



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 1

CBX 110 NUEVO TESTAMENTO II

Vouga, François. “Las personas y los grupos en juego”. En Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates. 33-56. Estella: Verbo Divino, 2001.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

I

Las personas y los grupos en juego

1. *Los orígenes del cristianismo*

La confesión de fe que Pablo cita en 1 Cor 15,3-7 es el texto más antiguo que da testimonio de los comienzos del cristianismo, pero también el único relato que procede de los primeros decenios de las comunidades cristianas que se ha conservado en este sentido; la reunión y la elaboración literaria de las tradiciones pascales en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles son, en efecto, posteriores a la Guerra judía y a la muerte de los apóstoles, es decir, al 70:

Cristo murió
por nuestros pecados –según las Escrituras– y fue sepultado
resucitó
el tercer día –según las Escrituras– y se apareció
– a Pedro
– a continuación a los Doce
– después se apareció a más de 500 hermanos a la vez, de los cuales la mayor parte viven aún; algunos, sin embargo, han muerto,
– seguidamente se apareció a Santiago,
– después a todos los apóstoles...

Lo que aquí nos interesa no es tanto el origen, la génesis y el significado teológico de esta fórmula, que probablemente no incluía más que las dos primeras estrofas (vv. 3b-5 hasta la mención de Pedro), sino más bien las informaciones que nos proporciona de manera indirecta.

1.1. *Las apariciones pascuales de Jesús y los comienzos del cristianismo*

Las apariciones pascuales son las que constituyen el punto de partida del cristianismo. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, el cristianismo está fundamentado en la proclamación pascual. Las fórmulas prepaulinas (1 Cor 11,23-26; 15,3b-7; verosímilmente Rom 1,3-4; 3,25; 4,25; Gál 1,4; Flp 2,6-11) resumen la comprensión de sí misma de la fe cristiana mediante la doble confesión de la muerte y la resurrección de Jesús. Las apariciones del Resucitado son recibidas en ellas como una interpretación de su muerte, y no como una interpretación de sus palabras y su enseñanza. Vista a partir de la proclamación pascual, la muerte de Jesús es entendida como acontecimiento de salvación: Jesús murió por nosotros o por nuestros pecados. Esta comprensión del cristianismo la han desarrollado las cartas paulinas en su forma más radical. No obstante se impuso igualmente en el conjunto del cristianismo helenizado y occidental y domina la colección de escritos que constituyen el Nuevo Testamento.

Desde un punto de vista *fenomenológico*, no sólo es en la tradición helenística donde la proclamación pascual se reconoce como el momento fundador de la fe cristiana. También en los otros movimientos del cristianismo primitivo es reconocible como el presupuesto a partir del cual la persona y la enseñanza de Jesús son concebidos como acontecimientos de salvación. La conciencia de este hecho no siempre fue expresada tan claramente como en las líneas de desarrollo prepaulinas, paulinas y postpaulinas. Sin embargo, está implícitamente presente en todas partes. Como primer ejemplo de un cristianismo de los primeros orígenes que ha dejado huellas en los escritos posteriores se puede citar la *predicación itinerante* de lo que se llama el radicalismo itinerante, que está unido mediante el Evangelio de Marcos al nombre de Pedro (Mc 1,16-20; 10,28-30), que proclama el Reino por orden de Jesús y que sólo conserva actualidad porque la orden misionera encontró su confirmación en las apariciones pascuales. Otro ejemplo: el *rabinismo cristiano* del «judeocristianismo», que transmitió y comentó las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,17-48) y que parte de la autoridad normativa del Resucitado. Jesús es el maestro escatológico a quien le corresponde interpretar de forma normativa la Ley judía. La tradición *sapiencial* de Galilea, que se encuentra atestiguada tanto en el Evangelio de Tomás como en las colecciones de los logia (Q) utilizadas

por los evangelios de Mateo y de Lucas, no trata solamente de transmitir una sabiduría tradicional y su llamada a buscar la sabiduría para encontrarla; trata de extender una sabiduría que es la de Jesús y que, con el tiempo, se identifica con su persona (Lc 7,35; 11,49). La escuela del *discípulo amado*, portadora de la tradición de revelación que encuentra su expresión en el Evangelio y después en las Cartas de Juan, confiesa a Jesús como el Revelador y Salvador. El anuncio según el cual el Padre envió al Hijo al mundo presupone epistemológicamente el reconocimiento de que el Hijo ha vuelto hacia el Padre (Jn 12,32), lo que no es más que otro equivalente de la proclamación pascual, como lo muestra ya el antiguo himno de Flp 2,6-11.

