

GERHARD LOHFINK

**LA IGLESIA
QUE JESUS QUERIA**



COLECCION CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

GERHARD LOHFINK

1. MARTIN HENGEL: *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*
2. JOSE M.^a DIEZ-ALEGRIA: *La cara oculta del cristianismo*
3. A. PEREZ-ESQUIVEL: *Lucha no violenta por la paz*
4. BENOIT A. DUMAS: *Los milagros de Jesús.*
5. JOSE GOMEZ CAFFARENA: *La entraña humanista del cristianismo*
6. MARCIANO VIDAL: *Etica civil y sociedad democratica*
7. GUMERSINDO LORENZO: *Juan Pablo II y las caras de su iglesia*
8. JOSE M.^a MARDONES: *Sociedad moderna y cristianismo*
9. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo I)*
10. GUMERSINDO LORENZO: *Una Iglesia democrática (Tomo II)*
11. JAMES L. CRENSHAW: *Los falsos profetas*
12. GERHARD LOHFINK: *La Iglesia que Jesús quería*

LA IGLESIA QUE JESUS QUERIA

Dimensión comunitaria de la fe cristiana

2.^a edición

DESCLEE DE BROUWER
BILBAO - 1986

Las citas bíblicas están tomadas de la BIBLIA DE JERUSALEN Bilbao.
Los textos patnarcas están traducidos directamente del original por Abelardo Martínez de Lapera

Título de la edición original: WIE HAT JESUS GEMEINDE GEWOLLT?
Publicado por © VERLAG HERDER - FREIBURG

Versión española de: Victor Abelardo Martínez de Lapera

© EDITORIAL DESCLEE DE BROUWER S.A. 1986
Henao, 6 -48009 - BILBAO

Printed in Spain

I S B N 84-330-0690-8
Depósito Legal S S 761/90

Impreso en ITXAROPENA, S.A - Araba kalea, 45 - Zarautz

PROLOGO

La teología crítica ha preguntado, desde hace bastante tiempo y con insistencia, si el Jesús histórico fundó realmente una iglesia. Y se llega una y otra vez a la conclusión de que la pregunta está mal planteada. Lo diremos con palabras rotundas: Jesús no podía fundar una iglesia, pues ésta existía ya mucho antes de que Jesús apareciera en Palestina. Esa iglesia era el pueblo de Dios, Israel. Jesús se dirige a Israel. Quiere reunirlo ante la inmediata irrupción del Reino de Dios, y hacerlo verdadero pueblo de Dios. Lo que llamamos iglesia no es sino la comunidad de aquellos que están dispuestos a vivir en el pueblo de Dios congregado por Jesús y santificado por su muerte. Desde esta perspectiva no tiene sentido preguntar si Jesús fundó formalmente la iglesia. Es, en cambio, extraordinariamente interesante preguntar cómo congregó Jesús a Israel y cómo concibió la comunidad del verdadero Israel. Precisamente entonces nos hallamos ante la pregunta verdaderamente decisiva: ¿Qué rostro debería tener hoy la iglesia? Trataremos de allanar caminos para, iluminados por el Nuevo Testamento, contestar esa pregunta.

Empalmo aquí con la conferencia que tuve el honor de pronunciar en 1981 ante un numeroso grupo de consiliarios de las diócesis de Limburg y Rottenburg-Stuttgart. En ellas se trató el tema: «La idea de la comunidad en Jesús y en la iglesia primitiva». Al mismo tiempo, pretendo estudiar en el Nuevo Testamento la temática viejo-testamentaria que mi hermano Norbert ha presentado en sus libros «La alternativa mesiánica» y «Sueños eclesiales». Me siento profundamente deudor de estos dos libros y de las innumerables conversaciones mantenidas con mi hermano. El y Rudolf Pesch han conseguido que una buena parte de las experiencias y de la teología de la «Comunidad integrada» esté consignada en este libro. Así se abrió ante mí una nueva dimensión de la Sagrada Escritura.

Me siento deudor, sobre todo, de todos los miembros de mi comunidad. Comenzamos en Rottenburg como un grupito minúsculo. Desde entonces, hemos crecido mucho. Sin la magnífica experiencia de nuestra fe vivida en comunidad, este libro no habría llegado a existir.

*Finalmente, agradezco a mis colaboradores Thomas Kaut, Mar-
nus Reiser y Agatha Strobele la ayuda incansable que me han pre-
stado en la confección y corrección del manuscrito.*

Gerhard Lohfink

INTRODUCCION

La herencia del individualismo

En el semestre de invierno de 1899/1900, Adolf von Harnack dictó en la Universidad de Berlín 16 lecciones bajo el título de «La esencia del cristianismo». Más de 600 estudiantes, pertenecientes a todas las facultades, escucharon aquellas lecciones. Meses más tarde veía la luz pública el libro que recogía el contenido de aquellas lecciones. Su publicación constituyó todo un acontecimiento. Y desató una tormenta de discusiones teológicas que no amainaría tan pronto.

Todavía hoy merece la pena leer «La esencia del cristianismo» (EdC)¹. Su lectura permite disfrutar de la brillantez expositiva de Harnack, escuchar la voz de uno de los teólogos más importantes e influyentes en el mundo protestante de principios de siglo, y, sobre todo, hacernos una idea de la fuerza de una importantísima corriente teológica de finales del siglo XIX, calificada por Harnack como *Individualismo religioso* y *Subjetivismo* (EdC 31).

Utiliza ambos conceptos sin que se perciba en él la menor sombra de crítica. Harnack está convencido de que ambos conceptos permiten describir con precisión objetiva también la predicación de Jesús. Al final de la 3.^a lección encontramos el famoso y citadísimo texto:

«Quien desee saber lo que el Reino de Dios y su venida significan en la predicación de Jesús, deberá leer sus parábolas y reflexionar sobre ellas. Entonces comenzará a percibir de qué se trata. El Reino de Dios viene cuando viene a los *individuos* concretos, entra en sus

¹ Recomendamos la edición de bolsillo A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Gutersloher Taschenbuch/Siebenstern 227), Gutersloh 1977. Citamos según esta edición.

almas y éstas lo aprehenden. El Reino de Dios es, sin duda, la *sobreranía* de Dios, pero es la soberanía del Dios santo en los corazones individuales, *es Dios mismo con su fuerza*. Aquí ha desaparecido todo lo dramático presente en la historia externa del mundo; se ha hundido también toda la esperanza externa del futuro. Acerquémonos a cualquiera de las parábolas, a la del tesoro en un campo... Veremos que la palabra de Dios, El mismo, es el Reino. Comprobaremos que no se trata de ángeles ni de demonios, de tronos o de principados, sino de Dios y del alma, del alma y de su Dios» (EdC 43).

Según Harnack, el Reino de Dios no viene a una comunidad, sino al individuo. «El individuo tiene que escuchar la Buena Nueva de la misericordia y de la filiación y tomar partido a favor de Dios y de la eternidad o decidirse por el mundo y el tiempo» (EdC 90). «Desaparece entonces lo externo y exclusivamente futuro. Es redimido el individuo; no el pueblo o el Estado» (EdC 45). El Reino de Dios afecta no a una comunidad, sino al individuo. Tampoco tiene algo que ver con lo exterior; sólo con lo interior, con el hombre interior, con el alma. «El Evangelio está por encima de las cuestiones relacionadas con lo terrenal. No se preocupa de las cosas, sino de las almas de los hombres» (EdC 76). Efectivamente, «el individuo» y «lo interior» son expresiones clave que emergen constantemente en Harnack. Este autor utiliza casi como un latiguillo la expresión «Dios y el alma, el alma y su Dios» (EdC 31.43.90.155).

Pero Harnack conoce muy bien el Nuevo Testamento y no puede pasar por alto la *idea de comunidad* que aparece ahí unida inseparablemente con el Evangelio del Reino de Dios. Harnack sabe que el movimiento cristiano se consideró como «iglesia» desde que rompió con la comunidad judía; que se vio como *el verdadero Israel* (EdC 111). Y sabe que la joven iglesia se entendió como un *pueblo nuevo* formado por judíos y griegos, por griegos y bárbaros (EdC 114s). Y sabe que la iglesia primitiva consideró como su tarea principal la observancia perfecta de la voluntad de Dios. Ese cumplimiento perfecto le permitía «presentarse como una comunidad santa» (EdC 103). Harnack no comparte, pues, la idea de quienes piensan que la iglesia tiene que ser, por su misma naturaleza, exclusivamente interior y, en consecuencia, *invisible*...².

Pero el individualismo extremo de su teología terminó por invadir todas estas ideas plenamente atinadas y las empapó de ese talante.

2. Destaca en el estudio de este punto K.H. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum «Wesen des Christentums»* (Innsbrucker theologische Studien 4), Innsbruck 1979.

La «justicia superior» del Sermón de la Montaña se reduce entonces a la *recta convicción del individuo*...³, y la iglesia es en último término una «alianza fraterna» de todos los hombres bienintencionados de todo el mundo (EdC 73); más concretamente, la unión fraterna de muchos individuos que están redimidos ya como individuos mediante la fe en la Buena Nueva de su contacto directo con Dios, el Padre. Aunque Harnack sabe que la iglesia es visible en cuanto que debe concretarse constantemente en federaciones perceptibles en el plano social, la considera en último término como una sociedad espiritual, como una *societas in cordibus* que no puede identificarse con ninguna de las iglesias concretas de su tiempo.

Se da un hecho decisivo: Harnack no fue el único que tuvo esa imagen individualista de la iglesia y de la redención. Por el contrario, representa una amplia corriente de la teología liberal de finales del siglo XIX y de principios del actual. La idea de que el Reino de Dios sólo puede venir a los individuos, de que es profundamente interior y de que la iglesia tiene que ser ante todo una sociedad espiritual fue ampliamente compartida entonces en la teología protestante.

¿Sólo entonces? La posición individualista de la teología liberal tal como se hace patente en Harnack continúa viva todavía hoy, bajo diversos disfraces y metamorfosis, a pesar de todas las corrientes que avanzan en sentido opuesto. Así, E. Grässer, cuya posición eclesiológica no es equiparable a la de Harnack, escribió hace pocos años lo siguiente⁴:

«Con el mensaje de salvación de Jesús, el acento se desplaza por completo de lo colectivo a lo individual. Se puede palpar por doquier la tendencia individualizadora. La prefiguración de la viejotestamentaria y judía relación con Dios, constituida mediante la relación Yavé / Pueblo, alianza, culto, Tora pierde su fuerza normativa. Jesús la critica sin piedad hasta reducirla a la única situación y relación vinculante: «Dios-individuo», «Padre-Hijo del hombre (= Hombre)»...»

No se pueden minimizar posiciones de este tipo diciendo, por ejemplo, que se trata de un rasgo de individualismo típico de determinadas corrientes de la teología protestante, rasgo que pierde más y más fuerza en esa misma teología y que nunca se dio en la iglesia católica.

3. Cf. WdChr 51-53.73.75

4. E. Grässer, *Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. «Individualisierung des Heils»*, en: G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie, Festschrift für Hans Conzelmann*, Tübingen 1975, 167-184, esp. 182s.

PRIMERA PARTE
JESUS E ISRAEL

1. La predicación del Bautista

Cuando Jesús comienza a predicar, encuentra la tierra preparada. Le ha precedido la predicación de Juan el Bautista, que llamaba a la conversión, que había levantado muchas ampollas en Israel y sacudió la conciencia de muchos israelitas. Jesús se diferencia del Bautista en muchos puntos. A diferencia de éste, no predica la inminencia del juicio de fuego, sino que anuncia la inminencia de la salvación. Y, sin embargo, existen muchos puntos de contacto y de semejanza entre el Bautista y Jesús. Y cabe señalar algo muy importante: Jesús considera al Bautista como enviado por Dios (Cf. Mc 11,30) y lo llama «el mayor entre los nacidos de mujer» (Mt 11,11, par Lc 7,28). Cabe pensar que Jesús estuvo bautizando algún tiempo en el Jordán, como Juan, antes de comenzar a predicar su mensaje de salvación (cf. Jn 3,22.26; 4,1). Se explica todo esto, sus puntos comunes con el Bautista, su extraordinario aprecio a este, y su propia actividad bautizadora, si suponemos que Jesús mismo fue discípulo del Bautista durante algún tiempo o que, al menos, mantuvo estrechos lazos externos e internos con el movimiento del Bautista⁷.

Pues bien, el Bautista se dirige precisamente a Israel. Quiere reunir y preparar a Israel ante la inminencia del final. J. Bekker, que se ha ocupado intensamente en la figura del Bautista, dice atinadamente: «Juan no se dirige a la humanidad ni a todos los pecadores del mundo, sino a la descendencia de Abraham, a la totalidad de Israel (Lc 3,8 par.). Anuncia el juicio al pueblo de Dios. Es seguro que su mensaje no contiene ni una sola afirmación de carácter político nacional, pero increpa al pueblo de la salvación por su desordenada relación con Dios, sobre la que Yavé hará caer su juicio inexorable.»⁸

7 Para una fundamentación más detallada, cf. J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (BSt 63), München 1972.

8 Ibid.

Sólo las tradiciones del éxodo, en las que se habla de nuevo comienzo, de conversión o de reunificación escatológica del pueblo de Dios en el desierto, permiten entender que el Bautista haga del *desierto* el lugar de su predicación (Mc 1,4) y que toda la gente vaya hacia él (Mc 1,5). Un oráculo de Dios acerca de la prostituta Israel, oráculo recogido por Oseas (Os 2,16), dice así⁹

Por eso yo la voy a seducir.
La llevaré al desierto
Y hablaré a su corazón

En estas palabras subyace clara una idea en la situación del desierto, todos los falsos amantes permanecen lejos de Israel. El pueblo se encuentra allí, de nuevo, a solas con Dios. Israel puede reconocer allí a su Dios como en otro tiempo (cf. Os 2,22-25)

También la frase amenazadora del hacha que muerde ya la raíz del árbol (Mt 3,10 par Lc 3,9) se refiere a Israel. De nuevo subyace aquí un contexto tradicional del Antiguo Testamento. Israel como *plantación de Dios* que ha echado raíces profundas en la Tierra (prometida)¹⁰. Esta línea de la tradición cruza también el judaísmo intertestamentario. Israel aparecía entonces como una plantación de Dios que no sería arrancada en *toda la eternidad*¹¹. El Bautista hace chasquear su látigo contra esta seguridad colectiva de salvación. El juicio viene precisamente para el pueblo de Dios. El hacha ataca ya a la raíz de los árboles que Dios mismo ha plantado. Dios purificará a Israel, su plantación. Todo árbol que no de fruto será arrancado y echado al fuego.

La referencia de la predicación del Bautista a Israel aparece claramente en Lc 3,8 par Mt 3,9

No andéis diciendo en vuestro interior
"Tenemos por padre a Abraham"
Porque os digo que
Dios puede dar hijos a Abraham
de estas piedras.

Aquí se dice con claridad meridiana que la filiación abrahámica, la pertenencia al pueblo de Israel, no puede salvar del juicio inminente. De esta manera, queda claro que se trata de Israel. Se trata de Israel hasta el punto de que cabe la amenaza: si fuera necesario,

⁹ Cf. también las actualizaciones de la tradición del Éxodo en Is. 40,35-41,17-20, 43,19s, 48,20s, 49,9-13, Jer 2,1-6, Os 12,10

¹⁰ Cf. Ex 15,17, 2 Sam 7,10, Is 60,21, 61,3 Jer 32,41, 42,10 Mt 13,13

¹¹ Cf. especialmente el Libro de los Jubileos 36,6 y los Salmos de Salomón 14,3s

Dios crearía para Abraham un nuevo Israel sacándolo de las piedras del desierto.

Es claro: Juan el Bautista no se dirige a la humanidad en general ni a cada uno de los individuos por separado, sino a los miembros del pueblo de Dios. Le preocupa la existencia de Israel. Esa misma preocupación compartían por entonces los fariseos, los esenios y los zelotas. Todos esos grupos y movimientos apuntan, en último término, a la renovación de Israel, a la reunión del verdadero Israel; un Israel que haga la voluntad de Dios. En nuestra mentalidad moderna se podría decir: numerosos grupos y movimientos de aquel Israel buscaban la verdadera identidad del pueblo de Dios¹².

Precisamente en esta constelación histórica tenemos que encuadrar a Jesús con su mensaje y su praxis. Con ello, no hacemos desfavor alguno al carácter único y divino de su envío. También Jesús quiere congregarse¹³ el pueblo de Dios. También Jesús quiere preparar y disponer a Israel para Dios. También Jesús quiere dar respuesta a la profunda crisis de identidad que padece Israel. Pero su respuesta tendrá una profundidad infinitamente superior a la de las restantes contestaciones que se intentaron por entonces.

La vinculación de Jesús con el Bautista arroja una primera luz sobre la *referencia a la comunidad*; más concretamente, sobre la relación entre la actuación de Jesús e Israel.

2. La institución de los Doce

Otro hecho habla con mayor claridad. Jesús escogió —de un grupo de discípulos más numeroso— doce discípulos y los envió de dos en dos (Mc 3,13-19, 6,7-13). Mc 3,14 reviste una importancia excepcional.

Instituyó Doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios. Instituyó a los Doce...

¹² Cf. H. Geist, *Jesus vor Israel - der Ruf zur Sammlung*, en K. Müller (ed.), *Die Aktion Jesus und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazaret und die Anfänge der Kirche*, Würzburg 1972, 31-64, especialmente 31-44, G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (TEH 194), München 1977, 33-90, especialmente 74-88

¹³ La expresión «Reunión» continúa imponiéndose en el estudio de la actividad específica de Jesús respecto de Israel. Cf., sobre todo, R. Pesch, *Der Anspruch Jesus Orientierung* 35 (1971) 53-56, 67-70, 77-81

El verbo «instituyó» apunta a un acontecimiento único que tuvo lugar en un paraje determinado y en una fecha concreta. Marcos quiere decir: Jesús instituyó entonces a doce de sus discípulos como *los Doce*. Ellos debían hacer lo que el hacía: predicar el Reino de Dios y expulsar los demonios como señal del poder del Reino que estaba irrumpiendo.

Jesús no se limita a confiar a unos discípulos la *función de testigos escatológicos* a favor del Reino de Dios, sino que instituye *doce* discípulos. Al parecer, llevó a cabo esta institución con un gesto demostrativo del que se habló y quedó impreso. ¿Por qué ese gesto y por qué precisamente doce discípulos?

El sentido de aquella acción debió de ser entonces tan patente que no necesitó un comentario específico de los primeros cristianos: la elección de los doce discípulos sólo puede referirse a las doce tribus de Israel. El tema de las doce tribus es uno de los puntos centrales de la esperanza escatológica en Israel. En efecto, aunque el sistema de las doce tribus había desaparecido bastantes siglos antes —según los contemporáneos de Jesús sólo existían la tribu de Juda, la de Benjamín y media tribu de Levi¹⁴— se espera que el tiempo escatológico de la salvación traerá consigo la reinstauración de las doce tribus de Israel. Ya en los capítulos finales del libro de Ezequiel se describe cómo revivirán las doce tribus y su participación en la tierra.

El recuerdo de esta esperanza vivísima nos lleva necesariamente a entender la institución de los doce discípulos como una *acción con significado profético*¹⁵. Los Doce representan de manera plástica algo que Jesús comienza a realizar: la revitalización y reunión de Israel para formar la comunidad escatológica de salvación. Ellos simbolizan esa reunión por el simple hecho de haber sido instituidos como *Doce*. Pero, naturalmente, también por su envío a todo Israel. Institución y envío son las dos caras de aquella acción con significado profético.

Infravaloraríamos en exceso las dimensiones profundas de tal acción simbólica si la consideráramos sólo como *ilustración* o *demonstración*. Sin duda que encierra ambos ingredientes, pero es, además, iniciación de lo futuro que se realiza anticipadamente en el signo profético y, en su realización inicial, esboza lo futuro. Con la

14 Cf. J. Jeremías, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1973, 225.

15 Cf. Ez 37, 39, 23-29, 40-48.

16 Cf. M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesu* (FzB 37), Würzburg 1980, 167-233.

constitución de los Doce y con su predicación del Reino de Dios comienza ya la existencia del Israel escatológico.

Naturalmente, con el simbolismo del número doce se indica necesariamente que los discípulos enviados se dirigen exclusivamente al Israel empírico de entonces. Por eso encaja perfectamente en este contexto un dicho antiquísimo, transmitido tan solo por Mateo (Mt 10,5s)

No toméis el camino de los gentiles
ni entréis en ciudad de samaritanos,
dirigíos más bien a las ovejas perdidas
de la casa de Israel.

No entraremos en el debate sobre si la primera parte de este dicho proviene de Jesús o no. Nos limitamos a señalar que la última parte («*dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel*») encaja perfectamente en la situación histórica del envío de los Doce¹⁷. Jesús los envía para que ellos proclamen el mensaje del Reino de Dios *a toda la casa de Israel*. Así ilustran que Jesús pretende dirigirse a la totalidad de Israel.

Cuando Mt 10,6 habla de las ovejas perdidas no se refiere sólo a una parte del pueblo —por ejemplo, a los pecadores y apóstatas— sino a la *totalidad* del pueblo, al que se compara con un rebaño roto y conducido al extravío. Ezequiel, en el capítulo de los pastores (Ez 34), describe ya con amplitud la situación del pueblo de Dios, descarriado y macilento. No cometemos, pues, abuso alguno al suponer que Jesús alude a Ezequiel cuando habla de las ovejas perdidas de la casa de Israel. Y esto significa, al mismo tiempo, que Jesús está convencido de que la reunión escatológica de las ovejas enfermas y descarriadas de Israel, prometida por el profeta, ha comenzado ahora, en ese momento. Dios mismo reúne ahora a su pueblo, sirviéndose de él, del Pastor mesiánico (cf. Ez 34,23s).

Considerada en su conjunto, la institución de los Doce es una de las evidencias más claras de la decidida dedicación de Jesús a Israel¹⁸. Jesús quiere reunir al pueblo de Dios. Desea la restauración del Israel perdido y disperso. Probablemente, la acción profética de

17 Ibid. 220-225.

18 Sorprendentemente, L. Ettmayer no dice ni una sola palabra en su disertación «*Der theologische Ort Israels in der Botschaft Jesu*» (Dis. mecano), Innsbruck 1979, 155 pp. No cabe, pues, maravillarse o sorprenderse del resultado del trabajo (se destaca a Israel como «Principio de salvación»). La disertación pasa por alto fenómenos sencales de la praxis de Jesús respecto del Reino de Dios, trabaja con conceptos no aclarados («principio de salvación») y pone patas arriba los contenidos reales.

la institución de los Doce encerraba entonces una significación mucho más profunda que la aparente para nosotros. Muchos detalles indican que Jesús no actuó a la ligera, sino que eligió conscientemente a los Doce escogiéndolos de los puntos más diversos del país y de las más variadas agrupaciones del judaísmo de entonces, con la intención de que resultara evidente la reunión de *todos* los israelitas¹⁹. Los Doce constituyeron, sin duda, un grupo de lo más variopinto: el publicano Mateo (Mt 10,3), el zelota Simón (Lc 6,15)... Con un publicano y con un zelota, las fuerzas más contrapuestas del Israel de entonces estaban representadas en un solo grupo. En efecto, los publicanos colaboraban con los romanos mientras que los zelotas rechazaban violentamente la ocupación romana, a la que consideraban incompatible con la soberanía de Dios.

Pero Jesús quiere reunificar al Israel desgarrado por las luchas intestinas entre partidos y grupos. Por eso va a los publicanos y a los zelotas, a los pobres y a los ricos, a la población campesina de Galilea y a la ciudad de Jerusalén.

3. Los enfermos del pueblo de Dios

Es ya hora de que hablemos de la atención de Jesús a los enfermos. Toca a su fin los tiempos en que la crítica bíblica ponía sordina a las sanaciones milagrosas obradas por Jesús o les negaba todo valor histórico. Y se ve con claridad creciente que no existe incompatibilidad teológica entre la actividad sanante divina y los efectos curativos psicógenos (sigue vigente la antigua sentencia: la gracia presupone la naturaleza y la perfecciona). Por consiguiente, no hay razón alguna para que no tomemos completamente en serio las milagrosas sanaciones neotestamentarias. Parece que Jesús curó enfermos en numerosísimas y variadas situaciones. Precisamente, sus curaciones le hicieron rápida y extraordinariamente famoso en todo el país.

No comprenderíamos toda la significación de las curaciones de enfermos realizadas por Jesús, en las que tenemos que incluir las sanaciones de hombres considerados entonces como *posesos*, si nos limitáramos a verlas como milagros con que Jesús obsequió a determinados individuos, compadecido de su enfermedad. Desempeñado ya el horizonte escatológico de la actuación de Jesús, no cabe sino ver las sanaciones milagrosas de Jesús en el contexto más amplio de su proclamación del Reino de Dios.

19 Cf R Pesch, *Anspruch* (cf nota 13) 68

Sus portentos son señales de la proximidad del Reino. Este es el sentido originario²⁰ de la parábola de la higuera que echa renuevos (Mc 13,28s). Cuando sus ramas se vuelven tiernas y brotan las hojas, se sabe en Palestina que el verano es inminente. De igual manera, cuando se ven los portentos de Jesús, hay que pensar que el Reino de Dios está cerca (cf. Lc 21,31).

Pero los portentos que Jesús obra en los enfermos y en los marginados sociales no son sólo signos de la *proximidad* del Reino que viene. Muestran, además, que el Reino de Dios está ya *presente*.

Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios,
es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios.
(Lc 11,20 par Mt 12,28).

Resumiendo, podemos decir: las curaciones milagrosas ocupan un lugar importante en la actuación de Jesús. Allí donde irrumpe el Reino de Dios, la enfermedad desaparece por necesidad.

Hasta aquí existe cierto consenso en la exégesis neotestamentaria. Pero se pasa por alto muchas veces la referencia de las curaciones milagrosas de Jesús al pueblo de Dios, al Israel de la escatología. Porque los portentos de Jesús tienen tanto que ver con el Reino de Dios *que irrumpe*, por eso precisamente guardan una relación decisiva con el *pueblo de Dios*. El horizonte escatológico de los milagros de Jesús es inseparable de su referencia a la comunidad. Sirven para restaurar el pueblo de Dios, que no puede padecer enfermedad alguna en el tiempo escatológico de la salvación.

La referencia de los portentos de Jesús a la comunidad es especialmente clara en la exclamación jubilosa de Lc 7,22 par Mt 11,5

Los ciegos ven,
los cojos andan,
los leprosos quedan limpios,
los sordos oyen,
los muertos resucitan
y se anuncia a los pobres la Buena Nueva.

No existe ninguna razón fundada para negar que este texto promueva de Jesús. Alude, de forma muy libre y soberana, a las promesas de salvación del libro de Isaías, que, juntamente con Ezequiel, representa el trasfondo escriturístico del que Jesús se sirvió para interpretar su mensaje y su praxis. Se alude, sobre todo, a Is 35,5s:

20 Para la diferencia entre el sentido de la parábola en Marcos y su sentido original cf R Pesch, *Das Markusevangelium* II (HThK II 2), Freiburg i Br 1977, 305-313

Entonces se despegaran los ojos de los ciegos
y las orejas de los sordos se abrieran.
Entonces saltará el cojo como ciervo,
y la lengua del mudo lanzará gritos de júbilo²¹.

Hay que destacar que, para Isaías, el ver de los ciegos, el oír de los sordos, el saltar de los cojos y los gritos exultantes de los mudos son parte integrante de la restauración escatológica de Israel. En el tiempo de la salvación escatológica proclamado por el libro de Isaías, Dios sanará y conducirá a su pueblo (57, 18); vendará sus heridas (30, 26); entonces, nadie dirá en Israel: «Estoy enfermo» (33, 24); todo el pueblo verá lo que las manos de Dios realizan en medio de él (29, 23).

Ninguna razón nos obliga a excluir de las sanaciones milagrosas de Jesús una compasión profunda con los enfermos concretos (cf. c. 1, 41). Pero no llegaremos a comprenderla suficientemente si pasamos por alto su trasfondo viejotestamentario. También las sanaciones de enfermos realizadas por Jesús apuntan de manera inmediata a la reunión y restauración de Israel. En el escatológico pueblo de Dios nadie debe quedar fuera de la salvación ni los marginados, ni los pecadores ni los enfermos.

Por eso, topamos en Jesús —constantemente y, a veces, de forma inesperada— con la voluntad de *reunir a Israel*, incluso en el Padre Nuestro, que, a primera vista, nada tiene que ver con Israel.

4. Las súplicas de reunión en el Padre Nuestro

En la redacción lucana del Padre Nuestro (Lc 11, 2-4) encontramos dos peticiones—Tú inmediatamente después de la invocación inicial. No sucede esto en la redacción de Mateo (Mt 6, 9-13):

Santificado sea tu Nombre,
venga tu Reino.

Estas dos peticiones tienen una estructura formal tan exacta que se diferencian por completo de las siguientes peticiones—Nosotros. 1. Ambas peticiones son muy breves. El texto griego de cada una de ellas se compone de cuatro palabras; el arameo, de dos. 2. En ambos casos encontramos el verbo en posición asindética, al principio de la frase. 3. En griego, otro tanto sucede en el arameo, cada una de las peticiones termina con el pronombre posesivo «tuyo». 4. Sor-

²¹ Cf. también Is 26, 19, 29, 18, 42, 7, 16, 61, 1

prende en ambos casos una circunlocución que la piedad judía utiliza para referirse a la actuación de Dios. Esa construcción indirecta tiene como sujeto el *Nombre* o el *Reino*. Pero el sujeto lógico de ambas frases es *Dios*. Nosotros podríamos traducir

¡Santifica tu Nombre,
Haz que venga tu Reino!

Las claras coincidencias formales de las dos primeras peticiones del Padre Nuestro dicen a través del lenguaje que ambas súplicas tienen una conexión estrecha en cuanto al *contenido*. En ambas peticiones se trata no de la actividad del hombre, sino de la obra insuperablemente específica de Dios, de su actuación escatológica. Pero no se pide una actuación de Dios en un futuro lejano, muy distante. Esto no cuadraría en modo alguno con la predicación del Reino de Dios realizada por Jesús. El Reino de Dios no es para él algo *inminente*, sino que *está irrumpiendo*. El que sabe interpretar los portentos de Jesús, lo advierte: el Reino se está abriendo paso ya.

La primera petición se corresponde con la segunda, referida al Reino. En esa primera petición tiene que tratarse de algo que coincide en último término con la venida del Reino, pero que ilumina esa venida desde otro ángulo y que, por consiguiente, puede merecer otra petición. El suceso en el que Dios santifica su nombre está sometido a la misma tensión entre *YA* y *TODAVÍA NO*, entre el *presente* y el *futuro* de la venida del Reino. Dios santificará su Nombre en un futuro inmediato mediante una actuación llena de poder, pero esta actuación potente *está ya en marcha*. Ha comenzado ya, como la venida del Reino ha comenzado ya.

¿Que se quiere dar a entender realmente con esa fórmula, tan extraña para nosotros, de *que Dios santifique su Nombre*? Una vez más, la respuesta nos viene del Antiguo Testamento, concretamente del capítulo 36 de Ezequiel. Se dice allí que el Nombre de Dios ha sido profanado mediante la dispersión de Israel entre los gentiles. Porque los gentiles dicen ahora por doquier: ¡Ese es el pueblo de Yavé! ¡Este Yavé debe ser un pobre Dios, puesto que ha sido incapaz de impedir que su pueblo fuera desposeído de su tierra! (Cf. Ez 36, 20). En esta situación, Dios habla a través de Ezequiel:

No hago esto por consideración a vosotros, casa de Israel, sino por *mi santo nombre*, que vosotros habéis profanado entre las naciones donde fuisteis. Yo santificaré mi gran Nombre profanado entre las naciones, profanado allí por vosotros. Y las naciones sabrán que yo soy Yavé —oráculo del Señor Yavé— cuando yo, por medio de vo-

sotros, manifieste mi santidad a la vista de ellos. Os tomaré de entre las naciones, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestro suelo (Ez 36,22-24).

El texto indica con claridad: *Dios mismo* santifica su Nombre. Y lo santifica recogiendo a Israel de todas partes en el tiempo escatológico, renovándolo y convirtiéndolo de nuevo en un pueblo santo. Por consiguiente, la fórmula «Dios santifica su Nombre» tiene un sentido muy preciso, un contenido perfectamente delimitado; e inmutable. La fórmula aparece sólo en el libro de Ezequiel²². Es tan firme allí la vinculación entre *santificación del Nombre* y *restauración del pueblo de Dios* que se puede afirmar de manera escueta también en Ez 20,41.44

... cuando os haya hecho salir de entre los pueblos y os reúna de en medio de los países en los que habeis sido dispersados; y por vosotros me mostraré santo a los ojos de las naciones...Sabreis que yo soy Yavé cuando yo actúe con vosotros por consideración de mi Nombre

Aunque para Jesús no tenía sentido la reunión de Israel de los países en los que había estado disperso, sin embargo podía resultarle útil el lenguaje de Ezequiel. Efectivamente, Ezequiel no se refiere exclusivamente a la reunión de Israel y al retorno del exilio, sino también a la conversión del pueblo a su Dios (36,25-32). Habla del «corazón nuevo» y del «espíritu nuevo» que Dios regalará a Israel (36,26s), para que éste pueda llegar a ser de verdad el pueblo santo de Dios (36,28).

«Santificado sea tu Nombre» significa, pues: «¡Congrega y renueva tu pueblo! ¡Qué vuelva a ser el verdadero pueblo de Dios!». Si, Jesús está convencido de que Dios está llevando a cabo ya la reunión escatológica del Pueblo; como tiene lugar *ahora* la venida del Reino. Y Jesús está convencido de que esta reunión del pueblo y la venida del Reino se llevan a cabo *a través de él mismo*. Porque donde el actúa, actúa Dios. Ese es precisamente el secreto de Jesús.

La delimitación del contenido de «Santificado sea tu Nombre» arroja nueva luz a la vinculación, ya comprobada, entre las peticiones primera y segunda del Padre Nuestro. Dios debe santificar su Nombre actuando en Israel y congregándolo para formar el verdadero pueblo de Dios (1.^a petición). Pero también debe implantar su Reino (2.^a petición). Una conexión profunda se da entre ambas peticiones: *precisamente cuando —y porque— Dios recrea a Israel,*

22 Mucho menos marcado Lev 22,32, Is 42,8, 48,11

precisamente cuando —y porque— Dios santifica su Nombre en Israel, precisamente entonces, y por esos medios, irrumpe el Reino de Dios. La luz resplandece sobre el pueblo de Dios.

5. La peregrinación de los gentiles

Tal vinculación del Reino de Dios con su pueblo puede resultar extraña en un primer momento. Estamos acostumbrados a pensar en coordenadas universales. Tras nuestro universalismo se esconde, en último término, una experiencia cristiana primigénea que la iglesia ha vivido desde sus tiempos primeros: el Evangelio que desconoce fronteras. De ahí obtiene su derecho y su verdad el universalismo de la salvación. Ese universalismo está presente también en Jesús. Pero hay que encuadrarlo de manera correcta. *En modo alguno excluye de la salvación Jesús a los gentiles. Pero él se dirige exclusivamente a Israel.* Hay que tomar en serio ambas frases y entenderlas como una unidad cargada de tensión.

Jesús no proyecta misionar personalmente a los gentiles. Y se atiene a la regla que da a los Doce por el camino: «Id sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6). Y el mismo Mateo (15,24) pondrá en boca de Jesús unas palabras plenamente consonantes con esa regla. «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel». En diversas ocasiones entra Jesús en territorio pagano, pero no con la intención de predicar allí el Reino de Dios. Los encuentros de Jesús con paganos son esporádicos; y no los busca intencionadamente. Y precisamente estos encuentros ponen de manifiesto, cuando se producen, que se piensa exclusivamente en Israel. La sirofenicia que pide a Jesús la curación de su hija es rechazada por él en un primer momento; con una frase bastante chocante, a primera vista, en labios de Jesús: «Espera que primero se sacien los hijos» (Mc 7,27). Jesús se muestra reservado ante los paganos; incluso en el empleo de su poder taumátúrgico. Su poder de hacer presente el Reino de Dios en signos y milagros debe ser para bien de los hijos de Israel.

¿Cómo alcanzarán los gentiles la salvación? Aporta la solución la amenaza de Mt 8,11s (par Lc 13,28s) que Jesús debió de pronunciar cuando se comenzaba a perfilar el endurecimiento de todo Israel. Esa amenaza habría sonado aproximadamente así²³:

23 Cf. la reconstrucción ligeramente diferente en S. Schulz Q. *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972, 323s

Os digo: muchos vendrán de oriente y occidente a sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de Dios. Pero vosotros seréis arrojados a la oscuridad más extrema

El dicho mira anticipadamente al tiempo de la consumación de la salvación. Abraham, Isaac y Jacob han resucitado de entre los muertos y están unidos con el pueblo de Dios de los tiempos escatológicos. Más concretamente, ellos constituyen el núcleo de Israel escatológico. Naturalmente, se les nombra como representantes destacados del pueblo de Dios. Todos los justos de Israel han resucitado con ellos. El Reino de Dios alcanza su consumación, que será presentada en la imagen del banquete escatológico, tomada de Is 25,6-8. El banquete es imagen de la plenitud, de la fiesta de la vida que nunca más sufrirá cortes.

En esta situación vienen *los muchos* de oriente y de occidente, del Este y del Oeste. Los muchos se contraponen, en la amenaza de Jesús, a los oyentes judíos. Se habla, pues, de los gentiles. «Muchos» es una formulación semítica con la que se quiere dar a entender un número grande, inmenso. Un inmenso número de paganos llega a participar en el banquete de la consumación preparado para Israel. Se sentarán a la mesa con los santos patriarcas del pueblo de Dios. Por el contrario, aquel Israel que rechaza a Jesús será arrojado a la oscuridad más extrema²⁴.

También aquí, en estas palabras, Jesús echa mano del Antiguo Testamento. Una parte de los profetas, sobre todo los profetas del libro de Isaías, anuncian una peregrinación de los gentiles a Jerusalén, en el tiempo escatológico, cuando Israel se haya convertido en el verdadero pueblo de Dios. Es importante, sobre todo, Is 2,1-3:

Sucedirá al fin de los días
que el monte de la Casa de Yavé
será asentado sobre la cima de los montes
y se alzarán por encima de las colinas.
Confluirán a él todas las naciones,
y acudirán pueblos numerosos. Dirán:
«Venid, subamos al monte de Yavé,
a la Casa del Dios de Jacob»²⁵.

²⁴ D. Zeller, *Das Logion Mt 8, 11s/Lc 13,28s und das Motiv der Völkerwallfahrt*: BZ 15 (1971) 222-237, 16 (1972) 84-93, ha indicado atinadamente que Jesús utiliza la idea de la peregrinación de los pueblos precisamente para provocar a Israel. Pero esto no excluye que Jesús acepte la idea, todo lo contrario. Simplemente, está convencido de que Israel tal como se encuentra en aquel momento no tiene brillo alguno capaz de atraer a los pueblos.

²⁵ Traducción N. Lohfink, *Die messianische Alternative Adventsreden*, Freiburg: Br 1981, 12s. Cf. también allí la exégesis de Is 2,1-5.

En la concepción profética de la peregrinación de los pueblos gentiles a Sión²⁶ hay algo decisivo: los paganos, fascinados por la salvación perceptible en Israel, se sentirán arrastrados espontáneamente hacia el pueblo de Dios. No se harán creyentes como consecuencia de un trabajo misionero. La fascinación que ejerce el pueblo de Dios los arrastrará. Los textos proféticos suelen hablar, en este contexto, más de la luz radiante que viene de Jerusalén. Esa luz es Dios mismo, que se convertirá, en el tiempo escatológico, en «luz eterna» de Israel (Is 60,19):

Pues mira cómo la oscuridad cubre la tierra,
y espesa nube a los pueblos.
Mas sobre ti amanece luminoso el Señor
y su gloria sobre ti aparece.
Caminarán las naciones a tu luz
y los reyes al resplandor de tu alborada (Is 60,2s).

Mérito exclusivo de Dios es la atracción de los paganos al pueblo de Dios. La peregrinación de los pueblos es su obra escatológica. Si Él no hiciera que su luz brillara sobre Israel, si no santificara su nombre en Israel, no podrían venir los gentiles. Pero la luz de Dios no puede brillar si el pueblo de Dios no ilumina como luz de Dios. De ahí la exclamación de Is 60,1: «¡Arriba! ¡Resplandece, qué ha llegado tu luz!». De ahí también la invitación recogida en Is 2,5: «¡Casa de Jacob, en marcha, caminemos a la luz de Yavé!» La salvación que Dios prepara tiene que resplandecer en Israel mismo. De lo contrario, no podrá arrastrar a otros a vivir con el pueblo de Dios.

Dios quiere, pues, la salvación de los gentiles. Pero sólo en Israel se puede alcanzar esa salvación. Los gentiles comienzan a participar en la salvación cuando entran a formar parte de Israel. Van hacia Jerusalén. Se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob.

Esta perspectiva permite comprender por qué Jesús limitó su actuación a Israel, aunque también los gentiles estaban llamados a la salvación; incluso, por qué le parecía tan evidente dedicarse exclusivamente a Israel. Jesús no excluye a los paganos de la salvación. Puede, incluso, sentir admiración ante la fe de determinados gentiles, en ocasiones mayor que la fe encontrada en Israel (cf. Mt 8,5-10). Pero Jesús tiene que actuar en Israel porque sólo si la luz de la soberanía de Dios resplandece en el pueblo de Dios será posible que los gentiles se pongan en camino y emprendan la peregrinación escatológica de los pueblos.

²⁶ Para la idea de la peregrinación de los pueblos en Jesús, cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1959.

Este presupuesto fundamental de la actuación de Jesús destacaría aún con mayor nitidez si su provocadora acción en el Templo de Jerusalén (Mc 11, 15-19) no se hubiera dirigido solo contra el *abuso del Templo*, sino además, positivamente, a la *apertura escatológica del Templo para los pueblos* que vendrán al final de los tiempos a Jerusalén para adorar allí²⁷. No es impensable esta interpretación positiva de la acción del Templo, porque Jesús purifica el «Atrio de los gentiles». Y la cita escriturística utilizada por Marcos apunta también en esta dirección²⁸:

mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes (Is 56,7/Mc 11,17).

6. La crisis de Israel

En el capítulo precedente hemos tratado Mt 8,11s desde la perspectiva de la peregrinación universal de las naciones. Pero no perdamos de vista que ese dicho es una *amenaza* dirigida a Israel. Jesús quiere decir a sus oyentes: Si no aceptáis el mensaje del Reino de Dios no os sentareis a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, como vosotros creéis. Los gentiles participarán de la luz del Reino de Dios, pero vosotros, precisamente los que deberíais ser la luz de los gentiles, seréis arrojados a la oscuridad.

Jesús pronunció toda una serie de amenazas similares. En ellas, como en Mt 8,11s, se contraponen los gentiles al Israel incrédulo. Así, por ejemplo, Mt 12,41s (par Lc 11,31s):

Los ninivitas se levantarán en el Juicio con esta generación y la condenarán, porque ellos se convirtieron con la predicación de Jonás. La reina del Mediodía se levantará en el Juicio con esta generación y la condenará, porque ella vino desde los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón.

«¡Aquí hay algo más que Jonás! ¡Aquí hay algo más que Salomón!». Los evangelistas interpretaron estas exclamaciones en clave cristológica, pero quizás tuvieron una referencia preferente al Reino de Dios en labios de Jesús, con la siguiente significación: el evangelio del Reino de Dios, predicado ahora por Jesús en Israel y corroborado por muchos portentos, significa infinitamente más que la llamada a la penitencia propalada por Jonás y que la sabiduría de Sa-

lomón en su tiempo. Y, sin embargo, los gentiles de entonces escucharon el llamamiento y lo llevaron a la práctica. En cambio, el elegido pueblo de Dios no acepta el evangelio.

Con un lenguaje mucho más duro, Mt 11,21s (par Lc 10,13s) contrapone dos ciudades paganas, profundamente ateas según la opinión viejotestamentaria, a otras dos ciudades de Israel en las que Jesús había hecho numerosísimos signos:

¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que con saco y ceniza se habrían convertido. Por eso os digo que el día del juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras.

Todas las amenazas escogidas aquí de entre una tradición amplia coinciden en dos puntos:

1. Fijan la vista en la *totalidad de Israel*. Corazín y Betsaida representan a las restantes ciudades del país. Y en Mt 12,41s se habla de «esta generación», como sucede frecuentemente en la tradición de Jesús. No se habla, por ejemplo, del género humano, sino de aquella generación concreta de Israel que se ve confrontada con el mensaje de Jesús. Se trata, pues, de la suerte de la *totalidad de Israel*. Se ve con claridad esto en la contraposición antitética de los gentiles y del pueblo de Dios, presente en Mt 8,11s; 12,41s y 11,21s.

2. Las mencionadas amenazas toman en consideración un *francaso* de Israel. Jesús no las pronunció al comienzo de su vida pública. Presuponen una actuación de Jesús un tanto prolongada. Fueron dichas en una situación en la que se empiezan a entrever los perfiles de su muerte violenta. Pero dejan entrever también que, para Jesús, el pueblo había entrado en la crisis más decisiva de su historia. En contra de la opinión de bastantes especialistas, no cabe pensar que se contempla aquí la crisis de Israel desde una vertiente pospascual, desde la experiencia negativa de la misión en Israel. La parábola de la Gran Cena (Lc 14,16-24), parábola que proviene indudablemente de Jesús, confirma esta aseveración. Esta parábola quiere decir: *Quien ha sido invitado pero no asiste, se excluye a sí mismo del banquete. Pero el convite tendrá lugar sin él.* Lc 14,16-24 habla de la crisis de Israel con la radicalidad de las amenazas apuntadas anteriormente. Sin duda, la decisión del pueblo no es aún definitiva. Todavía hay una leve esperanza de que los oyentes de Jesús comprendan los signos de los tiempos y lleguen a entender la situación en que se encuentran. De ahí, precisamente, el tono extraordinariamente duro de esas amenazas. En efecto, pretenden conseguir la conversión aunque sea en el último minuto²⁸.

27 Cf Is 2,1-4, 60,1-22, Sof 3,8-11, Ag 2,6-9, Za 2,10-13, 8,20-23

28 Cf R. Pesch *Anspruch* (cf. nota 13) 56

Y precisamente aquí tenemos que centrarnos de nuevo en el signo profético realizado por Jesús con la institución de los Doce. Hemos visto: los Doce ilustran el derecho de Jesús a hacerse con la totalidad de Israel. Más aún, los Doce son un signo eficaz de la resurrección y reunión del pueblo escatológico de las doce tribus.

Las palabras y las acciones simbólicas de los profetas tienen un rasgo común. pueden tomar nuevas dimensiones significativas. Por eso hay que contar con que también el concepto de los Doce puede *variar* en una determinada situación nueva, o mejor, puede *ampliar* su contenido semántico. Hay que pensar que tal ampliación puede ser llevada a cabo por el mismo Jesús.

Cuando está a punto de finalizar su vida pública, cuando los dirigentes del pueblo no ocultan sus intenciones de eliminarlo mientras que el pueblo mismo permanece indeciso, Jesús asigna una nueva función a los Doce: a partir de aquel momento, no serán sólo testigos de la salvación cercana, sino también testigos del juicio que *amenaza al Israel que se endurece. En este sentido hay que entender Mt 19,28 (par Lc 22,30)*

Yo os aseguro que vosotros que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel.

Indudablemente, estas palabras estuvieron destinadas al círculo de los Doce. Y son la constatación definitiva de que sólo los Doce simbolizan el *Pueblo de Dios*. Pero indican también que los Doce son no sólo un símbolo que *promete salvación*, sino también señal que *juzga*. Si Israel no se convierte, testificarán contra él en el Juicio final.

Sería necia la pretensión de contraponer entre sí ambas funciones de los Doce, la positiva y la negativa²⁹. Las palabras y los signos proféticos no son definiciones matemáticas. Se mueven en un lenguaje simbólico que permite nuevas interpretaciones actualizadas, pero no arbitrarias. La significación plena del signo se desprende de la situación en la que nació y de la circunstancia a la que habla.

En algún momento próximo al final de la vida pública de Jesús, los Doce se convierten en testigos a favor de Jesús *contra* Israel. Así, Mt 19,28 permite ver con claridad que, en opinión de Jesús, la crisis de Israel se aproxima a su punto culminante.

²⁹ Sobre todo la función judicial juega papel importante ya en el envío de los Doce, cf. Mc 6,11

7. La muerte por los muchos

Cuando la crisis ha alcanzado su punto culminante, Jesús, completamente seguro de su muerte, habla, en la Última Cena, de la entrega de su vida «por muchos». Esta formulación se encuentra en la tradición de Marcos que interpreta el signo de la copa (Mc 14,24):

Esta es mi sangre de la Alianza,
que va a ser derramada por muchos.

Antes de preguntar por la posible significación de «muchos», señalemos dos puntos:

1. Todavía hoy se discute la historicidad de las palabras de la Última Cena. Muchos estudiosos del Nuevo Testamento opinan que la tradición de la Última Cena ha sido configurada por la *liturgia* hasta el punto de que resulta casi imposible detectar en ella una brizna de historia. Pero ese escepticismo es completamente injustificado. La tradición litúrgica no está reñida con la conservación cuidadosa de las palabras pronunciadas por Jesús. Deberíamos afirmar que, por el contrario, la favorece en gran medida. Tampoco tiene demasiado valor el argumento de que Jesús no habla en otras partes de *alianza* o de *expiación*. Desde luego, no podemos negar a Jesús el derecho de decir algo nuevo en una situación que jamás se le había presentado antes en su vida. Cuando se ve en la necesidad de interpretar desde Dios su próxima muerte, se vale de unas categorías interpretativas nuevas para él, pero muy aclimatadas en la Sagrada Escritura. Se sirve de la idea de la alianza y del concepto de expiación vicaria.

2. Segunda dificultad: Pablo transmite una versión de las palabras sobre la copa que difiere de la recogida por Marcos. En 1 Cor 11,25 leemos:

Este cáliz
es la Nueva Alianza
en mi sangre.

La diferencia que existe entre ambas versiones de las palabras sobre la copa es menor de lo que podría parecer a primera vista. En ambas versiones se interpreta la muerte cruenta de Jesús como *institución divina de una nueva salvación* (Nueva Alianza). En cada una de las versiones subyacen textos escriturísticos diversos: en la tradición de Marcos subyace Ex 24,8; en la de Pablo, Jer 31,31. Además, en ambas corrientes de tradición, la muerte de Jesús es *muerte de expiación vicaria*. Ahora bien: Pablo no presenta la fórmula correspondiente en las palabras sobre la copa, sino en las palabras sobre el pan. Además, la fórmula paulina no dice «por muchos», sino

«por vosotros» (1 Cor 11,24) Al menos en este ultimo punto, en la aplicación de la muerte de Jesus a los muchos, la tradicion de Marcos ha conservado con precision suma el texto original. Es palmario que Jesus interpreto su muerte proxima a la luz de la teologia del Siervo de Dios recogida en Is 52,13 - 53,12. Se dice aqui del Siervo de Dios (Is 53,11s)

Por sus desdichas
justificara mi Siervo a muchos
y las culpas de ellos el soportara.
Por eso le dara su parte entre los grandes,
y con poderosos repartira despojos,
ya que indefenso se entrego a la muerte
y con los rebeldes fue contado
cuando el llevó el pecado de muchos
e intercedio por los rebeldes

¿Quiénes son esos muchos a los que se aplica la fuerza salvadora de la muerte de Jesus? En la mayoría de las veces se responde diciendo: ¡Todos los hombres! Y se afirma que el pensamiento universalista de Jesus y de los evangelistas se hace patente aqui con toda claridad. Se dice que la mirada de Jesus se amplia al final de su vida e incluye la salvación de todo el mundo

Pero aqui hay que distinguir cuidadosamente la interpretacion universal atina con el sentido que Marcos mismo quiso dar a su tradicion. En cuanto a Jesús, habra que aquilatar mas³⁰

Si se presupone que el mismo se sirvió de la Sagrada Escritura para interpretar su muerte cercana como *muerte salvadora para otros*, no cabe pensar que, *descartando a Israel*, centrara su mirada en todos aquellos que, a lo largo de los siglos y en todas las partes del mundo, alcanzarían la salvación mediante la fe en su palabra y en su obra. ¿Acaso toda la existencia de Jesus no fue, ante todo y sobre todo, *existencia para Israel*? ¿Como podia olvidar, precisamente en ese momento, a su pueblo, destinatario exclusivo de su misión? El lenguaje de entonces y, sobre todo, la interpretación que los judíos daban por entonces a Is 53, permiten afirmar que el muchos se refiere en primer término a Israel; como tambien hay que referir en primer lugar a Israel la (Nueva) Alianza. Es de pensar que Je-

³⁰ Es importante que en Heb 13,12 se interprete la muerte de Jesus como muerte en favor de Israel. Por otra parte, hay que preguntar si una interpretacion universal de su muerte por Jesus no habria llevado inmediatamente a la acogida favorable de la mision de los gentiles. Cf. R. Pesch, *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission* en K. Kertelge, *Mission im Neuen Testament* (QD 93), Freiburg: Br 1982, 41

sus entregó conscientemente su vida en favor de aquel Israel que se había negado a aceptar su mensaje y se aprestaba a eliminarlo.

