* (1984) 3581; D. MUÑOZ LEÓN, «Ekklesia' y 'Ekklesiai' en el Nuevo Testamento», en (Commission Biblique Pontificale) *Unité et diversité dans l'Écriture*, Città del Vaticano 1989, pp. 113-126. Son trabajos destacables: J. HAINZ, *Ekklesia*, Regensburg 1972; K. HOLL, «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde», en *Das Paulusbild der neuen deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, pp. 144-178; H. MERKLEIN, «Die Ekklesia Gottes. Die Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem»: *BZ 23* (1979) 48-70; K.L. SCHMIDT, «Ekklesia»: *TWNT III*, 502-539; W. SCHRAGE, «'Ekklesia' und 'Synagoge'. Zur Ursprung des christlichen Kirchenbegriff»: *ZTK 60* (1963) 178-202.

[28] .- J. SÁNCHEZ BOSCH, «Iglesia e iglesias ... » (cit. en nota 27), p. 13, dice que «los textos del AT, según leemos en los LXX, no dan pie a la idea de una iglesia local: *ekklesia* es todo el pueblo... Por eso el plural 'iglesias de Dios', aplicado a distintas comunidades, es una creación cristiana que consideramos esencial para la eclesiología del NT». Es un hecho generalmente reconocido la novedad lingüística que supone la «iglesia local».

[29] .- Commission Biblique Pontificale, *Unité et diversité dans l'Écriture. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Città del Vaticano 1989, p. 27.

[30] .- A. VANHOYE, «Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1 Co 12 et Rom 12», en la obra citada en la nota 29, p. 149.

[31] .- Sobre las «iglesias domésticas», puede verse mi libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, pp. 65-92.

[32] .- M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Salamanca 1978, pp. 26-53.

[33] .- A. VANHOYE, *Op. cit.* en nota 30, p. 156.

[34] .- En la relación con el mundo se plantea la necesidad de discernir la opción concreta, y caben siempre diversas actitudes. Un caso de enorme interés y repercusión posterior lo encontramos en la iglesia de Roma de finales del siglo II y comienzos del III. Tenemos dos documentos de la época y procedentes de esta iglesia, la Primera Carta de Clemente y «El Pastor de Hermas», dos escritos muy diferentes y que manifiestan que aquella iglesia no es nada homogénea. En la carta de Clemente se refleja la presencia de un grupo cercano a la elite y que acabó prevaleciendo en el seno de dicha iglesia; «El Pastor», por su parte, representa a sectores populares, más pobres y numerosos, entre los que se encontraban esclavos y libertos. La carta de Clemente acepta la ideología romana y tiene una visión optimista del mundo y de la sociedad en que vive; quiere trasladar al interior de la iglesia la visión jerárquica de la sociedad romana, así como su orden y estabilidad, y pone al ejército romano como ejemplo de lo que debe ser la Iglesia. «El Pastor de Hermas» es muy crítico con su sociedad y tiene una visión negativa del mundo; define la identidad de la iglesia por contradistinción con la sociedad romana; invierte el orden social y considera que lo considerado inferior debe ser lo más estimado. «El Pastor», claramente hostil a la forma de pensar de Clemente, tuvo mucho influjo popular e incluso fue considerado «canónico» por varias iglesias. Sin embargo, la forma de pensar de Clemente -minoritaria al principio, pero cercana al poder- acabaría imponiéndose en la iglesia de Roma. Sobre todo esto, cf. J. J. JEFFERS, *Conflict at Rome*, Minneapolis 1991.