En resumen, la proclamación pascual aparece en las diversas interpretaciones y con funciones variadas como el acontecimiento fundador de los diferentes movimientos del cristianismo primitivo.

1.2. *La pluralidad de los orígenes*

Las apariciones pascuales de Jesús están en el origen de *diferentes movimientos* cristianos. Un primer indicio de esta pluralidad se encuentra en la lista de testigos citados en la fórmula prepaulina de 1 Cor 15,3b-7. En efecto, esta lista contiene dos cadenas de testigos. La primera cadena parte del nombre de Pedro, al cual se asocia inmediatamente el círculo de los Doce, después siguen los 500 hermanos. La segunda parte de Santiago, el hermano del Señor (cf. Gál 1,19; 2,9), al cual se añaden «todos los apóstoles». De esta manera vemos que cada una de estas cadenas comienza con el nombre de una de las figuras emblemáticas del cristianismo primitivo; a continuación siguen grupos diversos entre los cuales están los Doce y los «apóstoles», que son distinguibles unos de otros. Esta observación, el hecho de que los 500 hermanos sean mencionados antes que Santiago y los «apóstoles», y finalmente el hecho de que Santiago esté siempre estrechamente unido a Jerusalén mientras que las apariciones a Pedro (cf. Lc 5,1-11; Mc 9,2-8) y a los Doce (Mc 14,28; 16,7) lo estén siempre a Galilea, hace suponer que la ordenación de la doble lista de 1 Cor 15,3b-7 corresponde a un principio geográfico: la primera cadena (vv. 5-6: Cefas, los Doce, los 500 hermanos) transmite la tradición de apariciones del Resucitado en Galilea, mientras que la segunda (v. 7: Santiago y todos los apóstoles) la de las apariciones del Resucitado en Jerusalén.

a) *Pedro y los Doce* son los primeros testigos nombrados. Están también constantemente unidos en las tradiciones de los evangelios. La identidad y la función de los Doce varía de tradición en tradición. En Lc 22,28-30 representan a los jueces escatológicos de las doce tribus de Israel. En Mc 6,6b-13 son los compañeros y colaboradores de la predicación itinerante de Jesús. Las listas de nombres que proporcionan los evangelios (Mc 3,16-19 y paralelos) y los Hechos de los Apóstoles (Hch 1,13) no coinciden las unas con las otras, de tal manera que le es imposible al historiador reconstruir la composición del círculo e identificar exactamente a sus miembros. Algunas figuras son conocidas porque desempeñan una función particular en los relatos de los evangelios o porque son mencionadas por la literatura del cristianismo primitivo: Simón Pedro, Juan y Santiago, Andrés, Felipe, Tomás, Judas.

Otras nos siguen siendo desconocidas y parecen ser intercambiables dentro de las listas. Como grupo, no aparecen más que como «los Doce» (o «los Once» en la mayor parte de los relatos pascuales), y las diferentes tradiciones atestiguan el esfuerzo por alcanzar el número doce con la adición de nombres suplementarios. Además, el círculo de los «Doce» desaparece sorprendentemente deprisa de la escena del cristianismo primitivo. Pablo tiene aún conocimiento de él como del círculo de los primeros testigos de las apariciones de Jesús, pero ya no lo menciona en el relato de su primer viaje a Jerusalén (Gál 1,19).

Estas constataciones conducen a la hipótesis siguiente: los «Doce» representan un grupo de compañeros de Jesús en Galilea, y la cifra doce tiene un significado simbólico (cf. las doce tribus de Israel, los doce dioses del Olimpo, los doce navíos que condujeron a Áyax y a Ulises, los doce trabajos de Hércules, etc.). Esto no implica que el grupo haya sido formado efectivamente por doce individuos puestos aparte del resto de los compañeros de Jesús. «Los Doce» es más bien una expresión metafórica para designar un entorno galileo de Jesús que, muy pronto, va a perder su identidad propia. No hay ninguna razón para considerar el concepto de los «Doce» como una invención de las comunidades postpascuales. Todos los indicios van en sentido contrario, incluso aunque la cifra fue retomada más tarde (por ejemplo en la reconstrucción historiográfica de los Hechos de los Apóstoles, que representa las concepciones que una tercera generación cristiana pudo hacerse de los orígenes de la misión de los apóstoles).