Jesús habría entendido su muerte como instituto salvífico de Dios que sana lo que el Israel incrédulo le hizo. Sería eliminada entonces la terrible acción de Israel, y el camino del pueblo de Dios hacia la conversión quedaría de nuevo despejado. Los que han malgastado su vida en el endurecimiento frente a Jesus reciben de Dios, inmerecidamente, una nueva vida (bíblicamente: expiación). Dios convierte la acción cruenta perpetrada en su Enviado en un instituto de su fidelidad a Israel (bíblicamente: Alianza). Sí, El convierte la muerte de su Enviado, planeada y ejecutada por los hombres, en un instituto de fidelidad definitiva e irrevocable a Israel (bíblicamente: Nueva Alianza). De esta forma, conserva intacto todo su derecho al elegido Pueblo de Dios

Cuando se toma en serio esta referencia de la muerte expiatoria y de la renovación de la alianza a Israel, en toda su amplitud, se puede dar un paso más: el carácter lingüístico indica que «por muchos» es una fórmula *abierta*. Aunque habla en primer término del culpable Israel, al que se le ha regalado expiación mediante la muerte inocente de Jesus, esa fórmula no excluye a los muchos de las naciones gentiles de los que habla Mt 8,11. Si Israel acepta la expiación que le ha sido regalada y se convierte, se constituirá incluso en señal para los pueblos, que podrán participar de la salvación, instaurada ahora en Israel de forma más profunda e irrevocable mediante la muerte de Jesús

Si nuestras consideraciones son correctas, Jesús mismo prueba, a la vista de su muerte, su dedicación a Israel. En este momento, demuestra su dedicación a Israel con una profundidad y radicalidad más profundas que en ningún momento. Por consiguiente, las amenazas blandidas contra «esta generación» son un supremo intento lingüístico de ganarse a su pueblo. Pero como también este intento falla, no queda otro camino que el del Siervo de Dios que carga con la culpa de muchos.

8. El Reino de Dios y su pueblo

Sin duda, los dos capítulos precedentes han puesto nitidamente de manifiesto lo mucho que preocupó a Jesús la reunión y restauración del pueblo de Dios. Efectivamente, todas las amenazas, todas las lamentaciones, todas las parábolas referidas a la crisis, todas las frases pronunciadas contra «esta generación» e incluso las palabras de la Última Cena de Jesús muestran con suficiente claridad que

toda la actuación de la vida pública de Jesús tiene una referencia concreta y exclusiva: Israel. De ahí que no podamos separar la predicación del Reino de Dios proclamado por Jesús de su dedicación al pueblo de Dios. Ella conduce necesariamente a la reunión de Israel.

Si los dichos de Jesús que nos han sido transmitidos apenas hablan explícitamente de la «reunión» de Israel (pero cf.: Mt 23,37 par Lc 13,34; Mt 12,30 par Lc 11,23) se debe a que Jesús considera la reunión de Israel como presupuesto evidente de la idea del Reino de Dios. El Reino de Dios presupone un pueblo de Dios. El Reino de Dios presupone un pueblo de Dios. R. Schnackenburg dice atinadamente³¹: «Quien niega a Jesús la intención de congregar una comunidad, desconoce el pensamiento mesiánico-escatológico de Israel, en el que la salvación escatológica es inseparable del pueblo de Dios y la comunidad de Dios es elemento necesario del Reino de Dios». Por eso, la espera inmediata de Jesús no excluye en modo alguno la acción en favor de un pueblo de Dios santo. «¡Al contrario! Jesús tuvo que querer reunir al Pueblo de Dios del tiempo de la salvación precisamente cuando tuvo el presentimiento de que el final era inminente. Porque el pueblo de Dios es inseparable del Enviado de Dios; el discipulado, del Profeta. Lo diremos de manera rotunda: el único sentido de toda la actividad de Jesús es la reunión del escatológico pueblo de Dios.» Así se expresa J. Jeremias³². Lo dice de una manera un tanto fuerte, pero su afirmación es correcta.

En la discusión exegética se acentúa constantemente que Jesús entendió el concepto del Reino de Dios en un sentido plenamente universal y que lo purificó de todo contenido *judío-nacional*. Naturalmente, esto es cierto. No existen en Jesús rasgos que apunten hacia una restauración nacional. Jesús invita a sus discípulos a que pidan, en el Padre Nuestro, la reunión del pueblo de Dios, pero no la glorificación de Jerusalén o la liberación del país de la dominación romana. Jesús rechazó los planes y métodos de los zelotas (cf. Mc 12,13-17). A diferencia de los esenios, evitó completamente el lenguaje simbólico de la guerra santa. En Jerusalén entrará en conflicto con la teología restauradora de los saduceos. Y ese conflicto le acarrearà la muerte.

La *universalidad* está anclada profundamente en el concepto de Reino de Dios que tiene Jesús³³. No hay más que ver la idea de la pe-

31 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg i. Br. 1959, 150.

32. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* (cf. nota 14) 167

33 Cf. G. Lohfink, *Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, en W. Kasper, *Absolutheit des Christentums* (QD 79), Freiburg i. Br. 1977, 63-82

regrinación de las naciones, presente en Mt 8,11. Y se pone de manifiesto también en la posterior misión a los gentiles, que no habría sido posible sin la *apertura* de Jesús en favor de los paganos. Pero todo esto no cambia en nada la afirmación de que la predicación del Reino de Dios realizada por Jesús tiene su contexto vital en su dedicación y atención a Israel. Sí, se trata de que la soberanía de Dios se imponga por completo, se manifieste de manera *visible*. Y ¿dónde podría realizarse mejor esta visibilidad, esta perceptibilidad de la soberanía divina que en el pueblo de Dios?³⁴. En las acciones de salvación que realizó Jesús en favor de Israel, en sus expulsiones de demonios, en sus curaciones de enfermos, en su acogida de los pecadores resplandece ya la soberanía de Dios. «La soberanía escatológica de Dios no debía ser algo general, sino que debía afectar a un pueblo concreto, con perfiles claramente definidos, elegido desde tiempos remotos», escribe atinadamente K. Müller³⁵.

En este orden de cosas, resulta altamente instructivo notar que Mateo puede calificar a los judíos como los «Hijos del Reino» (Mt 8,12; 13,38). Los miembros del pueblo de Dios tienen, según él, una referencia firme al Reino de Dios. Mateo puede llegar, incluso, a decir que el Reino de Dios será quitado a Israel y dado a otro pueblo (Mt 21,43). Sorprende en esta formulación la inequívoca vinculación de la soberanía de Dios primero a Israel y posteriormente a *otro pueblo* (¡singular!). No se dice, por ejemplo, «a otros pueblos». Al parecer, la soberanía de Dios presupone siempre un pueblo, un pueblo de Dios en el que poder implantarse y resplandecer. No cabe leer los textos del Nuevo Testamento con las gafas de aquel individualismo teológico que se imagina el Reino de Dios sólo como realidad universal, interior en las almas de los creyentes, dispersos por el mundo como individuos.

En la teología viejotestamentaria hay una línea de tradición que reviste carácter decisivo: Dios escoge un pueblo concreto de entre los muchos pueblos que existen en el mundo; para convertirlo en signo de salvación. Con esto no se deforma en modo alguno la mirada a los pueblos restantes. Cuando el pueblo de Dios resplandezca como señal entre los restantes pueblos (cf. sobre todo Is 2,1-4), éstos podrán aprender del pueblo de Dios. Es más: confluirán hacia Israel para participar de la gloria de Dios en Israel y por medio de Israel. Pero esto sólo podrá suceder cuando Israel sea reconocible

34. Lo ha visto bien J. R. W. Stott, *Reich Gottes und Gemeinschaft: Theologische Beiträge* 8 (1977) 1-24; G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom. The Eschatology of Biblical Realism*, 1969

35 K. Müller, *Jesu Naherwartung und die Anfänge der Kirche*, en: *Ibid.*, *Die Aktion Jesu* (cf. nota 12) 20

verdaderamente como *Signo de la salvación*, cuando la salvación de Dios haya transformado al pueblo de manera perceptible, palpable, visible.

Cuando Jesús piensa en el pueblo de Dios que debe reunir, no lo concibe como una comunidad puramente espiritual, puramente religiosa, como una *societas in cordibus*. En modo alguno se hace justicia a las intenciones de Jesús cuando se defiende, con frecuencia y de forma velada o abierta, tales tesis. Cuando Jesús llamó a seguirle, no pensaba en un seguimiento invisible. Sus comidas con los pecadores no eran invisibles. Sus curaciones de enfermos no eran sanciones invisibles, como tampoco su muerte cruenta en la cruz fue un suceso invisible.

El movimiento de reunión llevado a cabo por Jesús es algo muy concreto y visible. El que Jesús no diera una forma marcadamente institucional, absolutamente perfilada, a este movimiento no debe llevar a creer que pensaba en una «comunidad invisible». LLeva a pensar, simplemente, que se trata de Israel, que *existe desde antiguo* como comunidad ante Dios (aunque es una comunidad enferma y desgarrada).

No lo perdamos de vista: Dios se busca, de entre todas las naciones del mundo, un pueblo único, con la intención de hacer de este pueblo un signo visible de la salvación. Por consiguiente, según la teología bíblica, Dios sigue un camino sorprendente para implantar su soberanía escatológica que, en principio, tiene que abarcar a todo el mundo: comienza de una forma muy humilde: en una familia (bíblicamente: con Abraham), con un clan, con un grupo, con un pequeño pueblo. Gracias a esa pedagogía divina, soberanía de Dios no significa violencia sobre el mundo, sino llamada a la libertad; un llamamiento, incluso una seducción a seguir el ejemplo de aquellos que fueron llamados en primer lugar.

Indudablemente, Jesús debió de hacer carne de su carne y sangre de su sangre esta interpretación profética de la historia de Dios con el mundo, esta visión de la historia de la elección de Israel. Porque no renuncia a la idea de la comunidad, a la idea de que la soberanía de Dios necesita un pueblo, ni siquiera cuando Israel como totalidad se cierra a su llamamiento. Por el contrario: entonces se concentrará en el círculo de sus discípulos. Por consiguiente, ahora establece la vinculación del Reino de Dios con la comunidad de sus discípulos, sin perder de vista la totalidad de Israel:

No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino (Lc 12,32; cf.22,29).

SEGUNDA PARTE

JESUS Y SUS DISCIPULOS

¿Qué rostro ha querido Jesús para la comunidad? Las reflexiones realizadas en las páginas anteriores nos han permitido encontrar datos importantes para responder a esta pregunta. Hemos visto que el pensamiento de Jesús *se centra* principalmente *en Israel*, pero *no se limita a Israel*. Para Jesús, Israel es el camino hacia una meta mayor: es signo de la salvación universal. Pero precisamente por su condición de signo es lugar obligado de paso.

No obstante, lo que hemos dicho hasta ahora no responde por completo a la pregunta de este libro. Tenemos que seguir preguntando: *¿Cómo se imaginó, pues, Jesús el Israel que debía reunir, el verdadero Pueblo de Dios?* El adoctrinamiento de los discípulos ofrece la respuesta decisiva a este interrogante. Pero antes debemos dejar claro qué entendemos por el círculo de discípulos.

1. El círculo de los discípulos

Podemos dividir en dos grupos a los israelitas que escuchan y creen en Jesús:

Forman el primer grupo aquellos que aceptan el mensaje de Jesús, pero permanecen en sus aldeas o en sus ciudades para esperar allí el Reino de Dios. «Allí donde Jesús hace acto de presencia deja seguidores que esperan, con sus familias, la soberanía del Rey, y que reciben a Jesús y a sus mensajeros. Están esparcidos por todo el país; especialmente en Galilea, pero también en Judea, por ejemplo, en Betania y en la Decápolis (Mc 5, 19s)»³⁶. Así, se nos dice de

36 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* (cf. nota 14) 164.

Jose de Arimatea, personaje destacado, que esperaba el Reino de Dios (Mc 15,43). De seguro que su actitud había sido modelada de alguna manera por el mensaje de Jesús. Debió de haber apreciado y venerado a Jesús, como indica la historia de la sepultura de Mc 15,42-47. También recordaremos en este contexto a Zaqueo, de Jerico, al que el encuentro con Jesús convirtió en un hombre nuevo. Promete que, en adelante, dará la mitad de sus bienes a los pobres; y que recompensará con una cantidad cuatro veces superior a cuantos ha defraudado. Y Jesús habla de la salvación que ha experimentado «esta casa», es decir, Zaqueo y su familia (Lc 19,8s). Lazaro, que vive en Betania, es, sin embargo, el mejor ejemplo de un seguidor de Jesús que no deja su residencia habitual (Jn 11,1). Se le llama amigo de Jesús y de sus discípulos (Jn 11,11).

Los «discípulos» en sentido propio constituyen un grupo distinto del que forman los seguidores a los que acabamos de referirnos³⁷. El griego los llama *mathetes*, término que significa «alumno» en español. La terminología empleada nos lleva a pensar inmediatamente en la relación maestro-alumno, típica del rabinismo. Otro tanto hay que decir del verbo «seguir». Cuando los evangelios dicen una y otra vez que los discípulos *siguen* a Jesús, quieren que entendamos este término en toda su literalidad. Cuando Jesús recorría el país e iba de un lado a otro, ellos le acompañaban, siguiéndole a algunos pasos de distancia; exactamente igual que los alumnos de la Tora, que seguían siempre a su maestro a una respetuosa distancia.

El círculo de discípulos que sigue a Jesús es un grupo *perfectamente delimitado*. Cuando los discípulos arrancan espigas un sábado, Jesús es interpelado: «Mira cómo hacen en sábado lo que no está permitido» (Mc 2,24). A los ojos de los espías, Jesús es responsable de la actuación de sus discípulos, como cada maestro de la ley era responsable de sus alumnos.

Sin embargo, existen bastantes diferencias entre los discípulos de Jesús y los alumnos de los rabinos. Aquellos no vienen a Jesús para aprender la Torah, sino porque han escuchado el mensaje del cercano Reino de Dios. Además, no toman ellos la iniciativa de ir a Jesús, como ocurría generalmente con los alumnos de los rabinos.

37 Para el concepto de discípulo, cf. sobre todo M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21s und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968, también H. Merklein, *Der Jungerkreis Jesu*, en K. Müller *Die Aktion Jesu* (cf. nota 12) 65-100.

Es Jesús quien los *llama* (cf. Lc 9,59). Los llama a un seguimiento que les obligará a dejar el oficio que habían tenido hasta entonces y a abandonar su respectiva familia (cf. Mc 1,16-20). La dureza de esta exigencia aparece con nitidez en un dicho de Jesús que originariamente habría sonado más o menos así³⁸:

Quien no odia a su padre y a su madre,
no puede ser discípulo mío
Quien no odia a su hijo y a su hija,
no puede ser discípulo mío.

Jesús exige, pues, a sus discípulos el alejamiento decidido de la propia familia. Eso quiere dar a entender el verbo *odiar*. La convivencia con Jesús debe ocupar el espacio dominado anteriormente por sus familias y por sus relaciones sociales. Esta comunidad de vida no se limita a estar alrededor del Maestro, a escucharle, a observarle con el fin de aprender la Torah a través de sus dichos y de su estilo de vida. La comunidad de vida significa que el discípulo *comparte la suerte* de Jesús. Exige, incluso, que el discípulo esté dispuesto a padecer lo mismo que Jesús; hasta la persecución y el ajusticiamiento, si fuera necesario:

El que no tome su cruz
y me siga,
no es digno de mí (Mt 10,38).

A pesar de estas exigencias tan radicales, no cabe pensar que el círculo de los discípulos de Jesús fué diminuto. En modo alguno se reducía al círculo de los Doce. La equiparación del círculo de los discípulos con el círculo de los Doce es una esquematización que ve la luz en Mateo. Conocemos por su nombre, al menos, a tres personas que pertenecieron al círculo de los discípulos de Jesús, pero no al prepascual círculo de los Doce: Cleofás (Lc 24,18), José Barabás y Matías (Hech 1,23). También conocemos por su nombre a cinco mujeres que seguían a Jesús y le servían con sus bienes: María Magdalena, Juana, la mujer de Cusa, Susana, María, la madre de Santiago el menor, y Salomé (Lc 8,1-3, Mc 15,40s). No pensemos, pues, en un círculo de discípulos reducido.

Mucho más importante es la pregunta siguiente: ¿Por qué llamó Jesús a otros discípulos (además de los Doce)? Lc 10,2 (par Mt 9,37s) ofrece la mejor respuesta:

38 Cf. Mt 10,37 y Lc 14,26.

La mies es mucha,
y los obreros pocos.
Rogad, pues, al Dueño de la mies
que envíe obreros a su mies.

Es claro: el «Dueño de la mies» es Dios. La mies simboliza en la Biblia, desde tiempos remotos, el juicio, y también el tiempo escatológico de la salvación. La recolección de la cosecha significa la reunión de Israel para constituir el pueblo de Dios de los tiempos escatológicos. Nunca serán bastantes las personas que colaboren en este movimiento de recolección, porque el tiempo apremia, como en los días de la cosecha.

Lc 10,2 pone de manifiesto que la proclamación del Reino de Dios y la reunión de su pueblo son *acontecimientos escatológicos*. Este trasfondo permite pensar que Jesús no se limitó a llamar a los Doce, sino que pidió también la colaboración de otros discípulos. Al igual que los Doce, los discípulos son, ante todo, colaboradores al servicio del Reino de Dios. Colaboran en la reunión de Israel.

Cuando Israel como *totalidad* no acepta el mensaje de Jesús, se encomienda una segunda función al círculo de los discípulos: recibe la tarea de representar *simbólicamente* lo que debería haber sucedido propiamente en la totalidad de Israel: entrega completa al evangelio del Reino de Dios, conversión radical a un nuevo orden de vida, reunión en una comunidad de hermanos y hermanas³⁹. La intención de Jesús es patente: el círculo de los discípulos no debe distanciarse de Israel ni mancomunarse contra él, sino que permanecerá abierto y orientado a la totalidad de Israel.

El círculo de los discípulos no constituye, pues, una comunidad nueva fuera del antiguo pueblo de Dios a la que Jesús habría llamado para *sustituir o suplantar* a Israel. Tal concepción chocaría de plano con los datos de la Biblia.

Bíblica sería, a lo sumo, la idea de un «Resto sagrado» (cf. 1 Re 19,18; Is 10,20-22). ¿Entendió Jesús la comunidad de sus discípulos como resto sagrado de Israel?

Sabemos hoy que esta idea gozó de suma actualidad teológica en tiempos de Jesús. Los esenios de Qumran se sirvieron de la idea del resto para interpretar la existencia de su comunidad en medio de

39 Cf. el importante artículo de H. Schurmann, *Der Jungerkreis Jesu als Zeichen für Israel*, en ID., *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament* (KBANT), Düsseldorf 1970, 45-60.

Israel. Se entendieron a sí mismos como el sagrado resto de Israel elegido por Dios. Y consideraban como *massa damnata* a los restantes judíos que no pertenecían a su comunidad ni se santificaban con ellos. Pero ellos se consideraban como «Hijos de la Luz», y a todos los demás como «Hijos de la oscuridad».

Es altamente significativo el hecho de que Jesús no se sirvió de la idea del resto de Isaías para interpretar su actuación en relación con el Pueblo de Dios⁴⁰. El continúa manteniendo intacta su pretensión a la totalidad de Israel. La idea de un resto sagrado o de una comunidad especial dentro de Israel son inadecuadas para interpretar el círculo de los discípulos ya que Jesús nunca formuló la necesidad de pertenecer al círculo de sus discípulos para entrar en el Reino de Dios. *En ningún momento presenta el seguimiento como requisito general para la salvación*. Por consiguiente, no se puede interpretar la comunidad de los discípulos de Jesús según el modelo de Qumran. Sólo se puede entender la comunidad de los discípulos de Jesús en su referencia simbólica a la totalidad de Israel. Ella debe prefigurar el pueblo de Dios escatológico, que constituye la verdadera preocupación de Jesús. Debe representar simbólicamente lo que Israel tiene que llegar a ser. Debe permitir que se convierta ya ahora en un hecho la existencia escatológica de Israel.

2. El sermón del Monte

A esta correlación de la comunidad de los discípulos y el todo-Israel corresponde, en el plano del ethos, una observación a la que se llega cuando se estudia detalladamente la instrucción moral de Jesús. es extraordinariamente difícil distinguir entre las instrucciones de Jesús *dirigidas exclusivamente al círculo de los discípulos* y aquellas otras destinadas a la *totalidad de Israel*. Las dificultades que se presentan cuando se intenta distinguirlas derivan de la instrucción misma: el círculo de los discípulos tiene que vivir esta instrucción moral, pero no son ellos sus únicos destinatarios. Esta dirigida a la totalidad del pueblo. Se debe esta aparente falta de perfiles nítidos a que el círculo de los discípulos representa simbólicamente al Israel escatológico.

De cualquier forma, el «Sermón del Monte» —título que engloba aquí toda la instrucción ética de Jesús— no se dirige a los individuos

40 Para la no utilización de la «idea del resto» por Jesús, cf. J. Jeremias *Neutestamentliche Theologie* (cf. nota 14) 167-174.

aislados ni a la humanidad entera, que vendría a ser lo mismo. *Israel o el círculo de los discípulos que representa a Israel es el destinatario del Sermón del Monte*. Puesto que esta visión es de importancia suma para la tesis fundamental de este libro y para la discusión sobre la vigencia del Sermón del Monte en la política, deberemos estudiar con algún detalle el Sermón del Monte de Mateo y el paralelo «Discurso del Campo», de Lucas.

Tanto el Sermón del Monte como el Discurso del Campo derivan su estructura fundamental de la composición de discursos de la llamada Fuente de los Logia⁴¹. Lucas se encuentra muy cerca de este documento que le sirvió de base. Mateo lo amplió en buena medida completándolo con otros materiales provenientes de la tradición. Por consiguiente, tanto la Fuente de los Logia como el Sermón del Monte y el Discurso del Campo se componen de Logia originariamente independientes (un material que es de gran antigüedad y proviene, en su mayor parte, de Jesús). Esto quiere decir, entre otras cosas, que el marco del Sermón del Monte y del Discurso del Campo es redaccional; que no se limita a reproducir una situación histórica ocurrida en la vida de Jesús. No obstante, esos encuadres tienen gran valor para nosotros, porque muestran a quién consideraron como destinatario de una parte decisiva de la instrucción ética de Jesús los dos autores de los evangelios más amplios. ¿Qué perfiles tienen ambos encuadres? Mateo introduce el Sermón del Monte de la siguiente manera:

Recorría Jesús toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia del pueblo. Su fama llegó a toda Siria; y le traían todos los pacientes aquejados de enfermedades y sufrimientos diversos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los sanó. Y le siguió una gran muchedumbre de Galilea, Decápolis, Jerusalén y Judea y del otro lado del Jordán.

Viendo a la muchedumbre, subió al monte, se sentó, y sus discípulos se le acercaron. Y tomando la palabra, les enseñaba diciendo (Mt 4,23 - 5,2).

Mateo nos presenta, conscientemente, un amplio sumario inmediatamente antes del Sermón del Monte. Quiere decir claramente cuál es el *requisito histórico-salvífico* de las exigencias proclama-

41 Cf la reconstrucción del Sermón del Monte en la Fuente de los Logia en A. Polag, *Fragmenta Q. Texttheft zur Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1979, 32-38

das en el Sermón del Monte el ya indicado Reino de Dios que Jesús hace presente no sólo mediante palabras, sino también con los portentos que obra en esos enfermos del Pueblo de Dios. Al mismo tiempo, todo Israel está reunido allí alrededor de Jesús se enumeran cuidadosamente todas las circunscripciones territoriales del país: Galilea, Judea, Jerusalén, el territorio situado al otro lado del Jordán. Jesús proclama el nuevo orden social del pueblo de Dios ante *el todo Israel*, como en otro tiempo fue proclamado el orden social de la Antigua Alianza en el Monte Sinaí. Importancia decisiva reviste la mención de los discípulos como oyentes de Jesús. ¿Acaso el Sermón del Monte va dirigido solo a los discípulos, no al pueblo? La conclusión del Sermón del Monte, que se encuentra tres capítulos más tarde, excluye de forma definitiva la primera alternativa de esta pregunta que acabamos de formular.

Y sucedió que cuando acabo Jesús estos discursos, la gente quedó asombrada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas (Mt 7,28s)

Aquí no se menciona para nada a los discípulos. Es claro, pues, que el Sermón del Monte tenía por destinatario al pueblo, al todo Israel. Y, sin embargo, la mención de los discípulos recogida en Mt 5,1 no es casual. Los discípulos son el círculo más íntimo de los oyentes de Jesús. Ellos tienen que escuchar y hacer lo que se dice a todo el pueblo de Dios.

Idéntica es la situación que encontramos en Lucas. Primero narra cómo Jesús elige a los Doce de un discipulado mayor, en el monte. A continuación, Lucas introduce el Discurso del Campo con las siguientes frases:

Bajando con ellos, se detuvo en un paraje llano; había una gran multitud de discípulos suyos y gran muchedumbre del pueblo, de toda Judea, de Jerusalén, y de la región costera de Tiro y Sidón, que habían venido para oírle y ser curados de sus enfermedades. Y los que eran molestados por espíritus inmundos, quedaban curados. Toda la gente procuraba tocarle, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos.

Alzando los ojos hacia sus discípulos, dijo (Lc 6,17-20).

El escenario teológico es similar al de Mateo. La Carta Magna de las exigencias éticas de Jesús presupone la salvación del Reino de Dios, anunciada ya y concretizada hasta en lo corporal en las muchas curaciones de enfermos. Lucas dispone a los oyentes del Dis-

curso del Campo con mayor detalle que Mateo se encuentra allí el recién constituido Círculo de los Doce, junto a ellos la «gran multitud» de los restantes discípulos, y, en un círculo todavía más amplio, toda la muchedumbre del pueblo. A diferencia de Mateo, Lucas llega incluso a llamar *laos* al pueblo. El Antiguo Testamento griego ha conferido una resonancia solemne al término *laos*. Se refiere al pueblo de Israel elegido y conducido por DIOS.

¿Acaso el círculo de los discípulos no es, al menos según Lucas, el destinatario único del gran Discurso de Jesús? Se dice en 6,20 «Alzando los ojos hacia sus discípulos, dijo...» Esta observación indica con claridad que los discípulos son los oyentes más importantes del Discurso del Campo. Sin embargo, Lucas indica al final, como Mateo, que el pueblo de Dios es el oyente del Discurso. Efectivamente, el Discurso del Campo cierra con la siguiente frase:

Cuando hubo acabado de dirigir todas estas palabras al pueblo (Lc 7,1)

En el texto original hay una expresión que podemos traducir por «hablar a alguien al oído». Esta expresión se inspira también en la versión de los Setenta. E indica en el Antiguo Testamento que se trata de un discurso proclamado públicamente y vinculante en el campo del derecho.⁴² También en Lucas es, pues, claro: el gran discurso programático de Jesús va dirigido no solo al círculo de los discípulos, sino a la totalidad del pueblo de Dios.

No es en modo alguno casual este doble destinatario del Sermon del Monte, este oscilar del discurso entre el círculo de los discípulos y el pueblo. Al parecer, ambos evangelistas tienen gran empeño en dejar completamente claro que el Sermon del Monte se dirige, primero y de manera especial, a los discípulos, pero también a la totalidad del pueblo de Israel que ha escuchado la Buena Nueva del Reino de Dios y cuyos enfermos han sido sanados por el Proclamador de este mensaje.

En todo esto se refleja en primer lugar, como ya hemos apuntado, la teología de ambos evangelistas. Pero esta teología, considerada en todo su conjunto, se ajusta con bastante precisión a los datos históricos. Con seguridad, Jesús practicó ambas cosas: proclamación pública del Reino de Dios y predicación al pueblo, por un lado, instrucción específica de los discípulos, por el otro. El material de los Logia elaborado en el Sermon del Monte deriva de ambos contextos. Para nosotros, es casi imposible señalar la situación ori-

ginaria de la vida de Jesús en la que nació cada pieza concreta. A fin de cuentas, tampoco es tan decisiva la pregunta de si un dicho determinado proviene de la instrucción dada a los discípulos o de la predicación dirigida al pueblo. Pues, aunque una determinada instrucción hubiera estado dirigida originariamente a los discípulos, estos —lo hemos visto— representaban al todo Israel. Por consiguiente, todo cuanto se dijo, iba dirigido, en último término, a la totalidad del pueblo de Dios.

Se ve, pues, que el encuadre mateano y lucano del Sermon del Monte (del Campo) goza de objetividad. Pero también se desprende de aquí el derecho de los evangelistas a referir cada vez más a todos los creyentes el concepto de «discípulo de Jesús», que tenía un destinatario(s) concreto(s) originariamente y también se ve el derecho de los evangelistas a ampliar paulatinamente el concepto de «seguimiento» a la totalidad del pueblo de Dios.

Contemplado en su conjunto, el encuadre del Sermon del Monte confirma nuestra tesis: destinatario de la instrucción ética de Jesús no es el individuo aislado ni la humanidad como globalidad. El destinatario de su instrucción es Israel o el círculo de discípulos que representa a Israel.

3. La nueva familia

Los dos últimos capítulos ponen al descubierto una dificultad que no podemos silenciar. Como vimos ya, Jesús impuso exigencias radicales al círculo de discípulos que le seguía. Les exigió abandonar la profesión que habían ejercido hasta entonces y la propia familia. A estas exigencias habría que añadir, por ejemplo, la renuncia a las posesiones (cf. Lc 14,33) y a hacer provisiones para el día siguiente (cf. Lc 12,22-32). No podemos cometer la ligereza de identificar estas exigencias formuladas por Jesús al círculo delimitado de sus seguidores con las instrucciones que el Maestro expuso para la totalidad del pueblo de Dios. Ilustraremos el problema en un punto concreto.

Jesús mismo había permanecido célibe a causa del Reino de Dios (cf. Mt 19,12), y exigió a sus discípulos que abandonaran sus familias. En Oriente, esto podía tener a veces consecuencias graves. «Si el padre de familia tomaba la decisión de seguir y acompañar a Jesús, la esposa no tenía más remedio que ir con sus hijos a su propia casa paterna, aunque se consideraba esto como una mancha».⁴³ Prescindiendo de la solución dada entonces al problema,

⁴² Cf. N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfra-gen zu Dtn 5, 11* (AnBib 20), Rom 1963, 59.

⁴³ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* (cf. nota 14) 216.

hay algo seguro: el abandono de la familia era una exigencia radical y durísima. Por consiguiente, Jesús planteó esta exigencia sólo a los que le seguían en el sentido literal de la palabra, no a la totalidad del pueblo, ni siquiera a los partidarios suyos que continuaban en sus «lugares de residencia». Nos vemos, pues, abocados irremisiblemente a diferenciar en Jesús el *ethos del seguimiento* y el *ethos de la totalidad del pueblo de Dios*.

¿No estamos poniendo en entredicho, con esa diferenciación, los datos que hemos encontrado con anterioridad? ¿No surge inmediatamente el conocido problema de un *doble ethos* —uno para los «mejores» y otro para «los del montón»— con todas las nefastas consecuencias que tal doble ethos tuvo en la iglesia católica, hasta llevar a dividir al pueblo de Dios en dos estados?

Si nos fijamos con más detalle, veremos que existe en Jesús un ethos específico del seguimiento, pero no un doble ethos.

Trataremos de aclarar esta afirmación sirviéndonos del mencionado abandono de la familia. No se confronta aquí un estado de perfección con otro de menos perfectos, porque Jesús formula para los que permanecen en sus casas unas exigencias tan radicales como las dirigidas a quienes le siguen. El Sermón del Monte contiene un texto que prohíbe severísimamente al hombre repudiar a su mujer, en contra de la praxis del divorcio, existente entonces en Israel (Mt 5,31s). Y el Sermón del Monte contiene otro texto que equipara la mirada concupiscente del hombre a una mujer con el adulterio consumado (Mt 5,27s). En el fondo, esto es tan duro y terminante como el abandono de la familia impuesto a los discípulos. Jesús exige a uno la fidelidad absoluta e inquebrantable a su esposa, y al otro, fidelidad absoluta e inquebrantable a su tarea de proclamación. Esto quiere decir que Jesús contempla con seriedad radical ambas formas de vida, la del matrimonio y la del servicio de la palabra. Sólo el Reino de Dios hace posibles ambas formas de vida en esta configuración tan radical. Sólo la fascinación de un Reino de Dios que se hace ya presente regala la libertad interior para vivir con tal radicalidad la fidelidad conyugal o el seguimiento.

Lo que se ha indicado aquí paradigmáticamente fijándonos en el matrimonio y en el estado célibe vale de igual manera para otros campos del ethos del seguimiento. Se da, pues, en Jesús un ethos del seguimiento que puede ser delimitado, al menos teóricamente. Pero ese ethos no representa una forma superior de moralidad frente al ethos de la totalidad del pueblo de Dios, sino que está determinado —de manera funcional— por la forma concreta de vida de quienes van de una parte para otra con Jesús.

Rechazamos, pues, la existencia de un doble ethos en Jesús. Es importante, además, ver la conexión interna entre el ethos de seguimiento y el ethos del pueblo de Dios en su totalidad. Para captar ese nexo, ponemos nuestros ojos en un texto que se refirió originariamente al seguimiento de Jesús en el sentido literal del término. Lo encontramos en Marcos:

Jesús respondió: «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí o por el evangelio quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y, en el tiempo venidero, vida eterna» (Mc 10,29s).

La forma que tiene actualmente el dicho es consecuencia de una elaboración practicada desde la experiencia del cristianismo primitivo. Se ha introducido el término «evangelio». También se ha añadido «con persecuciones». Se ha elaborado, sobre todo, el tema de los dos eones. El dicho original debió ser una promesa mucho más radical *referida al momento presente*

Yo os aseguro. nadie deja casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí sin recibir a cambio el ciento por uno, ya ahora, en este momento: casas, hermanos, hermanas, madres, padres y hacienda.

Tratemos de desentrañar el contenido de este dicho de Jesús. *Hermanos y hermanas* significa parentesco de sangre, el clan al que el oriental pertenece, al que tiene que rendir cuentas y del que recibe protección. *Padre y madre* representan el antiquísimo y sagrado orden de la familia patriarcal, confirmado en la Escritura. *Hijos* simboliza la alegría suprema del oriental. Son su orgullo, y también su seguridad social; su seguro de vejez. *Hacienda* (terrenos) se refiere a la participación del israelita en la herencia sagrada, asegurada por Dios. Los Hechos de los Apóstoles (4,36s) nos dicen de Bernabé, natural de Chipre, que poseía un terreno en Jerusalén. Al igual que otros muchos judíos de Diáspora, había comprado un terreno para asegurar así su vinculación con Israel y participar de las bendiciones del tiempo mesiánico. Tras Mc 10,29s, concretamente en «hacienda», deberemos suponer el término «tierra», tan querido para los judíos devotos.

Pues bien: Jesús relativiza todo esto: el clan, los padres, los hijos, la tierra. Es posible —en ocasiones, necesario— abandonar todo eso. Pero no por el simple hecho de dejarlo; no porque la renuncia como tal sea algo positivo en sí misma, sino —más bien— porque nace algo nuevo: irrumpen el Reino de Dios. Y esto cambia

por completo todo el decorado. Aquellos que siguen ahora a Jesús, que abandonan todo por el Reino de Dios, se convierten en una *nueva familia*. Una familia en la que, paradójicamente, hay muchos hermanos, hermanas, madres e hijos.

Ya ahora, en este mismo momento, los discípulos de Jesús reciben el centuplo de cuánto han abandonado. Jesús habla aquí desde una experiencia personalísima, compartida más y más por sus discípulos: han dejado su familia, pero han encontrado nuevos hermanos y hermanas en el círculo de los discípulos. Abandonaron su casa paterna, pero han encontrado nuevas madres por todo el país, allí donde reciben hospitalidad. Han abandonado a sus hijos, pero vienen a ellos, constantemente, nuevas personas a las que antes no conocían, llenas todas ellas de lo «nuevo». Abandonaron sus «tierras», pero encontraron, a cambio, una comunidad que es para ellos como la «nueva tierra».

Junto a estas experiencias, tenemos que recordar, sobre todo, la comunidad de mesa, vivida constantemente por los discípulos⁴⁴. En ella, Jesús es el anfitrión que reúne en torno a sí la nueva familia y pronuncia la bendición de la mesa (Mc 8,6s). Más tarde, los discípulos le reconocerán en la fracción del pan (Lc 24,30s.34). La comunidad de mesa con el Jesús terreno debió de grabarse con trazos inolvidables en las mentes de los discípulos.

Jesús exigió a sus discípulos el abandono de todo, pero no los llamó a la soledad ni al aislamiento (no es ese el sentido del seguimiento), sino a una nueva familia de hermanos y hermanas que es, ella misma, signo del Reino que irrumpe.

Cuestión decisiva es la de si cuanto se ha descrito aquí como la realidad de la nueva familia, basándonos en Mc 10,29s, es aplicable a la totalidad del pueblo de Dios. La promesa de Mc 10, 29s está dirigida exclusivamente a los discípulos de Jesús. Por consiguiente, presupone el seguimiento. Hay un texto que está en línea con el anterior. Nos referimos a Mc 3,20s.31-35.

Jesús se encuentra en una casa. Le rodea tal número de personas que ni él ni sus discípulos pueden comer (3,20). En ese instante vienen sus parientes para llevárselo a casa por la fuerza. La familia de Jesús se siente ofendida en su amor propio por el comportamiento público de éste. Los que tienen el poder de decidir en la fami-

44 Cf. la bella exposición de R. Riesner, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute (Theologie und Dienst)*, Giessen 1977, 21s

45 N. Lohfink, *Kirchen traume Reden gegen den Trend*, Freiburg: Br 1982, 40

lia están convencidos: se ha vuelto loco (3,21). A quienes dicen entonces a Jesús: «Tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan» éste les responde (3,33-35)

¿Quién es mi madre
y mis hermanos?

Y mirando en torno

a los que estaban sentados en corro, a su alrededor,
dice:

Esta es mi madre,

y éstos son mis hermanos.

Quien cumple la voluntad de Dios,

ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.

Aquí aflora de nuevo el tema de la nueva familia. Con una «expresión antigua de altos vuelos retóricos, pero de elevado valor jurídico», Jesús se desliga de su familia y se inserta en otra familia. Más aún: constituye esa otra familia: «Estos son mis hermanos».

¿Quién compone esta nueva familia? ¿Sólo los discípulos? Mc 3,32 («Estaba mucha gente sentada a su alrededor») habla en contra de tal suposición. Pero no vamos a fijarnos demasiado en esa observación. Mayor importancia tiene la palabra de Jesús

Quien cumple la voluntad de Dios,

ese es mi hermano, mi hermana y mi madre.

¿Que significa en este contexto: *cumplir la voluntad de Dios*? En un contexto rabínico, significaría observar la Torah, la Ley del Sinaí. Aquí, en cambio, no puede tener esa significación, porque la familia de Jesús cumple la Ley. Y, sin embargo, no observa la voluntad de Dios en esta situación. Por consiguiente, la voluntad de Dios significa aquí, como en otros muchos lugares del Nuevo Testamento⁴⁶, el plan de salvación que Dios lleva a cabo ahora; plan al que hay que incorporarse con la disposición total de que esa vida cambie desde Dios. Lo diremos de manera más concreta: la voluntad de Dios es aquí la venida del Reino y la reunión del verdadero Israel (cf. Mt 6,9s). Hacen la voluntad de Dios aquellos que creen el mensaje de Jesús en el que habla del inminente Reino de Dios y permiten ser reunidos para formar parte del pueblo de Dios escatológico. Jesús habla, pues, en Mc 3,35 no sólo de sus discípulos, sino de todos aquellos que reconocen ahora la iniciativa de Dios y se esfuerzan para entrar a formar parte del Reino de Dios.

46 Cf. especialmente Ef 1,3-14

Es claro, pues, que la nueva familia de los hermanos y hermanas de Jesús va mucho más allá del círculo de los discípulos propiamente dichos. Lo nuevo nace ahora en todo punto geográfico de Israel donde se cree en el evangelio del Reino de Dios, no sólo en el círculo de los seguidores de Jesús en el sentido literal de la palabra. El Reino de Dios se abre camino con violencia (Mt 11,12). Jesús difunde su mensaje como fuego sobre el país, y desea ardientemente que ese fuego llegue hasta el último rincón (Lc 12,49). El mensaje del Reino provoca división y discordia en Israel:

Porque desde ahora habrá cinco en una casa
y estarán divididos:
tres contra dos y dos contra tres.
Estarán divididos el padre contra el hijo
y el hijo contra el padre;
la madre contra la hija
y la hija contra la madre,
la suegra contra la nuera
y la nuera contra la suegra.
(Lc 12,52s).

Se produce esta división en las familias de Israel *a causa del Evangelio*. Esto significa que personas situadas en los puntos geográficos mas diversos se deciden a favor del Reino de Dios y tienen que aceptar, por esa decisión, el conflicto con su propia familia, con su propio clan. Ellos constituyen entonces, a lo largo y ancho de Israel, de las antiguas familias y clanes, la nueva familia de Jesús.

Resumimos: se da en Jesús un especial ethos de seguimiento que tiene su emplazamiento específico en el círculo de los discípulos (posteriormente en el círculo de los profetas y misioneros itinerantes del cristianismo primitivo). Pero hay que admitir también que ese ethos empalma de numerosas maneras con el ethos del restante pueblo de Dios (en concreto: seguidores de Jesús que no abandonan su lugar de residencia habitual). Se dan constantemente irradiaciones, repercusiones, puntos de intersección.

En cuanto al ejemplo concreto que habíamos elegido, esto significa que sólo un número relativamente pequeño de cuantos aceptan el mensaje de Jesús en Israel abandonan su patria chica y se van con Jesús para llevar una vida transhumante a través de Palestina. La mayoría de ellos continúan viviendo con sus respectivas familias. Y, no obstante, cambian las familias de quienes se quedan en casa. Se hacen más abiertas, más disponibles. Dejan de dar vueltas alrededor de ellas mismas. Son hospitalarias con Jesús y con sus mensajeros. Entran en relación con otras familias y personas. Y también

puede ocurrir algo completamente distinto: que la división corra a esas familias. Jesús y su movimiento se convierten en signo de contradicción (Lc 2,34). Muchos individuos abandonan los lazos de la antigua familia y se unen a la nueva; a la mencionada por Jesús en Mc 2,21s. Así, de forma al principio imperceptible, pero imparable, nace en medio del viejo Israel la nueva comunidad que Dios planea.

4. El final de los padres

A cuantos le siguen promete Jesús que tendrán, ya desde ahora, lo que han abandonado: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras. Pero padres no. En la segunda serie del paralelismo estructurado cuidadosamente por Mc 10,29s no se menciona a los padres. ¿Es algo puramente casual? Tendríamos que dejar el interrogante abierto si no contáramos con otros textos. Pero disponemos de pasajes en los que se ve que esta omisión no es consecuencia del olvido o de la casualidad.

En la segunda parte del dicho se omite conscientemente la mención de los padres porque no deberá haber «padres» en la nueva familia. La comunidad de los discípulos de Jesús, y con ella el verdadero Israel, sólo tendrá un Padre: el del cielo. Es lo que pone de manifiesto Mt 23,9.

En su gran discurso contra los escribas y los fariseos (23,1-36), Mateo engasta una sección que representa algo así como una catequesis para los dirigentes de la comunidad cristiana. Esta sección arranca de la profunda inclinación de los escribas a ser llamados *Rabbi* (= mi señor) (23,7), y dice luego en contraposición consciente

Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar Rabbi,
porque uno solo es vuestro Maestro
y vosotros sois todos hermanos

Ni llamaréis a nadie «Padre» vuestro en la tierra,
porque uno solo es vuestro Padre
el del cielo

Ni tampoco os dejéis llamar «Preceptores», porque uno
solo es vuestro Preceptor
Cristo.

El mayor entre vosotros sea vuestro servidor

Pues el que se enaltece, será humillado,
y el que se humille, será ensalzado.
(Mt 23,8-12)

Algo es aquí meridianamente claro: Mateo o incluso la tradición anterior a él. Demuestra claramente esto el título cristológico que aparece en el tercer dicho. También es patente la mención de una serie de problemas que se manifestaron en la iglesia primitiva. Parece que la tentación de disfrutar la dignidad eclesiástica en forma de títulos honoríficos sedujo ya en el siglo I. Mateo se opone rotundamente a tales tentaciones. No sólo prohíbe a los jerarcas eclesiásticos títulos honoríficos tales como «Padre» o «Rabbi» —toda persona distinguida podía ser tratada en Israel con el título de *Rabbi*— sino también denominaciones de función como «Preceptor».

¿A qué se debía esa sensibilidad de Mateo en un punto en el que la iglesia posterior, lamentablemente, jamás fue tan sensible? Esta no sólo creó numerosas denominaciones de oficios y títulos honoríficos, sino que, desobedeciendo de manera flagrante a Mt 23,9, llegó a introducir el tratamiento de «Santo Padre» para el Papa. ¿De dónde le viene a Mateo esta sensibilidad, en modo alguno evidente, en este punto? Sólo puede venirle de Jesús mismo. La catequesis Mt 23,8-12 tiene rasgos redaccionales (especialmente en los dichos 1.º y 3.º), pero en cada una de sus líneas habla el espíritu de Jesús. Veámoslo detalladamente:

Nos encontramos, en primer lugar, con la cuestión de los títulos honoríficos (dichos 1.º y 3.º). A Jesús le llamaron corrientemente *Rabbi*; incluso sus discípulos⁴⁷. Pero se trataba simplemente de un lenguaje cortés que Jesús toleraba. Pero en el momento en que se sobrepasaba lo más mínimo el lenguaje habitual de lo honorífico, Jesús daba rienda suelta a su malestar. Cuando, en cierta ocasión, alguien le llamó «Maestro bueno» (en español sería algo así como «eximio Maestro»), tomó Jesús la palabra del otro al pie de la letra y le corrigió con una virulencia rayana casi en lo descortés: «¿Por qué me llamas bueno? ¡Nadie es bueno sino sólo Dios!» (Mc 10,17s). Esta frase, reinterpretada por Mateo a causa de motivos cristológicos (cf. Mt 19,16s), prueba con suficiencia: Jesús ordena el frenazo inmediato cuando sus interlocutores sobrepasan lo usual en el lenguaje de la cortesía habitual.

En la catequesis Mt 23,8-12 juega un papel importante no sólo la prohibición de títulos honoríficos en el cristianismo, sino también el recto desempeño del cargo. El mayor de la comunidad deberá estar al servicio de todos (4.º dicho). También aquí subyace con toda nitidez el comportamiento de Jesús. El ha tolerado en general el trata-

miento de *Rabbi*, pero ha puesto en tela de juicio, precisamente, la praxis habitual de los rabinos, que aceptaban gustosos el servicio de sus propios discípulos. Una idea pausable sostenía esa praxis: los alumnos de los rabinos debían aprender no sólo mediante la *docencia del maestro*, sino también en la *convivencia diaria* con él. Esta convivencia diaria significaba que el alumno debía servir a su maestro en todos los menesteres. Se decía, no se puede adquirir el conocimiento de la Torah sin servir a los escribas. El rabino Jochanan formulará más tarde esta idea con las siguientes palabras: «Quien impide a sus alumnos que le sirvan es como aquel que les niega el amor»⁴⁸. Y eso es, precisamente, lo que hizo Jesús en la Última Cena: prohibió a sus discípulos que le sirvieran. No permite que sus discípulos le laven los pies, sino que es él quien cumple esta ceremonia, perteneciente a la Cena (Jn 13,1-20). Y está en medio de ellos como el que sirve (Lc 22,27). No ha venido a dejar que le sirvan, sino a servir (Mc 10,45). El tema del *servicio* está atestiguado ampliamente en la tradición de Jesús. Tenemos así un segundo punto en el que la catequesis Mt 23,8-12 ha conservado con sensibilidad exquisita el espíritu de Jesús. «El mayor entre vosotros sea vuestro servidor» (23,11). La actitud de Jesús —que no permitió ser servido, sino que servía— debió de grabarse tan profundamente en la comunidad de sus discípulos que ésta calificó más tarde sus cargos como *diakonai*, como ministerios, servicios.

Con todo, el dicho 2.º de la catequesis a los dirigentes de la comunidad es el más importante en nuestro contexto actual:

Ni llamareis a nadie «Padre» vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo.

Aquí no sólo se hace patente el espíritu de Jesús, sino que habla el Jesús histórico. Como indica el contexto, Mateo ha entendido aquí el término «Padre» como título honorífico. Mateo reproduce así con toda objetividad, y lo actualiza, el dicho originario de Jesús: en la comunidad cristiana, nadie debe aplicarse el título de «Padre». Pero Jesús va más lejos:

En este dicho utiliza, con toda probabilidad, *abba*, tratamiento habitual entonces en arameo palestino para designar familiarmente al Padre. Lo utilizaban principalmente los niños, pero también

47 Cf. Mc 11,21; Mt 26,25-49; Jn 1,38

48 Keth 96a Otros dichos sobre el servicio del discípulo a su Rabbi, en P. Billerbeck, *Commentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München 1961 920

los adultos. Y dice, a nadie sobre la tierra debeis llamar *abba* (= papá). ¿Prohíbe, pues, Jesús, de manera general la utilización de este uso cariñoso, utilizado en las familias de Israel para referirse al padre de la respectiva familia? Esto parece tan absurdo que algunos exegetas han llegado a pensar que Mt 23,9 no es un dicho auténtico de Jesús. Otros sospechan que tras este término se escondería una advertencia de Jesús contra la utilización histórico-salvífica de los Patriarcas de Israel, en el sentido, por ejemplo, de la reprimenda del Bautista (Mt 3,9): «...y no os contentéis con decir en vuestro interior "Tenemos por padre a Abraham"»⁴⁹. Construcción sorprendente a primera vista, pero en modo alguno necesaria.

Para entender Mt 23,9 deberemos pensar que se trata originariamente de un dicho relacionado con el radical ethos de seguimiento, y dirigido en primer término al círculo de los discípulos. Efectivamente, los discípulos de Jesús han abandonado todo: su profesión y su familia. A la familia, no equiparable a nuestra reducida familia, pertenecía también el padre (cf. Mc 1,20). Los discípulos de Jesús están lejos de su padre, al que, hasta ahora, han llamado *abba*, descargando sobre este término toda su confianza y su amor. En esta situación, les dice Jesús: a nadie llamaréis en adelante *abba* sobre la tierra; ni tenéis derecho para hacerlo, porque quien no se separa radicalmente de su familia, no puede ser mi discípulo (Lc 14,26). Pero tampoco tenéis necesidad de llamar a nadie padre en la tierra, porque teneis otro *abba*: el que está en el cielo.

Si esta interpretación es correcta, Jesús está convencido de que sus discípulos han entrado en una nueva relación con Dios a través de su seguimiento. Dios ha pasado a suplantar a su padre de la tierra; y, siguiendo el ejemplo de Jesús —que escandalizaba a los oídos familiarizados con el lenguaje religioso de entonces—, pueden dirigirse a El utilizando el término cariñoso *abba*. Precisamente aquí se enraizaría también la expresión jesuana «vuestro Padre», que originariamente tenía como punto de referencia exclusivo a los discípulos⁵⁰. Jesús quiere dejar claro que los discípulos tienen a Dios por Padre en un sentido radicalmente nuevo por haber abandonado su familia terrena. No tienen ya al padre terreno que planificaba y proveía con visión experimentada. En compensación, tienen a Dios mismo.

No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Que vamos a comer? ¿Qué vamos a beber? ¿Con qué nos vamos a

49 Así, por ejemplo, E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen 1973, 281s.

50 Cf. Mt 5,48, 6,23; Mc 11,25, Lc 6,36, 12,32.

vestir? Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; y ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso (cf. Mt 6,31-33 par Lc 12,29-31).

Precisamente aquí, en esta situación especial del círculo de los discípulos, habría tenido su más antiguo contexto vital el Padre Nuestro. Originariamente, es una oración para los discípulos que han abandonado todo. En esta oración, tratan a Dios como su *abba*, como su papá querido al que suplican el pan para cada uno de los días.

Mt 23,9 adquiere así su sentido preciso. Los discípulos no deben —ni necesitan— llamar *abba* sino sólo a Dios. Dios se ha convertido en un Padre bueno y providente en el que pueden confiar ilimitadamente.

Pero el dicho tiene, además, otro contenido. El poder y la soberanía son de ese Dios al que los discípulos pueden llamar *abba*; solo de El. Si ya no existen para ellos los padres previsores y bondadosos de otros tiempos, si ya no tiene más que un solo Padre, el del Cielo, entonces han desaparecido para ellos los padres que ejercen el poder y el dominio. Resultaría paradójico abandonar los tiernos padres dominantes. Por ese motivo deja de nombrar Jesús a los padres en Mc 10,30. Los discípulos volverán a encontrar en la familia nueva de Dios hermanos y hermanas, madres e hijos, pero no padres. Ya no hay sitio para la soberanía patriarcal en la nueva familia. Sólo caben la maternidad, la hermandad y la filiación ante Dios Padre.

Mc 10,35-45, donde se narra la petición de los hijos de Zebedeo, permite ver cuán en serio tomó Jesús este punto. Marcos cierra esta perícopa con un breve discurso que encierra carácter programático:

Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos y los grandes (= los que detentan los primeros puestos en la jerarquía política) las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mc 10,42-45).

El texto, que esconde en cada una de sus líneas el pensamiento y la actuación de Jesús, se refiere precisamente a lo que conoce-

mos hoy como *estructuras de dominación*. Ellas son el fenómeno habitual en las sociedades de este mundo. En la comunidad de los discípulos, por el contrario, no deberán tender sus tentáculos situaciones de dominación.