El punto de unión geográfico de los «Doce» como compañeros de Jesús es Galilea, y no Jerusalén. El hecho de que 1 Cor 15,5-6 nombre en primer lugar a Pedro, a continuación a los «Doce» y finalmente a los 500 hermanos no supone necesariamente una sucesión cronológica cualquiera. La tradición se refiere sencillamente, en primer lugar, a uno de los verdaderos compañeros entre los compañeros, a continuación al significado simbólico y teológico de los compañeros, y finalmente al conjunto de compañeros y simpatizantes de Galilea.

¿Quiénes eran los 500? La tradición de Jesús, tal y como se refleja en los evangelios, lo muestra claramente: eran gentes que se habían reunido y encontrado un poco por casualidad, porque habían escuchado a Jesús en todo tipo de situaciones y de lugares pensables e imaginables; el punto en el que coinciden es haber reconocido una cierta autoridad a la palabra, a los hechos y a la persona de Jesús.

b) *Santiago, el hermano del Señor*, no pertenece a los compañeros galileos de Jesús, como recuerdan las tradiciones de los evangelios (Mc 3,31-33; 6,3). No tenía nada que ver con el grupo de los «Doce» galileos, aunque la literatura del cristianismo primitivo le reconozca más tarde una función de primer orden. Pablo le cita junto a Pedro cuando menciona su primer viaje a Jerusalén (Gál 1,19) y antes que a Pedro y Juan cuando da cuenta del concilio de los apóstoles (Gál 2,9). El Evangelio de Tomás le reconoce la primacía entre los apóstoles: «Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que nos vas a dejar; ¿quién será (el más) grande entre nosotros? Jesús les dijo: En el sitio adonde os dirijáis, iréis hacia Santiago el Justo, para quien han sido hechos el cielo y la tierra» (EvTom 12 = NHC II,2 34,25-30). Además, su apodo de «el Justo» (que encuentra su explicación en las Memorias de Hegesipo, cf. Eusebio, HE II, 23,4-25), igual que el estrecho vínculo establecido por los dos relatos de Gál 2,1-10 y Gál 2,11-14 (-21) entre Santiago y el «judeocristianismo» de Jerusalén y la noticia de Hch 12,17, cf. Hch 15,13; 21,18 (que contradice los esquemas de la historia de la salvación de la historiografía lucana) le presentan como el que ostenta un cierto poder en las iglesias cristianas de Jerusalén y, al mismo tiempo, el que defiende la comprensión de un cristianismo que se sentía vinculado a la observancia de la Ley judía.

Las concepciones de este cristianismo encuentran su expresión más clara en la antigua tradición de Mt 10,5b-6. La actividad de

Jesús es interpretada ahí como la de un movimiento profético y reformador dentro del judaísmo, de tal manera que la misión cristiana no tiene sentido entre los paganos, sino solamente entre las ovejas perdidas de la casa de Israel. En resumen, el movimiento de Jesús debe ser entendido en esta tradición como un movimiento de despertar del judaísmo y la idea de una misión universal del cristianismo debe ser rechazada porque carece de sentido.

c) *Los apóstoles*. El concepto de «apóstoles» se sitúa en completa oposición con la concepción nacionalista del cristianismo que acaba de ser esbozada, a pesar de que los «apóstoles» sean mencionados en 1 Cor 15,7 justo al lado de Santiago. El empleo más antiguo del término técnico de «apóstol» en el cristianismo primitivo se encuentra en las cartas paulinas. Pablo lo emplea para describir la comprensión que tiene de sí mismo: es el apóstol de los paganos (Rom 1,1; 11,13). Lo que significa para él ser apóstol de los paganos es objeto de una reflexión teológica y antropológica detallada en 1 Cor 3,4-4,21; 9,1-27 y 2 Cor 3,4-7,1; 11,1-12,10 en particular. La definición paulina del apostolado supone un mínimo contenido de lo que el cristianismo primitivo entiende con el término de «apóstol». Un apóstol es enviado por Dios (1 Cor 12,28) o por una comunidad (Flp 2,25), y su existencia está caracterizada por su movilidad. Los Hechos de los Apóstoles han retomado el concepto por su cuenta para designar la dirección de una iglesia central que habría existido en Jerusalén. A este respecto, el autor de la obra lucana identifica a los apóstoles con los «Doce» (lo que no hacía precisamente la fórmula prepaulina de 1 Cor 15,3b-7) y su función ya no es entonces la misión, sino una garantía de continuidad dentro de las discontinuidades de la historia de la expansión del cristianismo de Jerusalén a Roma. Esta forma de ver es, una vez más, la de la tercera generación cristiana. Aunque se ha querido evitar todo anacronismo, debemos darnos cuenta de que el concepto de apóstol empleado en 1 Cor 15,7 no puede aplicarse más que al grupo del cristianismo primitivo que los Hechos de los Apóstoles llaman los «helenistas» (Hch 6,1; 9,29; cf. 11,20); era un grupo de judíos o de judeocristianos de lengua griega que determinaron el desarrollo de la primera generación cristiana. Al pertenecer a la diáspora, habían hecho el viaje a Jerusalén para las fiestas de la Pascua o estaban decididos a pasar el final de su vida y su jubilación en Jerusalén para ser enterrados allí. En cualquier caso, constituyen desde el origen una corriente propia del cristianismo primitivo. Estos «helenistas» tuvieron conocimiento de Jesús durante sus últimos días