Quien quiera ser el primero en esa comunidad, deberá ser el esclavo de todos. Y el mayor será como el menor (cf. Lc 22,26). Jesús exige, pues, a sus discípulos un comportamiento recíproco completamente distinto al habitual en la sociedad. En otras palabras: Jesús exige una *sociedad de contraste*. Trataremos de aclarar el significado de estas palabras tratando un punto que se discute con ardor creciente en nuestros días: la renuncia a la violencia.

5. Renuncia a la violencia

Mt 5,39-42 par Lc 6,29s formula con toda claridad la exigencia de Jesús a renunciar a la violencia. Tal exigencia no ha sido recogida por Marcos. Esto indica claramente que proviene de la Fuente de los Logia. Al parecer, Mateo ha conservado mejor que Lucas el texto original en este caso. Una comparación sinóptica permite reconstruir de la siguiente manera el texto de la Fuente de los Logia que habla de la renuncia a la violencia⁵¹.

Yo os digo

al que te abofetee en la mejilla derecha,
preséntale también la otra.

Al que quiera pleitear contigo para quitarte la túnica,
dégale también el manto.

Y al que te obligue a andar una milla,
vete con él dos.

A quien te pida, da;
al que desea que le prestes algo, no le vuelvas la espalda.

Ese podría haber sido el perfil del texto en la Fuente de los Logia. Tenemos ante nosotros una composición plurimembre, bien pensada, ordenada para producir un anticlimax. El Mal, al que no hay que resistir, es decrecientemente peor al principio del texto que al final. La gradación arranca de la desvergonzada *petición*, pasa por la *coacción* y el *deseo de pleitear*, y culmina en la palmaria *acción violenta*. Otros indicios corroboran la afirmación de que nos encontra-

51 Para la reconstrucción, cf. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (FzB 34), Würzburg 1978, 269-275. Insegura (y discutida) es la pertenencia del tercer dicho (Mt 5,41) a la Fuente de los Logia.

mos ante una labor redaccional en la que se han entrelazado cuidadosamente diversos Logia independientes. Sin embargo, la historia de la literatura y de la tradición del conjunto de la composición no tiene por qué interesarnos en este momento. Nos importa, sí, subrayar que las cuatro partes de la composición de los Logia refleja en cada uno de sus miembros el lenguaje provocador y el ethos radical de Jesús respecto de la renuncia a la violencia. La exégesis neotestamentaria es casi unánime en el convencimiento de que nos encontramos aquí ante Jesús mismo. Consideremos más de cerca cada uno de los cuatro Logia que hablan de la renuncia de la violencia.

Al final del anticlimax se habla de préstamo. Probablemente se trata de dinero. Se presenta uno y quiere un préstamo de dinero. Hasta ahí, todo en orden. Pero es desagradable. Podría tratarse incluso de una petición improcedente, ya que el piadoso no podía pedir entonces intereses. El contexto hace presuponer, además, que el prestatario ejerce algún tipo de presión. No obstante, Jesús dice: «Al que desea que le prestes algo, no le vuelvas la espalda».

Inmediatamente antes se habla de petición. No se concreta más la situación. Quizás se piensa en un mendigo. Si se tiene en cuenta cuan numerosos e importunos pueden ser los mendigos en Oriente, está en condiciones de sospechar el alcance de la exigencia recogida aquí. El contexto obliga a presuponer, también aquí, cierta presión del que pide. Este llega a resultar molesto; se comporta con desvergüenza. Y, sin embargo, Jesús dice: «A quien te pida, da».

La coacción comienza en el siguiente peldaño del anticlimax. El texto griego utiliza un verbo (*aggareuō*) que es *término técnico* para indicar chantaje practicado por una fuerza de ocupación con miras a conseguir una servidumbre. Todo hace pensar que, en el tercer dicho, se tiene presente la situación de Palestina dominada por los romanos. Las cohortes romanas se tomaban el derecho de obligar a un judío a caminar con ellos para hacer de guía o de carguero gratuito (cf. Mc 15,21). Jesús dice: «Al que te obligue a andar una milla, vete con él dos».

El siguiente caso es aún más grave. Se menciona el intento de despojar a alguien de la única capa que posee. La coacción menciona, incluso, la intervención de los tribunales. Tal vez se trata de *fixar una fianza*; o de *reparar daños y perjuicios*. No se detalla la situación concreta. En cualquier caso, se trata de un pobre que posee una sola túnica y un único abrigo. No se le podía quitar el manto —Ex 22,25s fijaba jurídicamente esta imposibilidad— pues el pobre tenía que cubrirse con el manto para protegerse del frío nocturno.

No tenía nada más. Jesús dice: no pleitees ante los tribunales por tu túnica. Deja que te la lleven. Despréndete, incluso, de tu manto.

En la cima del anticlimax está el peor caso. Si hasta el presente se trataba de una coacción creciente, tal vez de violencia encubierta, solapada, ahora nos encontramos con la violencia patente, brutal, que es también ofensa grave. En efecto, se dice que el primer golpe se recibe en la mejilla *derecha*, no en la *izquierda*. No produce, pues, el golpe la parte interior de la mano, sino su parte externa. Y el golpe con la parte exterior de la mano era considerado en Oriente como una ofensa extraordinariamente grave. Jesús dice: Deja que te ofendan de manera brutal. Presenta a tu adversario, incluso, la otra mejilla.

Es clara la *intención* de los cuatro Logia. Se quiere inculcar al oyente. renuncia a toda sanción jurídica, renuncia a todo tipo de represalia. No respondas a la violencia con violencia. Pero, cuando se haya producido la injusticia no te quedes de brazos cruzados, no adoptes una pasividad inoperante. Haz frente a tu oponente. Responde a su coacción o a su brutalidad con una bondad avasalladora. Tal vez llegues a ganártelo de esa manera.

Estas exigencias son especialmente pregnantes porque no describen situaciones altamente infrecuentes, extraordinarias, sino algo que se inscribe en la cotidianidad real de los oyentes de Jesús. Presuponen toda una escala de posibilidades de violencia encubierta o patente; desde la ofensa hasta la clara acción violenta.

Esta última observación habla claramente contra las interpretaciones que pretenden entender Mt 5,39-42 en un sentido puramente simbólico. Es claro que Jesús no hace casuística. Y no se puede negar la presencia de elementos simbólicos en este texto. Son patentes en el segundo miembro de cada uno de los dichos. «Ir con él dos millas», «Dejarle también el manto», «Presentarle también la otra mejilla», representan un paso de la simple tolerancia pasiva de la injusticia a un activísimo «hacer frente al adversario», incluso a un «preocuparse del adversario», a un «intentar hacerlo hermano». En este sentido, se está manteniendo aquí un cierto tono simbólico. Como en otros muchos pasajes, también aquí habla Jesús con un cierto tono profético y provocador. Pero esto no niega su referencia a formas reales de comportamiento que piden una respuesta y sirven como modelo para otros modos de conducta. Jesús prohíbe taxativamente el empleo de la violencia. Y está convencido de que quien acepta su palabra es capaz de vivir sin responder con violencia a la violencia y sin utilizar las represalias.

La llamada *regla del equipamiento* muestra bien a las claras como se cuida Jesús de no volatilizar en lo simbólico la renuncia a la violencia ni de privarla de su fuerza con las artes interpretativas. Probablemente, esa regla deriva de la misión de los Doce a todas las partes de Israel⁵². Aludimos ya a la simbólica acción profética que estaba tras esa misión (cf. 1,2). Desde la vertiente de la historia de la tradición, la regla del equipamiento se encuadra en el «Discurso de los mensajeros» que encontramos en cuatro lugares de los evangelios sinópticos: en Mc 6,7-11 par Lc 9,2-5 y en Lc 10,2-6 par Mt 10,5-42.

En la regla del equipamiento, Jesús prohíbe a los doce discípulos, que deberán recorrer por parejas todo Israel para proclamar la irrupción del Reino de Dios, llevar consigo dinero, bolsa de provisiones, dos tunicas, sandalias o bastón de caminar. En Lucas leemos lo siguiente.

No toméis nada para el camino, ni bastón, ni alforja, ni pan ni dinero; ni tengáis dos túnicas (Lc 9,3; cf. Mt 10,9s).

Efectivamente, se pueden entender esta regla del equipamiento en sentido figurado. Algunos exégetas han seguido conscientemente ese camino. Se puede hablar de la *inapetencia interior* de los mensajeros enviados, y de cosas por el estilo. Pero entonces no se atina con el significado real del texto. En primer lugar, tenemos aquí el género literario de *instrucción*, que da indicaciones muy concretas y plenamente vinculantes. Pero sabemos también por la antigüedad y por el judaísmo temprano que se elegía cuidadosamente el equipaje de los filósofos itinerantes, de los predicadores caminantes o de los miembros de determinados grupos religiosos; y que, incluso, estaba fijado con toda precisión en numerosas ocasiones. Recordemos a Pitágoras, a los filósofos itinerantes cínicos, a los esenios, a Juan el Bautista.

El equipamiento o aprovisionamiento tenía un significado simbólico en tales casos. Debía decir algo acerca del talante de la persona en cuestión o del grupo respectivo⁵³. Ahora bien, la regla del equipamiento es extraordinariamente rigurosa en su forma más antigua. Es inconcebible si no presuponemos la hospitalidad cordial con que se recibía a los mensajeros cuando, al atardecer, llamaban a una puerta.

⁵² No se trata de negar que Jesús enviara a los discípulos. Pero habla en contra el sorprendente fenómeno de que la tradición del envío no contiene cristología alguna.

⁵³ Para la dimensión del «Signo» en relación con el discurso de los mensajeros, cf. I. Bosold, *Pazifismus und prophetische Provokation. Das Grussverbot Lc 10,4b und sein historischer Kontext* (SBS 90), Stuttgart 1978, 81-92.

Mucho mas importante en nuestro contexto es la absoluta indefension indicada en el equipamiento, o, por mejor decir, en la falta de equipamiento. El baston servia en Palestina no solo de apoyo para caminar, sino de arma contra los salteadores y contra las fieras. Y sin calzado, no cabia la huida rapida. La renuncia al baston y a las sandalias llevaba, pues, a la indefension, obligaba a la no violencia. Pretendia simbolizar, incluso, la militancia en favor de la paz. Por eso se dice en el contexto: «Mirad que yo os envio como ovejas en medio de lobos» (Mt 10,16 par Lc 10,3).

Seria todo un desatino exegetico no interpretar literalmente la regla del equipamiento en toda su concrecion. Y, en este sentido, nos da una importante indicacion metodologica sobre como debemos interpretar Mt 5,39-42. Naturalmente, solo podremos interpretar literalmente la regla del equipamiento si tomamos en serio el contexto socio-politico del discurso de los mensajeros: la hospitalidad y servicialidad de la nueva familia de Jesus, que nace ahora por todas las partes. En todos los lugares de Israel hay ya personas que han acogido el mensaje de Jesus y han permitido que el Reino de Dios cambie sus vidas. Y personas de todos los rincones de Israel se dejan ganar por los Doce para el nuevo Reino. Sobre todos ellos cae la paz escatologica de Dios que reposa sobre la nueva familia de Jesus. Por eso se dira a los mensajeros de Jesus (Lc 10,5-7, cf. Mt 10,10-13):

En la casa en que entreis,
decid primero "Paz a esta casa"
y si hubiere alli un hijo de paz,
vuestra paz reposara sobre el,
si no, se volvera a vosotros.
Permaneced en la misma casa,
comiendo y bebiendo lo que tengan,
porque el obrero tiene derecho a su salario.

Por consiguiente, no se podra entender la rigurosidad de la regla del equipamiento si no se contempla el trasfondo de la nueva familia de Jesus que esta en periodo de formacion. Y tampoco se podra entender la radicalidad de la invitacion de Jesus a renunciar a la violencia si no se tiene en cuenta el contexto social de esa invitacion: el circulo de los discipulos, la nueva familia de los hermanos y hermanas de Jesus, el Israel que se reune, los hijos de la paz.

El ethos radical de la renuncia a la violencia se dirige no a los individuos aislados ni al mundo entero, sino al pueblo de Dios, marcado por la proclamacion del Reino de Dios. Esta vision reviste gran importancia para el debate sobre la paz, de creciente actualidad en

nuestros dias. En este debate, uno de los interlocutores sostiene que solo puede permitirse el lujo de renunciar a la violencia el *individuo* que no tiene responsabilidad alguna de los demas. El otro interlocutor desearia que, en principio, toda la actuacion politica y social del mundo se guiara por el Sermon del Monte. Pero ninguna de las dos posturas hace justicia al evangelio⁵⁴.

La tesis de que solo puede renunciar a la violencia el individuo que no tiene responsabilidad alguna de los demas es falsa. No es consonante con la praxis de la iglesia primitiva ni con la voluntad de Jesus, cuyo pensamiento conserva siempre una fuerte orientacion social: su mirada se dirige siempre a *Israel* o a la *comunidad de los discipulos* como la prefiguracion de Israel en la que tiene que resplandecer la soberania de Dios. La exigencia de Jesus de la renuncia absoluta a la violencia esta, pues, completamente referida a la sociedad, tiene caracter publico.

Pero no se dirige a los pueblos, a los Estados, a la sociedad en general. Jamas se preocupo Jesus por tales destinatarios, jamas les dirigió la palabra. En ningun momento trato de entrar en relacion con Herodes Antipas ni con Poncio Pilatos para decirles como debian gobernar. Habria dicho a tales personas lo que el autor del Evangelio de Juan formulo atinadamente con los siguientes terminos:

Mi Reino no es de este mundo
Si mi Reino fuese de este mundo
mi gente habria combatido
para que yo no fuese entregado a los judios (Jn 18,36)

Fijemonos detalladamente en la formulacion: aqui no se habla del *cielo*. El Reino de Jesus esta *en este* mundo. Pero ese Reino no es *de este* mundo, no se corresponde con las estructuras de este mundo.

Si sus estructuras fueran como las de este mundo, entonces tambien en este Reino habria que luchar por defender el derecho personal, y, si fuera necesario, con la violencia. Pero alli donde irrumpe el Reino de Dios, alli donde resplandece ya, deben estar en vigor —segun la mente de Jesus— otras leyes. El verdadero pueblo de Dios, la verdadera familia de Jesus no puede imponer por la fuerza absolutamente nada, *ni en su ambito interior ni en el exterior*. En ese Reino no se puede defender el derecho personal con los medios de la violencia, habituales e incluso adecuados en la sociedad. En

54 Mas detalles al respecto: G. Lohfink, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht* (Mt 5,39b-42/Lc 6,29s), ThQ 162 (1982) 236-253.

ese Reino, es preferible sufrir injusticia a imponer su derecho por medio de la violencia; en él, se debe dar a cada uno lo que suplica, hay que permitir tranquilamente ser coaccionado. Hay que estar dispuesto a desprenderse no sólo de la única túnica que se posee, sino también del único manto. En este Reino es preferible dejarse golpear la cara a responder a la violencia

Repitámoslo una vez más. con todo esto, Jesús no pretende sólo expresar unos sentimientos interiores, sino que apunta a una praxis concreta dentro de un nuevo orden social. Jesús entiende al Pueblo de Dios que debe ser reunido (como nos mostraba ya Mc 10,42-45) como una *sociedad de contraste*. Pero esto en modo alguno es sinónimo de *Estado* o de *Nación*. Esa sociedad será, en cambio, una comunión que constituye su propio espacio vital en el que se vive y se convive de forma distinta que en el resto del mundo. El Pueblo de Dios que Jesús quiere reunir podría ser definido como sociedad *alternativa*. No predominarán en ella las estructuras de violencia de los poderes de este mundo, sino la reconciliación y la fraternidad.

6. La carga ligera

¿Es posible vivir la no violencia en un sentido tan radical e incondicional como el indicado en Mt 5,39-42? No sólo la renuncia a la violencia, sino todos los postulados del adoctrinamiento moral de Jesús suscitan la misma pregunta. Tal enseñanza presenta un ethos radical; y, como vimos, no solo cuando se trata del ethos específico del seguimiento (cf. II 3). ¿Es posible vivir un ethos tan radical? Mucho se ha reflexionado sobre esa pregunta. Frecuentemente se la encuadra en el epígrafe «Realizabilidad del Sermón del Monte»

Una de las respuestas más influyentes dadas desde Kant y del idealismo alemán dice las exigencias de Jesús no son más que *adoctrinamiento para conseguir sentimientos correctos*. Por eso, en estas exigencias, extraordinariamente altas en ciertas ocasiones, se trata, en último término, siempre de una sola cosa: del sentimiento interior del amor dispuesto al sacrificio.

En verdad, no es desacertado afirmar que los sentimientos adecuados preocupan a Jesús. Para él, el pecado no se consuma cuando se realiza la acción, sino que comienza ya en el corazón del hombre. Todo el Mal sale del interior, del corazón del hombre: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades (cf. Mc 7,21-23).

El hombre bueno, del buen tesoro del corazón saca lo bueno,
y el malo, del malo saca lo malo (Lc 6,45)

Jesús describe en numerosas imágenes que el corazón, lo más íntimo del hombre, tiene que estar en orden.

La *ética de los sentimientos*, en todas sus versiones, ve, pues, algo plenamente correcto. Pero esta visión atinada no puede conducir a considerar como menos importante el cumplimiento concreto de las exigencias de Jesús. Se puede poner de manifiesto que, para Jesús, el acento verdaderamente importante recae sobre el «hacer» (en griego: *poiein*). El primer discurso programático de la Fuente de los Logia, que Mateo utilizará después como guion para su Sermón del Monte, termina con la parábola que apunta por completo a la puesta en práctica, a la actuación real de los oyentes de Jesús

Así pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica
será como el hombre prudente
que edificó su casa sobre roca
Cayo la lluvia,
vinieron los torrentes,
soplaron los vientos
y embistieron contra aquella casa,
pero ella no cayó
porque estaba cimentada sobre roca.
Y todo el que oiga estas palabras mías
y no las ponga en práctica
será como el hombre insensato
que edificó su casa sobre arena.
Cayo la lluvia,
vinieron los torrentes,
soplaron los vientos,
embistieron contra aquella casa
y cayó,
y fue grande su ruina
(cf. Mt 7,24-27 par Lc 6,47-49).

La parábola, construida exactamente según la estructura y el material simbólico de las parábolas rabínicas, presupone la serrería palestina. No se ponía cimiento alguno para la construcción de la casa. Se edificaba sobre roca. La lluvia, los torrentes y las tormentas no representan las tempestades de la vida, sino el juicio de Dios. En el milieu rabínico, la parábola comenzaría aproximadamente de la

siguiente manera: «El que ha realizado muchas obras buenas y ha estudiado intensamente la Torah es como el hombre que...»⁵⁵

La gran proximidad de la parábola de la casa sobre la roca con el material de las parábolas rabinicas, tiene gran importancia para su interpretación. Efectivamente, la comparación de ambos conjuntos pone claramente de manifiesto que la instrucción de Jesús en Mt 7,24-27 ocupa el lugar de la Torah en el material rabínico. Ahora bien, la Torah es el orden de vida; más aún, es el orden social de Israel. Mt 7,24-27 trata, pues, de la palabra de Jesús en el sentido de orden de vida y orden social para el escatológico pueblo de Dios. Es claro que los sentimientos puros no son suficientes para un orden social. Hay que *traducir* esos sentimientos a obras a fin de que el pueblo de Dios pueda existir como comunidad. Por eso dice la parábola, sería catastrófico limitarse a escuchar la palabra de Jesús. Hay que llevarla a la práctica.

Sorprende ver hasta que punto este tema de *practicar* la instrucción de Jesús invadió todos los niveles de las fuentes de la tradición sinóptica. Recordemos una vez más el dicho de Jesús en Mc 3,35. «Quien cumpla la voluntad de Dios, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre». Es particularmente significativa una breve narración proveniente del material propio de Lucas. En las traducciones suele llevar el título de «Alabanza de la madre de Jesús»:

Estando él diciendo estas cosas, alzó la voz una mujer del pueblo, y dijo. «¡Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron! Pero el dijo. «Dichosos más bien los que oyeron la Palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27s)

Si tomamos en serio los usos lingüísticos orientales, tenemos aquí, a lo sumo, una alabanza indirecta de la madre de Jesús. Destinatario de la exclamación maravillada no es María, sino Jesús mismo. Se llama dichoso a Jesús utilizando una expresión típicamente semítica. Y él responde al cumplido, como cortés oriental, con otro cumplido: «Dichosos más bien los que oyeron la Palabra de Dios» (de mí ahora). Aquella mujer del pueblo había estado escuchándolo todo el tiempo. Siguiendo su costumbre (Mc 10,18), Jesús corrige el cumplido de la mujer. no se trata de alabarla a él, sino de escuchar en su palabra la de Dios y de *ponerla en práctica*.

La invitación a poner en práctica su palabra (o la palabra de Dios) es, pues, característica de Jesús. También aparece en otros textos (cf. sobre todo Mt 21,28-32). Jesús está preocupado cons-

tantemente por la praxis concreta. Y comparte así un elemento bíblico y judío. Es esto tan claro que una reducción de la instrucción de Jesús a un puro ethos de sentimientos carece hoy de viabilidad exegética.

¿Se puede llevar a la práctica el Sermón del Monte? Persiste todavía otra respuesta completamente distinta a esta pregunta. Esa respuesta vio la luz en el protestantismo, aunque no todos los teólogos protestantes la sostienen. Arranca precisamente de la exigencia de Jesús a practicar su palabra, y argumenta de la siguiente manera: ¿Quien puede amar verdaderamente a su enemigo, no responder con violencia a la violencia, ser absolutamente veraz, no desear a una mujer con la mirada? Sólo una persona ha vivido esto: Jesús mismo. El cumplió todas estas exigencias, en representación de todos los hombres restantes. Frente al Sermón del Monte, los restantes hombres se ven abocados irremisiblemente al fracaso. No tienen otra posibilidad que admitir su culpa. Y ése es precisamente el sentido del Sermón del Monte. Quebranta la autoseguridad del hombre. Le juzga sin la menor compasión. Patentiza su situación verdadera. Y precisamente así le capacita para no esperar en adelante nada de sí mismo, sino únicamente de Dios.

Es claro: aquí —con ayuda de lo que Pablo dice en Rom 3,20 y 7,7-13 sobre la función de la ley mosaica—, se consigue una clave teológica para poder dominar el Sermón del Monte y encontrar en él un sentido. Parece, pues, que la posición descrita tiene un apoyo teológico en Pablo. Pero el error de esa posición consiste en haber trasladado ligeramente al Sermón del Monte las afirmaciones paulinas sobre la Ley y sobre el hombre bajo la Ley. Efectivamente, el Sermón del Monte está en el nivel de lo que en Pablo es la paráclisis cristiana, pero no en el nivel que ocupa en él la Ley del Sinaí. Como vimos, el Sermón del Monte tiene en Mateo y en Lucas un sentido programático. Viene a decir que todas las exigencias que se apuntarán en el evangelio presuponen como dato previo absoluto la salvación de Dios que está realizándose ya. Así pues, la realidad liberadora y salvadora del Reino de Dios es el presupuesto básico de todas las exigencias en Jesús mismo (cf. Mc 1,14s).

Por consiguiente, hay que interpretar el adoctrinamiento ético de Jesús en el contexto de su proclamación del Reino de Dios⁵⁶. Sólo desde esa perspectiva se puede dar una respuesta objetiva al interrogante de si es posible cumplir las exigencias formuladas por

55 Cf la alegoría de *Elischa ben Abuja*, *Aboth* RN 24

56 Cf al respecto el importante trabajo de H. Merkley, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (cf. nota 51)

Jesús en el Sermon del Monte. Habrá que preguntar: ¿Impone la Buena Nueva del Reino de Dios una carga insoportable al hombre, o ejerce el Reino de Dios una fascinación que quita la nota de carga y de severidad a todas las exigencias que comporta? La respuesta es unívoca. Aparece nítida en la doble parábola del tesoro escondido y de la perla preciosa (Mt 13,44-46).

El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, lo vuelve a esconder y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel.

También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que al encontrar una de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra.

Jesús no dice: el Reino de Dios es tan precioso como un tesoro enterrado o una perla preciosa. Dice, más bien: con el Reino de Dios sucede como con la totalidad de la historia en la que un pobre jornalero encuentra un tesoro enterrado, y con el Reino de los Cielos sucede como con la historia en la que un gran comerciante da con una perla extraordinariamente valiosa. Pero ¿qué es lo decisivo en ambas historias? Ciertamente, no la *busqueda afanosa* de ambos hombres para encontrar el tesoro o la perla. Tampoco una *separación heroica* de sus riquezas. Sí, se desprenderán de todo, actuarán de manera radical, pero sin saña, sin heroísmo. Ambos actúan como personas que hacen un verdadero *hallazgo* y experimentan una dicha inmensa. La esplendidez de lo encontrado supera y eclipsa todo cuanto ellos hacen. "Por la alegría que le da, va..." es la frase central y decisiva de esta doble parábola. La profunda alegría que produce en ellos el hallazgo hace que la venta de sus posesiones aparezca como algo evidente. No necesitan ponderar los pros y los contras...

Jesús describe, pues, aquí la fascinación que ejerce la irrupción del Reino de Dios. El Reino de Dios que viene ahora a los hombres, que está ya en medio de ellos, es tan seductor y fascinante que resulta fácil cambiar de vida y vivir en adelante en la fascinación de lo encontrado.

Como se ve, las parábolas del tesoro y de la perla ponen en nuestras manos una llave que nos permite comprender mejor la existencia de Jesús y de su nueva familia. Todo texto verdaderamente bueno pronunciado o escrito por alguien es siempre autobiográfico hasta un cierto punto. Cabe afirmar lo mismo de esta doble parábola. Jesús narra aquí algo de la experiencia fundamental de su propia vida y de la experiencia básica de sus discípulos, pero con

gran modestia y sumo tacto. Es la historia de un hallazgo feliz y fascinante por cuya causa Jesús y sus discípulos se han desprendido de todo. Pero no fue ninguna decisión heroica. El vivir en adelante bajo las exigencias del Reino de Dios no les producía tormento, ni les oprimía en modo alguno. Por el contrario, experimentaron una nueva soltura y una libertad profunda, conocidas sólo por quien se deja seducir por causas verdaderamente grandes. Las cargas de sus vidas se hicieron ligeras. Jesús —o tal vez uno de sus seguidores— expresa esta experiencia profunda en otro pasaje:

Venid a mí
todos los que estáis fatigados y agobiados,
y yo os aliviare.
Tomad sobre vosotros mi yugo
y aprended de mí,
que soy manso y humilde de corazón,
y hallaréis descanso para vuestras almas.
Porque mi yugo es suave
y mi carga ligera.

Tras esta exclamación hay un texto de la literatura sapiencial Eclo 51,23-27. En este texto, el autor invita a los hombres a poner su cerviz bajo el *yugo* de la sabiduría. Y les promete que encontraran la paz en la sabiduría.

Es importante tener presente, que, en tiempos de Jesús, la «sabiduría» que viene de Dios e ilumina al hombre era sinónimo de la Torah (cf. ya Eclo 24,23.25). Los rabinos hablan no del «yugo de la sabiduría», sino del «yugo de los mandamientos». Y expresan con este término la fiel observancia de la Ley⁵⁷. «Someted vuestras cervices al yugo de la sabiduría» significaba, pues, en tiempos de Jesús: vivid cumpliendo de manera estricta la Ley, la Torah. Solo cuando se tiene en cuenta este trasfondo se puede percibir la profunda reinterpretación llevada a cabo en Mt 11,28-30. El «yugo de Jesús» suplanta a la Torah. La palabra de Jesús, su instrucción pasa a ocupar el puesto de la Ley del Sinaí.

De esta instrucción de Jesús que pasa a suplantarse el orden social promulgado en el Sinaí se dice que es un yugo que no oprime, que es una *carga ligera*. ¿Por qué? Porque Jesús es manso y humilde de corazón. A diferencia de quienes dominan en las naciones, él no trata de dominar ni de violentar (cf. Mc 10,42) a los suyos. Él es el servidor de todos. No vive para sí, para su poder ni para sus intere-

ses. Vive única y exclusivamente para la causa de Dios, para el Reino de Dios. Así, también en el trasfondo de este texto, que no puede ser contemplado independientemente de su contexto, está el Reino de Dios como realidad liberadora, salvadora y sanante. Ciertamente, no es fácil interpretar el texto, pero hay una cosa clara: aquí, la instrucción de Jesús no es una Ley que juzga despiadadamente al hombre y ante la que éste, lleno de espanto, sólo puede pronunciar una frase «¡Que Dios se apiade de mí, pobre pecador!». ¡No! Es un yugo suave y una carga ligera que permite al hombre respirar a pleno pulmón.

Cuando se echa una mirada a la prolongada y acalorada discusión de los últimos siglos sobre el problema de la realizabilidad del Sermon del Monte —no mencionaremos aquí todos los intentos de solución—, nos sentimos invadidos por una doble y contrapuesta impresión. Por un lado, es comprensible la discusión que se prolonga hasta nuestros días. Las exigencias de Jesús son radicales e incondicionales. Y el Sermón del Monte se opone a todo intento de «descafeinamiento» en un cristianismo barato.

Pero, al mismo tiempo, se tiene la impresión de que toda la discusión arranca de una base de experiencia excesivamente estrecha. Un individuo concreto no puede decir si se pueden cumplir las exigencias de Jesús. Tampoco se puede responder esa pregunta desde una mesa de trabajo. Porque el ethos de Jesús no se dirige al individuo aislado, sino al círculo de los discípulos, a la nueva familia de Jesús, al pueblo de Dios que es preciso reunir. Este ethos tiene una dimensión eminentemente social. Sólo aquellos grupos de personas que se colocan conscientemente bajo el evangelio del reino de Dios y quieren ser verdaderas comunidades de hermanos y hermanas, comunidades que constituyen un espacio vital de la fe en el que se ayudan reciprocamente, sólo esos grupos pueden decir si se puede cumplir ese ethos o no.

Pero ¿reúnen nuestras parroquias estas características? ¿Tienen acaso conciencia de comunidad, de que sólo se puede hablar cuando una comunidad sabe que tiene su propia historia ante Dios? ¿No son, más bien, reuniones de muchos individuos en las que casi nadie se ocupa de los otros?

Sin embargo, se tiene la impresión de que se ha deslizado de nosotros el contexto social en el que Jesús sitúa sus exigencias y en el que es posible vivirlas. Recordemos siempre que Jesús se dirige al pueblo de Dios, que reunió discípulos a su alrededor para convertir a Israel en el verdadero pueblo de Dios. No se puede hablar de la realizabilidad del Sermon del Monte sin tener en cuenta todo esto

Si queremos saber realmente si se puede vivir el Sermon del Monte, tendremos que preguntar a aquellos grupos y comunidades en los que los cristianos no sólo llevan una vida paralela, sino que se han puesto a caminar como pueblo de Dios. Indudablemente, esas comunidades no confesarán que el fracaso y la culpa están presentes de continuo en ellas. Pero también nos contarán cómo los viejos textos de la salvación del Reino de Dios comenzaron, de repente, a tener un nuevo rostro en ellos, y cómo llegaron a tener una experiencia exultante: todo esto es verdad, sucede también en nosotros, el Reino de Dios es una fascinación infinita, la carga de Jesús es ligera

Bueno, también Pablo puede hablar de la *carga* de los cristianos. En efecto, escribe a los galatas:

Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas
y cumplid así la ley de Cristo (Gal 6,2).

Con estas palabras, quiere decir allí donde la comunidad cristiana es realmente comunidad, allí donde forma un grupo y donde se ayudan unos a otros, allí se puede realizar la «Ley de Cristo».

7. La ciudad sobre el monte

No hace todavía mucho tiempo que los católicos alemanes cantaban en la celebración eucarística, llenos de entusiasmo, un canto que presentaba a la iglesia como verdadera fortaleza contra la que fracasaban todos los embates de los enemigos. Pero a lo largo de estas dos últimas décadas se ha ido tomando conciencia del triunfalismo de este canto. El libro de cantos publicado en 1975 con carácter vinculante para toda la iglesia católica de Alemania ha introducido cambios de letra en esa canción. Aparece en el mencionado cancionero con cuatro estrofas nuevas en las que se habla de la Ciudad santa sobre el monte Sión, de la tienda de Dios en la Tierra y del peregrino pueblo de Dios⁵⁸. Solo se ha conservado la primera estrofa:

Ved una casa de gloria llena
lejos, sobre todo el país
con eterna piedra edificada
por la maestra mano de Dios.
¡Oh, Dios, te alabamos!
¡Oh, Dios, te ensalzamos!
Que en tu Casa
todos refugio encontremos

De la mano de la antigua versión del canto se puede medir hasta qué punto se ha transformado en poco tiempo la conciencia eclesiológica occidental. Ya nadie quiere oír hablar de una *ecclesiologia gloriae*. Como reacción, emerge una imagen de iglesia —formulada provisionalmente por pocos teólogos, pero anidada en las interioridades de un número mucho mayor— que apunta precisamente al polo opuesto. Es la imagen de una iglesia completamente poco vistosa, sumergida profundamente en la sociedad humana, que renuncia a su propio ser casi hasta la autodisolución, que se pierde en el mundo para penetrarlo y transformarlo todo. Subyace en esta concepción la idea o imagen de la levadura que hace fermentar toda la masa y llega a desaparecer casi por completo. Esta imagen de iglesia está marcada por una vergüenza profunda a causa de la historia de dominio protagonizada por la iglesia desde los tiempos del emperador Constantino. También está marcada por una aversión a todo pensamiento elitista y triunfalista, por la nostalgia de solidaridad con todos los hombres y por la intención decidida de evitar en el futuro un error del pasado: confundir iglesia con Reino de Dios.

Indudablemente, en esta imagen de la iglesia hay algo correcto: la huida de todo tipo de triunfalismo, el deseo de solidaridad con todos los hombres de buena voluntad, la renuncia a una identificación ingenua de iglesia y Reino de Dios. Pero se trata de saber si, como movimiento contra el triunfalismo de antaño, no se corre el peligro de una nivelación completa de la iglesia, si no se canoniza mediante una eclesiología adecuada una grave enfermedad de la iglesia actual: lo difícil que resulta reconocer a muchas comunidades cristianas como tales comunidades, y el plegamiento creciente de los cristianos a los usos, pensamientos y costumbres de la sociedad mundana. ¿No estamos corriendo el peligro de convertir en virtud lo que es pura deficiencia? ¿Cabe pensar que la idea de una iglesia inmersa en la sociedad casi hasta la autodesaparición es el camino correcto para cambiar la sociedad? Evidentemente, los evangelios piensan de modo completamente distinto al respecto. Mt 5,13-16 es el texto decisivo en contra de esta tendencia

Vosotros sois la sal de la tierra.
Mas si la sal se desvirtúa
¿con qué se la salará?
Ya no sirve para nada más
que para tirarla fuera
y ser pisoteada por los hombres
Vosotros sois la luz del mundo.
No puede estar oculta una ciudad
situada en la cima de un monte

Ni tampoco se enciende una lámpara
para ponerla debajo del celemin,
sino sobre el candelero,
para que alumbre a cuantos están en la casa.

Brille así vuestra luz
delante de los hombres,
para que vean nuestras buenas obras
y glorifiquen a vuestro Padre
que está en los cielos

En un primer momento se podría pensar que el texto confirma la idea de que la iglesia tiene que sumergirse en la sociedad hasta el punto de resultar ella casi irreconocible. ¿Acaso la sal no se une por completo con el alimento?

Pero este planteamiento erraría por completo el objetivo de la imagen. En realidad se habla de una provisión de sal buena y pura que se guarda en casa y no se corrompe, como solía suceder frecuentemente con la sal extraída del Mar Muerto, formada por numerosos ingredientes químicos. El discipulado —del que se habla aquí— y que, según Mateo, significa toda la iglesia, debe estar siempre dispuesto a sazonar el mundo, a hacerlo apetitoso y a preservarlo de la corrupción. Probablemente, el alcance de la imagen es aun mayor. La iglesia no tiene que limitarse a hacer el mundo apetitoso, sino que debe santificarlo delante de Dios. Porque en el culto de Israel estaba vigente el siguiente principio:

Sazonarás con sal toda oblación que ofrezcas; en ninguna de tus oblaciones permitirás que falte nunca la sal de la alianza de tu Dios, en todas tus ofrendas ofrecerás sal (Lev 2,13)

Si subyace esta función cultica de la sal, entonces el texto requerirá, incluso, decir que la iglesia, por el simple hecho de existir, tiene la tarea de santificar al mundo restante (cf. 1 Pe 2,9).

Las imágenes de la luz y de la ciudad cuadrarían perfectamente en ese contexto. Ambas imágenes son un todo inseparable en Mateo. No se trata de una ciudad cualquiera, sino de la Ciudad santa, de la Jerusalén escatológica de la que los profetas afirman que descuellan entre los montes y que su luz iluminara a las naciones paganas (cf. Is 2,2-5). A las buenas acciones de las que habla Mt 5,17 equivale en Is 2,3s la Torá, que parte de Sión y cuya plausibilidad ilumina a todas las naciones, porque será vivida realmente en el Israel escatológico⁵⁹. Para Mateo, el orden ético y social del gran dis-

59 Cf. N. Lohfink, *Die messianische Alternative* (cf. nota 25) 12-26

curso programático proclamado por Cristo en el Monte pasa a ocupar el lugar de la torah de Sión. En su opinión, no son las naciones las que se encaminan hacia Sión para participar allí del verdadero Israel, sino que los discípulos irán a todos los pueblos del mundo para convertir a las naciones en discípulos (Mt 28,19s). Por consiguiente, el movimiento externo es opuesto. Permanece idéntica, sin embargo, la fuerza de convicción del orden social escatológico del pueblo de Dios que ilumina a las naciones y es aceptado por ellas. «Se quiere decir que los seguidores de Jesús cambiarán la humanidad entera viviendo según la voluntad de Dios. Crecerá constantemente el número de los que se vincularán a la comunidad de quienes se orientan por la voluntad de Dios.»⁶⁰

La iglesia de la que se habla aquí se opone diametralmente a una comunidad elitista que gira alrededor de sí misma o que se distancia del mundo. Es sal de la tierra, luz del mundo, ciudad radiante. Vive un mundo social que es plausible para los hombres (Mt 5,16s). Ella es la iglesia para el mundo. *Pero lo es no convirtiéndose en mundo, no disolviéndose en el mundo, sino conservando sus propios perfiles*⁶¹. Esto indican no sólo las imágenes de sal, de luz y de ciudad, sino también el contexto en que se encuentra Mt 5,13-16. Inmediatamente antes encontramos las bienaventuranzas, que no describen una sociedad acomodaticia. Inmediatamente después viene la nueva Torah del Pueblo de Dios, comenzando por la descripción de la justicia mejor

Si leemos Mt 5,13-16 en su contexto, teniendo presente su trasfondo viejotestamentario, veremos claramente que la ciudad sobre el monte es una expresión que indica la iglesia como una sociedad de contraste, que cambia el mundo precisamente por su condición de *sociedad de contraste*. Si pierde su carácter de contraste, su sal se hará insípida, habrá apagado la luz sin darse cuenta (en el texto ponerla debajo del celemin, para que no se apague) y perderá su sentido. Los restantes hombres la despreciarán (en el texto: pisotearla), y la sociedad no estará en condiciones de reconocer a Dios (en el texto: ensalzar a Dios como Padre).

En las líneas precedentes hemos interpretado intencionadamente Mt 5,13-16 como texto del evangelista. Por eso se podía y se debía hablar de la iglesia. Pero ¿pensó así el Jesús histórico? Antes de dar una respuesta habría que estudiar las fuentes. Sin duda, en

⁶⁰ L. Schottroff, *Die enge Pforte*, en V. Hochgrebe (ed.), *Provokation Bergpredigt*, Stuttgart 1982 117-129, especialmente 122

⁶¹ Cf E. Schweizer, *Evangelium nach Matthäus* (cf. nota 49) 61

Mt 5,13-16 se han utilizado materiales antiguos, pero nos encontramos ante una composición de Mateo. ¿Reproduce, pues, nuestro texto la predicación y la intención de Jesús? En cualquier caso se pueden tender amplios puentes al Jesús histórico. Vamos a intentarlo en tres pasos sucesivos

1. Tras Mt 5,13 se esconde un refrán sobre la sal. Ese dicho podría haber tenido los siguientes perfiles en labios de Jesús (cf. Lc 14,34s, Mc 9,50)

¡Útil es la sal!
Pero si la sal se desvirtúa,
¿con qué se puede sazonarla?
No sirve para la tierra ni para el estercolero
La tirarán fuera de la casa.

Se discute sobre el destinatario de estas palabras de Jesús. ¿Se trata de una *advertencia* a sus discípulos? En tal caso, se podrían parafrasear estas palabras diciendo: si dejais de ser sal, si vuestro discipulazgo pierde su brillo, entonces vuestra existencia como discípulos carece de valor. Los hombres os despreciarán. Sin embargo, parece más natural pensar que se trata de una *amenaza* contra Israel. En tal caso, ese refrán significaría lo siguiente: si Israel deja de ser sal, si no cumple con su tarea de ser pueblo santo, ni hace la voluntad de Dios en el momento decisivo, entonces deja de existir como pueblo de Dios. Será arrojado fuera y pisoteado por las naciones. Cuando se trata de un refrán de este tipo, transmitido aisladamente, es casi imposible decidir cuál de las dos posibilidades es la correcta. Y, a decir verdad, la pregunta tampoco es decisiva. Sea cual fuere la interpretación que demos al refrán de la sal, se apunta a una *función* de contraste *para otros*: la sal debe tener fuerza para salar a otros. No tiene mayor importancia que Jesús hable a los discípulos o a Israel. Mateo ha referido objetivamente el dicho al verdadero Israel.

2. Detrás de Mt 5,14b estaría, también, un dicho más antiguo, que el evangelista ha combinado con un aforismo de la luz (cf. Mc 4,21; Lc 8,16, 11,33). Decía así:

Una ciudad construida sobre un monte
no puede permanecer escondida.

Aunque este refrán está formulado como *regla de experiencia* general, resulta impensable sin la teología de Sión, moneda corriente ya en el Antiguo Testamento y en el judaísmo primitivo. Y no hacemos afirmaciones sin fundamento. Isaías (cf. I 5) habla de la *peregrinación de las naciones*. Si subyace este motivo, entonces tenemos

que interpretar el dicho de la ciudad construida sobre el monte teniendo presente la proclamación del Reino de Dios. Para Jesús, el Reino de Dios no es algo absolutamente futuro, sino que está irrumpiendo ya en el presente. Por consiguiente, la escatológica Ciudad de Dios tampoco es algo absolutamente futuro. Sus contornos se perfilan ya ahora: en la muchedumbre de los discípulos que siguen a Jesús. Constituyen ya ahora, junto con Jesús, la Ciudad sobre el monte. Todo esto se presupone en el dicho transmitido en Mt 5,14b. Pero tal como está formulado, presupone, además, una situación en la que las dudas y las preguntas estaban a la orden del día: «¿Es este diminuto y poco llamativo círculo de discípulos el Israel escatológico, la Ciudad sobre el monte anunciada por los profetas? La realidad no concuerda en modo alguno con la promesa.» Tal vez Jesús respondió a ese tipo de objeciones con la regla de experiencia general tal como está transmitida en Mt 5,14b: «Aunque los comienzos son humildes y poco espectaculares, la Ciudad de Dios ha comenzado ya a resplandecer. Y una ciudad construida sobre un monte no puede permanecer escondida. Por consiguiente, no os preocupéis. El resplandor de la ciudad no pasará inadvertido.» Jesús formuló una regla de experiencia general en el sentido de Mt 5,14b porque estaba plenamente convencido de que la Ciudad santa comienza a resplandecer ya en el movimiento de reunión comenzado por él; y también para responder a preguntas y dudas de sus oyentes; quizás, incluso, de sus mismos discípulos.

3. Una situación completamente similar presuponen las llamadas «parábolas del crecimiento». Y ofrecen una confirmación importante de la interpretación de Mt 5,14b apuntada en el párrafo anterior. Nos referimos a las parábolas del sembrador (Mc 4,3-9) y de la semilla que crece por sí sola (Mc 4,26-29), a la del grano de mostaza (Mc 4,30-32) y de la levadura (Lc 13,20s). En todas estas parábolas se contraponen una consumación maravillosamente ubérrima a unos comienzos humildes, imperceptibles, problemáticos incluso: los agricultores recogen una gran cosecha; un pequeño trozo de levadura hace fermentar a toda una masa de 35 kilogramos; de un diminuto grano de mostaza sale una hortaliza de un metro de altura, a cuya sombra pueden anidar los pájaros. Jesús cuenta las parábolas del crecimiento porque es acosado con preguntas y dudas. Quizás le decían: «¿Qué tiene que ver lo que acaece en Israel a través de ti y de tus discípulos con el Reino de Dios? Todo Israel se habrá convertido antes de que irrumpa la soberanía del Reino de Dios, los paganos habrán sido expulsados del país, todo será magnificencia.» Jesús responde a tales objeciones: «Así como en el jardín y en el campo la cosecha abundante nace indefectiblemente de un inicio

humilde, con la misma seguridad brotara la plena magnificencia de lo que ahora ven vuestros ojos y oyen vuestros oídos (cf. Lc 10,23s). El Reino de Dios está ya en medio de vosotros (cf. Lc 17,21), y nadie puede detener la obra de Dios. El esplendor de la escatológica Ciudad de Dios emite ya sus destellos, y nadie puede destruirla ya. No os preocupéis su esplendor no permanecerá escondido.»

Nuestra interpretación, que sitúa en una proximidad recíproca Mt 5,14b y las parábolas del crecimiento, presuponen que, según Jesús, el Reino de Dios brilla no solo aislado en su propia actuación, sino también en la de sus discípulos y, desde luego, en su comunidad de discípulos. Jamás se debería haber puesto en duda eso⁶².

Porque no solo Jesús proclama el Reino de Dios, sino también sus discípulos (cf. Lc 10,9.11). Y no solo Jesús cura a posesos, sino también sus discípulos (cf. Mc 3,15). Quien concentra en Jesús la presencia oculta del Reino de Dios y excluye a sus discípulos de la presencia simbólica del Reino no toma en serio la misión de los discípulos ni ha comprendido que, en el pensamiento bíblico-judío, la soberanía de Dios necesita un pueblo. R. Schnackenburg afirma atinadamente⁶³: «La comunidad que se forma alrededor de Jesús el Mesías es una señal del poderío de la soberanía de Dios, como lo son su palabra y actuación salvífica, el perdón de los pecados, la expulsión de demonios y las curaciones.» Por otra parte, la iglesia primitiva formuló *pneumatológicamente* lo que es en Jesús la iniciación significativa de la consumación, la presencia del Reino: la existencia de los creyentes en el Espíritu Santo es la anticipación de la plenitud escatológica. Tenemos, pues, que ser consecuentes: así como, según la iglesia primitiva, todos los cristianos tienen el Espíritu, así cuantos se dejan reunir por Jesús en Israel, ya antes de la Pascua, constituyen un signo viviente de la presencia del Reino de Dios.

Nuestro estudio del trasfondo de Mt 5, 13-16 debería haber mostrado con claridad que Mateo no se ha inventado por completo la fascinante interpretación que propone en este texto acerca de la iglesia. Sin duda, pudo basarse en una tradición más antigua de Jesús que apuntaba la misma dirección. Ciertamente, Jesús no habló de la

62 La tesis «de que Jesús jamás diseñó la soberanía de Dios como eficazmente presente en el círculo de sus discípulos o de sus sucesores» ha sido sostenida sobre todo por W. G. Kummel. Para el desarrollo de su posición, que ejerció y continúa ejerciendo una gran influencia, cf. G. Heinz, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Tübinger Theologische Studien 4), Mainz 1974, 232-235.

63 R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft* (cf. nota 31) 154.

iglesia. Pero reunio, en Israel y para Israel, personas en torno a sí, personas que eran para él la nueva familia de Dios, el verdadero Israel, la escatológica Ciudad de Dios. Para Jesús, el Reino de Dios resplandece ya ahora en estas personas. El futuro Reino es ya presencia significativa en ellas

En las últimas décadas, se ha señalado frecuente y atinadamente la imposibilidad de identificar la comunidad de los discípulos o la iglesia con el Reino de Dios⁶⁴. Quien conoce la historia de la idea del Reino de Dios en el campo de las iglesias cristianas, sabe cuán necesario era esto. Si esta contraposición correctora es corresponsable de que se haya producido un abismo cada día más profundo en nuestra conciencia actual entre iglesia y Reino de Dios, seguimos necesitando, no obstante, nuevas correcciones. Punto decisivo de la escatología de Jesús —por el se diferencia de todos los apocalípticos— es su firme creencia de que la soberanía de Dios se hace presente ya ahora en medio de Israel, de manera visible y palpable, aunque no plenamente consumada. Y si esto es así, entonces la eclesiología sólo es correcta cuando sostiene obstinadamente que el Reino de Dios tiene que estar presente ya ahora en la iglesia y en las comunidades cristianas, de manera visible, palpable, experimentable, aunque no plenamente consumada. La situación de los hombres del tiempo de Jesús debería ser también la de los hombres de nuestros días

Dichosos los ojos que ven lo que véis. Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros véis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron (cf. Lc 10,23s par Mt 13,16s).

8. La voluntad comunitaria de Jesús

Será bueno que echemos una mirada retrospectiva antes de cerrar esta segunda parte. De nuestro tratamiento de la tradición sinóptica debería desprenderse con claridad que Jesús se preocupa principalísimamente de la comunidad. Es evidente que él habla a individuos concretos. También es claro que el individuo tiene que tomar su decisión en libertad, y repensar constantemente esa deci-

64 Así, por ejemplo, R. Schnackenburg, *Gottesherrschaft* (cf. nota 31) 274s, J. R. W. Stott, *Reich Gottes und Gemeinschaft* (cf. nota 34). Stott alude, sin embargo, con gran insistencia a la profunda relación existente entre Reino de Dios y Pueblo de Dios (13s).

sión. Con todo, no preocupa a Jesús la suma de muchos individuos concretos, sino Israel.

Pero el Pueblo de Dios tiene entonces ya una historia que rebasa los mil años. Por consiguiente, no puede ser fundado ni instituido en tiempos de Jesús. A lo sumo, podrá ser *reunido y restaurado*. Eso es precisamente lo que Jesús quiere. Ahora bien, es preciso tomar muy en serio el perfil escatológico del concepto de reunión del Pueblo de Dios, que se impone más y más en la ciencia neotestamentaria como vehículo signifiante de la intención de Jesús respecto de Israel. No se trata de un arbitrario movimiento de reunión o de resurrección, sino de la reunión *escatológica* del Pueblo de Dios. La predicación de Jesús dice, sobre todo, que el tiempo se ha cumplido con su actuación en Palestina. Lo que se prometió en otro momento para el tiempo escatológico se convierte en realidad. El Reino de Dios irrumpe. En esta situación escatológica, Israel tiene que aprovechar la salvación que se le ofrece; debe convertirse y permitir ser reunido para el Reino de Dios.

Cuando la mayoría de Israel se niega a seguir la invitación de Jesús, éste se concentra de manera creciente en sus discípulos. Pero el círculo de los discípulos no es para él el sagrado Resto de Israel. Es, más bien, representación del todo-Israel, que, de momento, no puede ser reunido en su totalidad. Pero el círculo de los discípulos es al mismo tiempo una pre-representación de lo que el Israel escatológico debe ser cuando se encuentre reunido en su totalidad. Pero esto significa que Jesús no abandona su pretensión a la totalidad de Israel, ni siquiera en la crisis de éste, cuando el Maestro convirtió la institución de los Doce en signo profético de ese Israel.

Esta plena concentración en Israel, que alcanza su punto culminante en la Última Cena (cf. I 7), no excluye en modo alguno el universalismo de la salvación. ¡Al contrario! La idea de la peregrinación de los gentiles demuestra que Jesús ve el papel de Israel en el horizonte universal de la tradición de Isaías: Israel no fue elegido para su exclusivo provecho, sino como *señal universal de salvación* para todos los pueblos. Por consiguiente, el Reino de Dios en su configuración final es para Jesús una magnitud universal que supera y desborda al actual Israel. Pero esto no quiere decir que la soberanía de Dios se imponga en el mundo de golpe. No baja de las nubes, sino que se hará presente a través de una mediación. Se abre paso a través de un pueblo concreto, resplandeciendo en Israel y revelando así su ser en el mundo. El Reino de Dios no es, pues, algo etéreo e ilocalizado, sino que está ligado a un pueblo concreto, al Pueblo de Dios. ¿Cómo podría venir la soberanía de Dios a la tierra si no fuera

aceptada por hombres, por personas que, en su inserción social, pudieran hacer patente la dimensión social del Reino de Dios?

En la medida en que el pueblo de Dios se abra a la soberanía de Yavé, en esa misma medida se cambiaría ese pueblo; en todas las dimensiones de su existencia. Se convertiría en una sociedad de contraste. Pero esto no equivale en modo alguno a Estado teocrático, si, en cambio, a una familia de hermanos y hermanas, como Jesús la reunió en su círculo de discípulos.

Lo que se perfila en el círculo de los discípulos de Jesús y, más allá de él, como iniciación del Israel escatológico es más que una comunidad ideal, más que una *societas in cordibus*. Aquí, y por voluntad de Jesús, rigen unas relaciones sociales distintas que las reinantes en las habituales sociedades humanas. En ella no hay lugar para la represalia, para las estructuras de dominio. Ahí se pone de manifiesto que se trata de una realidad social muy concreta

El ethos de Jesús apunta con precisión a un Pueblo de Dios escatológico renovado en este sentido. Ese ethos no se dirige al individuo aislado, porque éste no está en condiciones de representar la dimensión comunitaria del Reino de Dios ni de vivirla. Pero el ethos de Jesús tampoco se dirige al mundo como totalidad, ya que a éste sólo se le podría imponer un nuevo orden social y de vida por la fuerza. Y precisamente esto chocaría de lleno con la manera de ser de la soberanía de Dios. En consecuencia, sólo queda un camino: que Dios comenzara a crear lo nuevo en algún lugar del mundo en su pueblo. Y cuando este pueblo se niega a cooperar, entonces en un grupo todavía menor en la nueva familia de los discípulos que Jesús reúne en torno a sí.

Llegados a este punto podemos preguntar si es correcta la imagen global que hemos esbozado en las dos primeras partes de este libro. La respuesta, a favor de su corrección o en contra de ella dependerá, en último término, de si somos capaces de encuadrar sin violencia todos los textos de la tradición sinóptica en la imagen diseñada. Indudablemente, hay un segundo criterio. ¿Como actuó en cuestiones de la comunidad la iglesia primitiva, cuyos primeros componentes fueron testigos oculares y seguidores de Jesús? Su praxis y su autocomprensión es la interpretación mejor y más antigua acerca de lo que Jesús quiso. Por esa razón, vamos a preguntar en la tercera parte de este libro por la iglesia primitiva. Naturalmente, no podemos trazar en esta obra una presentación amplia de la autocomprensión de las comunidades neotestamentarias. Nos fijaremos sólo en pasajes especialmente importantes que se desprenden de las dos primeras partes de este libro.

TERCERA PARTE

LAS COMUNIDADES NEOTESTAMENTARIAS EN EL SEGUIMIENTO DE JESUS

1. La iglesia como pueblo de Dios

La autocomprensión pospascual de los discípulos se manifiesta en su *comportamiento*. Podemos leerla en su actuación concreta. Cuando la contemplamos, caemos en la cuenta de que los discípulos abandonan Galilea a pesar de que allí tuvieron lugar las primeras apariciones pascuales. Se reúnen en Jerusalén y permanecen en la Capital. El movimiento cristiano no comienza en Galilea, sino en Jerusalén. Esta ciudad será durante una serie de años el centro de ese movimiento. La comunidad primitiva nace en Jerusalén; no en Galilea.

Este comportamiento sorprendente de los discípulos se debe a su escatología. Ellos están convencidos de encontrarse de lleno en los sucesos escatológicos. Por eso esperan la revelación definitiva del Reino de Dios precisamente allí donde, según la fe judía, se ponen en marcha los sucesos escatológicos: en Jerusalén⁶⁵.

Y porque los discípulos interpretan *escatológicamente* su propia existencia, tienen que empujar a todo Israel a la conversión. Puesto que la parusía del Hijo del hombre es inminente, la conversión del pueblo de Dios es el mandamiento más urgente. Los Hechos de los Apóstoles nos presentan paradigmáticamente la predicación cristiana al pueblo incrédulo. Ese llamamiento a la conversión aparece en cuatro discursos de los Apóstoles (2,14-40; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32). La configuración de estos discursos es obra del autor de los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, no podemos dudar que existió una predicación pospascual dirigida a Israel y centrada en el tema de la conversión.

⁶⁵ Cf., mas detalladamente G. Lohfink, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde* ThQ 160 (1980) 162-176

La dedicación de la comunidad de discípulos a Israel se pone de manifiesto también en el fenómeno del bautismo de la iglesia primitiva (Hech 2,38-42). Se entiende este bautismo como sacramento escatológico para Israel. El pueblo de Dios debe ser sellado ante la inminencia del final, a fin de que salga con bien en el juicio del Hijo del hombre. Por consiguiente, se reimplanta el bautismo de Juan, pero se lo encuadra en una nueva perspectiva: también el primitivo bautismo cristiano sirve a la reunión y equiparamiento escatológicos de Israel⁶⁶.

Un tercer fenómeno arroja también luz sobre la autocomprensión de la comunidad primitiva: tras la defección de Judas Iscariote, el círculo de los Doce se completa mediante una elección (cf. Hech 1,15-26). Hay que comprender esta complementación desde la función primigenia del círculo de los Doce: los Doce son testigos escatológicos *a favor o en contra* de Israel (cf. 1 2). En el momento en que se ofrece de nuevo al Pueblo la conversión, en virtud de la muerte expiatoria de Jesús, el círculo de los Doce debe estar completo y *gozar así de capacidad de símbolo con miras al pueblo de las doce tribus*⁶⁷.

El restablecimiento de la integridad del círculo de los Doce, la oferta del bautismo y la vuelta de los discípulos a Jerusalén indican claramente que *la comunidad pospascual de los discípulos, fiel a Jesús, prosigue la reunión escatológica de Israel comenzada por el Maestro*. Ahora bien, este movimiento de reunión se inscribe en la nueva posibilidad de conversión concedida al Pueblo mediante la muerte expiatoria de Jesús. Por consiguiente, al pensar en el movimiento de reunión habrá que tener presente la nueva situación histórico-salvífica originada por la muerte de Jesús. A partir de aquel momento, la situación de Israel está cualificada por la muerte de Jesús en favor del Pueblo de Dios. Por eso, en esta nueva situación no es suficiente proclamar el Reino de Dios como Jesús. Será necesario predicar, además, la *muerte de Jesús* como fundamento que hace posible una nueva conversión de Israel. La nueva situación histórico-salvífica se pone de manifiesto gráficamente en el bautismo del cristianismo primitivo: la comunidad primitiva echa mano del bautismo de Juan, pero lo realiza ahora «en el nombre de Jesús» (cf. Hech 2,38). Esto significa que el israelita bautizado es insertado en la salvación traída por Jesús. De ese modo prosigue el movimiento

⁶⁶ Con mayor detalle G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe* ThQ 156 (1976) 35-54.

⁶⁷ Cf. G. Lohfink, *Ablauf der Osterereignisse* (cf. nota 65) 170 s.

de reunión iniciado por Jesús, pero acaece ahora el signo *cristológico*

Esta praxis de la comunidad primitiva, extraordinariamente autoconsciente y teológicamente importante, indica que aquella comunidad no se entiende a sí misma como un conventículo que se diferencia del resto de Israel solo por su concreta fe en el Mesías, pero que se confunde con el judaísmo en todos los demás aspectos. La renovada voluntad de reunir a Israel presupone que la comunidad de los discípulos se entiende a sí misma como el *verdadero Israel*. Se hace patente esto en dos autodenominaciones que provienen de la comunidad primitiva de Jerusalén.

La comunidad cristiana de Jerusalén se autodenomina la «*ekklesia* de Dios» (cf. 1 Cor 15,9; Gál 1,13). De suyo, *ekklesia* en griego es la reunión pública, la asamblea nacional de la comunidad política. Los Setenta traducen, en muchos pasajes importantes, *gahal*, la reunión del viejotestamentario pueblo de la Alianza ante Yavé, con *ekklesia*. Particularmente importante es Dt 23,2-9 y la historia de su interpretación en el judaísmo temprano. Se entiende aquí *ekklesia* como el verdadero pueblo de Dios que se distancia de toda profanación e impureza. El trasfondo de este lenguaje bíblico nos lleva a pensar que la comunidad primitiva se entendía como el elegido Pueblo de Dios, como el verdadero Israel cuando se autodenominaba «*ekklesia* de Dios».⁶⁸

Estrechamente emparentado con *ekklesia* está el concepto «los Santos», que deriva también de la primitiva comunidad de Jerusalén (cf. Hech 9,13; Rom 15,25). Esta sabía que había sido utilizado ya como *termino tecnico* y se lo aplicó a sí misma: el término designa al pueblo escatológico de Dios desde Dan 7⁶⁹.

No sabemos con exactitud cuándo los discípulos de Jerusalén se aplicaron por primera vez el término de «los Santos» o la «*ekklesia* de Dios». Cabe pensar, no obstante, que ambas denominaciones deben remontarse a los primerísimos momentos de la comunidad primitiva de Jerusalén, ya que esas denominaciones están relacionadas con el pospascual movimiento de reunión esbozado arriba. Ambos conceptos delatan una extraordinaria autoconciencia. Poco

⁶⁸ Se puede encontrar una buena visión panorámica de la discusión más reciente sobre *ekklesia* en H. Merkley, *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem* Bz 23 (1979) 48-70, y en W. Klaiber, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis* (FRLANT 127), Göttingen 1982, 11-21.

⁶⁹ Cf. W. Klaiber, *Rechtfertigung* (cf. nota 68) 22.

tiempo después de la Pascua, la comunidad primitiva se entiende a sí misma como el verdadero Israel, como el pueblo de Dios de los tiempos escatológicos. Esa autoconciencia sería absolutamente impensable si Jesús no se hubiera presentado antes con la pretensión de reunir a Israel ante la inminencia del Reino de Dios.

Pero tan notable como la inmediata apropiación de la idea de pueblo de Dios llevada a cabo por la comunidad primitiva es el siguiente fenómeno: también en aquella fase en que las comunidades primitivas se abren a las naciones mediante la aceptación de paganos incircuncisos y nace así una iglesia compuesta *por judíos y gentiles*, se conserva la idea de pueblo de Dios. Y no sólo las comunidades judeocristianas de Palestina se consideran como el pueblo de Dios. En adelante, también las nuevas comunidades misioneras en las que los gentiles constituyen la mayoría se consideraran como el pueblo de Dios.

La reflexión teológica de este fenómeno extraordinario fue obra, sobre todo, de Pablo. Este reflexionó sobre la pertenencia de los cristianos gentiles al pueblo de Dios considerando este problema desde una perspectiva muy concreta: desde la «descendencia de Abraham» (cf. Rom 4; Gál 3). Pablo arranca de un presupuesto evidente para él: quien quiera participar de la salvación tendrá que pertenecer al pueblo de Dios, tendrá que ser «semilla de Abraham». Pero ¿cómo se hace una semilla, descendiente de Abraham? No mediante circuncisión, no mediante la observancia de la ley del Sinaí. Sólo hay una forma de hacerse semilla de Abraham a través de la fe, *creyendo* como Abraham. Por eso, verdaderos descendientes de Abraham son todos aquellos que creen en Cristo. Ellos son el verdadero pueblo de Dios.

En la teología paulina sorprende el gran número de conceptos relacionados estrechamente con la idea de pueblo de Dios; conceptos que, por consiguiente, sólo pueden entenderse desde la idea de pueblo de Dios⁷⁰. Sin distinción alguna entre cristianos venidos del judaísmo o del paganismo, los privilegios de Israel alcanzan a cuantos creen en Cristo. Abraham es su padre (Rom 4,12); ellos son los herederos (Gál 3,29), los hijos de la promesa (Gál 4,28), los elegidos (Rom 8,33), los llamados (Rom 1,6s), los amados (Rom 1,7), los hijos de Dios (Rom 8,16, Gál 3,26).

⁷⁰ Para lo siguiente, cf. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt 1963, W. Klaiber, *Rechtfertigung* (cf. nota 68) 11-50 167-170.

Cuando nos topamos con todos estos conceptos, debemos pensar que Pablo no los entiende en un sentido individualista, difuso. Por el contrario, todos ellos se encuadran en el ámbito conceptual de «Pueblo de Dios». Así por ejemplo, no se puede equiparar la afirmación de la *filialidad divina* a la idea estoica según la cual todos los hombres son hijos de Dios. Cuando Pablo habla de la filiación divina está pensando en aquella que, según la fe judía, compete exclusivamente al Pueblo de Dios y a sus miembros:

Queridos (de Dios) son los israelitas
pues han sido llamados hijos de Dios,
pues han sido objeto de un amor especial
y se llaman hijos de Dios,
pues está escrito:
«Hijos sois para Yave vuestro Dios» (Dt 14,1).
(Rabbi Akiba, Abot III 15).

Pero la consiguiente ampliación de los títulos honoríficos del antiguo pueblo de Dios a la iglesia compuesta por judíos y gentiles es mucho más extensa en Pablo: los que creen en Cristo viven en la nueva alianza escatológica con Dios (2 Cor 3,6); sus rostros reflejan la gloria del Señor, el esplendor radiante de su poderosa presencia, con la que acompañó a los primeros israelitas por el desierto y que, después, fijó definitivamente su residencia en el Templo (2 Cor 3,18); las comunidades de quienes creen en Cristo son templo de Dios lleno del Espíritu Santo (1 Cor 3,16), son plantación de Dios (1 Cor 3,5-9), edificación de Dios (1 Cor 3,9). Ellos son, incluso, la verdadera circuncisión (Flp 3,3), pues circuncisión verdadera es sólo la practicada por el Espíritu en el corazón (Rom 2,29).

En ningún pasaje de Pablo se llama a la iglesia «verdadero Israel». En todo caso, debería haber hablado del «Israel según el Espíritu». Sin embargo, hay en sus escritos una constante alusión indirecta a ese campo conceptual. Y otro tanto cabe afirmar de los restantes autores de escritos neotestamentarios. Quien trata a los cristianos como «Las doce tribus de la Dispersion» (Sant 1,1), entiende la iglesia como el verdadero Israel de Dios.

Sin duda, no es necesario proseguir con observaciones similares. Nos limitaremos a señalar que la *prueba escriturística* practicada por doquier en el Nuevo Testamento presupone claramente la convicción de ser el verdadero Israel. Porque la prueba escriturística pone de manifiesto que las comunidades cristianas se declaran propietarias de la Escritura. Más aún: indica que ellas se consideran en posesión de la verdadera comprensión de la Escritura, de la inteligencia obrada por el Espíritu (cf. 2 Cor 3,14-16).

Pero la pretensión de que las comunidades cristianas son el verdadero Israel creó también un problema que no podemos pasar por alto: precisamente esa misma pretensión debería llevar a negar simplemente y llanamente el papel de Pueblo de Dios al Israel que no cree en Cristo, negando así la ulterior función histórico-salvífica del antiguo pueblo de Dios.

De hecho, una serie de autores neotestamentarios del siglo I dieron este paso teológico preñado de graves consecuencias. De estos autores, Mateo⁷¹ y Lucas⁷² fueron los más decididos. Mt 21,43 ofrece la prueba escrita más clara:

Por eso os digo:
Se os quitará el Reino de Dios
para dárselo a un pueblo
que rinda sus frutos.

Pero esta descalificación histórico-salvífica de la sinagoga era altamente problemática desde un punto de vista teológico (prescindiendo por completo de las terribles persecuciones de judíos que propició). Porque Jesús quería precisamente la reunión de *todo el pueblo de Dios* e incluso en su muerte sostuvo su envío a la totalidad de Israel. No concibió la comunidad de sus discípulos como *sustitución o disolución* de Israel. Por el contrario, ésta debía estar siempre abierta y orientada a la totalidad de Israel. Tenía la misión de prefigurar el Israel escatológico. Tenía que representar de manera simbólica lo que debería haber sucedido propiamente en la totalidad de Israel. El respeto a esta testaruda insistencia de Jesús en *el todo Israel* obliga a poner en entredicho y a considerar como no propia de Jesús toda eclesiología que no elabore la permanente referencia histórico-salvífica entre la iglesia y la sinagoga.

Por fortuna, en el entramado de los teólogos nuevotestamentarios existe al menos *una* voz que afirma con claridad y decisión la función histórico-salvífica del Israel que no cree aún en Cristo. Me refiero a Pablo en los tres capítulos dedicados a Israel en la Carta a los romanos (Rom 9-11). Pablo afirma aquí con toda claridad: No todos los que descienden de Israel son ya automáticamente Israel (9,6). Son Israel únicamente quienes creen en Cristo (9,30-10,21). A pesar de todo, la historia de cuantos creen en Cristo está unida inse-

parablemente a la historia *del otro Israel*. Pablo ilumina esa vinculación desde los más diversos puntos de vista:

1. La salvación llegó a las naciones precisamente a través del fracaso de Israel (11,11). Precisamente por el fracaso de Israel, los gentiles fueron introducidos en la historia de elección de Israel (11,13-24)

2. El fracaso de Israel es advertencia permanente para la iglesia. Ningún llamado puede enorgullecerse; Dios no andará con miramientos con una iglesia incredula, como tampoco anduvo con miramientos en el caso del Israel incrédulo (11,20-22).

3. El fracaso de Israel regala una esperanza constante, indestructible: de Israel, la iglesia puede aprender que Dios es fiel y nunca retira su gracia. Israel sigue estando llamado a pesar de su fracaso (11,29). No está rechazado (11,1), sino que es objeto del amor eterno de Dios (11,28). Y un día se convertirá otra vez en el verdadero Israel (11,26s). Entonces llevará la vida a todo el mundo mediante su salvación (11,12).

4. Entre tanto, la iglesia tiene como tarea principal la de poner celoso a Israel (11,11.14). Pablo quiere decir con esto lo siguiente: la iglesia debe vivir su existencia mesiánica con una convicción tal que lleve a Israel a deponer su actitud de retraimiento y crea. El Israel incrédulo es, pues, un interrogante continuo a la iglesia: ¿es su existencia la que corresponde verdaderamente al pueblo de Dios?⁷³

Según Pablo, la iglesia no puede existir sin Israel. No sólo vive, como rama injertada, de la fuerza del viejo olivo que es Israel (Rom 11,17), sino que, además, aprende constantemente del culpable Israel el peligro del orgullo de los elegidos y el irrevocable amor elector de Dios. Más aún: única y exclusivamente Israel puede situar a la iglesia ante la pregunta radical de si vive realmente su existencia mesiánica o no. Perdería, pues, la iglesia su identidad si olvidara su permanente referencia o vinculación con Israel.

Tras destacar todo el alcance de estas afirmaciones contenidas en Rom 9-11, podemos concluir este capítulo con una especie de resumen: después de la Pascua, los discípulos prosiguieron la reunión de Israel comenzada por Jesús. Ellos se entendieron a sí mismos como el verdadero Israel. De esa manera, tomaron en serio la

71 Cf W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium* (StANT 39), München 1964.

72 Cf G. Lohfink, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (StANT 39), München 1975.

73 Bien elaborado por B. Klappert, *Traktat für Israel* (Rom 9-11). La determinación paulina de la relación entre Israel e iglesia, en M. Stohr (ed.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*. München 1981, 58-117, especialmente 111-113.

idea que Jesús se hizo del círculo de discípulos como prefiguración del Israel escatológico. Cuando, finalmente, la Iglesia estuvo frente al peligro de descalificar de la historia de la salvación al Israel increíble, Pablo elaboró la vinculación permanente entre iglesia y sinagoga. Y, de esa manera, mantuvo el ordenamiento de la comunidad de los discípulos referido al todo Israel, en el sentido querido por Jesús.

2. La presencia del Espíritu

Cuando la comunidad primitiva se considero a sí misma como el verdadero Israel no avanzaba pretensión ideológica alguna no acorde con la realidad. Tras aquella autocomprensión se escondía, por el contrario, una historia de experiencias muy concretas: en primer lugar, el movimiento de reunión de Jesús mismo, que había producido la división en Israel. Pero además, la apabullante manifestación del Espíritu, que eclosiono de manera abrupta en la comunidad primitiva después de Pascua. Según la Escritura, la venida del Espíritu de Dios es un fenómeno específico del tiempo escatológico: se describe el Espíritu como *el don de Dios a la comunidad escatológica*. más aun: como la fuerza de Dios que llega a crear realmente al Israel escatológico (cf. Is 32,15; 44,3, Ez 11,19; 36,26s; 37,14; Joel 3,1s) Las impresionantes y desconcertantes experiencias del Espíritu de la comunidad primitiva debían profundizar la conciencia cimentada ya por Jesús —ahora tiene lugar la plenitud escatológica, ahora se reúne con nosotros el verdadero pueblo de Dios. No es casual que Lucas cite (variándolo ligeramente) el pasaje de Joel 3 para describir los acontecimientos de Pentecostes:

Sucedirá en los últimos días, dice Dios:
Derramaré mi Espíritu sobre toda carne
y profetizarán sus hijos y sus hijas;
los jóvenes tendrán visiones
y los ancianos sueños.
Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas
derramaré mi Espíritu.
Haré prodigios arriba en el cielo
y señales abajo en la tierra... (Hech 2,17-19)

Probablemente, la comunidad primitiva comenzó muy pronto a interpretar —con la ayuda de este texto— los fenómenos carismáticos (profecía, visiones, curaciones milagrosas) que se daban en ella; y los entendió como dones del Espíritu al Israel verdadero y escatológico. Por consiguiente, es imposible hablar de la autocom-

prensión de la iglesia primitiva sin entrar en su conciencia de la presencia viva del Espíritu en medio de ella. Sin duda, fueron muy varias las formas en que la iglesia primitiva experimentó el Espíritu. Aquí vamos a referirnos exclusivamente a un determinado tipo de acontecimiento carismático: las curaciones milagrosas. Nos detenemos en este punto porque no pretendemos hacer aquí una descripción completa de la iglesia primitiva, sino poner de manifiesto su fidelidad a Jesús y su continuación de la obra de Jesús.

Lo vimos con anterioridad (cf. I 3): no cabe pensar en la vida de Jesús sin contemplar sus curaciones de enfermos. Están unidas inseparablemente a su proclamación del Reino de Dios. Este se hace presente no sólo de palabra, sino también de obra. Y afecta a la totalidad del individuo. Pero el hombre entero jamás es un individuo aislado. Parte integrante de él es la sociedad que lo rodea. Por consiguiente, no es posible considerar las curaciones milagrosas sólo como acciones realizadas en individuos. Algunas enfermedades sólo pueden desaparecer cuando sana el entorno del enfermo. La enfermedad del individuo es siempre la herida de una sociedad enferma. Esta conexión entre enfermedad y entorno se manifiesta de manera especial en los fenómenos de la posesión, que son, en primer lugar, objetivaciones psicosomáticas de las coacciones y violaciones de los derechos humanos en una sociedad enferma⁷⁴. Cuando el Reino de Dios se hace presente, no se limita a sanar la corporalidad del hombre hasta sus niveles más profundos. Tiene que curar, además, hasta la dimensión más profunda de lo social. Tiene que liberar para una sociedad nueva. Tiene que liberar de los demonios aisladores y destructores de una sociedad enferma. Tiene que liberar de la condición de poseso.

Sólo desde aquí es posible comprender verdaderamente la conexión que existe entre la predicación y la actividad terapéutica de Jesús. El envía a los Doce no sólo a predicar, sino también a sanar:

Convocando a los Doce, les dio poder y autoridad sobre todos los demonios, y para curar enfermedades, y les envió a proclamar el Reino de Dios y a curar (Lc 9,1s).

Fascina contemplar que el nexo entre proclamación y sanación se mantiene vigente en la iglesia primitiva. Tras la descripción de la primera aparición pública de los Apóstoles el día de Pentecostés —acaba de terminar el gran discurso de Pedro—, Lucas informa inme-

⁷⁴ Cf. los importantísimos estudios puntuales de C. Ernst, *Teufelaustreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert*, Bern 1972.

diatamente en un sumario «El temor se apoderó de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales» (Hech 2,43). E inmediatamente después de anotar el sumario, Lucas nos describe un milagro concreto, como ilustración de ese sumario: la curación de un tullido, realizada por Pedro y Juan en el Templo (Hech 3,1-10).

Pero, según Lucas, no sólo los Apóstoles obran milagros, sino también todos los grandes proclamadores. Esteban (6,8), Felipe (8,6-8,13), Bernabé (15,12) y Pablo (13,6-12; 14,3.8-18; 16,16-18, 19,11s; 20,7-12; 28,1-6.8-10). Las narraciones de milagros y los apuntes sumariales de actividades taumatúrgicas de los predicadores abundan en los Hechos de los Apóstoles. Las curaciones de enfermos y las expulsiones de demonios que Lucas cuenta apoyado en una tradición numerosa corroboran la predicación como «señales concomitantes legitimadoras»⁷⁵. Ponen de manifiesto el poder irresistible del evangelio, que nadie puede detener. Pero indican también que el evangelio es un poder sanante y liberador. Mientras que el incrédulo Israel no puede procurar milagro alguno (Hech 19,13-16), el milagro florece en el verdadero pueblo de Dios (cf. Hech 5,12-16; 9,17-19.32-35.36-43).

Cuando Lucas habla de esta manera no está ornamentando un tiempo inicial de la iglesia transfigurado románticamente por él. El autor de la Carta a los hebreos, que escribe en independencia completa de Lucas, ve este punto de la misma manera. Ya al comienzo de la Carta advierte a sus lectores para que no desprecien el evangelio por el que llegaron a la fe. Y añade acerca de este evangelio.

¿Cómo saldremos absueltos nosotros, si descuidamos tan gran salvación? La cual comenzó a ser anunciada por el Señor, y nos fue luego confirmada por quienes la oyeron, testificando también Dios con señales y prodigios, con toda suerte de milagros y dones del Espíritu Santo repartidos según su voluntad (Heb 2,3s).

También la Carta a los hebreos afirma que los milagros son señales concomitantes de la predicación apostólica (cf. también Mc 16,20). Ellos testifican la verdad del evangelio. Pero el autor de la Carta a los hebreos no se refiere a una confirmación puramente externa, *jurídica*, del mensaje. Los milagros que acompañan al evangelio ponen de manifiesto claramente que la «salvación» de Dios (cf.

⁷⁵ J. Jerwell, *Zeichen des Apostels Die Wunder beim lukanischen und paulinischen Paulus Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 4 (1979) 54-75, especialmente 68.

versículo 3) se convierte en una realidad realmente palpable. La comunidad degusta ya ahora las fuerzas del león venidero (Heb 6,5).

Pablo muestra hasta qué punto la concepción de los Hechos de los Apóstoles y de la Carta a los hebreos estaba difundida en la iglesia primitiva. En ningún momento se expresa él de manera crítica respecto de los milagros. Por el contrario, es evidente para él que allí donde una comunidad cristiana vive del evangelio hacen eclosión fuerzas milagrosas. Según Pablo, los *carismas de sanación* son algo tan consustancial con una comunidad como los carismas de profecía o de gobierno:

Y así los puso Dios en la Iglesia primeramente como apóstoles; en segundo lugar como profetas; en tercer lugar como maestros, luego, el poder de los milagros; luego el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas (1 Cor 12,28, cf. 12,9s).

Allí donde una comunidad acepta el evangelio se libera una nueva realidad que incide profundamente en la dimensión de lo corporal. Por esa razón, Pablo piensa que el milagro es una parte esencial de la proclamación del evangelio (cf. 1 Cor 2,4s, 2 Cor 12,12; 1 Tes 1,5). J. Jerwell ha señalado atinadamente que casi siempre se pasa por alto o incluso se elimina este aspecto del trabajo misionero de Pablo⁷⁶. En la imagen que tenemos actualmente de Pablo, el Apóstol aparece exclusivamente como el hombre *de la palabra*. La realidad histórica fue completamente distinta. Al final de la Carta a los romanos, Pablo echa una mirada retrospectiva a su actividad apostólica en el Oriente y habla —como de la pasada y con la mayor naturalidad— de los milagros que acompañaban por doquier a su proclamación de la palabra:

Tengo, pues, de qué gloriarme en Cristo Jesús en lo referente al servicio de Dios. Pues no me atrevo a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios, tanto que desde Jerusalén y en todas direcciones hasta el Ilirico he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo (Rom 15,17-19).

Muy ilustrativa es también la Carta a los gálatas. Pablo formula una pregunta en 3,5: los cristianos de Galacia ¿tienen la salvación

⁷⁶ J. Jerwell, *Die Zeichen* (cf. nota 75), ID., *Der unbekannte Paulus*, en: S. Pederesen (ed.) *Die paulinische Literatur und Theologie (Skandinavische Beiträge)*, Göttingen 1980, 29-49.

porque *observan la Ley o porque tienen fe en la predicación*? Aquí presupone algo sin la menor sombra de incertidumbre que las comunidades gálatas han recibido realmente la salvación. Basta la simple mención del hecho. Pero ¿cómo saben los gálatas que la salvación se ha hecho presente en ellos? Respuesta: mediante el Espíritu que han recibido. ¿Cómo saben que han recibido el Espíritu? Respuesta: por las acciones milagrosas que se produjeron y siguen produciéndose en medio de ellos.

¡Oh insensatos gálatas! ¿Quien os fascinó a vosotros, a cuyos ojos fue presentado Jesucristo crucificado? Quiero saber de vosotros una sola cosa: ¿recibisteis el Espíritu por las obras de la Ley o por la fe en la predicación? ¿Tan insensatos sois? Comenzando por espíritu ¿termináis ahora en carne? ¿Habeis pasado en vano por tales experiencias? ¡Pues bien en vano sería! El que os otorga, pues, el Espíritu y obra milagros entre vosotros ¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe en la predicación? (Gál 3,1-5).

En Gál 3,1-5 tenemos un contexto extraordinariamente importante: *No se debe describir los milagros en las comunidades sólo como legitimadores signos concomitantes de la predicación del evangelio, sino también como señal de la presencia del Espíritu*. Efectivamente, existe una unión estrechísima entre ambos aspectos, pues la fe en el Evangelio regala el Espíritu. No obstante, es necesario destacar la conexión interna existente entre la presencia del Espíritu y los milagros en la comunidad. Precisamente aquí vemos la fidelidad con que la iglesia primitiva continúa las líneas fundamentales de la actuación de Jesús. ¿En qué medida?

La peculiaridad característica de la predicación de Jesús está en que los acontecimientos escatológicos no son ya algo exclusivamente futuro. El Reino de Dios despunta ya. Se hace ya presente ante los ojos de quienes entienden los signos de los tiempos. Sobre todo las curaciones milagrosas de Jesús hacen patente la presencia del Reino de Dios:

Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios.
(Lc 11,20; cf. 17,21).

Podemos, incluso, formular la regla: siempre que Jesús habla de la *presencia* del Reino de Dios, tiene presentes sus milagros y portentos. Es evidente: para Jesús la presencia del Reino se manifiesta, sobre todo, en la liberación de los hombres de enfermedades y posesión.

¿Mantuvo la iglesia primitiva la peculiaridad decisiva de la predicación de Jesús, según la cual los acontecimientos escatológicos han comenzado ya y la salvación esperada es ya presente? La respuesta es un sí rotundo. Las comunidades neotestamentarias mantienen firmemente la tensión entre el YA de la salvación que se realiza en el momento presente y el *TODAVIA NO* de la consumación venidera. La salvación es ya algo presente, aunque su consumación se sitúa en el porvenir. Es, sin embargo, cierto que la iglesia primitiva apenas habla ya de la presencia del Reino de Dios (cf., naturalmente, Rom 14,17; 1 Cor 4,20). Su experiencia decisiva en la que ella ha comprendido realmente el YA de la salvación regalada es la experiencia del *Espíritu*. El Espíritu de Dios del tiempo final ha sido derramado ya; actúa en las comunidades en carismas plurales. Mientras que Jesús habla de la presencia del Reino de Dios, la iglesia primitiva habla de la presencia del Espíritu. Las experiencias vividas después de Pascua han traído un cambio de lenguaje. Pero la línea fundamental del mensaje de Jesús continúa: el futuro de la salvación escatológica ha comenzado ya.

Precisamente por esto, no es casual que los milagros de Jesús se continúen en la iglesia primitiva a través de los predicadores y de los carismáticos. Menos casual aun su descripción como milagros *en la fuerza del Espíritu* (cf. Hech 2,13,9, 1 Cor 12,9s; Gál 3,5). Los milagros y las señales son tan esenciales en las comunidades neotestamentarias como en la predicación de Jesús. Allí donde la salvación de Dios se hace presente, tienen que desaparecer las enfermedades y la posesión.

Las comunidades de nuestro tiempo harían muy bien en reflexionar por que no se dan ya los milagros en su seno; o por qué nadie habla ya de los milagros que tienen lugar. Sin duda, tendremos que hablar hoy de milagros con un lenguaje mucho más diferenciado que los cristianos de la iglesia primitiva. Y deberemos ser conscientes de que la historia condiciona e impone un cambio de forma del proceso taumátúrgico. Porque la sanación concreta es siempre la configuración inconsciente, psicosomática, de una esperanza concretísima, condicionada por el tiempo y por el entorno. No obstante, el milagro comenzara a hacer acto de presencia allí donde las comunidades cristianas se transformen en verdaderas comunidades.

3. La supresión de las barreras sociales

En el capítulo precedente topamos con Joel 3,1-5. Al parecer, este texto jugó un papel importantísimo en la autocomprensión de

la iglesia primitiva. Es poco probable que Lucas fuera el primero en utilizarlo para interpretar los acontecimientos de Pentecostés. Joel 3,1-5 quizás transmitió a la iglesia primitiva la idea de que los fenómenos extáticos y proféticos que eclosionaban en ella por doquier significaban el *derramamiento escatológico del Espíritu*⁷⁷. El texto del profeta Joel no sólo ayudó a interpretar escatológicamente la glosolalia y la profecía, sino que contribuyó a hacer inteligible un fenómeno social que se asentaba con fuerza creciente en la conciencia: los discípulos de Jesús que se habían reunido en Jerusalén se convirtieron más y más en *comunidad*, en una comunidad donde todos estaban poseídos por Dios. Precisamente este hecho creaba una relación nueva entre ellos que excluía privilegios y marginaciones.

Joel anuncia esta nueva estructura social del pueblo de Dios cuando dice: cuando Israel sea llamado de nuevo a la vida, Dios derramará su Espíritu sobre *todo* el pueblo. Todo Israel se convertirá entonces en un «pueblo de profetas»⁷⁸. A partir de ese momento, el don del Espíritu no será privilegio de un profeta individual ni de un grupo de profetas. Por el contrario, todos los israelitas se convertirán en portadores del Espíritu. Las mujeres igual que los hombres, los jóvenes tanto como los ancianos, los esclavos exactamente igual que los libres:

Sucedará en los últimos días, dice Dios:
Derramaré mi Espíritu sobre toda carne
y profetizarán sus hijos y sus hijas;
los jóvenes tendrán visiones
y los ancianos sueños.
y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas
derramaré mi Espíritu (Hech 2,17s).

Se ve claramente que el profeta no está pensando aquí exclusivamente en la venida escatológica del Espíritu de Dios, sino en la donación del Espíritu a la totalidad del pueblo de Dios, con la consiguiente eliminación de todas las diferencias sociales. «Toda carne» significa —como se ve claramente por el contexto— no la humanidad en su conjunto, sino el pueblo de Dios con todos sus grupos y en toda su extensión. El Espíritu derribará las barreras sociales en Israel. La apabullante experiencia del Espíritu conduce a una nueva comunidad. Hech 2 no sólo no pone sordina a esta dimensión social

de la profecía de Joel, sino que la destaca aún más. Se afirma expresamente (con una ampliación del texto viejotestamentario) que los siervos y las siervas no sólo participan del Espíritu, sino que incluso «profetizan».

Si es correcto nuestro principio director de que a la *presencia del Espíritu* afirmada por la iglesia primitiva corresponde en Jesús la *presencia del Reino de Dios* (cf. I 7; III 2), entonces la eliminación de las barreras sociales en el escatológico pueblo de Dios —de la que tomó conciencia la comunidad primitiva a través de Joel 3— debió haber comenzado ya en la praxis del Reino de Dios de Jesús. Lo nuevo que toma forma en la comunidad primitiva mediante la experiencia pascual del Espíritu debió ser al mismo tiempo continuación de lo que Jesús mismo había iniciado.

Y en realidad fue así. Jesús *edifica* constantemente *comunidad*⁷⁹; y precisamente para aquellos a los que se negaba entonces la comunidad o se les consideraba como menores de edad desde una perspectiva religiosa. Con su palabra y, sobre todo, con su comportamiento concreto da a entender que no reconoce delimitaciones religioso-sociales ni desclasamientos. El Reino de Dios no consiente posiciones sociales. En principio, está abierto a todos los hombres que aceptan el mensaje de Jesús en Israel.

Jesús quiere a Israel como *sociedad reconciliada*. Por eso se dirige a los ricos (Lc 19,1-10) y a los pobres (Lc 6,20), a los instruidos (Lc 14,1-6) y a los analfabetos (Mt 11,25s), a los campesinos de Galilea (Mc 1,14) y a la población urbana de Jerusalén (Mt 23,27), a los sanos y a los enfermos (Mt 4,23), a los justos (a pesar de Mc 2,17) y a los pecadores (Lc 19,10). Tenemos, incluso, razones para afirmar que si Jesús toma partido por alguien es precisamente por los pobres (Lc 7,22), por los hambrientos (Lc 6,21), por los que están afligidos (Lc 6,21), por los cargados (Mt 11,28), los enfermos (Mc 3,1-6), los pecadores (Mc 2,17), los publicanos (Mt 11,18), las prostitutas (Mt 21,31s), los samaritanos (Lc 10,25-37), las mujeres (Mt 5,31s), los niños (Mc 10,13-16). Tomo partido a favor de todos estos precisamente porque la sociedad judía de entonces negaba la igualdad de derechos a estos grupos o, incluso, los excluía de la comunidad. El dicho de Mc 10,14, utilizando con abusiva frecuencia en clave sentimental:

Dejad que los niños vengan a mí,
no se lo impidáis
porque de los que son como éstos es el Reino de Dios.

⁷⁷ Cf. al respecto G. Lohfink, *Ablauf der Osterereignisse* (cf. nota 65) 164-174.

⁷⁸ H. W. Wolff, *Dodekapropheten 2 Joel und Amos* (Bk AT 14, 2), Neukirchen-Vluyn 1969, 79.

⁷⁹ Cf. G. Lohfink, *Jesus hat Gemeinschaft hergestellt*, en *ID, Glaube braucht Erfahrung*, Würzburg ³1977, 129-132.

Quiere poner de manifiesto que, en el Reino de Dios, todos son *receptores*; y que, por consiguiente, allí donde irrumpie el Reino de Dios nadie puede ser descalificado como menor de edad en lo religioso.

Nos hemos referido a la praxis de Jesús. Pero antes de pasar a la iglesia primitiva para examinar si ella continuo esa praxis, debemos tocar una objeción grave: en la praxis de Jesús, atrevida, mucho mas avanzada que la conciencia de entonces, ¿no hay un punto restrictivo, el trato dado a la mujer? Recordemos que no eligio ninguna mujer para formar parte del círculo de los Doce; que celebro la decisiva Ultima Cena exclusivamente con hombres. ¿Acaso todo esto no representa una devaluación muy notable del papel de la mujer en el Reino de Dios? Mas aun: no se ponía así ya la primera piedra para la posterior configuracion de las estructuras jerarquicas de la iglesia⁸⁰?

Valoraremos equivocadamente esta cuestion si no tenemos presente que la institucion de los Doce es una *acción simbólica y profética* de Jesús. Los doce discipulos designan la pretensión de Jesús al pueblo de las doce tribus (cf. I 2). La comunidad primitiva toma tan en serio esta dimensión simbólica que restablece el numero doce inmediatamente después de la defección de Judas Iscariote (Hech 1,15-26). De lo contrario, el signo habria perdido su simbolismo si Jesús hubiera introducido mujeres en el círculo de los Doce, porque los nombres de las doce tribus son los nombres de los doce hijos de Jacob. Rubén, Judá, Levi, José, Benjamín, Dan, Simeón, Isacar, Zabulón, Gad, Aser y Neftalí (Ez 48,30-35). En un signo profético cuya vida es su capacidad inmediata de iluminar, unas mujeres no pueden simbolizar estas tribus; al menos en un ambiente de claro talante patriarcal. Si Jesús hubiera corrido el riesgo de introducir mujeres en el círculo de los Doce, habría privado de plausibilidad y de capacidad iluminadora a su propia acción simbólica.

Dicho esto, se comprende fácilmente que Jesús celebrara su última Cena Pascual sólo con hombres. De suyo, la comida pascual es una comida familiar. Los que peregrinaban a Jerusalem para celebrar la fiesta formaban comunidades (*charurot*) con un número de miembros que oscilaba entre 10 y 20, que mataban y comían un cor-

80 Así la declaración de la Congregación de la fe «Sobre la admisión de las mujeres en el ministerio sacerdotal», del 15 de Octubre de 1976. Allí se argumenta de la siguiente manera: Jesús no llamo a mujer alguna al círculo de los Doce, aunque el comportamiento de Jesús respecto a las mujeres se diferencio grandemente del observado por su entorno. Consecuencia: Jesús excluyo por principio a la mujer del ministerio sacerdotal.

dero. Una comunidad formada para esa finalidad podía estar compuesta exclusivamente por hombres, aunque también solían pertenecer mujeres⁸¹. Sin embargo, en este caso especial, Jesús no permite tomar parte en su *chabura* a ninguna de las mujeres que han subido con él a Jerusalem (Mc 15,40s). Celebra la comida pascual exclusivamente con los Doce.

Y al atardecer, llega él con los Doce. Y mientras comían recostados... (Mc 14,17s).

¿A qué se debió esta sorprendente exclusión de las mujeres? Sólo cabe una respuesta: la dimensión del signo, que tiene una importancia extraordinaria ya antes para Jesús, alcanza su condensación suprema en la Ultima Cena. Jesús interpreta el pan y el vino refiriéndolos a su propia vida, que será entregada a la muerte. Pero su muerte vale para «muchos»:

Esta es mi sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos (Mc 14,24).

Vimos ya que muchos se refieren en primer lugar a Israel (cf. I 7). Pero Israel está presente en la Ultima Cena no solo a nivel de la palabra interpretadora, sino también a nivel del signo: *en la persona de los Doce*. A los Doce, y solo a ellos, pasa Jesús el pan y el vino, en un gesto solemne, para indicar claramente que la entrega de su vida —indicada en su ofrecimiento del pan y del vino— tiene por beneficiario al Israel de las doce tribus. También aquí se apagaria la fuerza iluminadora del simbolo si Jesús hubiera celebrado su ultima pascua con una *chabura* formada por un número casual de comensales, tanto hombres como mujeres.

Si tomamos en serio las acciones simbólicas de Jesús, cargadas siempre de precisión, de nuestras observaciones se desprende que la ausencia de mujeres en el círculo de los Doce y en la Ultima Cena no tiene relacion alguna con el papel que Jesús atribuye a la mujer en el pueblo de Dios. Esta ausencia es, única y exclusivamente, consecuencia de que los Doce representan a las tribus de Israel, de que las tribus en modo alguno podían estar representadas por mujeres, al menos en el Oriente de entonces.

Si queremos saber el papel que Jesús encomienda a las mujeres en su ya resplandeciente Reino de Dios, deberemos fijarnos no en el simbolo de los Doce, sino en la composición del círculo de sus discipulos. Y precisamente ahí se pone de manifiesto que Jesús, con una libertad sorprendente y sin tener en cuenta los estereotipos vi-

81 Cf. P. Billerbeck *Kommentar* (cf. nota 48) vol. IV 44-46.

gentes en la sociedad judía de entonces, integró mujeres en el círculo de sus discípulos. Marcos informa al final de la escena de la crucifixión que Jesús estuvo acompañado no sólo por discípulos, sino también por discípulas:

Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que se seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas mujeres que habían subido con él a Jerusalén (Mc 15,40s)

Lucas, basándose en otras informaciones, modifica esta lista de nombres. Escribe en 8,1-3:

A continuación, iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando el Reino de Dios; le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades. María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes.

Para nosotros resulta decisiva la noticia de Mc 15,40s, más antigua. Cuando se nos dice que mujeres, de las que se mencionan únicamente tres nombres a modo de representación, *servían* a Jesús durante su actuación en Galilea, se nos indica que se trata de discípulas. En efecto, vimos ya antes (II 1) que, según la concepción judía, el discípulo estaba junto a su maestro en postura de *ayuda* y de *servicio*. Pero hay otro detalle más importante: Marcos utiliza el verbo *akolouthēin* (*seguir*). Por consiguiente determina el acontecimiento subyacente al servir con el mismo término que caracteriza, en el lenguaje de la iglesia primitiva, la existencia de los discípulos de Jesús. Y de aquí sólo cabe extraer una consecuencia: Jesús llamó también mujeres y las puso al servicio del Reino de Dios.

Al círculo de discípulos de Jesús, pertenecen, pues, hombres y mujeres. Pero el círculo de los discípulos es, según la voluntad de Jesús, ya el inicio del escatológico pueblo de Dios. En él debe hacerse visible, a título de representación, el rostro deseado para la comunidad del verdadero Israel. Con la integración de mujeres en el círculo de quienes le siguen, Jesús pone de manifiesto que, en el nuevo orden del Reino de Dios, que se hace realidad en el escatológico pueblo de Dios, no cabe ya desconsideración alguna de la mujer, como tampoco de los pobres, de los fracasados ni de los niños.

¿Mantuvo la iglesia primitiva este programa? Al menos Pablo tocó el tema en su teología, con su peculiar estilo, e incluso lo profundizó. Así, leemos en Gal 3,26-29

Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. ya que no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa.

Es importante contemplar la decisiva afirmación del versículo 28 en su contexto. Precisamente por eso hemos citado también el contexto. Este pone de manifiesto inmediatamente que no se trata de la humanidad en general, sino de la descendencia de Abraham, de aquellos que tienen verdadera filiación (cf. III 1). En una palabra: se trata del *pueblo de Dios*, caracterizado aquí claramente como unidad en *Cristo Jesús*. Y esto es tanto como decir que se trata de la iglesia. Ella es el verdadero, el escatológico pueblo de Dios que nace a la vida a través de la fe y del bautismo. Aquellos que creen en Cristo y se insertan en su cuerpo mediante el bautismo (el texto dice: revestirse de Cristo), pasan a ser en Jesucristo una nueva comunidad en la que están eliminadas las contraposiciones vigentes en las restantes sociedades. En 1 Cor 12,12s aparece con mayor claridad aún la idea del cuerpo, entrelazada con el tema del Espíritu

Pues 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. Porque en un solo Espíritu hemos sido bautizados todos, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu.

Como en Joel 3, el Espíritu crea el nuevo orden. Sólo mediante el escatológico don del Espíritu, derramado abundantemente, puede realizarse la nueva comunidad, que escapa a las posibilidades humanas. Sólo en el Espíritu es posible desmontar las barreras nacionales y sociales, los intereses de grupo, las diferencias jerárquicas y el predominio de un sexo concreto. En ese nuevo orden es imposible trazar una separación entre lo religioso y lo social. Cuanto sucede «ante Dios» en el ámbito de la fe, tiene consecuencias sociales inmediatas en la iglesia, porque el pueblo de Dios o el cuerpo de Cristo, la iglesia, es una realidad *social*.

Así pues, Pablo no habla en Gál 3,28 y 1 Cor 12,13 de la igualdad de todos los hombres en el sentido de una ciudadanía mundial general ni dice que todos los creyentes son iguales «ante Dios». Habla, más bien, de la «irrupción del nuevo mundo de Dios acaecida en Cristo, irrupción que ha comenzado ya en la comunidad»⁸² y que tiene unas consecuencias sociales concretísimas para el pueblo de Dios.

Tendremos que decir que en Gál 3,28 y 1 Cor 12,13 se toca la profecía de Joel y la praxis del Reino de Dios de Jesús con una osadía desconcertante. Y habrá que afirmar también que no es sólo un programa lo que se formula aquí. Tras los textos citados (a los que deberíamos añadir Col 3,10s) está la praxis concreta de las paulinas comunidades de misión

Ya no hay judío ni griego. No es en modo alguno necesario mostrar aquí cómo luchó Pablo para que también los cristianos venidos de la gentilidad incircuncisa estuvieran integrados plenamente en el pueblo de Dios. En este sentido, Pablo llevó a término, de forma radical, lo iniciado por los helenistas ya antes de él (cf. Hech 11,19-26). Y echa en cara a Pedro su conducta inadecuada cuando éste trata de prohibir la comunión de mesa con los cristianos gentiles, practicada ya en Antioquía (Gál 2,11-21). Para Pablo, este comportamiento de Pedro pone en entredicho, junto a otras muchas cosas, la unidad de la iglesia en el sentido de Gál 3,28. Para Pablo, aquella conducta de Pedro es algo así como la construcción de un muro de separación entre judíos y griegos.

Pero Pablo no se limitó a defender tenazmente la libertad de los *cristianos gentiles* fieles a la Ley, sino que se esforzó en poner claramente de manifiesto la comunión eclesial con los *cristianos judíos* fieles a la Ley, en Judea. Signo concreto de esta comunión fue para él la colecta en favor de los pobres de Jerusalén (Gál 2,9s), a la que él dedicó muchísimo tiempo (cf. 2 Cor 8s) y que llegó a costarle la vida. La existencia entera de Pablo puso de manifiesto una verdad: «Ya no hay judío ni gentil».

Tampoco la frase: *Ya no hay esclavo ni libre* quedó en el plano de la pura teoría. Sin duda, Pablo jamás intentó atacar desde un plano social la antigua institución de la esclavitud. No sólo carecía de toda posibilidad para entablar tal lucha, sino que, además, ésta no encajaba en su intención. En cambio, la comunidad era decisiva para él. Allí donde la comunidad se congregaba como *comunidad*, allí don-

de se presentaba como el escatológico pueblo de Dios, debía estar completamente ausente la distinción *esclavo-libre*. En las cartas paulinas no se nos dice cómo se traducía esto a la práctica porque las comunidades lo conocían perfectamente bien. Con todo, la Carta a Filemón nos ofrece un punto de apoyo:

De casa del cristiano Filemón se había escapado un esclavo llamado Onésimo. Este buscó cobijo en Pablo, quien lo convirtió a la fe cristiana. Aunque Pablo habría mantenido gustoso a Onésimo consigo, lo devuelve a su amo, «Y no como un esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, *como querido hermano*» (Flm 1s). El que Onésimo haya sido bautizado entre tanto no ha cambiado su situación de esclavo, pero sí ha producido un cambio decisivo su condición nueva de «hermano» de Pablo y de Filemón. En adelante, Onésimo «es equiparado por completo a su señor en el servicio al evangelio»⁸³. Participa en las reuniones de la comunidad doméstica de Filemón (Flm 1s), e intercambia con su señor el beso fraterno en las celebraciones eucarísticas de esta comunidad doméstica⁸⁴. Sin duda, esto tiene unas repercusiones que trascienden las celebraciones eucarísticas. Filemón tratará a Onésimo como a su «hermano querido», «tanto en la carne como en el Señor» (Flm 16). Esto significa no sólo en el ámbito de la fe y de la comunidad, sino, además, en la convivencia de cada día.

Aunque el Nuevo Testamento nos cuenta muy poco sobre la convivencia concreta de esclavos *cristianos* con sus señores *cristianos*⁸⁵, jamás se negó la completa equiparación de los esclavos en el ámbito de la comunidad. Parece que no se dio conflicto alguno en esa esfera. Si se añade a esto que en las comunidades cristianas de los tres primeros siglos hubo, sorprendentemente, muchos cristianos y que se les negó los cargos jerárquicos supremos⁸⁶, entonces se ilumina ante nosotros algo del nuevo orden escatológico del Reino de Dios

⁸³ H. Gulzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Bonn 1969, 40.

⁸⁴ Cf. P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (EKK 18), Zurich/Neukirchen-Vluyn 1981, 42.

⁸⁵ Efectivamente, en los textos 1 Cor 7 17-24, Col 3,22 - 4,1, Ef 6,5-9, 1 Tim 6,1s Tit 2,9s, 1 Pe 2,18-25 se trata en gran parte de parénesis de esclavos, pero apenas si suministran información alguna sobre nuestra pregunta especial, excepto 1 Tim 6,2.

⁸⁶ Cf. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I, Leipzig 1915, 174-178. J. Gnlika, *Der Philemonbrief* (HTHK X4), Freiburg i. Br. 1982, 78-80 en el amplio y valioso excurso «Los esclavos en la antigüedad y en el cristianismo primitivo».

⁸² E. S. Gerstenberger, W. Schrage, *Frau und Mann (Biblische Konfrontationen)*, Stuttgart 1980, 123.

Recientemente, se ha vuelto a propalar con renovada crudeza el viejo reproche de que Pablo fue infiel al núcleo de su mensaje de la justificación al no arremeter en los ambientes paganos contra la antigua sociedad defensora de la esclavitud y su llamado orden social⁸⁷. Pero este reproche desconoce por completo aquel principio fundamental de teología bíblica con el que hemos topado en repetidas ocasiones: sin duda, la meta última es el cambio escatológico de la totalidad del mundo, pero esta mutación presupone que el pueblo de Dios viva antes en su interior la nueva realidad. Además, cuando Pablo dice que la distinción entre esclavos y libres no juega ya papel alguno en la *comunidad cristiana*, las estructuras sociales del mundo antiguo sufren profundas repeticiones. Efectivamente, no hay mejor forma de atacar los sistemas asociales y corruptos de una sociedad dominante que formando en medio de ellas una *contra-sociedad*. Entonces, ésta —con su simple existencia— ataca con más eficacia las viejas estructuras que todos los programas para un cambio general del mundo que nada cuestan personalmente.

Nos resta la tercera pareja de elementos contrapuestos. *ya no hay hombre ni mujer*. ¿Acaso no es patente que las comunidades neotestamentarias tuvieron resultados muy poco brillantes al menos en este punto? ¿No han cerrado constantemente a las mujeres el acceso a los ministerios eclesiales?

Hay que admitir que allí donde se forma el ministerio eclesial clásico, concretamente el episcopado, la mujer queda excluida desde un principio. Al ministerio de los obispos corresponde el de los presbíteros en el cristianismo judío. Y también aquí es altamente dudoso que una mujer haya ejercido alguna vez como «Anciana». Cuando se desarrolló el triple ministerio clásico *obispo, diácono, presbítero*, la mujer participó exclusivamente del diaconado; y esto, sólo en Oriente, no en Occidente⁸⁸. Se sigue discutiendo todavía cuándo se produjo la prohibición de que las mujeres *hablaran o enseñaran* en público en las reuniones de la comunidad. La respuesta depende de si se entiende 1 Cor 14,34 como una interpolación tardía en la Primera Carta a los corintios o no. Hay detalles que hablan en contra de la autenticidad de este pasaje, sobre todo 1 Cor 11,5. En cualquier caso, las Cartas pastorales subrayan a finales del siglo I que no está permitida a la mujer la enseñanza pública (1 Tim 2,11s). Es probable

87 Hace este reproche, sobre todo, S. Schulz, *Gott ist kein Sklavenhalter Die Geschichte einer verspäteten Revolution*, Zurich/Hamburg 1972

88 Para el diaconado de la mujer desde la perspectiva neotestamentaria, cf. G. Lohfink, *Weibliche Diakone im Neuen Testament Diakonia* 11 (1980) 358-400

que esta delimitación frente a la gnosis, absolutamente necesaria para la vida de la iglesia, tuviera bastante que ver con aquella determinación. De cualquier manera, se puede afirmar que el punto del programa de Gál 3,28 que se refiere a la mujer no se lleva a la práctica ya en el siglo II.

Pero este resultado negativo no debe llevarnos a pasar por alto el tiempo inicial de la iglesia. La mujer desempeña un papel completamente distinto en las primeras décadas. En aquellos primeros tiempos era todavía posible que las mujeres actuaran como *profetisas* sin que emergiera inmediatamente una resistencia eclesial. El evangelista Felipe tiene cuatro mujeres que hablan proféticamente (Hech 21,8s); ciertamente, no en su aposento, sino ante la comunidad congregada. También Pablo presupone sin el menor género de duda en 1 Cor 11,5-16 que algunas mujeres hablan proféticamente en el culto. Y se limita a exigir que lo hagan con la «cabeza cubierta» (¿con un peinado acostumbrado?). Por lo demás, Pablo considera como evidente que nadie en la iglesia puede reglamentar al Espíritu su forma de repartir los carismas que regala en la iglesia (1 Cor 12,11). ¿Qué le impide regalar el carisma de la profecía también a mujeres? Para valorar adecuadamente el fenómeno de la profecía femenina en la iglesia primitiva hay que tener presente también: profecía es entonces mucho más que simple vaticinio. Es también profecía la interpretación del presente, condenación, exhortación, consolación, proclamación de la voluntad de Dios, movimiento de la comunidad hacia una meta determinada, querida por Dios. Por consiguiente, el amplio espectro de la actuación profética abarca hasta lo que llamamos hoy guía de la comunidad.

Tan importante como la actividad profética de mujeres en la iglesia primitiva es el servicio de *matrimonios que misionan*. Hay que mencionar a Pedro y a su esposa (1 Cor 9,5), Aquila y Prisca (Rom 16,3-5), Andrónico y Junia (Rom 16,7). El mayor número de nuestras noticias al respecto se refiere a Aquila y Prisca⁸⁹. Sus nombres aparecen citados siempre de forma conjunta. Esto quiere decir que ambos trabajaron activamente en la misión. Su fidelidad y espíritu de sacrificio debieron de suponer una ayuda extraordinaria para la misión paulina, hasta el punto de que Pablo puede llegar a decir que todas (!) las comunidades de cristianos venidos del paganismo deben estarles agradecidas (Rom 16,4). Y califica expresamente a ambos como sus «colaboradores» (Rom 16,3). Y es significativa su

89 Para Aquila y Prisca, cf. W. H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission* (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979, 24-27

costumbre de mencionar a Prisca en muchas ocasiones *delante* de su marido⁹⁰. H. J. Klauck⁹¹ dice atinadamente: «No debemos entender eso como simple muestra de cortesía... Se invierten las costumbres antiguas. Y esto pone de manifiesto la especial significación de aquella mujer para la misión cristiana primitiva. Ella despliega su amplia actividad desde su comunidad doméstica.»

Andrónico y Junia son otro matrimonio mencionado en la lista de saludos de Rom 16⁹². Como en el caso de Aquila y Prisca, se trata de judeocristianos. Pablo dice de ellos que llegaron a la fe antes que él, y los califica como «ilustres entre los apóstoles» (Rom 16,7). Y esto no se puede explicar sino diciendo que, en ellos (como en Pablo) la conversión y el llamamiento coincidieron. Evidentemente, ambos pertenecieron a aquel grupo más amplio de apóstoles que, según 1 Cor 15,7, fueron destinatarios de una aparición del Resucitado. Misionaron juntamente con Pablo durante algún tiempo (¿desde Antioquía?) y fueron hechos prisioneros en algún momento juntamente con él (Rom 16,7).

Los Padres de la iglesia consideraron sin excepción a Junia como *apostol femenino*. A partir de la Edad Media, se interpretó su nombre, con frecuencia creciente, como nombre de varón porque no se quería admitir que una mujer hubiera sido apóstol en los primeros tiempos de la iglesia y fuera calificada por Pablo como «ilustre entre los apóstoles»

Precisamente Prisca y Junia pueden poner de manifiesto que la actividad misionera desplegada por algunas mujeres en el siglo I en modo alguno se limitó a servicios de caridad o se desarrolló en el entorno familiar. En contra habla también la mención de Evodia y de Sintique en Flp 4,2s. Pablo llama a ambas mujeres sus «coparticipes en la lucha por el evangelio». De otras mujeres, concretamente de María, Trifena, Trifosa y Pérside, dice en Rom 16,12 que «se han fatigado en el Señor». «Fatiga» y «fatigarse» son términos técnicos paulinos para dar a entender un duro trabajo misionero⁹³.

90 Cf Hech 18,18-26; Rom 16,3-2 Tim 4,19

91 H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981,26

92 Para lo siguiente, cf B. Broten «Junia hervorragend unter den Aposteln» (Rom 16,7) en E. Moltmann-Wendel (ed.) *Frauenbefreiung Biblische und theologische Argumente* München/Mainz 1978, 148-151 además, G. Lohfink, *Weibliche Diakone* (cf nota 88) 391-395

93 Cf W. H. Orling *Paulus* (cf nota 89) 75

Haremos, pues, bien en no infravalorar el papel de la mujer en el trabajo misionero paulino ni en la misión de los cristianos gentiles en general. El capítulo 16 de la Carta a los romanos arroja luz sorprendente sobre un campo del que ninguna otra fuente nos ofrece informaciones. Partiendo de cuanto nos dice Pablo ahí como de pasada, podemos suponer con seguridad que supo ganar a un gran número de colaboradoras para su misión. Esto nos permitiera apreciar los carismas de la mujer al servicio de la predicación del evangelio, y a entender en toda su amplitud el programa formulado por él en Gál 3,28: «Ya no hay ni hombre ni mujer».

La realización, al menos aproximada, de Gál 3,28 en las comunidades de misión paulinas no se debió solo al ejemplo del Apóstol y a la estructura carismática de sus comunidades, sino a que los cristianos se encontraban entonces en comunidades domésticas relativamente pequeñas para celebrar el culto. P. Stuhlmacher dice atinadamente⁹⁴: «No se debería infravalorar la importancia de las comunidades domésticas del cristianismo primitivo. Pablo mismo vivió y enseñó en comunidades domésticas, e incluso fundó algunas. En su opinión, no sólo en las comunidades grandes, sino también en las comunidades domésticas es donde las barreras sociológicas y ético-religiosas entre judíos y gentiles, libres y esclavos, hombres y mujeres, ricos y pobres, cultos e incultos, tan profundas en la antigüedad, podían ser rotas. Y también en esas comunidades domésticas podía florecer la nueva vinculación de todos con Cristo como el Señor (Gál 3,27; 1 Cor 1,26s; 12,12s). En línea con esta realidad, las comunidades domésticas fueron los entornos en los que, a través de la celebración de la Cena del Señor, creció el único y pluriforme cuerpo de Cristo, la comunidad de los reconciliados. En la medida en que se lograba esto, se podía hablar de la comunidad como «nueva creación», como signo precursor del nuevo mundo de Dios, de la obligación y realidad de una nueva vida (Gál 6,15s; Rom 6,4)»

4. La praxis de la «convivencia»

En este momento nos interesa ver, mediante el examen del epistolario del Nuevo Testamento, si la praxis del Reino de Dios de Jesús continuó en la iglesia pospascual. En el capítulo anterior se ha puesto de manifiesto que la intención de Jesús de convertir el desgarrado y enfermo pueblo de Dios en una sociedad reconciliada se conti-

94 P. Stuhlmacher, *Brief an Philemon* (cf nota 84) 74

nuo en la *convivencia* de judíos y griegos, de esclavos y libres, de hombres y mujeres de las comunidades paulinas de misión.

Tratamos de ver ahora si esa *convivencia* prosiguió más allá de Gál 3,28. Podríamos hacer ese estudio sirviéndonos del concepto de *comunión* (*koinonía*)⁹⁵, tan importantísimo en la iglesia primitiva. Sin embargo, vamos a partir de otro concepto completamente distinto; o mejor, de un fenómeno lingüístico totalmente diverso que permite trazar con más precisión los perfiles de la *convivencia* que el concepto de la *communio* eclesial. Se trata de la expresión de reciprocidad «uno(s) a otro(s)» (*allelón*)⁹⁶. El Diccionario de Teología del Nuevo Testamento, de Kittel-Friedrich, que trata algunas preposiciones por separado, no ha dedicado un artículo a *allelón* aunque esta expresión delata una buena parte de la teología de la comunidad del cristianismo primitivo. Vamos a considerar una lista que no tiene la pretensión de ser completa⁹⁷.

estimando en más cada uno a los otros (Rom 12,10)
 tener un mismo sentir los unos para con los otros (Rom 12,16)
 acogerse mutuamente (Rom 15,7)
 amonestarse mutuamente (Rom 15,14)
 saludarse los unos a los otros con el beso santo (Rom 16,16)
 esperar los unos a los otros (1 Cor 11,33)
 preocuparse lo mismo los unos de los otros (1 Cor 12,25)
 servirse por amor los unos a los otros (Gál 5,13)
 ayudarse mutuamente a llevar las cargas (Gal 6,2)
 consolarse mutuamente (1 Tes 5,11)
 edificarse los unos a los otros (1 Tes 5,11)
 vivir en paz unos con otros (1 Tes 5,13)
 hacer mutuamente el bien (1 Tes 5,15)
 soportarse unos a otros por amor (Ef 4,2)
 ser bondadosos y compasivos unos con otros (Ef 4,32)
 ser sumisos los unos a los otros (Ef 5,21)
 soportarse unos a otros y perdonarse mutuamente (Col 3,13)

⁹⁵ Cf. Hech 2,42, Rom 15,26, 2 Cor 8,4, 9,13, Gal 2,9, Flp 2,1, Heb 13,16, 1 Jn 1,3, 7

⁹⁶ En lugar del pronombre recíproco *allelón* pueden aparecer en el Nuevo Testamento también en ocasiones heautos (Ef 4,32, Col 3,13, 16, 1 Tes 5,13, Heb 3,13, 1 Pe 4,8, 10 o *heis ton hena* (1 Tes 5,11))

⁹⁷ Los restantes lugares son Rom 1,12, 12,5, 10, 13,8, 14,19, 15,5, 1 Cor 16,20, 2 Cor 13,12, Ef 4,25, 32, Flp 2,3, Col 3,14, 1 Tes 3,12, 4,9, 18, 2 Tes 1,3, Heb 10,24, 5,14, 1 Jn 3,11, 13, 4,7, 11, 12, 2 Jn 5

confesarse mutuamente los pecados (Sant 5,16)
 orar los unos por los otros (Sant 5,16)
 amarse sinceramente los unos a los otros como hermanos (1 Pe 1,22)
 ser hospitalarios unos con otros sin murmurar (1 Pe 4,9)
 revestirse todos de humildad (1 Pe 5,5)
 estar en comunión unos con otros (1 Jn 1,7)

La lista pone de manifiesto enseguida que la estructura lingüística del «unos a otros» («mutuamente») de la literatura epistolar neotestamentaria tiene su puesto en la *exhortación* (paráclisis). El uso de la expresión que nos ocupa es especialmente frecuente y variado en las cartas auténticas de Pablo y en aquellas otras que están en la tradición paulina (Ef, Col, 1 Pe). Sólo encontramos una excepción en las cartas pastorales (1 Tim, 2 Tim, Tit), *allelón* no aparece una sola vez en sentido positivo. Esto indica claramente que la responsabilidad recíproca de los miembros de la comunidad, tan importante para Pablo, no se toca en las cartas.

Para ilustrar más la rica temática del *mutuamente* en la eclesiología neotestamentaria, tomaremos de nuestra lista una fórmula concreta. «edificarse los unos a los otros» (1 Tes 5,11).

Tras el término «edificación» (*oikodome/oikodomein*) se esconde uno de los conceptos más importantes del Nuevo Testamento⁹⁸, concepto que adquirirá un puesto extraordinariamente relevante en el pietismo. Ahora bien, en el pietismo se abrió paso también una tendencia que redujo de manera individualista el concepto aplicándolo exclusivamente a la vida interior religiosa de la personalidad cristiana. Por el contrario, cuando Pablo utiliza el término *edificación*, piensa en la comunidad local en la que se le presentaba la iglesia a él. Mediante el concepto *edificación* se podría desarrollar una buena parte de la eclesiología paulina.

El uso cristiano del término *edificación* hunde sus raíces en el Antiguo Testamento, especialmente en Jeremías. El binomio «edificar-destruir» es como una especie de hilo conductor (cf. Jer 1,10). Dios puede *edificar* pueblos, pero también puede *destruirlos* (Jer 12,14-17). Pero, sobre todo, Dios *edificará* a Israel tras el exilio convirtiéndolo en una comunidad nueva:

⁹⁸ En lo que viene a continuación soy deudor agradecido del trabajo de Ph. Vielhauer *OIKODOME Das Bild von Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, en ID, *Oikodome Aufsätze zum Neuen Testament*, vol. 2 (TB 65), München 1979 1-168

He aquí que días vendrán —oráculo de Yave—
 en que sembrare la casa de Israel y la casa de Juda
 de simiente de hombres y ganados.
 Entonces, del mismo modo que anduve presto contra
 ellos
 para extirpar, destruir, arruinar, perder y dañar,
 así andaré respecto a ellos para
reconstruir y replantar —oráculo de Yavé—.
 (Jer 31,27s).

El texto habla de «construir», no de *dar vida*, y refiere inmediatamente al pueblo de Dios. Todo esto aparece con mayor claridad en el discurso de Dios recogido en Jer 24,5-7.

...así me interesaré en favor de los desterrados de Juda
 que yo eché de este lugar al país de los caldeos.
 Pondre la vista en ellos para su bien,
 los devolveré a este país,
 los reconstruiré para no arrancarlos.
 Les daré corazón para conocerme,
 pues yo soy Yavé.
 Ellos serán mi pueblo
 y yo seré su Dios,
 pues volverán a mí con todo su corazón

Como se ve claramente en el encabezamiento de la Carta a los romanos (1,1-7) y en Gál 1,15, Pablo entiende su llamamiento a la luz de la vocación de Jeremías. Y toma de Jer 1,4-10 la fórmula *edificar* y *destruir*. El ha recibido del Señor la autoridad para «edificar, no destruir» la comunidad de Corinto (2 Cor 10,8; 13,10). Su oficio apostólico consiste en *edificar comunidades*. En este quehacer, Pablo distingue entre poner los cimientos de las comunidades y su posterior edificación. Otros llevarán a cabo el resto de la construcción. Su tarea consiste en echar el cimiento, que es Cristo (1 Cor 3,6.10; Rom 15,20).

Recordemos la intención de Jesús de reunir a Israel (cf. 1 1-8). Parece que el concepto paulino de *edificación de las comunidades* traduce con absoluta precisión la *reunión de Israel* de Jesús. Jesús se habría basado principalmente en Ezequiel mientras que Pablo utilizó principalmente Jeremías. Jesús sabe que es Dios mismo quien reúne a su pueblo (Mt 6,9). Y, no obstante —ése es su misterio— él mismo reúne a Israel (Mt 12,30; 23,37). Exactamente igual sabe Pablo que la traída de los gentiles es la gran obra escatológica de Dios (Rom 14,20; 15,18; 1 Cor 3,9). Y, sin embargo, la edificación de las comunidades de cristianos venidos de la gentilidad es su tarea

apostólica fundamental. *Tanto a Jesús como a Pablo les preocupa la reunión o la edificación del pueblo de Dios que será erigido definitivamente ahora, en el tiempo escatológico, según la irrenunciable voluntad de Dios.*

Todo lo dicho debería haber mostrado con suficiente claridad que *edificación* no apunta al individuo que debe madurar su personalidad espiritual. Se refiere a la iglesia, que existe para Pablo en las comunidades locales concretas. Ph. Vielhauer lo dice bellamente⁹⁹

«Meta de los caminos de Dios no es el individuo piadoso, sino la Iglesia Universal, Una y Santa en el sentido escatológico, radical y pregnante, del Nuevo Testamento: su creación y conservación, su promoción y realización. Eso es lo que Pablo designa con *oikodomein*.»

LLama, sin embargo, poderosamente la atención lo poco que Pablo habla de su autoridad apostólica para edificar comunidad. Se refiere a este punto sólo cuando es obligado a ello por sus adversarios (por ejemplo en Corinto) (cf. 2 Cor 10,7-9, 13,10). Con mayor frecuencia habla de *edificación en conexión con la responsabilidad recíproca de todos en la comunidad*.

Esta responsabilidad mutua de todos se pone de manifiesto, por ejemplo, en el culto. El culto de entonces presenta una variedad de formas en las que la comunidad puede participar y en las que se ejercen los carismas más diversos:

Cuando os reunís, cada cual puede tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lenguas, una interpretación (1 Cor 14,26).

Plantea aquí una dificultad el discurso en lenguas, la glosolalia. Es la alabanza de las grandes acciones de Dios en lenguaje extático, ininteligible. Quien habla *en lenguas* en el culto, se enriquece personalmente. Pablo dice: se edifica a sí mismo, pero los otros no sacan provecho alguno. Porque nadie le entiende. Por el contrario, quien habla *proféticamente*, se expresa de manera inteligible, «edifica, exhorta, consuela» (Cor 14,2-3). Pablo exige una celebración litúrgica ordenada de manera que edifique comunidad (14,26). Sólo se permitirán oraciones extáticas cuando exista la posibilidad de interpretárlas a continuación para provecho de todos (14,13.27s). Pero incluso cuando se trata de locución profética, no deberán hablar todos a la vez, sino uno tras otro; a fin de que esa locución resulte inteligible para los demás (14,29-33).

99 Ph. Vielhauer, *OIKODOME* (cf. nota 98) 108

Todo lo dicho indica claramente que la edificación de la comunidad reunida para celebrar el culto no es tarea exclusiva del presidente de la reunión (Pablo no dice ni una sola palabra acerca de tal presidente en 1 Cor 14), sino que es tarea de cuantos se han reunido. Naturalmente, no se puede alcanzar esa meta sin una forma de culto altamente comunicativa. Por eso precisamente Pablo se esfuerza para que se dé en el culto una grandísima comunicación edificante. Quiere que los participantes en el culto se esperen unos a otros, se saluden, se den ánimo mutuamente, se consuelen, se corrijan mutuamente, se adoctrinen unos a otros y tengan preocupación por los demás. En otros términos la lista que hemos confeccionado al comienzo de este capítulo se refiere no sólo a la cotidianidad de los cristianos de entonces, sino, en buena parte, al *comportamiento en el culto*, tal como Pablo lo espera y desea.

Pero la mirada a 1 Cor 14 es algo así como mirar a otro mundo. Si Pablo se sentía tan desdichado a causa de una glosolalia que destruía la comunicación, ¿qué diría de la mayoría de nuestras misas dominicales, en las que apenas se da comunicación social? ¿En qué celebración litúrgica existe la posibilidad de que uno cualquiera de los asistentes edifique al resto de la comunidad mediante una enseñanza, una intuición regalada por el Espíritu, con un «nuevo» salmo (compuesto por él mismo)?

Hay que decir todavía algo más. Incluso formas de comunicación ritualizadas, como el recíproco saludo de paz de la comunidad, suscitan indiferencia o, incluso, rechazo. ¿Qué diría un «domingueño» si le invitaran en la celebración litúrgica a darse la paz según la costumbre de las comunidades primeras: «Saludaos los unos a los otros con el beso santo» (Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Pe 5,14)?

Si pretendemos ser justos, deberemos señalar que la nueva forma de darse la paz fue recibida también en algunos ambientes con entusiasmo. Tras ese entusiasmo se esconde la nostalgia de una celebración litúrgica más humana, más comunicativa. Ambas reacciones, la de rechazo y la de entusiasmo, ponen de manifiesto que nuestra celebración litúrgica tiene bastantes puntos flacos. No producen «convivencia», reciprocidad, sino *vidas paralelas*. Y la inhibición comunitaria que se observa en nuestras celebraciones litúrgicas es, a su vez, señal de que, en nuestras comunidades no funciona la comunicación *fuera* de la celebración. Se da, a lo sumo, en forma bastante atrofiada. Cuanto aparece en la lista del principio del capítulo se da con frecuencia en el «ambiente privado» cristiano, pero rara vez en el plano de la comunidad cristiana.

Cabe pensar que las comunidades cristianas primitivas fallaban en todo aquello a lo que exhortaba la paráclisis paulina. En esta obra no pretendemos pintar un cuadro romántico de la iglesia primitiva. Las lecturas de la Primera Carta a los corintios nos mantiene lejos de tal tentación. Lo verdaderamente peligroso no es nuestra culpa y nuestros fracasos. El verdadero mal consiste en no tomar conciencia del desfase existente entre lo que la comunidad y el pueblo de Dios del Nuevo Testamento deberían ser y lo que son en realidad. Pensamos que es normal, tal vez incluso voluntad de Dios, la realidad de nuestras grandes comunidades, bien administradas, pero anónimas y carentes de comunicación. Ni siquiera caemos en la cuenta de que es absolutamente imposible que este tipo de parroquias cumplan exigencias elementales de la vida comunitaria exigida en el Nuevo Testamento. Es imposible, por ejemplo

Tener un mismo sentimiento los unos para con los otros (Rom 12,16)

Preocuparse los unos de los otros (1 Cor 12,25)

Edificarse los unos a los otros (1 Tes 5,11)

Confesarse mutuamente los pecados (Sant 5,16)

Amonestarse mutuamente (Rom 15,14)

Detengámonos por un momento en la última expresión *amonestarse mutuamente*. Pablo escribe a la comunidad de Tesalónica «Os exhortamos, asimismo, hermanos, a que amonesteis a los que viven desconcertados» (1 Tes 5,14). El contexto pone de manifiesto que Pablo exhorta contra los equívocos y las exageraciones. Lo vemos precisamente en la continuación del mencionado texto de Pablo:

Animad a los pusilánimes,

Sostened a los «débiles»

Sed pacientes con todos.

Todo esto no cambia en modo alguno la afirmación de que Pablo considera la amonestación recíproca dentro de la comunidad cristiana como absolutamente vital. Esta misma necesidad se desprende de Rom 15,14:

Por mi parte, estoy persuadido, hermanos míos, en lo que a vosotros toca, de que también vosotros estáis llenos de buenas disposiciones, henchidos de todo conocimiento, y capacitados también para amonestaros mutuamente.

Finalmente, Gal 6,1¹⁰⁰ demuestra cuán arraigada está en la paráclisis de Pablo la corrección recíproca:

100 Cf también los reflejos de la praxis paulina en 2 Tes 3,15 y 1 Tim 5,20

Hermanos, aun cuando alguno incurra en alguna falta, vosotros, los espirituales, corregidle con espíritu de mansedumbre, y cuidate de tí mismo, pues también tú puedes ser tentado

Pablo distingue aquí cuidadosamente: cada uno para sí (singular) debe examinar su propia conciencia. Todos, en cambio (plural), deben corregir al hermano o a la hermana para que vuelva al camino recto. Y pueden hacerlo porque todos son *espirituales*. Y vemos una vez más cuán en serio se tomó en la iglesia primitiva el cumplimiento de Joel 3. La comunidad entera ha recibido el Espíritu. Esto le da derecho y le capacita para corregir a quienes se han hecho culpables y para guiarlos a la conversión.

Pero la praxis de la corrección recíproca no sólo se encuentra en las comunidades paulinas. Basamos esta afirmación en textos como Sant 5,19s y Didaje 15,3. En Mt 18,15-17 se regula en un proceso de tres escalones el camino de la corrección fraterna: primero, debe tener lugar la exhortación privada. Si esta no tiene éxito, entonces se procederá a corregirlo en presencia de uno o dos testigos. Y, si tampoco entonces se consigue nada, se le exhortará ante la comunidad entera.

Los textos reseñados indican claramente que, en la iglesia primitiva, la transgresión grave de un miembro de la comunidad no era considerada como asunto privado que el transgresor debiera arreglar exclusivamente con Dios. Por el contrario, existía el convencimiento de que tal transgresión pesa sobre toda la comunidad, daña a la comunidad, se apunta en el DEBE de ésta¹⁰¹. Indudablemente, tal visión del pecado presupone una intensísima conciencia de comunidad.

Debemos tener en cuenta, además, que la corrección correcta exige mucho del corrector: por ejemplo, la valentía de permitir ser corregido; pero también la convicción de que, en una comunidad verdaderamente fraterna, no es posible despreocuparse de los conflictos o taparlos artificialmente; que es preciso aclararlos y solucionarlos. La valentía de corregir a otros de manera fraternal y la humildad para permitir ser corregido es uno de los indicios para saber si se trata de una comunidad auténtica, de si existe conciencia de comunidad.

Como al hablar de la *edificación* recíproca, se nos permitirá formular la pregunta: ¿se lleva a cabo hoy en las comunidades parro-

101 Cf N. Brox, *Fruhkirchliche und heutige Note mit der christlichen Gemeinde* Diakonia 11 (1980) 364-384, aquí 369 s

quiales de las confesiones cristianas algo así como la corrección fraterna? Si la respuesta es negativa, ¿por qué no se da? ¿No se debería a la falta de conciencia de ser una comunidad delante de Dios, en la que todos son responsables de los demás, que tiene una historia común de salvación y perdición?

Cuando consideramos atentamente el término *allélon*, encontramos en el algo que tal vez resultaba insospechable en un primer momento: un criterio sólido para juzgar de la realidad de la comunidad. La lista que hemos enumerado al comienzo de este capítulo jamás podrá merecer el calificativo de intranscendente. Implica una opción fundamental eclesiológica. Tras ella se esconde, en último término, la intención de Jesús de reconducir otra vez el pueblo de Dios a una comunidad verdadera.

5. El amor fraterno

A cuantos le siguen por Palestina y, por consiguiente, han abandonado sus familias, Jesús promete ya ahora, en este tiempo, una compensación cien veces superior: Dios es su Padre desde ese momento (Mt 23,9); y tendrán madres, hermanos y hermanas en medida sobreabundante (Mc 10,29s). Como vimos anteriormente (cf II 3), tenemos ahí el programa de una *nueva familia*. Pero esta nueva familia no abarca exclusivamente a los seguidores inmediatos de Jesús, sino a todos los que aceptan su mensaje del reino de Dios y, de esta manera, «hacen la voluntad de Dios»

Quien cumpla la voluntad de Dios,
ése es mi hermano, mi hermana y mi madre.
(Mc 3,35).

Desde el momento en que se hizo esta declaración de la nueva familia de Jesús, un desgarramiento profundo recorre Israel. Las familias se dividen. Desde ese momento,

estarán divididos el padre contra el hijo,
y el hijo contra el padre;
la madre contra la hija
y la hija contra la madre;
la suegra contra la nuera
y la nuera contra la suegra
(Lc 12,53)

Porque ahora ha comenzado en el viejo pueblo de Dios el Israel escatológico en el que han sido eliminadas, o al menos relativizadas, las antiguas estructuras familiares¹⁰².

102 Cf W. Schrage, *Frau und Mann* (cf. nota 82) 124

La iglesia primitiva fue fiel a Jesús también en este punto. Continuo y profundizó el programa de la nueva familia. Papel importantísimo al respecto jugaron los apóstoles y misioneros itinerantes de la primera cristiandad. Ellos transmitieron de manera intensísima el radical ethos de seguimiento¹⁰³ y trataron de realizarlo en sus propias vidas. Practicaban el *tropous kynou*, «la forma de vida del Señor» (Didaje 11,8). En épocas posteriores, el ascetismo sirio, los monjes irlandeses y escoceses, los franciscanos y los dominicos tomarán de nuevo la tradición de estos misioneros itinerantes y la proseguirán. El programa de la nueva familia se mantendrá vivo en la iglesia a través, sobre todo, del monacato.

En un primer momento, además de los misioneros itinerantes y de sus simpatizantes, las comunidades domésticas del cristianismo primero fueron el lugar propiamente dicho en el que podía realizarse de manera concreta la fraternidad cristiana. En toda ciudad donde vivían cristianos, había una o varias familias que ponían sus casas a disposición de la comunidad para las reuniones¹⁰⁴. Los propietarios de esas casas desplegaban con frecuencia una intensa actividad misionera (cf. Prisca y Aquila). Con su hospitalidad sacrificada, prestaban sus casas para que se convirtieran en centro de la vida comunitaria, también servían de punto de apoyo a los cristianos que se encontraban de camino. Se daba hospedaje no sólo a mensajeros que viajaban por encargo de una comunidad (cf., por ejemplo, 2 Cor 8,23), sino también a cristianos que viajaban por motivos personales o profesionales. El dar alojamiento a «hermanos» provenientes de otras comunidades jugó un papel importantísimo en la iglesia primitiva¹⁰⁵. En conjunto, hay que decir que, por aquellos tiempos, la estructura de la nueva familia, abierta a la comunidad, se plasmó de manera ejemplar en las familias de quienes pusieron sus casas a disposición de la comunidad. La hermandad se vivirá de manera concreta en el ámbito de las comunidades domésticas. Cuando Mateo dice de su comunidad:

Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar «Rabbi»,
porque uno solo es vuestro Maestro;
y vosotros sois todos hermanos (Mt 23,8).

¹⁰³ Cf. W. Theissen, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum*, en ID., *Studien zu Soziologie des Urchristentums* (WYNT 19), Tübingen 1979, 79-105. Theissen marca, sin embargo, un abismo demasiado profundo entre los carismáticos itinerantes y las comunidades locales. Los pasos eran más fluidos y la simpatía recíproca mayor.

¹⁰⁴ Cf. Hech 12,12; Rom 16,5-23; 1 Cor 16,15-19; Col 4,15; Flm 2.

¹⁰⁵ Cf. Rom 12,13; 16,1-2; Heb 13,2; 1 Pe 4,9. Acerca del tema: F. J. Ort Kemper, *Leber aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Rom 12-13* (NTZ 14), Münster 1980, 208-210-247.

El término «hermano» no es sólo una precisión eclesiológica esencial (iglesia como hermandad). Tras el dicho se esconde toda la praxis concreta de las comunidades: unos a otros se tratan de «hermano» y «hermana». El tratamiento utilizado hoy en las sectas, en comunidades religiosas, o para referirse a copartícipes del mismo ministerio jerárquico, era el tratamiento habitual en las comunidades de la iglesia primitiva. El «hermano» y la «hermana» son los co-partícipes cristianos de la misma fe.

Todo esto no representa, sin embargo, un fenómeno lingüístico nuevo. La reforma deuteronomica había introducido ya en Israel el tratamiento de hermano. También en las antiguas asociaciones cúlitas, en Qumran y, en general, en el judaísmo, se da el tratamiento de «hermano» al correligionario. Por consiguiente, la novedad no está en el lenguaje, sino en la fundamentación: la hermandad de las comunidades del cristianismo primitivo se basa en la donación escatológica del Espíritu. Porque la experiencia del Espíritu significa, al mismo tiempo, experiencia de la filiación divina, prometida para los tiempos escatológicos (Rom 8,14-16; Gál 4,5-7). Y la conciencia de ser amados hijos e hijas de Dios los convierte, recíprocamente, en hermanos y hermanas.

Sin duda, «hermano» y «hermana» no son sólo bellas palabras. El espíritu de fraternidad tendrá unas concreciones palpables. Escuchemos una vez más cómo escribe Pablo a Filemón con motivo del esclavo Onésimo, escapado de la casa de éste:

Por lo cual, aunque tengo en Cristo bastante libertad para mandarte lo que conviene, prefiero más bien rogarte en nombre de la caridad, yo, este Pablo ya anciano, y además ahora preso de Cristo Jesús. Te ruego en favor de mi hijo, a quien engendré entre cadenas, Onésimo, que en otro tiempo te fue inútil, pero ahora muy útil para ti y para mí. Te lo devuelvo, a este mi propio corazón. Yo quería retenerle conmigo, para que me sirviera en tu lugar, en estas cadenas por el Evangelio; mas, sin consultarte, no he querido hacer nada, para que esta buena acción tuya no fuera forzada sino voluntaria. Pues tal vez fue alejado de ti por algún tiempo, precisamente para que lo recuperaras para siempre, y no como esclavo, sino como algo mejor que un esclavo, como un hermano querido, que, siéndolo mucho para mí, ¿cuánto más lo será para ti, no sólo como amo, sino también en el señor! Por tanto, si me tienes como unido a ti, acógelo como a mí mismo. Y si en algo te perjudicó o algo te debe, ponlo a mi cuenta. Yo mismo, Pablo, lo firmo con mi puño, yo te lo pagaré... Por no re-

cordarte deudas para conmigo, pues tú mismo te me debes. Si, hermano, hazme este favor en el Señor. ¡Alivia mi corazón en Cristo! Te escribo confiado en tu docilidad, seguro de que harás más de lo que te pido (Flm 9-21).

Nos interesa este texto epistolar no sólo porque presenta ante nuestros ojos de manera concreta el tratamiento de «hermano», utilizado en la iglesia primitiva, sino también por la forma de argumentación empleada aquí por Pablo. Su argumentación vive de la identificación con Onésimo: «Acógelo como a mí mismo... si... algo te debe, ponlo a mi cuenta, me darías una gran alegría recibiendo, él es mi corazón, es como mi aposentador... La satisfacción de la súplica no pasaría de ser una actualización del cristiano amor fraterno. Por eso se recuerda a Filemón que también él tiene las mismas relaciones familiares. También él es hermano; también él está en deuda con el Apostol. Como cristiano, tiene obligación de practicar el amor fraterno», dice atinadamente J. Gnlika¹⁰⁶.

Más importante aun es el tono empleado por Pablo. Esta brevísima carta pone claramente de manifiesto algo difícil de percibir en el resto del cristianismo primitivo, debido a la falta de fuentes: la vida, la cordialidad, la amabilidad que florecen allí donde se ha experimentado lo nuevo, la comunión fraterna, que proviene del nuevo comienzo posibilitado por el Espíritu. El término más bello utilizado por la iglesia primitiva para expresar lo nuevo que trata de abrirse paso por doquier en la comunión regalada por Dios es *agapé* (amor).

No será vano considerar más detenidamente este termino precisamente en nuestro contexto. Cuando se habla hoy, en el cristianismo, del amor sin concretarlo en el amor a Dios, a Cristo o al cónyuge, sino que se apunta al amor a los semejantes, el término tiene casi siempre un tono *universal*. El amor al prójimo, se dice atinadamente, tiene que derribar todas las fronteras del grupo, de la nación, de la raza, de la religión. Mi prójimo es todo aquél que me necesita. No entraremos a analizar qué ha llevado a esta universalización radical del concepto del amor al prójimo. En cualquier caso, el mismo Jesús contribuyó a ello en buena medida. En la parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) redefinió el concepto de prójimo. Y llegó a invitar a practicar el amor a los enemigos:

Amad a vuestros enemigos,
haced bien a los que os odian,
benedicid a los que os maldigan,
rogad por los que os maltratan.
(Lc 6,27s).

La experiencia apocalíptica del hambre que muchos hombres padecen diariamente en muchísimos lugares del mundo —experiencia que ha madurado con la palabra y la imagen de los modernos medios de comunicación social— ha influido poderosamente en nuestra comprensión del amor al prójimo. La amplia resonancia que diversas iniciativas de algunas iglesias locales (por ejemplo, «Miserere» y «Pan para el mundo», en la Republica Federal de Alemania) hablan a las claras de una profunda necesidad de los cristianos. Esa necesidad les lleva a ayudar a cuantos padecen necesidad en el mundo, sin tener en cuenta para nada su adscripción religiosa. El concepto de «amor al prójimo» se ha desligado en buena medida de la referencia a los correligionarios dentro de la iglesia. No quiere decir esto que haya desaparecido por completo el amor al prójimo en el ámbito de las comunidades cristianas. Pero se engloba ese amor en aquél otro mayor, universal, que tiene por destinatarios a todos los hombres del mundo.

A quien participa en alguna medida de esta mentalidad, la aproximación al Nuevo Testamento produce un choque muy fuerte. En efecto, el exegeta ve que cuando el Nuevo Testamento habla del amor entre personas, dejamos a un lado los Logia de Jesús sobre el amor a los enemigos, se refiere casi siempre al *amor al hermano en la fe, al amor de los cristianos entre sí*¹⁰⁷. Será difícil encontrar en el Nuevo Testamento otro fenómeno que haya padecido una represión tan intensa como esta concepción del amor.¹⁰⁸

Efectivamente, debería dar que pensar la aparición, a veces frecuentísima, de determinadas fórmulas, tales como «amarse unos a otros»¹⁰⁹, «amar a los hermanos»¹¹⁰, «amar al hermano»¹¹¹, «amar la

107 A Textos en los que *agape* significa con seguridad «amor fraterno» Jn 13,35, Rom 14,15, 1 Cor 4,21, 8,1, 13,1 2 3 4 8 13, 14,1, 16,24, 2 Cor 2,4 8, 8,7 8 24, Gal 5,13, Ef 1,15, 4,2 15 16, Flp 2,1 2, Col 1,4, 3,14, 1 Tes 3,12, 5,13, 2 Tes 1,3, Flm 5 7 9, 1 Pe 4,8, 5,14, 2 Pe 1,7, 1 Jn 4,7, 3 Jn6

B Textos en los que no es posible decidirse a favor de *agape*, pero el significado «amor fraterno» es mas probable Mt 24,12, Rom 12,9, 13,10, 1 Cor 16,14, 2 Cor 6,6, Gal 5,6, Ef 1,4, 3,17, 5,2, Flp 1,16, Col 1,8, 2,2, 1 Tes 1,3, 3,6, 5,8, 1 Tim 1,5, 2,15, 4,12, 6,11, 2 Tim 1,7 13, 2,22, 3,10, Tit 2,2, Heb 10,24, 2 Jn 6, Ap 2,4 19

C El verbo *agapan* con la significación segura de «amor fraterno» Mc 12,31 33, Mt 5,43, 19,19, 22,39, Lc 6,32, Jn 13,34, 15,12 17, 2 Cor 11,11, 12,15, Gal 5,14, Ef 5,25 33, Col 3,19, 1 Tes 4,9, Sant 2,8, 1 Pe 1,22, 2,17, 1 Jn 2,10, 3,10 11 14 18 23, 4,7 8 11 12 19 20 21, 5,2, 2 Jn 1 5, 3 Jn 1, Jud 1

108 Buena presentación del autentico lenguaje del Nuevo Testamento, en C Spicq, *Agape dans le nouveau Testament I-III*, Paris 1957-1959, y H Montefiore, *Thou shalt the Neighbour as thyself* NT 5 (1962) 157-170

109 Jn 13,34 15,12 17, Rom 13,8, 1 Tes 4,9, 1 Pe 1,22, 1 Jn 3,11 23, 4,7 11 12, 2 Jn 5

110 1 Jn 3,14

111 1 Jn 2,10, 3,10, 4,20 21

hermandad»¹¹², «amar a los hijos de Dios»¹¹³, «el amor mutuo»¹¹⁴, «el amor a los santos»¹¹⁵.

Mucho más importante es observar que la literatura epistolar no utiliza los terminos *agape/agapan* (*amor/amar*) cuando quiere referirse a la atención que se debe prestar a semejantes que no pertenezcan a la comunidad. Entonces, esa literatura utiliza conceptos completamente distintos. Puesto que esta observación es importante, trataremos de ilustrarla a través de algunos textos. Particularmente llamativo es 1 Pe 2,17, donde el autor de 1 Pe diferencia cuidadosamente.

Honrad a todos,
amad a los hermanos,
temed a Dios,
honrad al rey

Evidentemente, se trata de una formulación altamente retórica que no debe ser exprimida en demasía. En opinión del autor, Dios debe ser también amado, pero la exhortación, estructurada cuidadosamente en cuatro miembros, pone de manifiesto que se utiliza una terminología para referirse a la conducta en el ámbito interno de la comunidad (2.º y 3.º miembro), y otra para referirse al comportamiento de puertas afuera de la comunidad (1.º y 4.º miembro).

También es importante para nuestro estudio la Primera Carta a los tesalonicenses. Encontramos aquí, en 3,12, el único pasaje neotestamentario (fuera del mandamiento del amor al enemigo, proclamado por Jesús y recogido por Lucas y Mateo) donde *agapé* comprende a los cristianos que se encuentran fuera de la comunidad: «Que el Señor os haga progresar y sobreabundar en el amor *de unos con otros, en el amor para todos*». Pero en los dos capítulos siguientes, Pablo distinguirá con mayor precisión. Refiriéndose al ámbito interno de las comunidades, dirá:

En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios, para amaros mutuamente. Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia. Pero os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más (1 Tes 4,9s)

112 1 Pe 2,17

113 1 Jn 5,2

114 1 Tes 3,12, 2 Tes 1,3, 1 Pe 4,8, cf Rom 12,10

115 Ef 1 15, Col 1,4

Cuando, por el contrario, se trata de un comportamiento que va más allá del ámbito interno de las comunidades, formula Pablo lo siguiente:

Mirad que nadie devuelva a otro mal por mal, antes bien, procurad siempre el bien mutuo y el de todos (1 Tes 5,15)

Esta cuidadosa diferenciación entre «amar» y «procurar el bien» tiene un paralelo exacto en Gal 5s. Pablo dice allí sobre el término «amor»:

Servios los unos a los otros por amor. Pues toda ley alcanza su plenitud en este precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Pero si os mordéis y devoráis mutuamente ¡mirad no vayáis mutuamente a destruirlos! (Gal 5,13-15)

El mandamiento del amor, tomado de Lev 19,18, está aquí en un contexto que se refiere únicamente al comportamiento de la comunidad. Por consiguiente, el «prójimo» es, como en los restantes lugares de Pablo, el «correligionario»¹¹⁶.

Pablo continúa en Gal 5,16-6,8 sus exhortaciones sobre la recta conducta dentro de la comunidad. Y a partir de 6,9 al concluir toda su paráclisis, dirige su mirada a los no cristianos que se encuentran fuera de la comunidad. Pero, curiosamente, tampoco aquí utiliza el término «amor», sino —como en 1 Tes 5,15— habla de «obrar el bien».

No nos cansemos de obrar el bien, que a su tiempo nos vendrá la cosecha si no desfallecemos. Así que, mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe (Gál 6,9s).

No es necesario decir a quién se refiere con la expresión «hermanos en la fe». Evidentemente, son los otros cristianos. Pablo considera aquí la comunidad como una familia de creyentes en la que uno se comporta de manera distinta que cuando se está fuera de ella. Eso es lo que le han reprochado a Pablo algunos teólogos. H. Weinel¹¹⁷ habla de un «estrechamiento eclesial del amor»; H. Preisker¹¹⁸, de «rebaja frente a la ilimitada plenitud vital del amor». Lo vemos enseguida: se censura al Apóstol desde nuestra actual concepción del amor al prójimo. Pero ¿coincide nuestro concepto ac-

116 Es decisivo Rom 15,2, cf Ef 4,25, postpaulino

117 H. Weinel, *Paulus. Der Mensch und sein Werk. Die Anfänge des Christentums der Kirche und des Dogmas*, Tübingen 1915, 188

118 H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh 1949, 1844

tual con el de la Biblia? Antes de dar una respuesta, echaremos una mirada a los capítulos 12 y 13 de la Carta a los romanos.

Con 12,9 comienza una nueva sección dentro de la paráclisis. Bajo el eslogan «Vuestra caridad sea sin fingimiento» (12,9), trata primero la conducta recta dentro de la comunidad. A partir de 12,14 la mirada abarca también el comportamiento con los no cristianos; y desde 12,17 se fija exclusivamente en este último punto. La mirada hacia afuera se prolonga hasta 13,7. En toda la sección que mira hacia afuera (12,17-13,7), ni siquiera una sola vez aparece el término «amor». Pero sí volvemos a encontrar la invitación que conocemos ya por 1 Tes 5,15 y por Gál 6,10: «Procurando el bien ante todos los hombres» (12,17). Y una serie de frases amplían aquí este contenido:

En lo posible y en cuanto de vosotros dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por cuenta vuestra, queridos míos, dejad lugar a la Cólera, pues dice la Escritura: Mía es la venganza; yo daré el pago merecido, dice el Señor. Antes al contrario: si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal, antes bien, vence al mal con el bien (12,18-21).

Pablo presenta aquí la invitación más extensa al «amor de los enemigos» de cuantas se encuentran en él. Pero no utiliza el concepto de *amor*. Se atiene, más bien, a una muy ética exhortación viejotestamentaria que se refiere al trato del enemigo. Aludimos a Prov 25,21s, que también evita el término «amor», aunque, en cuanto al *contenido*, coincide plenamente con lo que Jesús exigió como conducta respecto del enemigo¹¹⁹. Y en 13,8-10 aparece de nuevo en Pablo el término *amor*. Como en Gál 4,14, se cita Lev 19,18. «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Y, como en Gál 5,14, aquí se piensa sólo en el *amor fraterno*, pues se está hablando del amor *recíproco* (13,8). «Amor recíproco» presupone siempre un grupo con unos perfiles delimitados, y se contrapone al amor «a todos» (compárese 1 Tes 3,12). Además, hay que tener presente que el «prójimo» se refiere claramente en Rom 15,2 al correligionario¹²⁰.

119 Sobre el trato del enemigo en el Antiguo Testamento comparado con el mandamiento de Jesús de amar al enemigo. N. Lohfink, *Unsere grossen Worte. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg i. Br. 1977, 232-238.

120 Cf. también Ef 4,25, Sant 2,8, 4,12, el «Prójimo» designa siempre al correligionario.

Es cierto que en esta interpretación de Rom 13,8-10 no encajan fácilmente los versículos 7/8. Efectivamente, Pablo ha hablado en el versículo 7 de cuanto los cristianos adeudan a los órganos estatales (impuestos, aduanas, respeto, honra), y continúa despues:

Con nadie tengáis otra deuda que la del amor mutuo (13,8).

Por el contexto (versículo 7) y por la construcción de la frase se esperaría que hablara del amor a todos los hombres. Pero esto queda completamente excluido a causa de la expresión «amor mutuo»¹²¹. Por consiguiente, sólo se podrá interpretar el versículo 8 diciendo que Pablo habla en primer lugar de cuanto se debe a todos los hombres. Estas deudas deben estar siempre saldadas. Pero hay algo que jamás se puede realizar del todo: el amor. Pero éste presupone otro ámbito: el ámbito del «mutuamente», el ámbito de la comunidad. Por eso Pablo cambia el punto de referencia. a partir del versículo 8b vuelve a hablar del comportamiento con los correligionarios.

De esa forma, también Rom 12s confirma finalmente: *cuando el Nuevo Testamento habla del amor interhumano, se refiere casi siempre al amor fraterno dentro de las comunidades*. Por consiguiente, en modo alguno representa un fenómeno único la literatura juanea en la que se observó desde siempre este fenómeno. Las cartas de Juan y su evangelio reflejan con claridad especial lo que se da en todo el Nuevo Testamento.

Y si esto es así, surge inevitablemente la pregunta de si las comunidades neotestamentarias no han traicionado la posición de Jesús. Porque Jesús exige expresamente *amar* a los enemigos. ¿No debería haber seguido la exhortación apostólica esa terminología? Aquí debemos observar dos cosas:

1. El contenido al que se refería Jesús cuando hablaba del amor al enemigo está presente en la literatura epistolar neotestamentaria. Porque a las comunidades se les dice: «Benedicid a los que os persiguen» (Rom 12,14; 1 Pe 3,9), «No devolváis mal por mal» (Rom 12,17; 1 Pe 3,9), «Vence al mal con el bien» (Rom 12,21), y «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer» (Rom 12,20). Todo esto traduce perfectamente el contenido de cuanto Jesús quiso expresar con el amor al enemigo. La bendición de los perseguidores proviene, in-

121 Ha atinado H. Montefiore, *Neighbour* (cf. nota 108) 161. Exegetas como H. Lietzmann, O. Michel, E. Kasemann y H. Schlier vieron también el problema y trataron de resolverlo a su manera en sus respectivos comentarios a la Carta a los romanos.

cluso, de un dicho de Jesús (Lc 6,28 par Mt 5,44). Sólo que Pablo o el autor de la Primera Carta de Pedro no se atreven a caracterizar como «amor» las formas de conducta enumeradas.

2. Se entendería equivocadamente la posición de Jesús si se la definiera, sin matiz alguno, como *amor universal a la humanidad*¹²². Jesús se mueve completamente en el cuerpo del Antiguo Testamento, donde el prójimo es en primer lugar el vecino y el correligionario. Sin duda, Jesús relativiza después el concepto del prójimo: cuando indica claramente que toda persona que está en necesidad se convierte en hermano. Pero esto significa, entendido correctamente, que el amor fraterno, que tiene su lugar auténtico y permanente en el pueblo de Dios, debe abarcar al que pasa necesidad. De esta manera, el concepto del *prójimo* sufre una radical ampliación de fronteras, pero en modo alguno llega a ser víctima de una «abstracción universal»¹²³. La permanente ampliación de las fronteras del amor fraterno tiene su base en el pueblo de Dios, que vive primero en su ámbito interno lo que significa el amor del prójimo. Precisamente el mantenimiento de esta base permite luego ampliar constantemente las fronteras hacia afuera.

Si consideramos la situación con imparcialidad, nos veremos forzados a admitir que también aquí la iglesia primitiva sigue las huellas de Jesús, probablemente con mayor precisión que nosotros. Pues las comunidades neotestamentarias jamás pensaron en que «Todos los hombres se hacen hermanos», ni cayeron en el sueño ingenuo de «Millones y millones de personas cogidas de la mano». Por el contrario, intentaron con toda sobriedad realizar el amor fraterno primero de puertas adentro. Pero se esforzaron, al mismo tiempo, en ampliar constantemente los límites. De esa manera introducen más y más personas en la fraternidad de las comunidades. Y esto hace posibles unas nuevas relaciones con el prójimo.

6. Renuncia a la dominación

Es absolutamente seguro que Jesús rechazó para la comunidad de sus discípulos la dominación y las estructuras de dominio vigentes en la sociedad. En una sociedad de *hermanos* no deben dominar ya los *padres*. La soberanía de Dios no significa precisamente sobre-

ranía de los hombres. ¿Tomo en serio la comunidad primitiva este programa de una nueva sociedad, libre de dominación? ¿Cabe la posibilidad de realizar una sociedad de esas características?

En cualquier caso, se puede afirmar que la iglesia primitiva captó perfectamente la voluntad de Jesús de no edificar el verdadero Israel sobre estructuras de dominación humana. Aquella iglesia plasmó esa voluntad en un texto y lo transmitió a las siguientes generaciones. Este texto ocupa hoy un lugar destacado en el Evangelio de Marcos. Inmediatamente antes se narra una petición hecha por los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan (Mc 10,35-41):

Maestro, queremos nos concedas lo que te pidamos. Elles dijo: «¿Qué queréis que os conceda»? Ellos les respondieron «Concedéndonos que nos sentemos en tu gloria, el uno a tu derecha y el otro a tu izquierda». Jesús les dijo: «No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el caliz que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?»
(...)

La escena evoca una imagen muy similar a las de Las Mil y Una Noches. Un nuevo rey ha ascendido al trono y ha iniciado su soberanía. Hace que sus dos subalternos más importantes tomen asiento uno a su derecha y el otro a su izquierda; igualmente a ambos lados del trono. Reinarán con él y juzgarán con él. Evidentemente, Santiago y Juan están preocupados por un poder demasiado real en el inminente Reino de Dios. Y quieren asegurarse ese poder antes que los otros se lo arrebaten. Los restantes componentes del círculo de los Doce lo entienden también con toda exactitud. Y se indignan por el comportamiento de los dos hijos de Zebedeo (10,41).

Inmediatamente después de esta escena viene el texto que nos interesa. Se trata de una breve composición que recoge un discurso que reproduce con bastante exactitud la opinión del Jesús histórico sobre la dominación humana. En su estado actual, el texto es una composición pospascual en la que se reflejan ya problemas de dominación en la iglesia:

Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos, y los grandes los oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (10,42-45).

¹²² Cf. N. Lohfink, *Unsere grossen Worte* (cf. nota 119) 236s.

¹²³ Así, atinadamente, F.-J. Orttemper, *Leben aus dem Glauben* (cf. nota 105) 183.

Como hemos apuntado, el texto alude ya a problemas de dominación en la iglesia. Se trata de la estructura fundamental de los oficios eclesiásticos, que son definidos basándose en la existencia de servicio de Jesús. En la iglesia tiene que darse la autoridad y el poder. Esto se presupone. Pero esta autoridad no debe ser dominación, tal como llega a ser en la sociedad habitual. En tales situaciones, la dominación suele perseguir frecuentemente intereses que nada tienen que ver con el verdadero servicio de los subordinados. Por el contrario, la autoridad en el pueblo de Dios tiene que girar siempre alrededor del *servicio*. En la iglesia, solo debe llegar a tener autoridad aquella persona que prescinde por completo de sí misma y de sus intereses, y vive su existencia para los otros.

Pero el texto va mucho mas lejos. Aunque no se dice de manera explícita, hay que presuponer que la entrega desinteresada se da también en la sociedad ordinaria. Sin duda, suelen darse tiranos, pero también los soberanos que sitúan como función primordial de su cargo los intereses del bien común. Pero incluso ellos tienen que echar mano del poder para imponer o defender el bien de la comunidad; el poder que las leyes ponen en sus manos. Pero en la contrasociedad divina, presente siempre en este texto, no puede suceder esto ni siquiera una sola vez. La autoridad de la que se habla aquí no puede imponer ni siquiera lo que es justo y legítimo. A lo sumo, puede dar testimonio de ello y, si fuere necesario, morir por ello. No es casual que se hable al final del texto de que Jesús da la vida por muchos (10,45). Jesús nunca utilizó medios de poder para su mensaje. Ni siquiera organizó el movimiento que puso en marcha en Israel. Cuando intentaron eliminarlo de manera violenta a causa de su mensaje, él prefirió dejarse matar a responder con violencia a la violencia de sus adversarios. Esa es la autoridad de Jesús. Es una *autoridad paradójica* en extremo que, en su indefensión y vulnerabilidad, trae de cabeza a todos los tipos habituales de dominación.

Partiendo de ese comportamiento de Jesús, Mc 10,42-45 define con lógica demoledora el único tipo de autoridad posible dentro de la iglesia. La praxis de Jesús funda de manera inmutable la no violencia, la renuncia a la dominación, en la iglesia y en sus ministerios.

El programa fue, pues, conocido no sólo por Marcos, sino también por Mateo (20,25-28) y por Lucas (22,24-27). Este último evangelista elaboró la *referencia eclesial* del discurso más nitidamente, incluso, que Marcos (cf. Lc 22,26). Pero ¿vivió la iglesia primitiva este programa que difiere fuertemente de las restantes formas de la humana voluntad de dominio? Al menos no lo olvidó. Aunque haya fracasado numerosas veces en su cumplimiento, ha sabido siempre

que Mc 10,42-45 es el criterio para decidir si ella es realmente el verdadero pueblo de Dios, la sociedad de Dios en el mundo.

Pablo es la conciencia despierta de la iglesia primitiva en este punto. Poseía un conocimiento preciso de su autoridad apostólica; mas nitido de lo imaginado por algunos exégetas¹²⁴. Pablo no fue solo un «exhortador» paternal o, en situaciones límite, un «juez carismático», como afirma K. Wegenast¹²⁵. En su trabajo sobre «Los mandamientos concretos en la parénesis paulina», W. Schrage ha puesto de manifiesto como Pablo, precisamente *en virtud de su autoridad apostólica*, dictó normas para sus comunidades «Sin duda, no hay motivos para acentuar en exceso el aspecto autoritativo (cf. 2 Cor 1,24, 8,8), pero tampoco debemos ponerle sordina, ni devaluar las instrucciones apostólicas reduciéndolas a la categoría de recomendaciones llenas de tacto o de buenas sugerencias»¹²⁶.

Pablo es ante todo proclamador del Evangelio, pero en esta proclamación alcanza al hombre no sólo la compasión de Dios, sino también sus exigencias. Por eso, con la autoridad con que proclamó el Evangelio, con esa misma autoridad da el Apóstol normas vinculantes para la vida moral del individuo y para la convivencia en las comunidades. Estas normas afectan incluso a la esfera del derecho: el Apóstol puede decidir de manera vinculante y creadora de derecho, en el Espíritu del Señor resucitado¹²⁷.

Pablo tiene plena conciencia, pues, de su autoridad apostólica (*exousia*), que le ha sido conferida por Cristo mismo. Pero esto es solo una cara de la cuestión. Porque el uso que Pablo hace de esta autoridad es altamente peculiar: se inserta casi siempre en la estructura del servicio (*diakonia*). Por eso el ejercicio de su autoridad apostólica no levanta la sospecha de dominación sobre la comunidad. Tiene el carácter del servicio que se entrega¹²⁸. Pablo prefiere venir a Corinto «con amor y espíritu de mansedumbre» que con el palo (1 Cor 4,21). El podría haber hecho valer en Tesalónica el peso

124 Para los que sigue, cf. G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften Zur Paulusrezeption im Neuen Testament* (QD 89), Freiburg i. Br. 1981, 70-121, especialmente 109-114.

125 Cf. K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (WMANT 8), Neukirchen-Vluyn 1962, 141.

126 W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961, 107.

127 Cf. G. Lohfink, *Paulinische Theologie* (cf. nota 124) 111-113.

128 Esta paradójica tensión de *exousia* y *diakonia* en Pablo ha sido bien expuesta por W. Thusing, *Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem Neuen Testament* BILe 14 (1973) 77-88.

de su autoridad «como Apostol de Cristo» Y, sin embargo, se muestra amable con ellos, «como una madre que cuida con cariño de sus hijos» (1 Tes 2,7). Aunque tiene en Cristo «bastante libertad para mandar» a Filemon, prefiere rogarle «en nombre de la caridad» (Flm 8-9). A pesar de las graves confrontaciones que tiene con los corintios, escribe a la comunidad «No es que pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino contribuimos a vuestro gozo» (2 Cor 1,24).

Todo esto está muy bien, pero podría suceder que estos textos no fueran mas que simples declaraciones de intencion. Por eso es importante que no nos aferremos a formulaciones concretas de este tipo. La *forma* de sus cartas demuestra con claridad que Pablo no pretende dominar sobre la fe de las comunidades. Desde un punto de vista literario, esas cartas constituyen el epistolario mas amplio y personal transmitido por la Antigüedad. Y esto se debe a que Pablo no *decreta*, sino que *argumenta* con elevado compromiso teológico. Trata de convencer a sus comunidades. Lucha para conseguir su acuerdo, con el fin de que puedan decidir conjuntamente en virtud del acuerdo logrado. Pablo toma plenamente en serio la libertad y la responsabilidad de sus comunidades.

Que Pablo no se limita a ordenar y a mandar se ve no solo en la primera parte de sus cartas, donde aparece la *argumentacion*, sino también en la segunda parte, en la *exhortación*, en la paraclesis. Indudablemente, la paraclesis de Pablo es mandato y orden, pero también invitación, ánimo, promesa, consuelo, llamamiento, incluso súplica¹²⁹. Tan amplio es el contenido semántico del termino griego *parakalein*, que es característico de la segunda parte de las cartas paulinas (cf. en especial Rom 12,1). Cuando Pablo ordena, su personalísima y cordial súplica compite constantemente con las ordenes y las suplanta con frecuencia.

Más elocuente que la forma utilizada por Pablo en la escritura es el trato de sus colaboraciones, perfectamente reconocible en sus cartas. Altamente significativo es ya el término «colaborador» (*synergos*). Además de haber sido utilizado con relativa frecuencia por Pablo¹³⁰, este término recibió de él una particular coloración lingüística. Pablo designa con este término a los hombres y mujeres que trabajan con él en la obra común de la misión. En un estudio esplendido sobre «Pablo y sus colaboradores», W. H. Ollrog ha demostrado que la forma de la misión paulina debe ser caracterizada como

«Misión de colaboradores», algo que en modo alguno resultaba evidente en la iglesia primitiva¹³¹. Ollrog ha demostrado también que Pablo, ante el gran número de sus colaboradores, no hace de su persona «el punto central que garantiza la unidad», sino que encomienda esta tarea a la «obra común» (*ergon*). Y se considera a si mismo como «colaborador» en esta obra (1 Cor 3,9). Trata a los restantes colaboradores no como sus ayudantes, sino como interlocutores adultos y autónomos¹³².

También los fracasos y derrotas de Pablo forman parte de su «praxis». Los sufrimientos del Apóstol nacen no sólo de las persecuciones externas, sino también de la «constante preocupación por todas las comunidades» (2 Cor 11,28). Parece que Pablo no tuvo demasiada fortuna en determinadas iglesias locales, especialmente en Corinto, cuando trató de imponer su concepción teológica de la comunidad. Se debió esto no solo a los delegados judeocristianos que comenzaron a irrumpir en el campo de la misión de Pablo tras el incidente de Antioquia sino también a que Pablo no quiso tratar a sus comunidades como menores de edad, sino que les dejó espacio libre para el ejercicio de los carismas. Pablo apostó por la obediencia libre y vinculó los carismas a la razón y al amor¹³³. Con ello corría un gran riesgo. Pero ése es precisamente el riesgo de una autoridad no dominante en el seguimiento de Jesús. La iglesia tendrá que tomar partido constantemente entre la seguridad que ofrece la falta de libertad y el riesgo de la libertad.

Además, Pablo reflexionó mas que nadie en esta alternativa. Sabía perfectamente que una autoridad que debe renunciar a la dominación se encontrará enseguida en las inmediateces de la cruz de Cristo. Su ministerio apostólico se realiza en debilidad. Y esta debilidad tiene mucho que ver con la impotencia del Cristo crucificado:

«Llevamos siempre en nuestros cuerpos por todas partes el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos. Pues, aunque vivimos, nos vemos continuamente entregados a la muerte por causa de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal (2 Cor 4,10-12).

Ahora bien, precisamente esta debilidad e impotencia de la existencia apostólica (cf. también 1 Cor 4,9-13) constituye precisamente su poder y fortaleza: «Pues cuando estoy débil, entonces es

129 Cf. A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus, Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes* (NTA 4), Münster 1968, 7-11

130 Cf. Rom 16,3 9 21 1 Cor 3,9, 2 Cor 1,24, 8,23, Flp 2,25, 4,3, 1 Tes 3,2 Flm 1 24

131 W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (cf. nota 89) 111-161

132 W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (cf. nota 89) 63-72

133 E. Kasemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 128

cuando soy fuerte» (2 Cor 12,10). ¿En que medida? También el *servicio* puede transformarse de manera sublime en *dominio*. El portador de autoridad saldrá victorioso de esta tentación, la más pífida de todas, entendiendo sus fracasos y derrotas como participación en la muerte de Cristo. Solo en tal impotencia será su ministerio completamente desprendido. Y adquirirá entonces un poderío insuperable. Sólo en tal impotencia puede decir con verdad el proclamador

No nos predicamos a nosotros mismos,
sino a Cristo Jesús como Señor,
y a nosotros como siervos vuestros por Jesús
(2 Cor 4,5).

Una de las obcecaciones más trágicas de la iglesia ha sido la de pretender una y otra vez asegurar su autoridad (cosa completamente necesaria y legítima) mediante la dominación. En realidad, utilizando tales modos destroza su propia autoridad y daña gravemente al Evangelio. La verdadera autoridad resplandece únicamente en la impotencia que deriva de la renuncia a la dominación. Es la autoridad del Crucificado. Pablo supo esto como nadie. Por eso relaciono constantemente la paradoja de su autoridad apostólica con la paradoja del Crucificado y Resucitado. Sorprende ver la gran intensidad que el tema de Mc 10,42-45 llega a alcanzar en Pablo.

¿Será preciso señalar expresamente que cuando se habla del servicio a las comunidades llevando como enseña la impotencia de la cruz de Cristo no se trata en modo alguno de una pura *postura interior* ni de los *sentimientos correctos* de los jerarcas? Sería fatal interpretar Mc 10,42-45 y sus paralelos sólo en la clave de una ética del sentimiento y del individualismo. En los textos neotestamentarios de este tipo se trata siempre, también, de la *configuración* concreta del ministerio eclesial, que en modo alguno puede reflejar las estructuras de poder y de dominación del mundo.

La tentación de imponer la dominación y de hacer que el derecho se incline de su parte no es algo privativo de los jerarcas. En Corinto, miembros de la comunidad llegaron a pleitear judicialmente con otros corintios. Y llevaron sus querellas a los tribunales civiles. Pablo se irritó sobremanera por todos estos comportamientos:

Para vuestra vergüenza lo digo. ¿No hay entre vosotros algún sabio que pueda juzgar entre los hermanos? Sino que vais a pleitear hermano contra hermano, ¡y eso, ante infieles! (1 Cor 6,5s).

Por consiguiente, según Pablo, los cristianos no deben llevar sus peleas ante los tribunales paganos. Deben resolver sus diferencias dentro de la comunidad. Eso es lo primero que Pablo tiene que decir a los corintios en un caso así. Pero luego adopta una postura más radical y escribe:

De todos modos, ya es un fallo en vosotros que haya pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís soportar la injusticia? ¿Por qué no dejaros más bien despojar? (1 Cor 6,7).

En este punto de la argumentación paulina se abre paso el Espíritu de Jesús (cf. II 5). No debe existir pelea jurídica alguna dentro del verdadero pueblo de Dios. Quien emprende tales luchas introduce las estructuras de la sociedad incrédula en el pueblo de Dios, y oscurece de esa manera el carácter de la iglesia como sociedad de contraste.

La proscripción de la *lucha por los derechos* no equivale a decir que no debe haber *derecho* alguno en la iglesia. Tal afirmación tendría tan poco sentido como la exigencia de que no exista autoridad o institución alguna en la iglesia. Todas esas exigencias apuntan, en último término, a una *iglesia invisible*, absolutamente incompatible con el concepto de iglesia presente en el Nuevo Testamento. Como es evidente, tiene que haber derecho en la iglesia. De lo contrario, no sería ella «Pueblo de Dios», «Cuerpo de Cristo», «Espacio de la soberanía de Cristo en el mundo» con unas connotaciones socialmente visibles y palpables. Pero, comparado con el derecho mundano, el de la iglesia no pasará de ser un *derecho analógico*. Tiene que estar impregnado por completo del Espíritu de Jesús. No es posible excluir la autoridad y la obligatoriedad, pero ese derecho no podrá plasmarse en instituciones que tratan de imponerlo con medios coactivos. Ese derecho se sustentará en comunidades que se someten *unánimes*¹³⁴ y en *obediencia libre* a tal derecho y lo viven. Tal unanimidad jamás será obra de los hombres. Pero sí es posible como *milagro* constante del Espíritu de Dios¹³⁵. Allí donde actúa el Espíritu comienza a ser posible lo que de otra forma terminaba en fracaso a pesar de los mayores esfuerzos humanos: pensar desde el Otro, entregarse a él confiadamente, encontrar la unidad.

134 Para el tema *unanimidad de sentimientos de la comunidad* cf. Hech 1 14 2 46 4,24, 5 12, 15 25 Rom 12 16, 15 5 s.

135 Consideraciones sobre la iglesia como el *milagro primigenio* obrado por Dios en N. Lohfink *Alternative (1 y 2)* 44 71 ff. *Kirchentraume* (cf. nota 4 150 1 5).

7. La iglesia como sociedad de contraste

La expresión «sociedad de contraste» (o incluso «contrasociedad»), utilizada ya muchas veces en este libro, choca con la comprensión, incluso con la resistencia de más de un lector. Efectivamente, no se trata de un concepto bíblico, pero el *contenido* semántico encerrado en la expresión «sociedad de contraste» impregna la Biblia de principio a fin. Ocurre, sin embargo, que ese contenido se nos ha escurrido de las manos; ya no lo percibimos en la Biblia. Por eso es necesario recurrir a otro concepto nuevo que nos ayude a verter el contenido de la Biblia, envuelto a veces en un lenguaje de tonalidad edificante e inocua, en unos moldes que le permitan presentar toda la nitidez de sus perfiles

En la Biblia se entendió siempre al pueblo de Dios como sociedad de contraste. Pueblo de Dios no es sinónimo de la forma nacional existente, por ejemplo, en tiempos de Salomón o de los Asmonios. Pueblo de Dios tampoco es sinónimo de Estado de Israel. Pero Pueblo de Dios tampoco se reduce a una comunidad espiritual de devotos que esperan, pacíficos, la salvación en Palestina. Pueblo de Dios es aquel Israel que se sabe elegido y llamado por Dios con toda su existencia, con toda su dimensión social. Pueblo de Dios es aquel Israel que, por voluntad de Dios, debe diferenciarse de todos los restantes pueblos de la Tierra:

Porque tú eres un pueblo consagrado a Yave tu Dios; él te ha elegido a tí para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra. No porque seáis el más numeroso de todos los pueblos se ha ligado Yave a vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os ha sacado Yavé con mano fuerte y os ha librado de la casa de la servidumbre, del pueblo del Faraón, rey de Egipto (Dt 7,6-8).

El comportamiento del pueblo tiene que ajustarse por completo a la actuación liberadora de Dios, que eligió a Israel de entre todos los pueblos y lo liberó de Egipto. Tiene que ser un pueblo *santo*, con un orden social que lo diferencie de las restantes naciones

Guarda, pues, los mandamientos, preceptos y normas que yo te mando poner en práctica (Dt 7,11).

Dos son, pues, los fundamentos que hacen de Israel un pueblo *santo*. el primero de ellos es el amor elector de Dios que lo convirtió, de entre todas las naciones, en pueblo de su propiedad. Pero la san-

tividad de Israel depende también de si vive el orden social que Dios le ha regalado y que lo sitúa en fuerte contraste con el ordenamiento social de todos los pueblos restantes. Una presentación particularmente nitida de este doble fundamento se da en la llamada «Ley de santidad» (Lev 17-26), por ejemplo cuando se dice

Sed, pues, santos para mí,
porque yo, Yavé, soy santo,
y os he separado de entre los pueblos
para que seáis míos.
(Lev 20,26).

Que Dios elija y santifique a su pueblo para convertirlo así en una sociedad de contraste entre las naciones restantes es también el trasfondo evidente de toda la actuación de Jesús. La diferencia entre Jesús y los citados textos del Levítico y del Deuteronomio está en que, para Jesús, en virtud del mensaje de los profetas, todo ello esta, además, bajo el signo *escatológico*: las acciones realizadas por Dios en el pasado palidecerán frente a la inminente actuación escatológica de Dios en la que él restaura su pueblo, lo instaure de nuevo para realizar de forma definitiva e irrevocable su plan de tener un pueblo santo en medio de las naciones.

No se puede entender el movimiento de reunión emprendido por Jesús en Israel si no se tiene presente este trasfondo. Apunta al verdadero, escatológico Israel, en el que se vive el orden social del Reino de Dios. En verdad, Jesús nunca llamó a un cambio político-revolucionario de la sociedad judía, pero la conversión que exige como consecuencia de su mensaje del Reino de Dios, quiere poner en marcha en el pueblo de Dios un movimiento frente al que las revoluciones de cualquier otro tipo son puras bagatelas. Pensemos, por ejemplo, en la invitación de Jesús a la renuncia completa de la violencia (cf. II 5). Esta renuncia a la violencia en modo alguno se limita a los sentimientos internos, apunta a la praxis concreta. Tampoco es algo que concierna exclusivamente al individuo como tal. Presupone hombres que tomen en serio, mancomunadamente, la renuncia a la violencia. Todo esto resulta aún más patente en la renuncia a la dominación (cf. III 6). La renuncia a la violencia y a la dominación son posibles solo en el entramado social y pretenden cambiar, precisamente, esa realidad. El llamamiento de Jesús a la no violencia y a la renuncia de la dominación implica, pues, la perspectiva de una nueva *sociedad* que contraste fuertemente con las sociedades del mundo que se basan en la violencia y en la voluntad de dominación

Es claro también el contenido de la «súplica de reunión» del Padre Nuestro. Se toca en ella toda la temática viejotestamentaria de

la santidad. Lo vimos ya antes (cf 14) «Santificado sea tu nombre» significa nada menos que «reune y renueva a tu Pueblo, que vuelva a ser el verdadero pueblo de Dios». El trasfondo de Dt 7,6-11 y de Lev 20,26 nos permite más «Santificado sea tu nombre» significa también «Reune al pueblo renovado, que es verdaderamente santo, para que así el Reino de Dios pueda resplandecer y tu nombre aparezca con toda su gloria ante los ojos de todas las naciones».

¿Comprendió la iglesia primitiva esta intención de Jesús? ¿La continuó? ¿Se entendió o, mejor, se entendieron las comunidades neotestamentarias en su calidad esencial de *contraposición* frente al paganismo, como pueblo santo que debe diferenciarse de la sociedad pagana? Esta pregunta es importantísima porque las iglesias cristianas desconocen desde hace muchos siglos el sentimiento de «contraposición» respecto de la sociedad civil. Solo las sectas o las iglesias de misión podían comprender verdaderamente lo que significaba creer en contraposición al resto de la sociedad. En las iglesias cristianas de Alemania relampagueó momentáneamente un atisbo de esto en la lucha cultural de los tiempos de Bismarck o en la resistencia parcial contra el Tercer Reich. Por lo que se refiere al resto del tiempo, las iglesias de la Europa occidental se identificaron conscientemente con el resto de la sociedad y con sus estructuras, lamentablemente. La *resistencia* y la *negativa* son practicadas, a lo sumo, de forma puntual. Los cristianos de Europa no son conscientes de que la iglesia como totalidad tiene que representar otro tipo alternativo de sociedad. Si acaso, esos cristianos comienzan a tomar conciencia de esto, pero con extraordinaria lentitud.

La situación es completamente distinta en el Nuevo Testamento. En numerosos conceptos, pero también en estructuras de discurso más amplias del Nuevo Testamento vive la conciencia de que la iglesia es la sociedad de contraste de Dios en medio de la sociedad. Por ejemplo en Ef 5,8 se percibe claramente una estructura de discurso de estas características:

Porque en otro tiempo fuisteis tinieblas,
mas ahora sois luz en el Señor
Vivid como hijos de la luz

Se contraponen aquí, en fuerte contraste, dos situaciones: el antes y el ahora. En *otro tiempo* los creyentes interpelados eran «oscuridad». Ahora son «luz». «Oscuridad» cumple aquí la función de metáfora para indicar la anterior existencia en el paganismo. «Luz» significa metafóricamente la actual existencia en la iglesia. No

expresada en modo indicativo sigue inmediatamente un imperativo, los cristianos son «luz» por su condición, pero tienen que realizar en sus vidas lo que son.

Estructuras discursivas similares son tan frecuentes en la literatura epistolar que permiten hablar de un esquema fijo¹³⁶. Se ha mencionado el esquema de «en otro tiempo y ahora»¹³⁷. No siempre es formulado con tanta precisión como en Ef 5,8. A menudo su exposición es mucho más extensa e incluso prolija. Como, por ejemplo, en Tit 3,3-6:

Pues también nosotros fuimos en algún tiempo insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de pasiones y placeres, viviendo en malicia y envidia, aborrecibles y aborreciéndonos unos a otros. Mas cuando se manifestó la bondad de Dios, nuestro Salvador y su amor a los hombres, el nos salvó, no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que el derramo sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador.

De nuevo encontramos aquí la contraposición de «otro tiempo» y «ahora». El «en otro tiempo» de la existencia pagana no se parafrasea en esta ocasión con un solo concepto, sino con toda una *lista de vicios*. Nos hallamos, pues, ante una segunda estructura discursiva con la que los predicadores de la iglesia primitiva podían contraponer, subrayando el contraste, la sociedad pagana y la iglesia. Se limitaban a contraponer en largas listas la inviabilidad del paganismo y la vida en la fuerza del Espíritu Santo. Uno de los ejemplos más bellos es Col 3,8-14:

colera, ira, maldad, maledicencia y palabras groseras, lejos de vuestra boca. No os mintais unos a otros. Despojados del hombre viejo con sus obras, y revestidos del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su Creador, donde no hay griego ni judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en to-

136 Cf Rom 5,8.11.6.15.23.11.30.32.1 Cor 6,9.11. Gal 1,13.17.23.4.3.7.8.10. Ef 2,1.22.5.8. Col 1,21.2.13.3.7.11.1 Tim 1,13. Tit 2,3.7. Flm 1.1. Pe 2,11.2.25.2. (

dos. Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, de humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto, revestios del amor, que es el vínculo de la perfección

Es claro, aquí se contraponen una lista negativa (colera, ira, maldad, maledicencia y palabras groseras) a otra lista positiva (entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, amor). La lista negativa pretende caracterizar a los paganos; la positiva, a los cristianos. Pero el trozo intermedio demuestra que no se trata únicamente de virtudes individuales (de individuos concretos). Se trata, ante todo y sobre todo, de la sociedad pagana en su conjunto, pues se contraponen a ella la nueva sociedad de Dios en la que desaparecen por completo las antiguas líneas de separación social entre griegos y barbaros, judíos y gentiles, esclavos y libres (cf. III 3).

Particularmente ilustrativa es, en Col 3,8-14, también la categoría de «nuevo», utilizada para definir la existencia de los bautizados. Al *hombre viejo* se contraponen el *hombre nuevo* en Cristo (cf. también Ef 2,15; 4,24). La irrupción de lo radicalmente nuevo en un mundo viejo y caduco es una de las ideas predilectas de la escatología. El motivo de la nueva creación muestra con toda claridad que la sustracción del hombre viejo por el hombre nuevo es un acontecimiento escatológico. Y este motivo permite también ver con nitidez por qué la iglesia primitiva podía distinguir con tanta precisión entre *en otro tiempo* y *ahora*. Dios ha traído el cambio escatológico en Cristo; ha creado de nuevo a su pueblo en Cristo. Por eso se puede decir:

Por tanto, el que está en Cristo
es una nueva creación.
Pasó lo viejo,
todo es nuevo.
(2 Cor 5,17)

Repitémoslo una vez más: *estar en Cristo* significa vivir en el ámbito de la soberanía de Cristo; y este ámbito de soberanía es la iglesia. 2 Cor 5,17 mira, pues —como Tit 3,3-6—, al bautismo por el que cada uno de los individuos pasa a convertirse en miembro del cuerpo de Cristo, que es la iglesia. Esta incorporación no afecta exclusivamente a la *interioridad* del bautizado. Para Pablo, tiene consecuencias radicales que repercuten profundamente en lo *social*.

Efectivamente, Cristo murió para «arrancar de este perverso mundo» (Gál 1,4) a todos los que creen. No existe ni el menor indicio de que Pablo, al hablar de arrancar de este mundo, pretenda referirse a la futura recepción de los creyentes en el cielo. Pretende dar a entender la separación abismal respecto del mundo, producida por la fe y el bautismo. El bautizado es sacado del mundo y colocado en la soberanía de Cristo. El mundo, al que se llama aquí «eon malo», es algo más que la simple suma de muchos individuos particulares que obran el mal. Es al mismo tiempo el potencial de mal que se ha impregnado en las estructuras de la sociedad mediante los pecados de muchos y que ha pervertido el mundo convirtiéndolo en un ámbito de poder del mal. La iglesia ha escapado a ese mundo porque vive de la acción liberadora de Cristo. No tiene, pues, necesidad de vivir en la falta de libertad del mal ni en las falsas estructuras de la sociedad pagana. Por eso dice Pablo en Rom 12,2.

Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente...

Conviene repetirlo una y mil veces ya que, como consecuencia de una prolongadísima costumbre, se interpretan todos estos textos refiriéndolos, de forma altamente unilateral, a la renovación interior o al equipamiento moral del cristiano individual. En Rom 12,2 y en otros muchos pasajes se trata no sólo de un cambio de postura o actitud interior, ni de una nueva motivación. Tampoco se trata principalmente del individuo concreto. La renovación de la mente tiene que ver sobre todo con el cambio escatológico que ha llevado a cabo una *nueva creación* en medio del mundo, allí donde se extiende la iglesia como ámbito de la soberanía de Cristo. Esta nueva creación afecta no sólo al Espíritu de la iglesia, sino también a su cuerpo, a su figura, término que debemos traducir hoy necesariamente por sus estructuras. Rom 12,2 dice, pues, que la figura (estructuras) y el espíritu de las comunidades no deben acomodarse a la figura y al espíritu de la sociedad restante.

Hemos visto en un caso concreto las consecuencias que este principio tiene para Pablo: los cristianos no deben llevar sus pleitos privados a los jueces paganos porque también esos conflictos afectan a la comunidad (cf. III 6). Con eso se traza una clarísima línea de separación entre iglesia y sociedad, infranqueable en adelante. Esta línea de separación se pone de manifiesto lingüísticamente cuando Pablo distingue sin reserva alguna entre «creyentes» e «infiel»¹³⁸. ¿A quién de nosotros se le ocurriría utilizar hoy en su ambiente tales

diferenciaciones lingüísticas? En cambio Pablo traza una separación de principio en virtud de lo nuevo que ha comenzado en medio del mundo con Cristo y con la iglesia. Por eso llega incluso a trazar una distinción entre «los de dentro» (1 Cor 5,12) y «los de fuera» (1 Cor 5,12s; 1 Tes 4,12).

Por el contrario, Pablo jamás distingue entre cristianos que mantienen unos lazos puramente externos con la comunidad y con los creyentes «practicantes». Para él es lo mismo ser cristiano y pertenecer a la comunidad reunida visiblemente¹³⁹. ¡Más aún! La condición de cristiano exige que la santidad recibida en el bautismo y la vida moral del bautizado se adecuen respectivamente. Cuando se abre un abismo entre ambas, Pablo exige una toma de medidas:

Al escribiros en mi carta que no os relacionárais con los impuros, no me refería a los impuros de este mundo en general o a los avaros, a ladrones o idólatras. De ser así, tendríais que salir del mundo. ¡No!, os escribí que no os relacionárais con quien, llamándose hermano, es impuro, avaro, idólatra, ultrajador, borracho o ladrón. Con esos, ¡ni comer! (1 Cor 5,9-11).

Esta durísima normativa, que, considerada aisladamente, da la impresión de que Pablo no tiene la más mínima compasión cristiana con quienes se han hecho culpables, expresa con claridad un principio bíblico que podríamos denominar la *Santidad de la comunidad*. La iglesia ha sido santificada por la acción redentora de Cristo, pero tiene que realizar esta santidad en una vida adecuada. De lo contrario, se asemejará al mundo. Pablo no tiene inconveniente alguno en aplicar a la comunidad de Corinto una fórmula de la Ley que debía asegurar la santidad del viejotestamentario pueblo de Dios «Harás desaparecer el mal de en medio de ti» (cf. Dt 17,7/1 Cor 5,13). También ahí se manifiesta la rotunda contraposición entre comunidad y mundo.

Tenemos la sensación de que esa profunda contraposición se da solamente en los escritos juaneos. Si nos fijamos más detenidamente, veremos, sin embargo, que la línea de separación es tan clara en Pablo como en los escritos de Juan. El texto que transcribimos a continuación pertenece al Evangelio de Juan. Es una parte de la llamada *Oración sacerdotal* de Jesús. Oyentes de este discurso son los discípulos, que actúan en el Cuarto Evangelio como representantes de toda la iglesia:

Yo les he dado tu Palabra
y el mundo los ha odiado,
porque no son del mundo,
como yo no soy del mundo.
No te pido que los retires del mundo,
sino que los guardes del Maligno.
No son del mundo
como yo no soy del mundo.
Conságralos en la verdad:
tu palabra es verdad.
Como tu me has enviado al mundo,
yo también los he enviado al mundo.
Y por ellos me consagro a mí mismo
para que ellos sean consagrados también en la verdad
(Jn 17,14-19).

Nos encontramos de nuevo ante la necesidad de traducir correctamente las formulas banalizadas ya por la frecuente escucha y el lenguaje casi mítico del Evangelista

No son del mundo
como yo no soy del mundo

significa lo siguiente: con Cristo ha entrado en la historia algo completamente nuevo que la sociedad humana no puede suscitar con sus propios medios. Cristo es lo absolutamente distinto y nuevo en lo que la santidad y la verdad de Dios se han hecho, ¡por fin!, definitivamente presentes en el mundo. Y allí donde se cree su palabra y se vive de su verdad nace, en pleno mundo, lo nuevo y lo distinto, el espacio santo de la verdad. Los que han sido santificados por Cristo y viven en su verdad se distinguen así nítidamente de la sociedad restante, de su mentira, de su no verdad institucionalizada. El resto de los hombres los odiará porque desenmascaran la mentira que se esconde en su construcción social de la realidad; porque el mundo se ha organizado de manera que el verdadero Dios no aparece ya cuando éstos interpretan la realidad. Pero en el momento en que Cristo y, en su seguimiento, la comunidad de sus discípulos vive la verdadera construcción de la realidad, proveniente de Dios, la mentira del mundo se desmorona inmediatamente. Pero en la medida en que los hombres viven la verdad, llegan a la fe y pasan a formar parte de la comunidad de los discípulos. Si, por el contrario, desean seguir siendo «mundo», tendrán que responder con odio y con persecución para poder aferrarse a su mentira. Y no solo su mentira vital privada, sino también la mentira de la sociedad han difundido alrededor de sí una apariencia de realidad

Si el mundo os odia,
sabed que a mí me ha odiado antes que a vosotros
Si fuerais del mundo,
el mundo amaría lo suyo;
pero como no sois del mundo
porque yo al elegiros os he sacado del mundo,
por eso os odia el mundo
(Jn 15,18s).

Por consiguiente, también el Evangelio de Juan pone de manifiesto la profunda distancia que existe entre el mundo y la comunidad de los discípulos. Es importante observar que Juan habla de la *santificación de los discípulos* precisamente cuando formula esta distancia (Jn 17,17.19). Se pone de manifiesto aquí no sólo que las líneas fundamentales del Antiguo Testamento continúan en el Nuevo, sino también que el concepto de la *santidad de la comunidad* es la expresión central de la que la Biblia se sirve para formular con un lenguaje suyo la idea del *pueblo de Dios como la sociedad divina que contrasta con el mundo*: la iglesia es un pueblo santo (1 Pe 2, 9), es el Templo santo de Dios (1 Cor 3,17); ha sido santificada y purificada mediante el baño de agua (Ef 5,26); los creyentes son ramas santas en el noble olivo de Israel (Rom 11,16s) y han sido llamados por Dios para su respectiva santificación (1 Tes 4,3).

Pero, sobre todo, los cristianos se llaman a sí mismos «los santos». En un primer momento, utiliza esta expresión la primitiva comunidad de Jerusalén como un nombre propio¹⁴⁰. Más tarde, todas las comunidades, incluso las compuestas por cristianos venidos de la gentilidad, utilizarán esa denominación. Para Pablo, «los santos» es sinónimo de «comunidad»¹⁴¹. El término continúa siendo la autodenominación propia de los cristianos hasta la crisis montanista. A partir de aquel momento, su uso disminuye paulatinamente. Después de aquellas fechas, «ya no se veían a sí mismos como santos, pero tenían martires santos, ascetas santos, sacerdotes santos»¹⁴². Existen bastantes indicios de que con la añidura «Creo en la comunión de los santos», introducida en el Credo en el siglo IV, se intentaba significar originariamente no solo la comunión con los santos que están en el cielo, sino la *communio* con la totalidad de la iglesia¹⁴³. En consecuencia, se habría producido aquí aquel peligroso estre-

chamiento conceptual tan característico en el posterior desarrollo eclesial. Algo hay, sin embargo, indudable. En el Nuevo Testamento, todos los miembros de la iglesia son «santos», «espirituales», «hermanos», «hermanas»

En nuestros días, la autodenominación «los santos» nos resulta casi penosa. Huele un poco a los «santos de los últimos días». Pero el término expresaba por entonces mucho de lo que damos a entender hoy con «sociedad de contraste». La iglesia se entendía como el pueblo santo propiedad de Dios, con un orden de vida distinto al del mundo pagano. Fijemonos en el siguiente texto

Pero vosotros sois linaje elegido,
sacerdocio real,
nación santa,
pueblo adquirido (de Dios)
para anunciar las alabanzas de aquel
que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz.
(1 Pe 2,9)

Este texto delata una vez más hasta qué punto el Antiguo Testamento (cf. especialmente Ex 19,6) continúa viviendo en el Nuevo. Pero pone de manifiesto también que no se trata en primer lugar de la santidad privada del individuo, sino que todo un pueblo testimonia a favor de un plan de Dios para el mundo. No importa que ese pueblo sea pequeño con tal de que cumpla su tarea con corazón gozoso. «Para realizar una actividad que renueve al mundo habrá que optar por seguir siendo minoría con identidad propia, en vez de mundanizar la iglesia», dice atinadamente R. Riesner¹⁴⁴. Lo decisivo no es el tamaño de la ciudad, sino su emplazamiento sobre el monte. Allí, ella se convierte en luz para todo el mundo. Pablo se aproxima mucho a Mt 5,14-16 cuando escribe a la comunidad de Filipos:

Hacedlo todo sin murmuraciones ni discusiones, para que seáis irreprochables e inocentes, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación tortuosa y perversa, en medio de la cual brillan como antorchas en el mundo (Flp 2,14s).

Cerraremos la larga serie de textos con esta cita de la Carta a los filipenses. Sin duda, cabe la posibilidad de alargarla más aun. La totalidad del Nuevo Testamento ve a la iglesia como sociedad de contraste que constituye una contraposición rotunda al mundo. Y tene-

140 Cf. Rom 15,25-26.31, 1 Cor 16,1, 2 Cor 8,4, 9,1-12

141 Cf. Rom 1,7, 16,15, 1 Cor 1,2, 2 Cor 1,1, 13,12, Flp 1,1, 4-22

142 A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung* (cf. nota 86) 388s

143 Cf. J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie* Göttingen 1972 381-390. Es importante el testimonio de Niketas de Remesiana

144 R. Riesner, *Apostolischer Gemeindebau. Die Herausforderung der paulinischen Gemeinden*, Giessen/Basel 1980, 86

mos que preguntarnos llenos de pesar cómo fue posible sojuzgar, de tal manera y durante tantos siglos, esta dimensión en la cristianidad. En último término, funcionó este mecanismo de represión no porque se desconociera ese llamamiento del Nuevo Testamento a la santidad, sino porque se le entendió como referido al individuo cristiano, a su santidad privada o a determinados grupos, como el de los sacerdotes o de los religiosos.

Tal vez sea una bendición el que se haya roto la ilusión de que vivimos en una sociedad cristiana en su conjunto. Tal vez esto ayude a ver con claridad que la iglesia tiene que andar su propio camino.

Quizas sea más decisivo el hecho de que nuestra sociedad actual se aproxima cada vez más a su autodestrucción definitiva y, al parecer, carece de fuerza suficiente para poner en tela de juicio y abandonar la construcción de una sociedad que se basa principalmente en la dominación y en la desconfianza. Precisamente esa situación pavorosa debería coaccionar al fin a los cristianos a mostrar al mundo que, con Dios, es posible otra forma completamente distinta de sociedad. Las palabras no son capaces, sin embargo, de demostrar la plausibilidad de esa otra forma de sociedad; sólo la praxis puede lograrla.

8. Señal para las naciones

La imagen de la iglesia diseñada en el capítulo anterior suscita muchas preguntas. ¿Cómo se compaginan las comunidades en cuya autocomprensión juega un papel tan importante el contraste con el resto de la sociedad y el mandato de misionar recogido en Mat 28,19. «Id y enseñad a todos los pueblos...»? ¿Acaso esta tarea de la misión universal no exige una profunda identificación con la situación de todos los pueblos del mundo? Mas aún: ¿cómo se compaginan la conciencia de contraste y el distanciamiento del mundo con la afirmación de Jn 3,16: «Tanto amo Dios al mundo que dio a su hijo único para que...»? Tomada en serio esta frase ¿no exige un salir por completo de sí mismo, como Dios entregó lo más suyo por amor al mundo?

Frente a esto, ¿acaso las comunidades que se entienden a sí mismas como *antítesis* de la sociedad pagana y que quieren conservar cuanto les es más suyo no tendrán que recluirse necesariamente en un gueto espiritual y convertirse en una secta? ¿No desarrollarán enseguida una elitista mentalidad de elegidos que resultara repelente y risible, en las antipodas de lo cristiano? ¿No fomentaran

casi por necesidad aquella conciencia que encontramos con sorpresa en 2 Cor 6,14 - 7,1? Este pasaje produce la impresión de bloque errático en la Segunda Carta a los corintios. Interrumpe el nexo existente entre 6,13 y 7,2. Tal vez no proviene de Pablo, y es considerado por muchos exégetas como uno de los textos más problemáticos del Nuevo Testamento.

No os junteis con los infieles. Pues ¿qué relación hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué unión entre la luz y las tinieblas? ¿Qué armonía entre Cristo y Beliar? ¿Qué participación entre el fiel y el infiel? ¿Qué conformidad entre el santuario de Dios y el de los ídolos? Porque nosotros somos santuario de Dios vivo, como dijo Dios: Habitaré en medio de ellos y andaré entre ellos, yo sere su Dios y ellos serán mi pueblo. Por tanto, salid de entre ellos y apartaos, dice el Señor. No toquéis cosa impura y yo os acogeré. Yo sere para vosotros Padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas, dice el Señor todopoderoso.

Teniendo, pues, estas promesas, queridos míos, purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu, consumando la santificación en el temor de Dios.

Trabajos recientes han tratado de poner en evidencia un carácter *qumránico* del texto¹⁴⁵. Efectivamente, la comunidad de Qumran vivía separada. Se había distanciado, incluso, del judaísmo restante. Se consideraba como el *verdadero santuario*, como la *Jerusalén celeste* convertida ya en realidad. Indudablemente, ella representó «el intento más radical y grandioso» del judaísmo primitivo para «realizar la comunidad santa de Dios»¹⁴⁶. Mas precisamente por ello desarrolló una conciencia elitista que llegó a resultar repelente. Se distanció y se retiró de la sociedad. Aunque existen bastantes razones para dudar de que 2 Cor 6,14 - 7,1 es un texto qumránico, ¿no se pone, sin embargo, de manifiesto el parentesco interno de este texto con los escritos de Qumran, las peligrosísimas consecuencias a las que puede llevar la concepción de la iglesia como sociedad de contraste?

Aunque hemos respondido a esta pregunta en capítulos anteriores (cf. I 5, II 7), volveremos a tocar aquí toda la problemática. Y lo hacemos porque la acusación de *elitista*, de *sectaria*, de *traición al universalismo cristiano* emergen como estereotipos cuando se describe a la iglesia neotestamentaria como sociedad de contraste.

145 Cf. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament I*, Tübingen 1966, 201-204.

146 G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (StUNT 2), Göttingen 1963, 350.

Comenzaremos por 2 Cor 6,14-7,1. Podemos asumir tranquilamente que este texto tiene grandes semejanzas con la autocomprensión de la comunidad de Qumran. Incluso en otros pasajes neotestamentarios se pueden observar tales similitudes; concretamente en algunas parátesis¹⁴⁷. Tales semejanzas se deben principalmente a que tanto las gentes de Qumran como la iglesia primitiva intentaban reunir al verdadero Israel, formar la comunidad santa de Dios y constituirse en templo escatológico en el Espíritu, a que intentaban tomar en toda su radicalidad y hacer fértiles para su propio presente los contenidos centrales del Antiguo Testamento. Y esto no es motivo para que se censure a la comunidad de Qumran. Porque la iglesia primitiva hizo exactamente lo mismo, al menos, en este punto. Tal vez deberíamos perder la costumbre de etiquetar de «secta», con *excesiva precipitación*, cuanto no equivale a «iglesia popular». Tal vez nacieron las «sectas» porque sus hermanas mayores reprimieron contenidos centrales de la Biblia.

Por lo demás, merece la pena recopilar aquellos contenidos de 2 Cor 6,14-7,1 que aparecen también en Pablo. Este distingue claramente entre *creyentes* e *infieles* (1 Cor 6,1). También Pablo utiliza el binomio contrapuesto *luz-tinieblas* cuando quiere distinguir entre la comunidad y la sociedad pagana (1 Tes 5,4-8). Y también él contrapone la *justicia* de la existencia cristiana al *desorden* de la vida pagana (Rom 6,19). También él califica a la comunidad como *Templo santo de Dios* (1 Cor 3,17).

La diferencia verdaderamente decisiva entre el inciso recogido en 2 Cor 6,14-7,1 y el auténtico Pablo reside en la exigencia de la santidad *ritual* «... apartaos... no toquéis cosa impura... purificaos de toda mancha de la carne y del espíritu». Tales exigencias apuntan a un grupo judeocristiano extremista que continúa practicando todas las prescripciones viejotestamentarias relacionadas con la pureza. Esta dimensión *ritual* de la exigencia viejotestamentaria de la pureza está eliminada desde los tiempos de Jesús (cf. Mc 7,1-23), pero esto no quiere decir —¡ni mucho menos!— que haya sido eliminada o abolida la exigencia de la santidad. Jesús se limitó a reconducirla de una esfera cosificada y prepersonal a su sentido auténtico, a lo que siempre había significado, a la santidad del pueblo de Dios mismo.

Cuando se refieren a este punto, los teólogos suelen hablar de santidad *personal e interna* en contraposición a la *ritual y externa*.

¹⁴⁷ Por ejemplo en la Carta a los efesios. Cf. J. Gnlika, *Der Ephesierbrief* (HThK X2) Freiburg i. Br. 1971, 27-29.

Pero hay que matizar incluso tal contraposición. Efectivamente, la santidad desligada de la cosificación externa significa en la Biblia mucho más que una cualidad interna del alma o del individuo moral. Para la Biblia, la santidad comprende siempre la dimensión social inseparablemente unida a la personalidad del individuo. Por consiguiente, no sólo el corazón del hombre deberá ser santo, sino también su forma de vida, las estructuras sociales y las formas del entorno en las que vive el hombre y en las que él se desarrolla constantemente. Es posible que la santidad cosificada y externa del antiguo Testamento y del judaísmo haya querido expresar siempre precisamente eso. En consecuencia, conviene ser altamente precavidos antes de reducir la exigencia de la santidad a lo *puramente moral*. En modo alguno se dejará fuera la dimensión de lo *social*.

Evidentemente, el Nuevo Testamento sabe por qué califica o denomina al conjunto de los creyentes de una comunidad como «los santos»; sabe por qué habla de «pueblo santo» y por qué llama a la comunidad «templo santo». «Santo» tiene en todas estas expresiones también el matiz de «separado». Separado no en un gueto, en la autosatisfacción religiosa o en un aislamiento cultural o espiritual, sino separado para llevar otro estilo de vida, para practicar nuevas formas de vida que, frente a las estructuras de una sociedad enferma y alejada de Dios, realizan la sociedad querida y soñada por Dios.

Si consideramos el fragmento 2 Cor 6,14-7,1 desde esta perspectiva tal vez no debemos verlo como una planta excesivamente exótica en el jardín de los escritos neotestamentarios. Es posible, incluso, que llegara a parar en el Corpus Paulinum *errore humano et providentia dei* para hacernos comprender que la iglesia cristiana tiene que ser realmente una sociedad de contraste, con formas de sociedad propias y con un estilo de vida alternativo.

¿Y como casa todo esto con Mt 28,19? ¿No se dice aquí, en un sentido absolutamente universal:

Id
y enseñad a todos los pueblos...?

¿No exige una tarea de esas características una identificación profunda con la situación de todos los pueblos del mundo? Sin duda, se trata de una tarea universal. Y esta universalidad de la misión está en línea con soberanía universal de Cristo, el cual, según el evangelio de Mateo, dio a sus discípulos esta orden de misionar (cf. 28,18). En los ambientes protestantes se ha traducido mal este texto griego, a causa de la poderosa influencia de la biblia de Lutero. El texto griego no dice: «Enseñad a todos los pueblos», sino «Ha-

ced discípulos a todas las gentes», lo que es bastante distinto. Mateo no quiere decir que la iglesia deba adoctrinar a todas las naciones. Tal adoctrinamiento se practica hoy constantemente. Los modernos medios de comunicación social permiten propagar la enseñanza social de la iglesia y otras doctrinas. Tampoco se trata de descalificar de golpe esta labor impresionante. Pero Mateo estaba pensando en algo completamente distinto. Dijo que se debía convertir a todos los pueblos en «discípulos».

«Los discípulos» es una autodenominación de las comunidades cristianas más antiguas¹⁴⁸, como también «los santos». Por consiguiente, convertir a todos los pueblos en discípulos sólo puede tener una significación: hacer que crezca más y más el número de las comunidades cristianas en el mundo, hasta que llegue un día en que todos los pueblos se hayan hecho iglesia. Mateo no dice *cómo* debe realizarse esto. En cualquier caso, en su texto no encontramos ni una sola palabra acerca de la propaganda de la misión. Probablemente se imaginó el crecimiento de las comunidades en el mundo entonces conocido tal como sucedía en el siglo I: los Apóstoles, pero no sólo ellos, fundaron determinadas comunidades, y, partiendo de ellas, la iglesia vio aumentar constantemente el número; pero, sobre todo, a través de la atracción que estas comunidades ejercían en la sociedad pagana.

Por consiguiente, no dice el texto: «Enseñad a todos los pueblos», sino «Haced (comunidades de) discípulos en todos los pueblos». De *enseñar* no se habla hasta el versículo 20. Pero ni siquiera aquí se habla en un sentido general, sino utilizando una precisión: «Enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado». No se trata, pues, de principios doctrinales o dogmáticos, sino de la forma de vida que Jesús había marcado para el verdadero Israel como praxis del Reino de Dios. Seguramente Mateo está pensando en el Sermón del Monte (Mt 5-7), en el que esbozó el ordenamiento social del escatológico pueblo de Dios sirviéndose de diversos elementos de la tradición de Jesús.

Podemos, pues, resumir el grandioso final del evangelio de Mateo de la manera siguiente: los Apóstoles tienen que preocuparse de que nazcan en todas las partes del mundo comunidades de discípulos en las que se viva la praxis del Reino de Dios de Jesús, en las que se viva el orden social del verdadero Israel en fidelidad radical a Jesús. Así pues, Mateo despliega una concepción mundial, universal. Pero ni siquiera entonces pierde de vista a las comunidades concre-

tas, ámbitos únicos en los que se puede vivir la «nueva justicia» del Sermón del Monte (Mt 5,20).

En modo alguno puede discutirse el universalismo, la dimensión mundial del pensamiento y la amplitud del horizonte cuando se trata de la iglesia. En este punto, Mateo, Pablo, Juan y todos los restantes autores de los escritos neotestamentarios hablan un lenguaje idéntico. Pero con ello no se ha decidido —¡ni mucho menos!— el *cómo*, *de que manera*, *con que estrategia* se realizará lo que Mt 28,19s dice al respecto de todos los pueblos.

Ya hemos visto que Jesús, siguiendo una línea profética importante, prescindió por completo de una *misión* entre las naciones. Se concentró exclusivamente en reunir a Israel. Vimos también que esta dedicación a Israel no excluye en modo alguno el universalismo. Jesús piensa en la categoría viejotestamentaria de la peregrinación de las naciones. Y esto presupone como evidente que, en el momento en que irrumpe el Reino de Dios en Israel, los pueblos vienen espontáneamente para tomar parte en la fascinación de la soberanía de Dios. Su tarea no podía ser otra que la de reunir a Israel con miras a la proximidad del Reino de Dios, a fin de que, mediante esta reunión, el Reino comenzara a resplandecer en un determinado lugar del mundo. *La plena concentración de Jesús en Israel no supone merma alguna de su universalismo, no es empequeñecimiento del horizonte, ni retirada del mundo, sino, por el contrario, el requisito imprescindible para que la soberanía de Dios pueda llegar a todos los pueblos.* J. Munck formula con acierto¹⁴⁹: «Jesús viene a Israel precisamente porque su envío tiene como destinatario al mundo entero».

También el término *elección* debe entenderse en este sentido. La elección de un pueblo concreto de entre las muchas naciones no es sinónimo de preferencia de un pueblo respecto de los demás o desprecio de éstos en favor de aquél, sino *elección* de un pueblo a *causa de los otros*. El pueblo elegido deberá ser para los pueblos restantes señal del plan de Dios para el mundo en su totalidad.

Quien afirme que esta concepción adolece de estrechez de miras o de mentalidad elitista de elección no sólo desautoriza la praxis de Jesús, sino que manifiesta, además, que tal persona parte de ideas de misión muy condicionadas por el tiempo, pero que no fueron compartidas por la iglesia primitiva, por la antigüedad eclesial, sino, a lo sumo, por los tiempos modernos. Efectivamente, ya no se

148 Hech 6,1 2 7, 9,1 19 25 26 38, 11,26, 13,52 y en otros lugares

149 J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (Acta Jutlandica 26,1), Kopenhagen 1954 266

utiliza tanto el término «misión» como en el siglo XIX. Muchos cristianos prefieren hablar de «cambio del mundo». Entiéndase que cuando se habla de «cambio del mundo» se da a esta expresión un sentido cristiano, no marxista. No obstante, cabe decir sobre el término «misión»: no se adecua con el Nuevo Testamento si no se apoya en el pueblo de Dios. El mundo podrá cambiar sólo si cambia el mismo pueblo de Dios. Es imposible querer liberar a otros si la libertad no resplandece en modo alguno en el grupo propio. No se puede predicar a otros la conversión social si no se vive en una comunidad que tome en serio la nueva sociedad del Reino de Dios¹⁵⁰.

Pero ¿pensó realmente así la iglesia primitiva? Tenemos que preguntar de nuevo, y por última vez, si las comunidades neotestamentarias siguieron la línea emprendida por Jesús. Hemos visto ya el texto Mt 28,19s, al que tenemos que considerar en este contexto como texto plenamente eclesial. A continuación vamos a hacer cuatro catas en otros tantos textos: en Hech 15, en Lc 2, en Rom 9-11, y en la Carta a los efesios.

Estas comprobaciones pondrán de manifiesto la precisión con que la iglesia primitiva continuó el camino de Jesús. Ella no perdió de vista el modelo de la peregrinación de las naciones, sino que, al hilo de ese modelo, encuadró su propia experiencia misionera en un marco histórico-salvífico más amplio. Parece que estamos cayendo en una contradicción, pues el tema de la peregrinación de las naciones no conoce todavía lo que nosotros llamamos misión. Precisamente aquí se produce algún cambio en la iglesia primitiva respecto a Jesús. La iglesia primitiva, tras una breve fase en la que se entrega a la reunión de Israel¹⁵¹, pone en marcha la misión en sentido propio, primero en Samaria, después en el mundo no judío. Pero es importante advertir que incluso esta misión realizada fuera de Israel continúa encuadrada en el marco «Israel y las naciones», de forma que el verdadero dinamismo de la idea de la misión parte de la presencia simbólica del pueblo de Dios entre las naciones. Dicho esto, vamos a nuestras catas:

1. En la presentación lucana del Concilio de los Apóstoles hay un discurso de Santiago, hermano del Señor, que comienza de la siguiente manera:

150 Cf. las atinadísimas consideraciones de R. J. Sider, *Jesus und die Gewalt*, Maxdorf 1982, 53-66-74. No solo en América Latina, sino también en una serie de iglesias norteamericanas se intenta desde hace algún tiempo la síntesis de la teología de la liberación y la renovación de la comunidad. Pero en Alemania se desconocen tales intentos.

151 Cf. a este respecto el importante artículo de R. Pesch, *Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission* (cf. nota 30) 11-70, especialmente 45-54.

Hermanos, escuchadme. Simeón ha referido cómo Dios ya el principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su Nombre. Con esto concuerdan los oráculos de los Profetas, según está escrito:

Después de esto volveré y reconstruiré la tienda de David que está caída; reconstruiré sus ruinas, y la volveré a levantar. Para que el resto de los hombres busque al Señor, y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre, dice el Señor, que hace que estas cosas sean conocidas desde la eternidad (Hech 15,13-18).

No nos interesa la continuación del discurso. Es importante la cita de Amós. Tampoco debe preocuparnos si es históricamente cierto que Santiago pronunció ese discurso y citó a Am 9,11s. Numerosos indicios parecen apuntar hacia una respuesta negativa. Y sin embargo no se sacó de la manga el discurso de Santiago. Indudablemente se apoya en tradiciones anteriores. Es posible, incluso, que la cita de Amós le llegara en esa forma sorprendente citada por él. Esa tradición anterior a Lucas interpretaba, sirviéndose de Am 9,11s, las experiencias de misión del propio presente eclesial.

Curiosamente, la historia de estas experiencias comienza hablando de la reconstrucción de Israel (de la tienda caída de David). No se habla de la renovación nacional del Estado judío. Se trata de la reconstrucción del pueblo de Dios, comenzada por Jesús y continuada por los discípulos de Jesús después de Pascua. Dios mismo es el que vuelve a levantar *en la iglesia* al disperso y derruido Israel.

Hay un punto verdaderamente decisivo: *se produce la reconstrucción de Israel para que el resto de los hombres busque al Señor* (cf. versículo 17). También estos pertenecen desde antiguo a la soberanía de Dios, pero no encontrarán a Dios ni reconocerán de manera efectiva la soberanía de Dios mientras no sea reconstruido Israel. En ese contexto no se dice ni una palabra sobre la actividad del restaurado Israel. Se dice, más bien, que, tan pronto como Israel esté renovado, los pueblos podrán comenzar a buscar al Señor. Y lo encontrarán en Israel. Se quiere decir lo siguiente: tan pronto como Israel aparece, entre todas las restantes sociedades del mundo, como la sociedad realmente *construida* (ésta es la terminología exacta del texto), la sociedad pagana puede buscar y encontrar a Dios, concretamente, en Israel, el modelo de sociedad divina completamente orientada hacia Dios.

Quienes transmitieron este texto de Amós sabían que el activo esfuerzo misionero era necesario para todo esto. Pero también eran conscientes de que esa actividad misionera en nada cambiaría a los

pueblos si el pueblo de Dios no aparecía en el transcurso de la misión como sociedad renovada. La misión recibía su fuerza de convicción de la construcción social concreta del pueblo de Dios que la practicaba.

2. Para la segunda cata elegimos el canto de agradecimiento de Simeon, recogido en Lc 2,29-32:

Ahora, Señor, puedes, según tu palabra,
dejar que tu siervo se vaya en paz,
porque han visto mis ojos tu salvación,
la que has preparado a la vista de todos los pueblos,
luz para iluminar a los gentiles
y gloria para tu pueblo Israel.

Este brevísimo himno es mucho más antiguo que el evangelio de Lucas. Refleja —como el Magnificat y el Benedictus— una auto-compresión eclesiológica antiquísima. Las comunidades que se expresaron así se entendían como el escatológico pueblo de Dios. Les parecía completamente natural autodenominarse «Israel»¹⁵². Debio de tratarse, indudablemente, de comunidades judeocristianas de Palestina. Ellas ponían en labios del anciano Simeón su propia experiencia: hemos visto la salvación, lo que muchos profetas y reyes quisieron ver, pero no vieron (Lc 10,23s). Eso ha aparecido ahora en medio de nosotros.

Evidentemente, con esa salvación se parafrasea a Jesús. Pero no se refiere exclusivamente a él. La resplandeciente salvación es, al mismo tiempo, lo nuevo que ha llegado con Jesús: la presencia del Reino de Dios en Israel, la renovación mesiánica del pueblo. Esa salvación mesiánica regalada por Dios, ilumina ahora a todos los pueblos desde el pueblo de Dios. Este es luz para iluminar a los gentiles, pero es, al mismo tiempo, gloria para Israel.

El himno habla el lenguaje del Deuteronomio¹⁵³. Se perciben, al menos, resonancias de la peregrinación de las naciones. Porque la salvación mesiánica que irrumpe en Israel resplandece *a la vista de todos los pueblos*, sin que se mencione para nada algo relacionado de alguna manera con la misión. Podríamos, incluso, preguntar si «gloria de Israel» no significa la «riqueza de los pueblos» que los gentiles llevan desde todas las partes en su subida a Sión (cf. Is 60,11-13). Sorprende, en efecto, que se hable primero de «iluminación de los gentiles» y posteriormente de «gloria de Israel». Dejemos

este punto en suspenso. Sí es indudable que nuestro texto establece una conexión histórico-salvífica entre la salvación mesiánica que resplandece en el pueblo de Dios y la revelación a los gentiles. Bajo ese punto de vista, está emparentado con Hech 15,13-18.

3. Si preguntamos a Pablo por la importancia que la existencia de la iglesia tiene para la sociedad pagana, éste dará diversas respuestas. Puede decir, por ejemplo, que Dios se ha reconciliado con el mundo en Cristo, y que la iglesia es el lugar concreto donde debe practicarse esta reconciliación. La iglesia es el lugar en el que Dios ha abierto, mediante una nueva creación, una sociedad reconciliada (2 Cor 5,17-21).

Pero Pablo puede decir también que el vivir en la iglesia de acuerdo con el evangelio se convierte para el mundo en *señal de su perdición*. Por consiguiente, la iglesia puede convertirse en signo de juicio. Una u otra alternativa dependerá de la respuesta que esa sociedad dé al signo de vida de los creyentes. Más importante para nuestro estudio es la amplísima reflexión histórico-salvífica del Apóstol sobre la fidelidad de Dios a la Alianza o sobre la suerte de Israel, en Rom 9-11. El tema viejotestamentario de la peregrinación de los pueblos es absolutamente indispensable para poder entender lo que Pablo dice allí.

De hecho, el proceso histórico-salvífico ideal debería haber tenido la siguiente configuración. un Israel *que cree* en Cristo da lugar a la salvación de las naciones. Pablo presupone en Rom 9-11 este proceso «regular» de la historia de la salvación, aunque no entra a formularlo. Pero las cosas sucedieron de otra manera. Salvo un *resto sagrado* (11,1-7), la mayoría de Israel se escandalizó de su Mesías (9,32s) y se negó a creer en el evangelio (11,20). No obstante, esta actitud no puso punto final a la mediación salvífica de Israel: ya que no transmitió a los pueblos la salvación *a través de su fe*, la comunicaría *por medio de su incredulidad*. la reunificación de Israel fue suplantada por la misión de los gentiles; los mensajeros de Israel pasaron a ser mensajeros de las naciones; mediante el fracaso de Israel vino la salvación a los gentiles (11,11). Dios no permite que los hombres hagan fracasar sus planes.

La salvación esta ahora, pues, en los gentiles. Pero Dios no piensa sólo en las naciones paganas. Tiene presente constantemente a su pueblo. Ha concedido la salvación a las naciones no sólo para bien de ellas, sino para dar celos a Israel (10,19). Todo esto significa que, de hecho, se invirtió la dirección de la peregrinación de las naciones. De suyo, la salvación resplandeciente en Israel debería haber atraído a las naciones hacia el pueblo de Dios. Mas, como Israel

152 Cf. en detalle G. Lohfink, *Sammlung Israels* (cf. nota 72) 17-32.

153 Cf. Is 40,5, 42,6, 46,13, 49,6, 52,10.

se nego a creer, Dios hizo resplandecer la salvación en la iglesia compuesta por cristianos venidos de la gentilidad, y convirtió al No-pueblo en Pueblo (9,25), con la intención expresa de suscitar celos en Israel. La plausibilidad de la sociedad mesiánica, que toma forma ahora en la iglesia compuesta por cristianos venidos de la gentilidad, debe fascinar a Israel y ponerlo celoso.

Pablo está profundamente convencido de que la estrategia que Dios utiliza respecto de su pueblo dará resultado. Tan pronto como la salvación mesiánica alcance¹⁵⁴ el «punto crítico», conocido solo por Dios, todo Israel será salvado (11,26), evidentemente, porque entonces puede, por fin, creer en Jesús como Mesías, gracias al atractivo mesiánico de la iglesia de los gentiles. Y en ese momento se reinstaura el esquema de la peregrinación de los pueblos. Pero en esta ocasión, con su dirección original en aquella hora escatológica, cuando todo Israel abraza la fe en virtud del atractivo mesiánico de la iglesia de los gentiles, será inmenso el efecto sobre la sociedad pagana incrédula todavía.

Y si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua riqueza para los gentiles, ¿qué no será su plenitud! (11,12). Porque si su reprobación ha sido la reconciliación del mundo, ¿qué será su readmisión sino una resurrección de entre los muertos? (11,15).

Nos resultaba extraordinariamente difícil penetrar en todos estos raciocinios de Pablo porque presuponen hasta el detalle la temática de la peregrinación de las naciones. Aunque no vamos a entrar ahora en los detalles, algo aparece con claridad meridiana: *para Pablo, el destino de los pueblos está ligado inseparablemente al camino de Israel, de igual manera que la suerte de Israel al camino de los pueblos*. No se trata del judío concreto ni del gentil individuo. Se trata, mas bien, de la existencia mesiánica de la iglesia de los gentiles o de Israel, se trata de la plausibilidad de la sociedad mesiánica realizada. Solo de esa manera podrá ser ganada la otra parte del binomio.

En Rom 9-11 algo aparece como capital. Israel continua siendo el verdadero espacio de la salvación. Los gentiles serán injertados en el olivo noble (11,17), no al revés (11,18). En un pasaje destacado, en 11,25s, Pablo llega a decir: la totalidad de los gentiles *entrará*; es decir, los gentiles entraran en la escatológica comunidad salvífica.

154 Pablo dice textualmente «Hasta que entre la totalidad de los gentiles» (11,25). Con «totalidad» se apunta a la medida escatológica que Dios mismo fija, no, por ejemplo, la totalidad numérica.

de Israel¹⁵⁵ al hacerse creyentes mediante la misión cristiana. La aceptación del Evangelio por los pueblos y su entrada en la iglesia se equipara al cortejo de las naciones hacia Sión. Probablemente, tal concepción no es privativa de Pablo (cf. también Lc 2,30-32 y Hech 15,16s). Quizás los primeros pasos en la misión de los gentiles fueron posibles porque la iglesia primitiva consideraba la resurrección de Jesús como introducción de los acontecimientos escatológicos y, con ellos, esperaba la *entrada* de los gentiles prometida por los profetas.

4. Llevaremos a cabo nuestra última comprobación en la Carta a los efesios. La *iglesia* es el gran tema de esta carta. La iglesia es el verdadero Israel en el que los cristianos venidos de la gentilidad, extraños en otro tiempo a la comunidad de Israel (2,12), son ahora conciudadanos de los santos y familiares de Dios (2,19).

Hasta aquí, la eclesiología del autor coincide casi por completo con la concepción de la iglesia difundida por entonces. Lo específico de la Carta a los efesios es el hecho de que se reflexiona sobre la imagen tradicional de la iglesia desde un sistema de referencias que era muy actual en el pensamiento helenístico de aquellas fechas: desde una filosofía del cosmos. La iglesia no es sólo el verdadero pueblo de Dios, sino un cuerpo cósmico que alcanza hasta el cielo (2,5s) y recibe la vida de su Cabeza, el Cristo resucitado y exaltado (1,22s). De Cristo, de la Cabeza, fluye una abundantísima plenitud de bendición al cuerpo de la iglesia (1,3,23). Esta plenitud de bendición permite a los creyentes asemejarse cada día más a su Cabeza (4,15) y edificar el cuerpo de la iglesia en amor (4,16). Pero Cristo como Cabeza no es sólo principio de vida de la iglesia, sino también Señor de todos los poderes cósmicos (1,20-22). No se limita a llenar a la iglesia con la plenitud de su bendición, sino que gobierna el universo con su poder (4,10) y lo somete cada vez más al ámbito de su soberanía (1,10). La iglesia es la dimensión sobre la que Cristo lo llena todo. A través de ella se dará a conocer la sabiduría de Dios a los poderes cósmicos (3,10).

Si traducimos este lenguaje extraño para nosotros, pero sumamente actual entonces entre los cultos, y lo trasvasamos a nuestro actual sistema conceptual, veremos enseguida la profunda intensidad con la que se reflexiona aquí sobre la relación *iglesia-mundo*. La sociedad pagana aparece como un espacio abismal gobernado por dominaciones y potestades:

155 U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (EKK 6,2) Zurich/Neukirchen-Vluyn 1980 254s.

Y a vosotros que estábais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales vivisteis en otro tiempo, según el proceder de este mundo, según el Príncipe del imperio del aire, el Espíritu que actúa ahora en los rebeldes ... entre ellos vivíamos también todos nosotros en otro tiempo, en medio de las concupiscencias de nuestra carne.. (2,1-3)

Tras imágenes míticas se esconde un saber profundo —extrañado, por desgracia, para nosotros— según el cual cada sociedad humana no vive solo de las decisiones actuales de cada momento, sino también del potencial malo de un pasado no dominado que influye como poder fértil en el presente. La Carta a los efesios quiere decir que, en medio de esta sociedad del paganismo dominada por poderes servilizantes, Cristo ha abierto un espacio de libertad. Cristo reina sobre todos los poderes y dominaciones. Pero no puede dominar sin su cuerpo, la iglesia; porque ella es el espacio en el que hay que vivir en la concreción social la libertad y la reconciliación traídas por Cristo

Sorprende sobre todo que, para el autor de la Carta a los efesios, la predicación misionera del evangelio a los pueblos no juega ya papel alguno *como tarea presente*. La iglesia actual es el *resultado* de la misión, pero ha dejado de ser su *portador*. Por el contrario, el *crecimiento interno* de la iglesia adquiere una importancia trascendental

.. hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo. Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error, antes bien, siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor (4,13-16).

La tarea decisiva de la iglesia consiste, pues, en edificarse a sí misma como sociedad de contraste con el mundo, como espacio de la soberanía de Cristo en el que el amor fraterno es ley de vida. Precisamente cuando la iglesia hace esto, la sociedad pagana comprende el plan de Dios para el mundo. La Carta a los efesios expresa esto utilizando, otra vez, un lenguaje mítico

Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los Principados y a las Potestades en los cielos mediante la iglesia (3,10).

Podemos decir precisamente cuando la iglesia vive, por Cristo, lo que debe ser, crece en toda la sociedad pagana, y Cristo puede llenarlo todo a través de ella.

Si nos fijamos bien, tenemos en la Carta a los efesios —aunque en una terminología completamente distinta y en un horizonte mental totalmente diverso— algo así como el modelo de la peregrinación de las naciones: el pueblo de Dios crece, sin practicar la misión, mediante la fascinación que irradia en la sociedad. La iglesia es sencillamente *signo eficaz* de la presencia de la salvación de Dios en el mundo.

Las citas que hemos realizado en Hech 15, Lc 2, Rom 9-11, y en Ef han puesto de manifiesto claramente que iglesia como sociedad de contraste no significa contradicción con la sociedad restante *por el simple placer de contradecir*. Conviene señalar, ante todo, que iglesia como sociedad de contraste en modo alguno significa desprecio de la sociedad restante por motivos elitistas. Se quiere dar a entender lisa y llanamente el contraste *para los otros* y *por los otros*, aquella función de contraste expresada de manera insuperable en las imágenes de «sal de la tierra», «luz del mundo» y «ciudad sobre el monte» (Mt 5,13s). *Precisamente porque la iglesia no es para sí, sino única y exclusivamente para el mundo, no puede confundirse con el mundo, sino que debe conservar su propio rostro.*

Si pierde su perfil, apaga su luz y permite que su sal se haga insípida, no podrá cambiar a la sociedad restante. Y entonces será inútil toda actividad misionera ni el más activo compromiso social. Nos viene de la India actual el siguiente relato que puede iluminar esplendidamente todo el problema¹⁵⁶:

«El párroco de Silvepura, cerca de Bangalore, es un sacerdote con inquietud misionera. Ha comprado una furgoneta con dinero que le han enviado de Alemania. Cuando termina su trabajo parroquial recorre los pueblos cercanos. Se para en las plazas, reúne a los niños y a los ancianos desocupados, proyecta películas para ellos (la furgoneta cuenta con un equipo adecuado) o les hace pequeños juegos de magia. Luego les habla de Cristo. Una tarde se puso en pie un anciano, un hindú, y le dijo: "Querido párroco, hemos

156 Tomado de M. Kampchen, *Indisches Christentum zwischen Ideal und Wirklichkeit*. Orientierung 46 (1982) 91-94, especialmente 91

escuchado con interés, incluso con respeto, tus palabras sobre Jesucristo. Amamos a Cristo y le honramos como hombre incomparable y como Dios. Leemos con gusto la Biblia cuando tenemos tiempo y no estamos demasiado cansados, pero permítame que le diga abiertamente. a pesar de eso, no queremos hacernos cristianos. ¿No conocemos acaso a tus feligreses? ¿No sabemos cómo viven? ¿No conocemos sus peleas, sus frecuentísimas borracheras y la mentira que reina sobre ellos? Ellos no viven mejor que nosotros". Contado así por el párroco de Silvepura.»

Con esto hemos dicho casi todo. Sin embargo, este texto podría llevar a una interpretación errónea, a la más profunda y peor de todas las equivocaciones: ¿Debe ser la iglesia algo así como un instituto moral, debe poner su ideal en el equipamiento moral, debe convertirse en una sociedad competitiva ético-moral que funcione bien? También entonces habría traicionado la iglesia lo que le es más propio y más interior.

Lo que hace de la iglesia la sociedad de contraste divina no es una santidad conseguida por sus propios medios, no los esfuerzos y comportamientos morales, sino la acción redentora de Dios que justifica a los impíos, que acoge a los fracasados y se reconcilia con quienes han contraído una culpa. Sólo en esta reconciliación gratuita y en el milagro de la vida recuperada contra toda esperanza florece lo que denominamos aquí sociedad de contraste.

No estamos pensando, pues, en una iglesia libre de culpa, sino en una iglesia en la que la culpa perdonada es fuente de esperanza infinita.

No pensamos en una iglesia libre de divisiones, sino en una iglesia que encuentra la reconciliación más allá de todas las trincheras.

No pensamos en una iglesia libre de conflictos, sino en una iglesia en la que se viven los conflictos de manera distinta que en el resto de la sociedad.

Por último, no nos referimos a una iglesia en la que no hay cruz ni historia alguna de dolor. Por el contrario, estamos pensando en una iglesia que puede celebrar constantemente la Pascua porque muere con Cristo, pero también resucita con él.

CUARTA PARTE

LA IGLESIA ANTIGUA EN EL SEGUIMIENTO DE JESUS

La tercera parte de este libro ha querido mostrar que la iglesia primitiva recogió las líneas decisivas de la praxis de Jesús respecto al Reino de Dios y que las continuó, en conformidad con el sentido y con la realidad incluso allí donde habían cambiado las circunstancias externas. Con ello no se ha pretendido negar la existencia de *retrasos y de fracasos en las comunidades neotestamentarias* respecto de Jesús. Por supuesto, tampoco se puede afirmar que la iglesia primitiva agotó y realizó de manera adecuada el potencial crítico que se había puesto en movimiento, de manera irrevocable con la reunión del verdadero Israel por Jesús frente a todas las restantes sociedades del mundo. Si dijimos que las comunidades neotestamentarias, en su conjunto, entendieron y reconocieron la voluntad de Jesús. Transmitieron su palabra y la realizaron al menos de forma embrionaria. Así, la palabra de Jesús estaba afincada para siempre en la iglesia y fue reconocible en adelante para cada época. De otra forma no se podría explicar que este potencial crítico haya suscitado conversiones constantes dentro y fuera de la iglesia y movimientos sociales en todo tiempo y lugar.

En esta cuarta parte queremos mostrar, al menos de forma sumaria, que esta recepción fundamental de la praxis de Jesús respecto del Reino de Dios no terminó con las comunidades neotestamentarias, sino que continuó en el tiempo de la *Iglesia Antigua*. Tendremos que limitarnos a señalar algunos puntos, pues el intento desborda la competencia del estudioso del Nuevo Testamento. Por otra parte, el intento es completamente necesario ya que observamos hoy, con alguna frecuencia, en determinados jerarcas de la iglesia una sorprendente devaluación del Nuevo Testamento. Las comunidades neotestamentarias figuran entonces, frecuentísimamente, como campo de prueba, un tanto exótico, de ideas y estructuras aun no depuradas que sólo llegarán a dar de lleno con la voluntad de Dios a través de la ulterior evolución eclesial y dogmática. Se

afirma con frecuencia que muchas cosas se encontraban en fase experimental en el siglo I; y que tal o cual utopía del principio se demostró enseguida como irrealizable a la vista de la realidad concreta.

Frente a tales afirmaciones, mostraremos que la osadía y la «locura» de lo que hemos dado en llamar «sociedad de contraste» no terminó con la iglesia primitiva, sino que pervivió hasta el siglo III y marco la figura de la Iglesia Antigua con tal nitidez que nadie puede hablar al respecto de puras *utopías* y menos aun de puras *utopías neotestamentarias*.

1. El pueblo de entre los pueblos

Los Padres dicen con frecuencia que Dios reunió a su iglesia de entre todos los pueblos y de los confines de la tierra. Al hablar así, utilizan conscientemente la idea bíblica de la *reunión escatológica del pueblo de Dios*. Así, leemos en la conocida plegaria eucarística de la Didajé:

Acuérdate, Señor, de tu iglesia
a la que salvas de todo mal
y haces perfecta en tu amor.
Reúnela, a la Santificada,
de los cuatro vientos en tu Reino
que has preparado para ella.
Porque tuyo es el poder y la gloria por siempre.
(Did 10,5)

Son patentes las resonancias del Padre Nuestro, no solo la séptima petición de éste («líbranos del mal»), sino, especialmente, la segunda («Santificado sea tu Nombre»). La segunda petición del Padre Nuestro se entiende aquí, en línea con el contexto, como suplica de la reunión del pueblo de Dios (cf. supra I 4).

El *autor de la 1 Carta de Clemente* permite entrever hasta que punto la idea del pueblo de Dios esta viva en los Padres. Dice:

Por eso vamos a él (a Dios) con alma santa, levantamos hacia él manos puras e inmaculadas, amamos a nuestro bondadoso y compasivo Padre, que nos ha hecho su porción elegida. Pues así está escrito: cuando el Altísimo repartió los pueblos, cuando dispersó a los hijos de Adán, entonces fijó regiones para los pueblos según el número de los ángeles de Dios. Lote del Señor llegó a ser su Pueblo Jacob, Israel, su herencia asignada. Y en otro lugar se

dice: he aquí, el Señor se toma un pueblo de en medio de las naciones como un hombre toma el primer fruto de su era; y de aquel pueblo saldrá el Santo de los Santos. Puesto que somos una parte santa, haremos cuanto forma parte de la santificación (1 Clem 29,1-30,1).

Aquí se presupone como evidente que la iglesia es el verdadero Israel y se percibe también con claridad la conexión bíblica entre la idea de pueblo de Dios y la de santificación. Porque la iglesia es pueblo elegido por Dios para ser su propiedad, deberá ser santa entre las naciones; por consiguiente, fundamentalmente distinta de las restantes sociedades de este mundo.

La idea de la elección de la iglesia de entre los pueblos aparece de nuevo al final de 1 Clem, en la «Oración general» que tenía su contexto en la liturgia romana y que equivale a nuestra «Oración de los fieles»:

...Tú que multiplicas los pueblos sobre la tierra y has elegido de entre todos los que te aman, por Jesucristo, tu Siervo amado, por el que nos has criado, santificado y distinguido. Te pedimos, Señor, que seas nuestro Auxilio y Protector. Salva a nuestros oprimidos, levanta a los caídos, muéstrate a quienes te suplican, sana a los enfermos, lleva al buen camino a los descarriados de tu pueblo. Sacia a los hambrientos, redime a nuestros cautivos, fortalece a los débiles, consuela a los pusilánimes. Reconozcan todos los pueblos que tú eres el único Dios, y Jesucristo tu Siervo, y nosotros tu pueblo y las ovejas de tus pastos (1 Clem 59,3s).

La estructura sintáctica de la última frase suscita una pregunta que no tiene respuesta en 1 Clem 59,4, pero que reviste una gran importancia: ¿Quiere decir Clemente que, mediante la existencia creíble del pueblo de Dios en medio de las naciones, se revela Jesús como el Mesías y Dios mismo a través del Mesías? Dicho de otra manera: ¿Se conoce a Cristo por la iglesia, y a Dios por Cristo? Tendríamos ahí una profundísima idea teológica que resuena ya en el Evangelio de Juan (cf. 17,21) y no es extraña a los Padres (cf. IV 8). En cuanto a 1 Clem 59,3s, la pregunta tiene que permanecer abierta. En cualquier caso, independientemente de la respuesta que se dé a esta pregunta, aquí se piensa y se formula desde la concepción de pueblo de Dios. Los menesterosos de los que se habla en esta «Oración general» no son todos los indigentes de este mundo, sino los oprimidos, los hambrientos y los cautivos del *pueblo de Dios*. Primero se pide por ellos, de forma detallada. Y sólo al final de la «Ora-

ción general» se pide por la paz del mundo y por la salvación de los gobernantes (cf. 1 Clem 60,4-61,2). Vemos, pues, con claridad que la extraordinariamente intensa conciencia comunitaria de la iglesia, que nos sorprendió constantemente en el Nuevo Testamento, siguió presente en el tiempo de la Iglesia Antigua.

2. La religión de la sanación

En la «Oración general» de Clemente de Roma se pide por la sanación de los enfermos del pueblo de Dios (1 Clem 59,4). Se alude así a un segundo tema fundamental que deriva de la praxis de Jesús respecto del Reino de Dios, se conserva en las comunidades neotestamentarias y pasa a la Iglesia Antigua. Efectivamente, la conciencia de la *presencia del Espíritu*, presente por doquier en la iglesia primitiva, retrocede paulatinamente, pero se mantiene la preocupación por los enfermos, perduran las sanaciones de enfermos, las expulsiones de demonios. Se formulará todo esto en una terminología rica que describe a Cristo como el *Médico*, los sacramentos como *medicinas*, la fe cristiana como religión de la sanación. A. von Harnack ha presentado con detalle este claro campo conceptual teológico-medicinal en su obra sobre «Misión y expansión del Cristianismo».¹⁵⁷

Mucho más infrecuentes son las descripciones del papel extraordinario que las curaciones milagrosas jugaron en la Iglesia Antigua. Orígenes da por supuestos, como algo evidente, los milagros de sanación¹⁵⁸ en las comunidades. Y afirma haber visto con sus propios ojos a muchos curados (Contra Celsum II 8; III 24). En su opinión, las acciones milagrosas de Jesús «crearon» el pueblo de Dios de la iglesia (Contra Celsum II 51).

Para Gregorio Magno, el Reino de Dios se hace visible en los milagros que acaecen en las iglesias junto a las tumbas de los santos¹⁵⁹. Sí, Gregorio Magno pertenece a un tiempo bastante posterior, mas, precisamente por eso, es de enorme importancia la constatación de que, en él, se puede establecer una conexión entre el Reino de Dios en el sentido del Evangelio y los portentos divinos realizados en el pueblo de Dios.

157 A. von Harnack, *Mission* (cf. nota 86), 115-135.

158 Orígenes, *Contra Celsum* I 67, II 33, III 28, VIII 58.

159 H. J. Vogt, *Das sichtbare Reich Gottes in abendlandisch-patristischer Deutung*, en R. Lugder - Th. Michels (ed.), *Reich Gottes - Kirche - Civitas Dei*, 16. *Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums Salzburg*, Salzburg 1981 77-102, especialmente 80-89.

Agustín dedica una sección amplísima a los milagros en su «Ciudad de Dios» (De Civitate Dei XXII 7-10). Y se preocupa sobre todo de la descripción protocolar de las curaciones milagrosas en las comunidades de su tiempo. Quiere mostrar que los milagros no son algo que acaeció exclusivamente a través de Jesús y de los Apóstoles, sino que se producen, en su tiempo, en Milán, en Cartago, en Hipona y por doquier. Es preciso consignarlos para leerlos públicamente en las comunidades, a fin de que no sean presa del olvido de los hombres:

También ahora se producen milagros en el nombre de Cristo, bien a través de los sacramentos o de las oraciones y reliquias de sus santos. La única diferencia está en que no salen a la luz con la fama radiante de los milagros del principio. Mediante el canon de las Sagradas Escrituras, ya cerrado, se cuidó de que los milagros del principio puedan ser leídos por doquier y se graben en la memoria de todos los pueblos. En cuanto a los milagros que acaecen actualmente, son conocidos allí donde tienen lugar, pero difícilmente en toda la Ciudad (De civitate Dei XXII 8).

Indudablemente, los Padres son conscientes de que todos los milagros externos alcanzan su sentido último en la conversión del pueblo de Dios obrada por los milagros¹⁶⁰. La *historia de la eficacia* del milagro es la que demuestra el origen divino del milagro. Los Padres saben también que el más profundo milagro de la iglesia no consiste en que los hombres sean liberados de sus enfermedades, sino en que, —contra toda espera humana— rompan con su pasado pagano y puedan comenzar una nueva vida en Cristo. Así, cuenta Cipriano que le parecía imposible «desnudarse del hombre viejo»:

Pero después que recibí en mí al Espíritu celestial y el segundo nacimiento me remodeló convirtiéndome en un hombre nuevo, entonces, de manera repentina y milagrosa, lo dudoso adquirió solidez, lo cerrado se abrió, la oscuridad se iluminó, pareció practicable lo que antes tenía aspecto de difícil, lo que antes parecía imposible comenzó a parecerme posible (Ad Donatum 4).

Logicamente, se considero como milagro supremo la fuerza que algunos hombres recibían de Dios y les permitía testimoniar la fe con su muerte. Precisamente por eso, se describe la muerte de los mártires como segundo bautismo, como el definitivo revestimiento

160 Cf. por ejemplo Orígenes *Contra Celsum* III 28-30.

del hombre nuevo, como el despertar de nuevas fuerzas milagrosas en la iglesia. La existencia de los mártires, se dice al final de la *Passio Perpetuae*, es el testimonio irrefutable de que el Espíritu continua presente en la iglesia (*Passio Perpetuae* 21).

3. La fraternidad cristiana

También la idea de la fraternidad, profundamente enraizada en las comunidades neotestamentarias, perdura en la Iglesia antigua. Así, *Clemente* escribe a la comunidad de Corinto:

Una competencia reinaba entre vosotros día y noche para utilidad de toda la comunidad de hermanos (literalmente: hermandad), a fin de que, mediante la compasión y la escrupulosidad se salvara el número de los elegidos. Puros e incorruptos érais vosotros y no os causábais daño recíprocamente. Toda división y discordia era para vosotros una abominación. Profunda tristeza sentiais por las transgresiones del prójimo, considerábais sus deficiencias como vuestras (1 Clem 2,4-6).

Ciertamente, no es ése el comportamiento de la comunidad de Corinto cuando se le escribe esta carta. La comunidad vive ahora revuelta y dividida, pero las demás comunidades no pueden aceptar precisamente esto. Lo verdaderamente notable de 1 Clem no es sólo la idea de la responsabilidad de toda la «hermandad», de toda la comunidad de Corinto, de unos para con otros, responsabilidad recordada constantemente, sino también el hecho de que la comunidad de *Roma* se siente responsable de la comunidad de *Corinto*, a la que, a pesar de las tribulaciones en que viven en Roma (cf. 1,1), invita con esta carta a recuperar el estado antiguo. Por eso 1 Clem comienza de la siguiente manera:

La iglesia de Dios que habita en Roma en el extranjero, a la iglesia de Dios que habita en Corinto en el extranjero.

Podemos observar de nuevo la responsabilidad recíproca de las comunidades en el contexto de la actividad cristiana del amor. Esta responsabilidad tiene su cimiento en la fraternidad de toda la iglesia. Los creyentes mismos consideran como extraordinario el hecho de ser hermanos y hermanas. Los apologetas subrayan constantemente el tratamiento de hermano como nota cristiana distintiva frente a los usos de los paganos. Así, señala *Caecilius* en el Diálogo «Octavius» de *Minucio Félix*

Indiscriminadamente se llaman unos a otros hermanos y hermanas (Octavius 9,2)

Caecilius, que representa al paganismo en el diálogo, menciona esto en una larga lista de rumores y de prejuicios que corrían entonces acerca de los cristianos. *Aristides de Atenas* (Apología 15,7) y *Tertuliano* (Apologeticum 39,8s) dicen lo mismo. Tertuliano añade una grandiosa motivación teológica a favor del cristiano tratamiento de hermano

Según el derecho de la naturaleza, nuestra madre única, somos también hermanos vuestros (de los gentiles)... Sin embargo, con cuanta más razón se llaman y son hermanos aquellos que (por la fe y el bautismo) reconocen a Dios como su Padre, que han recibido al único Espíritu de Santidad, que han sido trasladados del cuerpo de la misma ignorancia a la luz de la verdad (Apologeticum 39,8)

El tipo de atención destinado en principio a todos los miembros de la comunidad que necesitan ayuda, atención revolucionaria frente a los usos de la comunidad pagana, pone bien a las claras que el tratamiento de hermano-hermana no es sólo una bella cortesía. Destinatarios reales de aquella atención eran las viudas, los huérfanos, los ancianos y los enfermos; los inválidos, los parados, los cautivos, los desterrados, los cristianos que se encuentran de camino y todos los miembros de la comunidad que se encontraban en una especial situación de apuro. Se añadía a esto el cuidado para dar un entierro digno a los pobres¹⁶¹.

En esta lista tenemos que destacar de manera especial la preocupación de las comunidades en favor de los parados y los inválidos. A cuántos podían trabajar se exigía que trabajaran, y se les procuraba incluso un puesto de trabajo, si era posible. Mas quien no podía ya trabajar, debía estar seguro del apoyo de la comunidad. Nació así un sistema de empleo y una red de seguridad social que constituía todo un fenómeno singular en la antigüedad¹⁶². Se basaba en la ayuda recíproca y en los donativos voluntarios. Se recogían estos, sobre todo, en las celebraciones eucarísticas dominicales. Leemos en la famosa descripción que *Justino* hace de la celebración eucarística cristiana

Pero quien dispone de medios y de buena voluntad da, según su medida, lo que quiere, y se deposita delante del

161 Cf. 1 Clem 12, Policarpo, Fip 6,1, Justino, Apología I 14,67, Aristides, Apología 15,7. 9 Tertuliano, Apologeticum 39, Cipriano, Ep 62,4, Eusebio, Historia eclesiástica IV 23 10

162 Cf. H. J. Drexhage, *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden* (1. 3. Jh. n. Chr.) RQ 76 (1981) 1 72, especialmente 35-40

presidente cuanto se recolecta. Este ayuda así a huérfanos y viudas, a los enfermos y a cuantos tienen cualquier otro tipo de necesidades, a los cautivos y a los extranjeros que están presentes en la comunidad (Justino, Apología I 67)

Este sistema asistencial altamente eficaz no se limitaba a la propia iglesia local. Tenemos una serie de pruebas de que la asistencia se extendía también a comunidades vecinas cristianas que atravesaban una especial situación de necesidad. Destacaba especialmente la iglesia de Roma en sus prestaciones y ayuda a comunidades de otras ciudades. El obispo *Dionisio de Corinto* escribe hacia el año 170 a la comunidad de Roma:

Desde un principio teníais costumbre de ayudar de múltiples maneras a todos los hermanos, y a muchas comunidades de todas las ciudades enviabais apoyos. Mediante los dones que habeis enviado desde siempre, pues como romanos manteneis una tradición vuestra, aliviáis la pobreza de los necesitados y apoyáis a los hermanos que viven en las minas. Vuestro santo obispo Sotero no solo conservo esa costumbre, sino que incluso la amplió aun más (Eusebio, Historia eclesiástica IV 23,10)

La fraternidad no fue, pues, una palabra hueca en cada una de las comunidades ni en la iglesia. «Mientras que la doctrina cristiana parecía utópica e irrealista a los ojos de sus oponentes, esa misma se demostraba en su empleo práctico como un concepto plenamente válido para hacer frente a las necesidades sociales y económicas de los miembros de la comunidad»¹⁶³

Todo esto nos indica claramente que entendía la Iglesia Antigua por amor (*agapé*). No se trataba de un sentimiento noble, sino de una concreta prestación de ayuda, principalmente a los hermanos en la fe. En la tradición de Mt 5,43-48, *agape* puede abarcar también personas que no pertenecen a la iglesia.¹⁶⁴ Paralelamente corre, sin embargo, torrencial aquella corriente neotestamentaria que mira exclusivamente al *comportamiento dentro de las comunidades*. Así, *Aristides*, en correspondencia perfecta con la terminología de la literatura epistolar neotestamentaria, dice de los cristianos en el Capítulo 15 de su Apología:

Tratan celosamente de ser benevolentes con los enemigos (15,5) se aman unos a otros (15,7)

163 H. J. Drexhage *Wirtschaft* (cf. nota 162) 40

164 C. por ejemplo Carta a Diogneto 5s. Theófilo Ad Autolycum III 14

En su Carta a la comunidad de Esmirna, *Ignacio* habla de falsos maestros que no se preocupan del *agape*, y concreta esto de la manera siguiente: no se cuidan de las viudas y de los huérfanos, de los cautivos y de los libertos, de cuantos tienen hambre o sed. Mueren por sus peleas, aunque habría sido importantísimo para ellos *amar* (Ign. Smyrn 6s). Cuando el mismo Ignacio dice en el prefacio de su Carta a los romanos que la comunidad de Roma preside en el *agape*, está pensando, evidentemente, en lo que Dionisio de Corinto escribiría unas décadas más tarde en la carta citada anteriormente: en el apoyo a comunidades de otras ciudades. Ignacio quiere decir: la comunidad es la autoridad vinculante en lo que constituye la esencia de la iglesia, el amor a los hermanos. Ella preside en el amor.

Aunque la Iglesia Antigua fracasara frecuentemente en el *agape*, los textos siguientes demuestran que el amor fraterno de los cristianos y, parcialmente, de los gentiles fue considerado como algo específicamente cristiano:

¡Mirad como se aman!

(Tertuliano, Apologeticum 39,7)

Se aman unos a otros casi antes de conocerse

(Minucio Félix, Octavius 9,2)

Por eso —aunque os (a los paganos) moleste— nos amamos con amor recíproco, pues el odio es desconocido entre nosotros. Por eso nos llamamos recíprocamente hermanos, y nos envidian por ello. Somos hijos del mismo Padre Dios, coelegidos en la fe, coherederos en la esperanza. Vosotros, en cambio, no queréis conoceros unos a otros, os odiáis acaloradamente y voléis a reconocerlos como hermanos solo cuando se produce la muerte de un pariente (Minucio Félix, Octavius 31,8)

4. La sociedad de contraste de Dios

Con la última cita hemos llegado al tema principal de esta cuarta parte: también la Iglesia Antigua se entiende como *sociedad de contraste*. «En otro tiempo y ahora», «oscuridad y luz» se contraponen categóricamente como en el Nuevo Testamento.¹⁶⁵

Si en otro tiempo nos complacíamos en cosas impuras, ahora rendimos tributo exclusivamente a la castidad. Si en otro tiempo nos vimos envueltos en artes mágicas,

165 Cf. por ejemplo Orígenes *Contra Celsum* I 9,26. I Clem 59,2

ahora nos hemos consagrado al Dios bueno y no engendrado. Si antes apreciábamos por encima de todo el dinero y las riquezas, ahora ponemos al servicio de la causa comun cuanto tenemos y lo compartimos con los necesitados. Si en otro tiempo nos odiábamos y matabamos unos a otros, ni siquiera compartimos el hogar con quienes no son de nuestra procedencia, a causa de las diversas costumbres de vida, ahora, tras la aparicion de Cristo, convivimos como comensales (Justino, Apologia I 14)

Es importante la ultima observacion de Justino pues indica claramente que todas las barreras nacionales han sido eliminadas para la conciencia de la Iglesia Antigua. No hay ya griegos, barbaros o escitas (Col 3,11). La comunidad cristiana reúne a todos los pueblos alrededor de la unica mesa de la eucaristia. Ya no cuentan las oposiciones entre los pueblos, solo la oposicion fundamental entre la sociedad pagana y la nueva sociedad de Dios.

Orad incesantemente por los otros hombres, pues existe la esperanza de que se conviertan y lleguen a participar de Dios. Permitidles, pues, al menos que vuestras obras les adoctrinen. Frente a sus explosiones de ira, vosotros debéis ser mansos, frente a su fanfarroneria, humildes, a sus difamaciones responded con vuestras oraciones, a su insensatez, con vuestra firme perseverancia en la fe, a su salvajismo, con vuestra mansedumbre, no trateis de competir con ellos (Ign Eph 10,1s)

Un texto altamente revelador de su carta a la comunidad de Magnesia permite ver que Ignacio no habla aqui solo de determinados malos ejemplos entre los paganos, sino de la *sociedad pagana en su conjunto*. Compara allí al paganismo y al cristianismo con dos monedas diferentes. Cada una tiene un cuño especial.

Los incredulos, el cuño de este mundo,
los creyentes, en cambio, el cuño de Dios en el amor
(Ign Magn 5,2)

Como es natural, hay que mencionar aqui de manera especial a los *apologistas* cristianos. Una de las características importantes de sus escritos es el contraste que perciben entre la iglesia y el paganismo. Con frecuencia, formulan ese contraste con extraordinaria contundencia.

Vosotros prohibís el adulterio mas lo cometeis, nosotros estamos entregados exclusivamente a nuestras esposas. Vosotros castigais los crímenes cuando ya han sido co-

metidos, entre nosotros es ya pecado el pensar en ellos. Vosotros teméis a los consabidores, nosotros unicamente a la conciencia, que jamas nos abandona. Finalmente las mazmorras estan llenas de vuestras gentes, pero un cristiano solo se encuentra en ellas cuando es acusado con motivo de su religion o cuando es infiel a ella (Minucio Felix, Octavius 35-6)

Este y otros textos muestran la profunda autoconciencia de la iglesia de entonces frente a la sociedad pagana. ¿Quien de nosotros se atreveria a decir que en las carceles actuales no hay mas cristianos que los perseguidos por su fe? Y, sin embargo, Minucio Felix puede hablar así sin que nadie le saque los colores. Pero dejemos los hechos a un lado, pues el abismo que le separa de la iglesia de hoy no esta solo en los hechos. Nos desagrada todo el raciocinio expuesto en la cita anterior. No consideramos a la iglesia como una sociedad que se contrapone a la sociedad restante. Por eso, el texto de Minucio Felix aparece como una arrogancia inaguantable para la mayoría de los lectores *cristianos* de nuestros días. Desgraciadamente, tenemos que admitirlo: exactamente igual reaccionaba entonces la mayoría de los paganos ante el cristianismo. Les resultaba intolerable que un reducido grupo de personas se contrapusiera a toda la sociedad restante *en su fe y en su manera de vivir*. Por eso se acusó a los cristianos de «odio a la humanidad» (*odium generis humani*)¹⁶⁶. La autoconciencia que rezuma «Octavius» no era una excepción. Cuando, hacia el año 260, la peste asoló Alejandria, el obispo del lugar, Dionisio, escribio en una carta

Puesto que muchísimos de nuestros hermanos, en amor y benevolencia eximios, no pensaron en sí mismos, sino que aceptaron sin temor a los enfermos, los atendieron solícitamente y los sirvieron en Cristo, murieron como estos, muy alegres, contagiados por el sufrimiento de otros, contrayendo la enfermedad de sus semejantes, aceptando voluntariamente sus dolores.

De esta manera perdieron la vida los mas hábiles de nuestros hermanos: sacerdotes, diaconos, seglares. Porque tomaron en sus brazos y en sus regazos los cuerpos de los santos: cerraron sus ojos y su boca, cargaron a hom-

166 Cf Tacito, *Annales* XV 44. Que con el reproche del *odium* se quiere calificar también el comportamiento de la comunidad de los cristianos se ve por el paralelo en *Historiae* V 51 (donde se trata de fenómenos similares entre los judíos). La solidaridad fiel y la compasión servicial reinan entre ellos: pero el odio enemistoso respecto de todos los demás.

bros con ellos, y los enterraron tras haberlos lavado, vestido y abrazado cordialmente, ellos mismos fueron objeto de idénticos cuidados al poco tiempo. Y los supervivientes pasaban a ocupar el puesto que dejaban libre sus predecesores.

Completamente distinta era la situación entre los gentiles. Echaban de la casa a los que caían enfermos, huían de sus deudos allegados, los abandonaban medio muertos en las calles y dejaban a sus muertos insepultos como carroña (Eusebio, Historia eclesiástica VII 22).

Ante tales textos, el cristiano moderno suele decir: bueno, tan poco se debe generalizar. Es el blanco o negro de la leyenda. Siempre hay cristianos que fracasan y no cristianos con un comportamiento ejemplar. Y no es infrecuente encontrar no cristianos mejores que los cristianos. Está hoy en boga un esquema de argumentación cristiano, todo un estereotipo, que se está convirtiendo casi en esquema de predicación. Y delata claramente el extendido *complejo de inferioridad cristiano*. Los cristianos de los tres primeros siglos no saldrían de su asombro ante nuestra postura. Ellos fueron capaces de argumentar de forma completamente distinta. Incluso un hombre tan inteligente y ponderado como Orígenes osaba escribir lo siguiente:

Dios ... hizo que nacieran por doquier comunidades que contrarrestaran a las comunidades de personas supersticiosas, disolutas e injustas, pues de gentes de esas características se componen, casi por doquier, las grandes masas de ciudadanos que forman las comunidades urbanas. Pero las comunidades de Dios, en las que Cristo es maestro y educador, son «como luces celestes en el mundo» en comparación con las comunidades de los pueblos entre los que habitan como extranjeras. Porque ¿quién podría negar que incluso aquellos miembros de nuestra iglesia que dejan bastante que desear si los comparamos con los mejores están a un nivel mucho más elevado que los miembros de las comunidades civiles? (Orígenes, Contra Celsum III 29).

Pero Orígenes no se da por satisfecho con tales afirmaciones generales. En el texto que sigue compara las comunidades *cristianas* de Atenas, Corinto y Alejandria con las sociedades *civiles* de esas mismas ciudades, para poner de manifiesto que el texto de Flp 2,15 («Como luces celestes en el mundo») continua reflejando la realidad cristiana de su tiempo (III 30)

Incluso cuando los apologistas cristianos no argumentan utilizando el esquema del contraste, sino que señalan positivamente la belleza de la forma de vida cristiana, la contraposición con la sociedad pagana constituye el transfondo de la exposición. Algo de esto sucede en el grandioso capítulo 15 de la Apología de *Aristides*, que resume de alguna manera lo que hemos dicho hasta aquí:

Los cristianos, oh César, tras buscar por todas partes, han encontrado la verdad y, por lo que vemos en sus escritos, están mas cerca de la verdad y del conocimiento exacto que los restantes pueblos. Pues ellos conocen a Dios y creen en El como creador y constructor del universo... De El recibieron los mandamientos que grabaron en sus mentes y observaron... Por eso no practican el adulterio ni la fornicación, no testifican en falso, no llevan segundas intenciones, no codician bien alguno que no sea suyo, honran padre y madre, hacen el bien al prójimo y, si actúan como jueces, juzgan según justicia. No adoran a los ídolos en figura humana, y no hacen a los demás lo que no desean que les hagan a ellos. No comen de las ofrendas sacrificadas a los dioses, porque están puros. Dirigen la palabra a cuantos les molestan y tratan de trabar amistad con ellos; a los enemigos responden con acciones benévolas...

En cuanto a los esclavos y esclavas... les persuaden a hacerse cristianos porque los aman; y tratan de hermanos, sin distinción alguna, a los que se han hecho cristianos... Viven en humildad y afabilidad, la mentira no tiene cabida entre ellos, se aman mutuamente.

No desprecian a las viudas, liberan al huérfano de quien lo maltrata. El que tiene, da sin envidia al indigente. Cuando ven a un extranjero, lo llevan a sus viviendas y se alegran con el como si se tratara de un hermano verdadero, pues no se llaman hermanos según la carne, sino (hermanos) en el Espíritu y en Dios.

Y cuando uno de sus pobres abandona este mundo y lo ve alguno de ellos, éste le da sepultura en consonancia con sus posibilidades. Y si se enteran de que uno de los suyos pasa dificultades o es apresado a causa de Cristo, todos se esfuerzan por atender su necesidad y lo liberan si es posible. Y cuando hay entre ellos algún pobre o necesitado y no disponen de sobras para socorrerlo, ayunan dos o tres días a fin de poder satisfacer la necesidad de ese hermano.

Observan concienzudamente los mandamientos de su Cristo, viven con rectitud y honor, como les ordenó el Señor su Dios... y cuando uno de sus justos abandona este mundo, todos ellos se alegran, dan gracias a Dios y lo acompañan como si él se trasladara (sólo) de un lugar a otro... Esta es, oh César, la ley de los cristianos y su forma de vida (Apología 15).

Para juzgar atinadamente un texto de estas características es preciso tener en cuenta su género y el lenguaje utilizado. Se trata de un Texto *propagandístico* que pinta un cuadro ideal. Así es como los cristianos desean ser vistos; así quieren llegar a ser. Cabe decir lo mismo de otros muchos textos tomados de los Padres, y también de otras muchas pruebas extraídas ya antes del Nuevo Testamento. Aunque utilizan el indicativo, tienen carácter de exhortación, apelativo. «Somos así» significa, siempre, «debemos y deseamos ser así». Por eso es completamente imposible utilizar esos textos de manera irreflexiva cuando tratamos de presentar la realidad concreta de las comunidades cristianas. Algo aparece, sin embargo, con claridad meridiana en estos textos: la autoconciencia de las comunidades de entonces, su extraordinaria clarividencia, su pretensión de ser divina sociedad de contraste frente a una sociedad pagana corrupta, la consiguiente tarea de intentar vivir en consonancia con lo que son. Y esto los convierte en textos conmovedores. Eso debería bastar para sacudirnos.

Pero, en realidad, esos textos no muestran sólo la autocomprensión y la autoconciencia cristianas. Reflejan perfectamente un trozo real de las comunidades mismas. *Practicáramos una hermenéutica si achatáramos textos de la antigüedad cristiana aduciendo, en nuestro resignado escepticismo, la supuesta imposibilidad de que una comunidad tome en serio el evangelio.* De una tal hermenéutica de la mala conciencia que pretende crearse una coartada deberían mantenernos alejadas las escasas pero importantes voces de los adversarios que el cristianismo tuvo entonces. Así, *Luciano de Samosata* cuenta en su escrito jocoso sobre el final de la vida del Peregrino farsante cómo éste se hizo aparentemente cristiano, permitió que las comunidades lo festejaran, y luego, un día, fue encarcelado en Siria como cristiano.

Cuando él estaba en Banden, los cristianos, que consideraban aquello como una desgracia personal que afectaba a todos, hicieron lo posible e imposible para sacarlo de la prisión. Al no conseguirlo, se esmeraron sobremanera para que nada le faltara. Antes de que el día despuntara,

mujeres ancianas, viudas y jóvenes huérfanos estaban alrededor de la cárcel. Incluso los de mejor posición económica compraron a los guardianes de la cárcel y pasaban noches enteras haciéndole compañía. Se llegaron a celebrar opíparas comidas allí y santas conversaciones. .

Incluso de las más diversas ciudades de Asia vinieron gentes enviadas por sus respectivas comunidades para ayudarle, para ser sus abogados en el juicio y para consolarlo. Porque estas gentes son de una actividad y de una entrega inconcebibles en los casos que afectan a su comunidad; no reparan en molestias ni en esfuerzos. Y enviaron al peregrino una gran cantidad de dinero a causa de su cautividad. De ese modo, éste consiguió estupendos hospedajes (Peregrinus 12 s).

La parodia de Luciano, a pesar de su carácter burlesco, ilustra de manera plástica la profunda fraternidad de las comunidades cristianas que apoyaban sin miramientos a sus confesores en las cárceles y en las minas (cf. correspondencias exactas en Arístides, Apología 15). Mucho más importante es una carta del emperador romano *Juliano el Apóstata*, nada sospechoso. En ella, un adversario del cristianismo ofrece el testimonio más bello de la solidaridad cristiana

¿Acaso no comprendemos que la impiedad (= cristianismo) fue promovida sobre todo por la humanidad (de los cristianos) respecto de los extranjeros y mediante el cuidado (de los cristianos) en enterrar a los muertos?...

Los impíos galileos no se contentaron con alimentar a sus pobres y dieron de comer también a los nuestros. Pero los nuestros carecen de nuestros cuidados (*Julian*, An Arsakios¹⁶⁷)

Por consiguiente, cuanto decían los apologistas sobre la solidaridad interna de las comunidades cristianas reflejaba la realidad. El sistema social de la iglesia funcionaba tan perfectamente que ofrecía apoyo incluso a no cristianos. Esta solidaridad debió de impresionar profundamente a los no cristianos. Esto fue uno de los motivos de la rápida expansión del cristianismo. Juliano trató de imitar artificialmente el sistema de apoyo de las comunidades, con el fin de privar de aquel arma a los cristianos¹⁶⁸. Su intento fracasó. El vigor y

167 Juliano *Epistula ad Arsacium* en *Sozomenos* V 15 s

168 A. von Harnack, *Mission* (cf. nota 86) 169

lo inimitable de la organización asistencial de la iglesia radicaba, precisamente, en que no se trataba de algo centralizado ni decretado desde arriba, sino que tenía sus raíces en cada una de las iglesias locales y recibía savia constante del convencimiento interno y del consenso libre de las comunidades. Su fundamento último era el amor fraterno y su entorno propiamente dicho la celebración eucarística de las comunidades reunidas en el Día del Señor.

5. La insubordinación cristiana

No se puede escribir sobre la Iglesia Antigua como sociedad de contraste y no tratar el tema de su *insubordinación social*. Los cristianos mantienen una postura de lealtad frente al Estado, pero hasta un cierto punto. Pagan los impuestos, reconocen en principio la autoridad estatal, oran por el Emperador. Los cristianos no niegan nada de esto. Incluso tienen interés en subrayarlo una y otra vez debido a la desconfianza de los paganos. No obstante, existe —sobre todo en los dos primeros siglos— una distancia clara entre las comunidades cristianas y el resto de la sociedad. Esta distancia se concreta en la negativa constante. Así, Caecilius formula con gran tino, en el «Octavius» de Minucio Félix, el reproche de muchos gentiles:

¿Acaso los romanos no gobiernan en su Imperio sin vuestro Dios, no se aprovechan de todo el globo terráqueo y dominan también sobre vosotros? Vosotros, por el contrario, vivís siempre preocupados y angustiados, os mantenéis alejados de todos los placeres, incluso de los más inocentes. No vais al teatro, no participáis en los cortejos, desdeñáis las comidas públicas, aborrecéis los juegos en honor de los dioses, la carne y el vino sacrificados en el altar. ¿Tanto teméis a los dioses cuya existencia negáis?

No adornáis vuestra cabeza con flores ni perfumáis vuestros cuerpos con aromáticas esencias, reserváis la especiería para los muertos, no hacéis coronas para vuestras tumbas. Vosotros, figuras macilentas, pálidas y asustadas, sois dignos de compasión, pero de la compasión de nuestros dioses. Ni podéis resucitar, ¡pobres de vosotros!, ni disfrutar entre tanto de la vida. (Minucio Félix, *Octavius* 12. ss).

Esta larga lista de reproches paganos permite captar con claridad una parte de la insubordinación cristiana respecto de la sociedad. Estaba prohibido a los cristianos asistir a juegos de gladiado-

res y a luchas de animales¹⁶⁹, participar en procesiones y en cortejos¹⁷⁰, tomar parte en las comidas públicas o en los banquetes, por ejemplo, en las celebraciones imperiales¹⁷¹. El citado texto de «Octavius» indica claramente que el distanciamiento de los cristianos frente a la sociedad pagana se extendía hasta los detalles: no se adornaban con flores ni llevaban coronas.

Sería erróneo suponer la negativa y el rechazo cristianos sólo en lo que se relacionaba con la veneración de los dioses o con el culto del Emperador. Sin duda, ambos campos fueron muy importantes en la antigüedad romana, pero no pueden explicarlo todo. El rechazo cristiano se dio también en otro lugar: se refirió, por ejemplo, también a la incineración, al abandono de niños recién nacidos y, sobre todo, a la moral matrimonial pagana¹⁷². El fundamento último y más profundo del distanciamiento cristiano respecto de la sociedad pagana debió de ser el permanente conocimiento de que Jesús quería reunir el pueblo de Dios como divina sociedad antitética. ¿Cómo se podía pensar, si no, la increíble frase de Tertuliano:

Nada no es más extraño
que la cosa de todos, el Estado¹⁷³?

Indudablemente, no todos los cristianos estarían de acuerdo entonces con esta frase tan polémica. Pero la frase llegó a existir. Su fundamento último era la conciencia de que las comunidades cristianas formaban un «pueblo» propio. Con la muerte de Jesús, algo nuevo vino al mundo, dirá Orígenes contra Celso. Se refiere con ello

al nacimiento del pueblo de los cristianos,
que nació en la simultaneidad de una vez
(Contra Celsum VIII 43).

Cuando Orígenes y otros muchos teólogos de los primeros siglos denominan a los cristianos «pueblo», dan al término no sólo una significación *religiosa* o *espiritual*, sino también *social*. Se ve esto en la forma en que caracteriza a los judíos:

¡Si al menos no hubieran pecado contra la ley, no hubieran matado primero a los profetas ni hubieran maquinado después contra la vida de Jesús! Entonces habríamos te-

169 Cf. Athenagoras, *Presbeia* 35, Theophilus, *Ad Autolyicum* III 15, Tertuliano, *Apologeticum* 38,4s, 42,7, Minucio Félix, *Octavius* 12,5, 37,11s.

170 Cf. Minucio Félix, *Octavius* 12,5, 37,11, Orígenes, *Contra Celsum* VIII 21.

171 Tertuliano, *Apologeticum* 35,1, 42,4, Minucio Félix, *Octavius* 12,5.

172 Cf. Orígenes, *Contra Celsum* VIII 55, *A Diogneto* 5, Tertuliano, *Apologeticum* 9,8, Minucio Félix, *Octavius* 7,4, 31,5.

173 Tertuliano, *Apologeticum* 38,3 *nec ulla magis res aliena quam publica*.

nido la imagen ideal de aquel Estado celestial que también Platón trató de describir. Pero dudo de que éste estuviera tan capacitado para hacerlo como Moisés y los hombres que vinieron después de Moisés, que eran una raza escogida, linaje santo y consagrado a Dios (Contra Celsum V 43).

Cuanto se dice del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, vale de manera especial, según Orígenes, respecto de aquellos que se «han juntado de manera milagrosa» (Contra Celsum VIII 47), es decir, del «Pueblo de los cristianos». «En cada ciudad» del imperio romano, constituyen una «comunidad local fundada por la palabra de Dios». Nace así «la ciudad natal que responde a la voluntad de Dios», es decir, la iglesia (Contra Celsum VIII 75).

Los teólogos de entonces crearon incesantemente términos nuevos con la intención de encerrar en un concepto la *dimension social* de la iglesia. La iglesia es un *pueblo*, una *estirpe*¹⁷⁴, una *ciudad*¹⁷⁵. Especialmente osado es Hipólito, que caracteriza al Estado romano como una imitación demoníaca del verdadero Estado, del «Pueblo de los cristianos»

Porque entonces, en el año 12, el Señor nació en tiempos de César Augusto, creador del Imperio Romano. Pero, a través de los Apóstoles, el Señor llamo a toda nación y lengua, creo el creyente Pueblo de los cristianos, el pueblo del Señor y el pueblo de aquellos que llevan un nombre nuevo en el corazón. Entonces el Imperio de este tiempo, que dominaba por el poder de Satanás, imitó exactamente esto, reúne a los más nobles de todos los pueblos y los equipa para el combate, llamándolos romanos (Hipólito, Comentario de Daniel IV 9).

Tras esta sorprendente argumentación se esconde un esquema apologético de la Iglesia Antigua muy socorrido: todo lo grande y bueno que se da en el paganismo es imitación (en ocasiones, incluso, tosca imitación demoníaca) de la herencia judeo-cristiana. No tiene por qué ocuparnos aquí la ingenuidad de este esquema ni la inconsistencia de la visión histórica de Hipólito. Para nuestro contexto es decisivo el presupuesto de Hipólito de que la iglesia es un

174 Habría que tratar aquí sobre la concepción de los cristianos como «tercera estirpe». Cf. A. von Harnack *Mission* (cf. nota 86) 238-267.

175 Cf. especialmente, Agustín, *De civitate dei*, en muchos lugares. También Tertuliano *Adv. Marcionem* 3 23.

pueblo que Cristo ha creado con gentes de todos los pueblos y que se contrapone al Imperio Romano como *sociedad antitética*.

Pero no es Hipólito el único que da muestras de esta autoconciencia sorprendente. Aunque no todos los teólogos de la Iglesia Antigua tuvieron unos sentimientos tan animosos respecto del Imperio Romano, la idea de la dimensión social de la iglesia y su función de contraste frente a la sociedad restante era algo admitido por todos. Volvamos nuestra mirada de nuevo a Orígenes. El platónico Celso, contra el que Orígenes defiende al cristianismo, había reprochado a la iglesia, entre otras muchas cosas, su voluntario apartamiento social que se concretizaba, según él, en la negativa cristiana a jurar por la *tyché* (Genius) del César (Contra Celsum VIII 67). Esta negativa es para Celso una profunda falta de responsabilidad frente al Estado:

Pues si todos actúan como vosotros, nada podrá evitar que el César se quede solo y que el dominio de las tierras caiga en manos de los más libertinos y salvajes bárbaros, de manera que no quedará entre los hombres el más mínimo vestigio de la veneración de vuestro Dios ni de la verdadera sabiduría (Orígenes, Contra Celsum VIII 68).

Orígenes opina de forma completamente distinta respecto del juramento por (ante) el Genius del César. Dice: o la *tyché* del César es una palabra vacía, y entonces no es lícito actuar como si esta cosa inexistente fuese un dios ante el que se puede jurar, o la *tyché* del César es un demonio que tienta al César al mal (Contra Celsum VIII 65). En este planteamiento tenemos que dar la razón a Orígenes. ¿Qué era la *tyche* del César sino la personificación de una inconmensurable voluntad humana de poder? Y cuando se diviniza el poder humano, todos los demonios campan a sus anchas¹⁷⁶.

Orígenes tampoco puede dar la razón a la grave objeción de Celso según la cual los cristianos dejan solo al César, descuidando así su responsabilidad social:

Si, como dice Celso, todos actuaran como nosotros, entonces también los bárbaros —que se habrían vuelto hacia la palabra de Dios— observarían las leyes y la moral. Entonces toda otra veneración de Dios habría desaparecido y perduraría sólo la cristiana. Y un día dominará sola pues la doctrina cristiana aumenta cada día su número de adeptos (Contra Celsum VIII 68).

176 Así atinadamente, M. Hengel, *Christus und die Macht. Zur Problematik einer «politischen Theologie» in der Geschichte der Kirche*, Stuttgart 1974 12.

Orígenes está convencido también de que solo la creciente propagación de la iglesia, en el mundo, de la sociedad antitética de Dios, puede cambiar para bien a la sociedad desde sus cimientos. Por consiguiente, vivir en la iglesia de acuerdo con la palabra de Dios no significa abandonar la responsabilidad social que pesa sobre cada hombre, sino precisamente lo contrario: que los cristianos perciban su responsabilidad social de la forma más radical posible. Por eso Orígenes puede responder también a la exhortación de Celso para que los cristianos ejerzan funciones públicas en sus respectivas ciudades:

Sabemos que en cada ciudad hay, además, otra sociedad, fundada por la palabra de Dios. Por eso exhortamos a los que son capaces de gobernar, porque tienen don de palabra y llevan una vida moral intachable, a que dirijan las comunidades. No se lo permitimos a los que tienen deseos de poder, pero se lo imponemos (la aceptación de cargos directivos eclesiales) a aquellos que, por gran modestia, no quieren aceptar precipitadamente la preocupación común por la iglesia de Dios. Y cuando los presidentes eclesiales rigen atinadamente la ciudad que responde al querer de Dios, me refiero a la iglesia: entonces gobiernan de acuerdo con los mandamientos de Dios, sin vulnerar por ello las leyes civiles (Contra Celsum VIII 75).

En opinión de Orígenes, los cristianos cumplen su responsabilidad respecto del Estado comprometiéndose en la iglesia, la sociedad que responde a la voluntad de Dios. Absolutamente decisiva es la ausencia total de afán de dominación. En la nueva sociedad de Dios no debe darse de nuevo el dominio de unos hombres sobre otros. Cuando en medio de la sociedad pagana, marcada por los demonios del poder, nace una nueva sociedad libre del afán de dominación y que indica claramente cómo quiere Dios que sea la sociedad, entonces se está prestando al Estado el mejor servicio posible. Por eso puede continuar Orígenes:

Cuando los cristianos se niegan a aceptar puestos estatales, no están guiados por la voluntad de sustraerse al servicio de la cosa pública, sino por la de estar disponibles para el más divino y necesario servicio a la iglesia de Dios para la salvación de los hombres (Contra Celsum VIII 75).

¡Qué texto tan grandioso! Merecía mayor atención porque expone, en consonancia perfecta con el Nuevo Testamento, la verdadera función de la iglesia: ésta presta su mejor servicio al mundo cuando toma radicalmente en serio su tarea de ser un «pueblo santo» en el

sentido de 1 Pe 2,9 s. Precisamente cuando vive ella misma el orden social y comunitario de Dios, entonces es la *sal de la sociedad*. Es altamente dudosa la postura de no pocos cristianos de hoy comprometidos que actúan como si su responsabilidad social y su transformación del mundo solo fueran posibles *más allá y fuera de la iglesia*. Evidentemente, el cristiano de hoy está obligado a asumir responsabilidades civiles si llega el caso¹⁷⁷. En este sentido, la posición de Orígenes no es vinculante para nosotros en cuanto a ese punto concreto. En cambio, debería seguir siendo vinculante para nosotros lo que Orígenes vio con notable claridad, con mayor nitidez que muchos teólogos de nuestros días: *el servicio más importante e insustituible que los cristianos pueden prestar a la sociedad es, sencillamente, el de ser verdaderamente iglesia*.

6. La iglesia y la guerra

En el capítulo precedente resonó ya el problema de la renuncia a la violencia y a la dominación. No solo la iglesia primitiva, también la de los tiempos posteriores se ocupó constantemente de este problema. Preocupó a la iglesia, al menos hasta el siglo IV, si el cristiano podía cumplir el *servicio militar* y en qué condiciones. «En Occidente y en los límites de las provincias amenazadas fue mayor la tendencia al compromiso que en las provincias de habla griega, en las que la paz no estaba amenazada... Según el orden eclesiástico de Hipólito de Roma, un soldado bautizado tenía que renunciar siempre a practicar ejecuciones y a prestar juramentos militares. El catecúmeno o el cristiano que se apuntaba voluntariamente a la milicia era expulsado (de la comunidad)»¹⁷⁸. Hubo también voces más radicales que declararon como absolutamente incompatibles la condición cristiana y el servicio militar. Así, por ejemplo, el rigorista *Tertuliano* declara cuando era ya montanista:

Es incompatible jurar la bandera de Dios y la de los hombres, estar bajo el estandarte de Cristo y del demonio, en el campamento de la luz y en el de la oscuridad. Una misma persona no puede estar obligada a dos señores: a Cristo y al demonio (De idolatría 19).

Evidentemente, algunos cristianos trataron de legitimar su profesión militar invocando la Biblia, por ejemplo, a la predicación de Juan el Bautista a los soldados (Lc 3,14) o al bautismo del centurión

¹⁷⁷ Sobre los conflictos que pueden surgir ahí: cf. G. Lohfink, *Der ekklesiale Sitz* (cf. nota 54) 250-253.

¹⁷⁸ M. Hengel, *Christus und die Macht* (cf. nota 176) 48s.

Cornelio, en Hech 10. La respuesta de Tertuliano es de una claridad meridiana:

¿Cómo puede uno hacer la guerra o prestar el servicio militar en tiempos de paz si el Señor le ha quitado la espada? Sí, algunos soldados se aproximaron a Juan y éste les indicó algunas normas de conducta; incluso un centurión abrazó la fe, pero el Señor desciñó la espada a todo soldado cuando desarmó a Pedro (De idolatria 19).

Sin duda, la realidad era más complicada que esta sentencia rigorista. El mismo Tertuliano había hablado de manera bien distinta en su *Apologeticum* (cf. 42.3). No obstante, la formulación de tales afirmaciones fue extraordinariamente importante para la teología. Mantuvieron despierta la conciencia del problema. Tertuliano reconoció atinadamente que desde Jesús y de su praxis de renuncia absoluta a la violencia había sucedido algo que la iglesia no podía ignorar.

También Orígenes se declara en principio en contra de que los cristianos tengan relación alguna con el servicio militar. Para él, la *santidad de las comunidades* es incompatible con la violencia. A la machacona insistencia de Celso en que los cristianos deben «ir a la guerra con el César», responde él.

Vuestros propios sacerdotes, encargados de cuidar de determinadas imágenes de dioses, y los servidores del templo de aquellos a quienes tenéis por dioses no deben mancillarse por respeto a la ofrenda, para poder ofrecer con manos puras, sin mancha de sangre humana, el sacrificio habitual a vuestros dioses. Por eso, cuando estalla una guerra, no convertís a vuestros sacerdotes en soldados.

Si, pues, hay buenos motivos para actuar así, mucho más razonable es que los cristianos participen en la campaña como sacerdotes y servidores de Dios mientras los demás van a la guerra, y que mantengan sus manos puras y eleven sus oraciones a Dios en favor de quienes luchan y pelean por la causa justa, y por los que gobiernan rectamente (Contra Celsum VIII 73).

Tenemos que hacer dos observaciones a esta argumentación. En primer lugar, Orígenes no dice: «Oremos para que el César consiga la victoria», sino «Oremos por la causa justa», que no es lo mismo. Por desgracia, la cristiandad olvidó con excesiva rapidez esta cuidadosa diferenciación, y puso, con demasiada frecuencia, su

oración y su influencia al servicio exclusivo de los intereses de poder y de dominación. Y eso es lo que Orígenes quería impedir. Para él, la tarea de la iglesia consiste en crear un clima en el que los demonios de la guerra que tientan al hombre no tengan otra opción que la huida. Solo así será posible la paz:

Aniquilamos con nuestras oraciones todos los demonios que propagan la guerra, que rompen los juramentos y trastornan la paz, que, con ello, ayudan más a los soberanos que a las personas que van a la guerra (Contra Celsum VIII 73).

Pero la argumentación de Orígenes es importante también porque este autor no justifica la negativa eclesial a tomar parte en la guerra diciendo que un soldado cristiano podría verse envuelto en el *culto al Emperador*. Argumenta, mas bien, afirmando que la iglesia es un *pueblo santo y sacerdotal* y que, por ello, sus miembros no pueden mancharse con sangre. Si traducimos a lenguaje de nuestros días la terminología cultural utilizada aquí por Orígenes, diremos: la iglesia es divina sociedad de contraste (es santa) y, por esa razón, no puede utilizar la violencia (derramar sangre) como la sociedad restante. Solo podrá prestar su servicio específico al mundo (su sacerdocio) renunciando por completo a la violencia.

7. El cumplimiento de Isaías 2

Tertuliano y Orígenes entendieron con claridad que la cuestión de si la condición de cristiano y el servicio militar son compatibles o no jamás podrá ser calificada de marginal. Se trata de la *no violencia de la iglesia*, de lo más interior de la existencia eclesial, pues Cristo, el Señor de la iglesia, renunció a toda violencia y murió impotente en la cruz.

La *no violencia de la iglesia* preocupó a todos los Padres, no solo a Tertuliano y a Orígenes. Efectivamente, para estudiar este tema no se debe acudir exclusivamente al contexto del servicio militar de los cristianos, sino también a otros contextos completamente distintos. Uno de estos es la exégesis que los Padres hicieron de Is 2.

Hemos visto ya que Is 2,2-5 (cf. Mt 4,1-5) es uno de los textos viejotestamentarios más importantes para la idea de la peregrinación de las naciones (cf. Is 5). Al final de los días, dice Isaías, el Monte de Sion con la Casa del Señor descollará por encima de los montes restantes. Y esto significa que, en el tiempo de la salvación escatológica, Israel comenzará a brillar como la sociedad modelica de

Dios. Y entonces los pueblos de todo el mundo se encaminarán hacia Jerusalén para aprender allí el único orden social que hace posible la vida:

Pues de Sión saldrá la Ley
y de Jerusalén la palabra de Yavé
(Is 2,3).

Característica realmente decisiva de este orden social: no se queda en el plano de la teoría; Israel lo vive. De otra manera, no fascinaría a los pueblos del mundo ni los seduciría. Nota importantísima de este nuevo orden social es también haber detectado el problema fundamental de toda sociedad humana y haberlo dominado: el afán de dominio, la inclinación a la acción violenta, las eternas rivalidades. Y precisamente la no violencia, que es su nota más importante, confiere a este nuevo orden social tal capacidad de fascinar:

Forjarán de sus espadas azadones
y de sus lanzas podaderas.
No levantará espada nación contra nación
ni se ejercitarán más en la guerra
(Is 2,4).

Este texto de Isaías sobre la peregrinación escatológica de los gentiles a Sión y el comienzo de la nueva sociedad de Dios juega papel importantísimo en la exégesis de los Padres. Los Padres antiguos están convencidos de que la promesa de Isaías se ha consumado. El tiempo de salvación del que habló Isaías es ya presente. La palabra del Señor ha resonado. El nuevo orden social de Dios ha sido proclamado ya. La Casa del Señor es visible sobre las crestas de los montes, y los pueblos confluyen presurosos hacia la casa de Dios.

Orígenes nos ha dejado la formulación más grandiosa. Para él, como para todos los Padres, la «casa del Señor» es la iglesia; y las naciones que suben al «Monte del Señor» son los cristianos venidos de la gentilidad. La ley proclamada desde Sión es la «Ley espiritual», la enseñanza de Jesús.

Venimos, pues, en los últimos días, tras la aparición visible de Jesús entre nosotros, al monte del Señor que irradia salvación, a la palabra eminente sobre toda palabra, a la Casa de Dios, que es la comunidad del Dios viviente, columnas y cimientos de la verdad. Y vemos cómo se construye esta casa sobre las cumbres de los montes: sobre las palabras proféticas que son su fundamento. Pero

esta Casa descuelga entre los montes, entre aquellos hombres que, al parecer, proclaman algo especial de la verdad y de la sabiduría.

Y nosotros, todas las naciones, vamos hacia esa casa. Y nosotros, todas las naciones, nos ponemos en camino y nos exhortamos recíprocamente en la veneración de Dios, que ha resplandecido en los últimos días por medio de Jesús: ¡Venid! ¡Subamos al Monte del Señor, a la casa del Dios de Jacob! Entonces, él nos mostrará el camino y nosotros lo andaremos. Pues de quienes están en Sión partió la Ley y ha llegado a nosotros como Ley espiritual (Contra Celsum V 33).

De manera similar interpretan el texto Justino, Ireneo y Tertuliano. Todos ellos comparten el mismo convencimiento: *Isaías 2 se ha cumplido ya*. ¿Qué motivo les llevó a tal suposición? En primer lugar, la frase de que la palabra del Señor sale de Jerusalén. Probablemente, ya la iglesia primitiva interpretó, desde un principio, sus experiencias misioneras con los gentiles a la luz del mensaje profético de la peregrinación de las naciones (cf. III 8). Es seguro que los Padres siguieron ese proceder. La peregrinación de las naciones a Sión tuvo lugar cuando la palabra del Señor llegó a todos los pueblos mediante la predicación de los Apóstoles que partieron de Jerusalén (cf. Hech 1,8) y cuando, mediante la aceptación del Evangelio por los pueblos, nació un «pueblo formado por gentiles» (Hech 15,14). Entonces se cumplió Is 2. Nosotros, los cristianos de la gentilidad, somos —dice Orígenes— los que hemos venido al radiante Monte del Señor «como todas las naciones». Los Padres no tienen la menor dificultad en identificar el nacimiento de la iglesia de los gentiles con la peregrinación de las naciones a Sión, pues, para ellos, la «Casa del Señor» sobre el Monte Sion no es otra cosa que la iglesia.

Una segunda razón llevó a muchos Padres a considerar que Is 2 se había cumplido. Sin duda, la palabra del Señor había partido de Jerusalén y había llegado a todos los pueblos. Pero no era menos cierto que *el estado escatológico de no violencia y de paz, profetizado por Isaías, se había hecho realidad en la iglesia*. Tan impresionante y significativa para la eclesiología de los tres primeros siglos es esta concepción que nos empuja a reproducir una serie de textos que hablan por sí solos. Justino escribe en su Apología:

Pero cuando el Espíritu profético actúa como proclamador del futuro dice lo siguiente: De Sión partirá la Ley, y de Jerusalén la palabra del Señor. El juzgará en medio de las naciones y corregirá a muchos pueblos. Ellos forjarán de

sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación ni se instruirán más en cómo hacer la guerra.

Podéis convencerlos de que esto ha sucedido ya. Porque de Jerusalén partieron unos hombres a todo el mundo, doce en total, absolutamente incultos y negados para hablar. Pero, por la fuerza del Espíritu, mostraron a todo el género humano que habían sido enviados por Cristo para enseñar la palabra de Dios a todos. Y nosotros, que en otro tiempo nos matábamos unos a otros, no sólo nos mantenemos lejos de toda enemistad respecto de nuestros adversarios, sino que vamos gozosos a la muerte por confesar a Cristo, para no mentir y para no engañar al fiscal (Apología I 39)

La alusión a los mártires muestra con toda claridad que Justino no habla de una formación moral de todo el género humano, sino de la no violencia de los cristianos. El esquema «en otro tiempo-ahora» subraya el contraste entre iglesia y sociedad pagana. Con similar claridad habla un texto del «Diálogo con el judío Trifón», de Justino:

La Ley y la palabra que partieron de Jerusalén mediante los Apóstoles de Jesús nos enseñaron a venerar a Dios, y nos hemos refugiado en el Dios de Jacob y en el Dios de Israel. Aunque nos poníamos tan fácilmente de acuerdo para hacer la guerra, para asesinar y para practicar toda clase de mal, todos nosotros, a lo ancho de la Tierra, hemos transformado nuestras herramientas bélicas, las espadas, en azadones, las lanzas en aperos de labranza, y cultivamos ahora el temor de Dios, la justicia, sentimientos humanos, la fe y la esperanza; esperanza que nos ha dado el Padre mismo a través del Crucificado (Diálogo 110,2 s).

Este texto del «Diálogo» de Justino muestra con mayor claridad que la Apología la función originaria de la exégesis viejoclesial del cumplimiento de Is 2 (o Miq 4): en la confrontación con el judaísmo se trata de poner en claro que el Mesías ha venido ya en Jesús de Nazaret. Unas pocas líneas antes había dicho Justino a su interlocutor judío:

Según mis informaciones, vuestros maestros conceden que todas las palabras de esta perícopa se refieren al Mesías. Y dicen que éste no ha venido todavía. Pero incluso cuando dicen que ha venido ya, apostillan que no se sabe quién es. Que sólo cuando él se manifieste abiertamente

en gloria se conocerá quién es. Solo entonces, dicen, acaecerá lo anunciado en esta perícopa, como si las palabras de la profecía no hubieran producido todavía fruto alguno (Diálogo 110,1 s).

La perícopa Is 2 ha producido ya, pues, frutos; se ha consumado: el Mesías ha venido ya, el cambio mesiánico se ha producido. En este mismo sentido interpreta *Ireneo* el Texto:

Cuando la Ley de la libertad, es decir, la Palabra de Dios, fue anunciada a toda la tierra por los Apóstoles, que partieron de Jerusalén, y obró tal cambio que los creyentes convirtieron las espadas y lanzas de guerra en azadas y en hoces, en instrumentos de paz, y ya no guerrearán sino que presentan la otra mejilla cuando alguien les golpea en una, entonces los profetas no han hablado de un personaje cualquiera, sino de aquél que obró estas cosas. Y ése no es otro que nuestro Señor (*Ireneo*, Adv. haer. IV 34,4).

Tampoco aquí se habla del cambio de toda la sociedad, sino del pueblo del Mesías, que vive según Mt 5,39, que ha comenzado así el cambio del mundo demostrando de esa manera la mesianidad de Jesús. Algo similar encontramos en *Tertuliano*:

Forjarán de sus espadas azadas, se dice, y de sus lanzas hoces, y ningún pueblo empuñará más la espada contra el otro, y ya no aprenderán a hacer la guerra. ¿A quién puede referirse esto sino a nosotros, a quienes la nueva Ley ha enseñado a observar todo esto? (*Tertuliano*, Adversus Iudaeos 3, 9s).

De igual manera piensa *Orígenes*:

No empuñamos ya la espada contra un pueblo ni aprendemos a guerrear, pues, por Jesús, nos hemos convertido en hijos de la paz (Contra Celsum V 33).

Para captar correctamente el significado de los citados textos de los Padres hay que tener en cuenta su lugar de nacimiento. Como apuntamos ya, la «exégesis del cumplimiento» de Is 2 se insertaba originariamente en la discusión con el judaísmo, claramente perceptible en Justino, *Ireneo* y *Tertuliano*. Pero los judíos argumentan con toda razón:

¿Cómo es posible que haya venido el Mesías si no se ha producido cambio alguno en el mundo? Si el Mesías hubiera venido, debería haberse cumplido, al menos, la profecía de la paz recogida en Is 2,4. Pero el mundo está lleno de guerras y los hombres continúan

con sus peleas. Por consiguiente, Jesús de Nazaret no pudo ser el Mesías.

Hay que tomar absolutamente en serio la objeción de los judíos. Es la objeción más fuerte contra el cristianismo. Se basa en el nervio más íntimo de la fe en Cristo. Los Padres a los que acabamos de escuchar la tomaron completamente en serio. Y, sobre todo, no negaron sus premisas. Es decir, en eso estuvieron completamente de acuerdo con el judaísmo. Si el Mesías viene, el mundo tiene que cambiar.

Los Padres primitivos no respondieron a la objeción central del Judaísmo diciendo, por ejemplo: el mundo no tiene por qué cambiarse para nosotros porque la redención se produce de manera *invisible* o tendrá lugar cuando llegue el *fin del mundo*. Su respuesta fue distinta:

Vino el Mesías y el mundo ha cambiado realmente. Ha cambiado *en el pueblo del Mesías*, que vive según la Ley de Cristo. En el pueblo mesiánico de la iglesia se desconoce la violencia. Allí, todos se han convertido en «hijos de la paz» (Lc 10,6). Allí se prefiere poner la otra mejilla a devolver el golpe (Mt 5,39). Allí se olvida el adiestramiento para la guerra. Por consiguiente, Is 2 se ha cumplido ya en la iglesia.

Pero claro, esta respuesta es altamente peligrosa. Pone en peligro toda la cristología caso de que la realidad eclesial llegue a teñirla de mentira. Sorprende, sobre todo, que los Padres dieran esta respuesta cuando ellos mismos habían elaborado un principio hermenéutico que les habría permitido otra solución más inocua y mucho menos peligrosa. Justino expone esta principio de interpretación de la siguiente manera

Tenemos que distinguir en Cristo dos *parusías*. su primera venida en impotencia y su segunda venida del cielo en poder. Sin duda, una parte de las profecías viejotestamentarias se refiere a su primera aparición en bajeza, pero otra parte se refiere exclusivamente a su aparición en gloria y poder (Justino, Diálogo 110,2).

Habría sido muy natural, según este principio hermenéutico, interpretar Is 2 en referencia exclusiva a aquella «paz eterna» que se dará en el consumado Reino de Dios tras la segunda venida de Cristo. Y, sin embargo, los Padres primitivos no siguieron este camino inocuo y carente de peligro (cf. Justino, Diálogo 110,5). Sostuvieron firmemente que la nueva veneración de Dios, la nueva forma de vida, la nueva creación actúa ya ahora en la iglesia de manera visible y palpable. Y mantuvieron su rotunda afirmación de que Is 2,4 se ha cumplido y tiene que cumplirse ya ahora, en el tiempo de la iglesia

8. La praxis argumenta a favor de la verdad

En el capítulo anterior nos hemos topado con la objeción central que el judaísmo formuló contra las pretensiones cristianas: *¿Cómo es posible que haya venido el Mesías si no se ha producido cambio alguno en el mundo?* En realidad, ésta no es sólo la pregunta fundamental del judío. Toda persona no cristiana pregunta lo mismo. *¿Cómo podéis hablar de redención si desde la venida de vuestro Redentor nada ha cambiado en el mundo?* Por consiguiente, la verdad de la fe cristiana sólo resplandecerá cuando brille a través de la praxis de los cristianos. La Iglesia antigua, empapada también en este punto de la sobriedad bíblica, vio con claridad esa conexión. Supo que tenía que ser *signo* a favor de la verdad del evangelio, pero que debía serlo con la totalidad de su existencia. El sorprendente crecimiento que ella experimentó en un breve lapso de tiempo tiene una única explicación: que el signo resplandeció.

N. Brox ha señalado recientemente que la Iglesia Antigua no poseyó tipo alguno de órganos o de estrategias para un trabajo misionero sistemático. Si se puede hablar de una teoría de la misión de la Iglesia Antigua, sólo cabe hacerlo —según Brox— en el siguiente sentido: los doce Apóstoles proclamaron el evangelio por todo el mundo y fundaron iglesias locales en un número suficiente. Con ello se cerraba la misión en sentido propio. Las comunidades fundadas por los Apóstoles existen a partir de ese momento como signo en favor de la verdad. La sociedad pagana puede decidirse ahora¹⁷⁹.

En el fondo, ésa fue ya toda la teoría de la misión de la Iglesia Antigua. Se distinguía con toda nitidez entre la tarea misionera, específica e irrepetible, de los Apóstoles y la tarea de la presencia simbólica o significativa de todas las comunidades. Como cualquiera entendera, no se excluyó en los tiempos siguientes la propaganda misionera, pero es manifiesto «que el cristianismo de los tiempos pre-constantinos no consiguió su sorprendente crecimiento mediante costosos esfuerzos misioneros, sino, simplemente, a través de su presencia y de la sorpresa que causaba»¹⁸⁰.

La confianza grande e inquebrantable de que la praxis cristiana convenciera por sí misma está presente en cada una de las páginas de los escritos de todos los apologistas. Estos no se cansan de repetir a sus lectores paganos: tenemos no sólo la verdadera ense-

179 Cf. N. Brox, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, en K. Kertelge (cf. nota 30), 190-237, especialmente 192-207.

180 N. Brox, *Mission* (cf. nota 179), 226.

ñanza, sino también la verdadera praxis, y ambas están relacionadas intimamente:

Podeis encontrar entre nosotros gente inculta, trabajadores manuales y abuelitas, incapaces de expresar con palabras la utilidad de su enseñanza. Sin embargo, muestran con sus obras la utilidad de sus principios. Porque no dicen palabras aprendidas de memoria, sino que presentan buenas acciones no responden golpeando a quien les golpea, no procesan a quien les roba, dan a quien les pide, aman al prójimo como a sí mismos (*Atenagoras, Presbeia* 11).

Quien ha comprendido que debe convencer mediante la praxis correcta, sabe también que oscurece el carácter simbólico y significativo de la comunidad mediante su fracaso. Por eso escribe Ignacio a la comunidad de Tralles:

Ninguno de vosotros tendrá nada contra el prójimo. No deis pie a los paganos para que la comunidad de Dios sea difamada a causa de algunos que no comprenden. Porque, ¡ay de aquél mediante el cual mi nombre sea difamado, por locura, ante alguien! (Ign Trall 8,2).

Formulaciones similares encontramos también en *Policarpo de Esmirna*. La siguiente cita, tomada de una de sus dos cartas a los filipenses, muestra que, sobre la base de procedimientos viejotestamentarios, está naciendo ya un esquema parenético, que será utilizado con intensidad creciente a medida que el tiempo transcurra:

Comportaos de manera intachable ante los gentiles, para que cosecheis alabanza por vuestras buenas obras y el Señor no sea difamado por vuestra causa (*Policarpo, 2 Flp* 10,2s).

Una de las mejores y más impresionantes presentaciones de este esquema parenético se encuentra en la llamada 2.^a Carta de Clemente, una predicación amplísima de los primeros tiempos del cristianismo a la que no se puede asignar una datación precisa. El autor comienza por dejar muy claro que la verdadera veneración de Dios no se basa en bellas palabras, sino en la praxis correcta:

No nos demos por satisfechos con llamar Señor a Jesucristo, pues eso no nos salvará. En efecto, dice él: no todo el que me dice Señor, Señor, será salvado, sino quien obra la justicia. Por eso, hermanos, confesémosle mediante las obras, amándonos reciprocamente, no come-

tiendo adulterio, no hablando mal de otros, no siendo celosos, sino, por el contrario, austeros, compasivos y bondadosos (2 Clem 4,1-3)

En otro pasaje posterior, el autor habla de la negación de Dios mediante las obras malas. Un comportamiento inconveniente llevara a los gentiles a suponer que la enseñanza cristiana es puro engaño y ficción:

El Señor dice: mi Nombre es difamado por doquier entre todos los pueblos, y también. ¡ay de aquél por quien mi Nombre sea difamado! ¿Cuándo es difamado? Cuando vosotros no hacéis mi voluntad. Pues cuando los gentiles nos oyen pronunciar los dichos de Dios se sorprenden ante ellos como ante palabras buenas y excelsas. Pero, cuando observan después que nuestras obras no se corresponden con las palabras que decimos, entonces ellos difaman a Dios y dicen que se trata de algún mito o dicho erróneo (2 Clem 13,2s).

En todos estos textos se palpa la relación bíblica entre la comunidad y la honra de Dios: cuando los gentiles difaman a la comunidad por el mal ejemplo dado, entonces el santo Nombre de Dios sufre deshonra. Y esto presupone que la comunidad es el signo, la presencia, la gloria de Dios en el mundo. Si ella oscurece este signo, impide la obra de la salvación y desfigura el verdadero ser de Dios. Si, por el contrario, vive la verdad del evangelio, entonces el Nombre de Dios es glorificado entre los gentiles, y el plan de Dios para el mundo sigue su curso. Teniendo esto presente, cabe pensar que en 1 Clem 59,4 se establece una relación de conocimiento entre comunidad, Cristo y Dios. Efectivamente, se dice allí:

Que todos los pueblos conozcan
que tú eres el único Dios
y Jesucristo tu siervo
y nosotros tu pueblo y ovejas de tu pasto.

Tal vez se suplica aquí que la comunidad sea reconocible como pueblo de Dios. Si sucede esto, entonces también Cristo es reconocible; y en Cristo, Dios. De cualquier forma, Orígenes no tiene la menor dificultad en decir:

La divinidad de Jesús se demuestra a través de las comunidades que deben su salvación a él (Contra Celsum III 33).

Evidentemente, para la Iglesia Antigua existe una relación más fija entre el carácter significativo de la iglesia y la cristología que para nosotros hoy. El ser verdadero de Cristo solo puede resplandecer si

la iglesia hace visible la alternativa mesiánica y la nueva creación escatológica que tiene lugar desde Cristo

Ante una eclesiología de estas características surge de nuevo la pregunta (cf. supra III 8) de si ella coloca a los cristianos bajo una enorme presión y en la necesidad imperiosa de conseguir resultados. ¿No pone esa presión a la iglesia en la repelente situación de la sociedad competitiva que existe por doquier, en una sociedad religiosa? ¿Que puede hacer una eclesiología de estas características con los tibios y los débiles, con los que han cometido culpas o han fracasado, con los que llevan una existencia marginal en la comunidad?

Estas objeciones, que deben ser tomadas completamente en serio, ponen de manifiesto conseguir la *iglesia como sociedad de contraste* simplemente invirtiendo una cantidad mayor de energía moral, como han pretendido otros movimientos de robustecimiento moral a lo largo de la historia de la humanidad. No en vano se encuentran las partes III y IV de este libro bajo el título: «La iglesia en el seguimiento de Jesús». En el seguimiento de Jesús, lo primero no es la exigencia de vivir con mayor heroísmo que otros contemporáneos o antepasados, sino el regalo sobreabundante. Jesús remite con toda su existencia al milagro que acontece ahora en la historia: el Reino de Dios irrumpe. Las fuerzas humanas eran absolutamente incapaces de producir ese milagro, que era completamente inmerecido. Seguimiento de Jesús significa vislumbrar el milagro del Reino de Dios y, fascinado por el regalo de una nueva posibilidad de comunión humana, recorrer con radicalidad el camino de Jesús.

Sin duda, este camino no es una autopista espaciosa y cómoda por la que va la masa. Es estrecho y costoso. Llevo a Jesús a la muerte violenta y también resulto mortal para muchos que siguieron a Jesús. Pero es el camino que lleva a la vida. El milagro del Reino de Dios constituye su punto inicial, y ese milagro encierra todo cuanto sucederá después.

La Iglesia Antigua supo que su existencia mesiánica, que su existencia como sociedad de contraste, es posible sólo por el milagro que Dios obra en la historia (cf. IV 2). Supo también que allí donde la iglesia se convierte plenamente en iglesia todo es gracia. Supo, finalmente, que la iglesia vive del costado del Crucificado, que su vida viene de la muerte y que sólo podrá ganar su vida si está dispuesta constantemente a perderla.

No era tarea de este libro escribir sobre la comunidad como *espacio de la gracia* ni sobre la iglesia como *fruto de la cruz de Cristo*. Ambos puntos habrían requerido otro libro. Pero precisamente por-

que se dejó conscientemente de lado todo este campo, hay que insistir una vez más: se entendería rematadamente mal la iglesia como sociedad de contraste si no se la viera como creación de la gracia de Dios y como fruto de la cruz de Cristo. Por eso su contraste con la sociedad pagana no deriva de la «factibilidad y del moralismo»¹⁸¹, sino del milagro del Reino de Dios que irrumpe. Por eso, también los culpables y los fracasados tienen sitio en la iglesia, porque la gracia se consume en la impotencia humana. Por eso el milagro de la nueva creación resplandece en la iglesia con todo fulgor allí donde brota como amor y reconciliación en situaciones que, humanamente, parecen desesperadas.

181 Cf. N. Lohfink, *Die messianische Alternative* (cf. nota 25) 49-71

Conclusión:

La herencia del agustinismo

Las partes III y IV de este libro han intentado, al menos, perfilar la recepción de la praxis de Jesús respecto del Reino de Dios en el tiempo de las comunidades neotestamentarias y en el de los Padres. Habría sido un error de bulto intentar la historia de esa recepción rastreando exclusivamente el concepto de Reino de Dios. En efecto, ya hemos visto que la *presencia del Reino de Dios*, que juega un papel tan decisivo en Jesús, se transformará en Pablo en conceptos completamente distintos. Apenas habla Pablo de la presencia del Reino. En cambio, se refiere casi constantemente a la *presencia del Espíritu*.

Nuestra larga atención a la historia de la recepción de lo que Jesús inició ha merecido la pena. En efecto, esa atención ha permitido ver con claridad la fidelidad y sensibilidad con que las comunidades apostólicas continuaron la praxis de Jesús. No tendría sentido repetir aquí los resultados a los que hemos llegado. En cambio, puede ser interesantísimo formular aquí una pregunta que resulta inevitable: ¿Cuándo terminó aquella historia de la recepción, marcada en su conjunto por una gran *continuidad* y que hemos podido detectar al menos en forma fragmentaria?

La pregunta es insidiosa pues toda historia de recepción continúa imparable su curso en transformaciones o metamorfosis de algún tipo. Por esta razón, precisaremos la pregunta: ¿A partir de cuándo no se atrevió la iglesia a decir que ella es el lugar mesiánico de la renuncia absoluta a la violencia? ¿Desde cuándo la iglesia dejó de entenderse a sí misma como la sociedad de contraste de Dios? ¿Cuándo comenzó a quedar arrinconada la idea de que la iglesia es el signo de Dios entre los pueblos? Formuladas las preguntas con tal nitidez, es claro que el «cambio constantiniano» supuso un corte profundo al respecto. Y si queremos buscar documentos literarios donde se refleja ese cambio, tendremos que mencionar, ante todo, la «Ciudad de Dios» de Aurelio Agustín. En esta última gran apología de la Iglesia Antigua, que constituye a la vez el punto culminante de todas las apologías cristianas, son patentes los desplazamientos que no nos permitieron tener en cuenta en la IV parte de nuestro libro la «Ciudad de Dios», a pesar de toda su importancia.

Sin duda, el esquema del contraste, tan importante para los apologistas de los siglos II y III, continúa jugando un papel decisivo en esta obra monumental. Es constante la contraposición de la Ciudad de Dios (*civitas dei*) y la ciudad terrena (*civitas terrena*):

La *civitas terrena* se crea dioses a voluntad; la *civitas dei* es creada por el verdadero Dios (18,54). En la *civitas terrena* reina el amor a sí mismo; en la *civitas dei* domina el verdadero amor, que se olvida de sí mismo (14,13.28). La *civitas terrena* está marcada por la pelea y la guerra: la paz es posible en ella sólo en algunos momentos. Aun entonces, se trata de una paz conquistada mediante la guerra; por consiguiente, sumamente frágil (15,4.17). Por el contrario, en la *civitas dei* existe la paz verdadera, eterna. La *civitas terrena* está ávida de poder (1; 4,6; 14,28); en la *civitas dei*, todo es humildad, preocupación por los demás y obediencia (14,28).

Podríamos presentar una lista mucho más larga, pero lo dicho resulta ya impresionante. Si en Agustín, la *civitas dei* se identificara con la iglesia peregrina y la *civitas terrena* con la sociedad no cristiana, entonces podríamos considerar la concepción agustiniana como el culmen absoluto de la línea que hemos visto en los Padres anteriores. Entonces existiría un contraste nitido entre la iglesia y la sociedad pagana.

Pero no se puede hablar de esto. En Agustín, la situación es mucho más complicada. Efectivamente, al mantener el esquema del contraste, depende claramente de la teología anterior, pero él ha desplazado completamente los acentos. Porque la *civitas dei* y la *civitas terrena* constituyen en la tierra una mezcla inseparable (*corpus mixtum*) que no permite en modo alguno un contraste real entre la iglesia peregrina y la sociedad no cristiana. Allí donde Agustín establece un contraste frontal, contrapone, en el fondo, la celeste y escatológica *civitas dei* a la *civitas terrena*. Entonces funciona también en él el contraste, pero ese esquema de contraste ya no es el de los Padres antiguos a los que hemos presentado anteriormente.

Agustín concibe y define la *civitas dei* teniendo en cuenta exclusivamente su origen protológico y su futuro escatológico. También podemos decir que la define partiendo de su ser transcendente. Podríamos señalar numerosos pasajes que confirman este punto de vista, pero nos vamos a limitar a recoger aquí uno solo:

La ciudad de los santos está más allá (literalmente arriba), aunque engendra ciudadanos aquí abajo en los que aquella peregrina en tierra extranjera hasta que llegue el tiempo de su Reino, hasta que reúna a todos los resucita-

dos en sus propios cuerpos, cuando se les dé el Reino prometido en el que reinarán con su Príncipe, el Rey de la eternidad, por siempre jamás (De civitate dei 15,1).

El texto indica que la *civitas dei* tiene su lugar propio en la transcendencia, «arriba», sus ciudadanos que peregrinan en la tierra viven en el extranjero. Evidentemente, esto no es nada nuevo. Basta con comparar Flp 3,20s. Pero es nueva la consecuencia con la que se diseña en este esquema toda una «cosmología» de la historia. En este pasaje, como casi siempre en la «Ciudad de Dios», el *Reino de Dios* es considerado como algo completamente futuro y transcendente¹⁸². Finalmente, la *reunión* de la que se habla no es la reunión del pueblo de Dios en la tierra de manera que este pueblo pueda aparecer como signo divino para la sociedad restante. Se tiene presente, mas bien, la resurrección de los muertos. Tampoco en el siguiente texto se alude a la reunión terrena del pueblo de Dios, sino a la reunión transcendente de los rescatados del mundo que abandonan sucesivamente la historia.

Continuamente y por doquier, Cristo sustrae . . . del enfermo y lánguido mundo a los suyos para fundar con ellos una Ciudad eterna absolutamente gloriosa (De civitate dei 2,18).

Es completamente improbable que Agustín piense aquí en la reunión terrena de la iglesia peregrina, pues esta no es considerada por él como gloriosa. El tiempo de la iglesia peregrina es oscuro y desconoce casi por completo la alegría. Esta existe, a lo sumo, en la esperanza:

En este mundo hosco, en estos malos días en que la iglesia consigue la futura exaltación por el camino de la presente bajeza y es engendrada mediante el agujón del temor plural, mediante el tormento de variadísimos sufrimientos y la fatiga del trabajo constante, alogre solo en la esperanza como en la única alegría razonable, muchos rechazados se mezclan con los buenos, y tanto los unos como los otros se reúnen, digamon, en la rod de la que habla el evangelio, y nadan, ontramez ludos, on este mundo como en un mar, hasta que se alcanza la costa donde serán separados los buenos de los malos, y Dios será todo en todos en los buenos como en su Templo (De civitate dei 18,49).

El tono de este texto es nuevo. Sería muy difícil encontrar una atmósfera comparable en los tres primeros siglos. No cabe hablar de

pesimismo, pero sí de *tristesse*. Es la tristeza esperanzada del coral gregoriano. Resulta difícil ver cómo esta iglesia puede convertirse en divina sociedad de contraste en el mundo. Es casi imposible reconocer la salvación que ella ha experimentado ya. Los hombres no pueden distinguir en ella a los buenos de los malos. La «reunión» no realiza en la tierra división alguna, sino, por el contrario, un revuelto inseparable. ¿Es casual que el *Templo de Dios*, que en Pablo designa a la comunidad *terrestre*, se refiera sólo a los que llegan finalmente al cielo?

Vamos a cortar aquí: la «Ciudad de Dios» es una obra grandiosa en la que se encuentra también, casi siempre, una prueba a favor de lo afirmado aquí. No obstante, hemos podido ver con claridad el gran cambio que se ha producido en este punto desde los tres primeros siglos. De una cosa estoy completamente seguro: apenas si se puede detectar en la «Ciudad de Dios» algo de la irrupción de lo nuevo en la historia y de la poderosa y constatable presencia simbólica del Reino de Dios, tan característico de Jesús¹⁸³. Ciertamente, tampoco los Padres anteriores hablaron apenas de la presencia del Reino de Dios, pero cada uno de ellos puso en palabras, con su léxico peculiar, lo nuevo y eclosionante del reino de Dios. Para Agustín, por el contrario, la Ciudad de Dios existe ya desde la creación. La aparición de Cristo apenas si supone cambio alguno¹⁸⁴.

Probablemente, esta radical «transposición» del Reino de Dios introdujo, casi por necesidad, la individualización de la historia. En cualquier caso, Agustín fue quien formuló por primera vez aquella famosa fórmula que A. von Harnack reprodujo a modo de estribillo en su «Esencia del cristianismo»¹⁸⁵. Sí, la cinceló el joven Agustín de los Soliloquios, asentado entonces por completo en el neoplatonismo. Pero ¿logró Agustín alguna vez desprenderse por completo de este platonismo? En un diálogo con su propia razón, tras una de las más bellas oraciones de la antigüedad eclesial en la que había suplicado el recto conocimiento, dice lo siguiente¹⁸⁶:

Agustín: Por eso he pedido a Dios.

Razón: ¿Qué es lo que quieres saber?

Agustín: Cuanto he dicho en la oración.

Razón: Resúmelo brevemente.

Agustín: A Dios y el alma conocer quiero.

Razón: ¿Y nada más?

Agustín: No, nada más.

183. Así, también, H. J. Vogt, *Reich Gottes* (cf. nota 159) 86.

184. Cf. Agustín, *De civitate dei* 12,28; 15,1; 17,1;

185. Cf. la introducción de este libro: «La herencia del individualismo».

186. Soliloquios I 7.

INDICE

Prólogo	7
Introducción: La herencia del individualismo	9
Primera Parte: Jesús e Israel	15
1. La predicación del Bautista	17
2. La institución de los Doce	19
3. Los enfermos del pueblo de Dios	22
4. La súplica de reunión en el Padre Nuestro	24
5. La peregrinación de los gentiles	27
6. La crisis de Israel	30
7. La muerte por los muchos	33
8. El Reino de Dios y su pueblo	35
Segunda Parte: Jesús y sus discípulos	39
1. El círculo de los discípulos	41
2. El Sermón del Monte	45
3. La nueva familia	49
4. El final de los Padres	55
5. Renuncia a la violencia	60
6. La carga ligera	66
7. La ciudad sobre el monte	73
8. La voluntad comunitaria de Jesús	80
Tercera Parte: Las comunidades neotestamentarias en el seguimiento de Jesús	83
1. La iglesia como pueblo de Dios	85
2. La presencia del Espíritu	92
3. La supresión de las barreras sociales	97
4. La praxis de la «convivencia»	109

5 El amor fraterno	117
6 Renuncia a la dominacion	126
7 La iglesia como sociedad de contraste	134
8 Señal para las naciones	144
Cuarta Parte: La Iglesia Antigua en el seguimiento de Jesús	159
1 El pueblo de entre los pueblos	162
2 La religion de la sanacion	164
3 La fraternidad cristiana	166
4 La sociedad de contraste de Dios	169
5 La insubordinacion cristiana	176
6 La iglesia y la guerra	181
7 El cumplimiento de Isaías	183
8 La praxis argumenta a favor de la verdad	189
Conclusion La herencia del agustinismo	195