en Jerusalén, subrayaron su actitud «liberal» con respecto a la Ley judía –tal como se expresa en las tradiciones de disputas de escuela y de controversias (cf. más adelante cap. 2, 1.2)– y, a partir de la experiencia de las apariciones pascuales, interpretaron su muerte como el acontecimiento escatológico de la salvación. Las relaciones que continuaban manteniendo con la diáspora y el regreso de los peregrinos a las grandes ciudades de Egipto, norte de África, Asia, Italia y Grecia explican la rapidez de la difusión del cristianismo en el conjunto de la cuenca mediterránea.

2. *Los primeros movimientos del cristianismo*

La historia de los primeros cristianismos no se deja reconstruir como una evolución unitaria y lineal en la que cada nueva forma de vida religiosa estaría engendrada por formas más antiguas, en parte caducas. Es problemática la imagen de E. Troeltsch según la cual el radicalismo itinerante o el comunismo del amor de las primeras comunidades habría dejado sitio al patriarcado del amor de las iglesias helenísticas y paulinas, porque postula la unidad de los comienzos, porque reduce las diferentes formas y tradiciones del cristianismo primitivo a una sola y única línea de evolución, porque parte de una perspectiva sociológica que no considera los cambios teológicos más que según las modificaciones que sobrevienen en los modos de vida y en el entorno de las comunidades, y porque la evolución descrita es considerada implícitamente como la historia de una decadencia.

Ahora bien, la historia del cristianismo primitivo consiste más bien en una multiplicidad de fenómenos y de corrientes que no son siempre fáciles de situar unos en relación con los otros. Sin embargo, dos cosas les son comunes: por una parte, algunos aspectos de la vida y de la predicación de Jesús forman parte de los presupuestos de la comprensión cristiana que tienen de sí; por otra, interpretan necesariamente el acontecimiento de Jesús a partir de su arraigamiento cultural, intelectual, religioso, geográfico y social. Asimismo, tanto los debates que se reflejan en las cartas paulinas como los conflictos internos puestos en escena en las controversias de los evangelios muestran que los diferentes movimientos cristianos no se desarrollaron independientemente los unos de los otros. Esta interdependencia puede adoptar formas como la de la polémica o la

de una definición de su propia identidad por la confrontación mutua. Sin embargo, puede aparecer también en los préstamos teológicos recíprocos o en el paralelismo inconsciente y a primera vista fortuito de evoluciones comunes.

A este respecto, es sorprendente constatar cómo algunos temas, como los del radicalismo itinerante, fueron integrados tanto en el patrimonio teológico de las comunidades helenísticas de las tradiciones premarcanas (Mc 1,16-20) como en las colecciones sapienciales de la Fuente de los logia (Q, cf. Lc 9,57-62, pero también Lc 10,4-11 // Mc 6,6b-13). Tales interacciones suponen que algunas formas de cristianismo forman parte de los presupuestos de la conciencia y de la comprensión que otros círculos tienen de sí mismos, pero también que movimientos diferentes pueden estar unidos entre sí por relaciones discretas manifestándose en la aparición simultánea de fenómenos paralelos. Algunas continuidades se forman sobre el fondo de discontinuidades que encuentran su expresión en la literatura del cristianismo primitivo.

2.1. *La predicación itinerante de los galileos*

Consideradas desde el prisma de la geografía, las tradiciones que se refieren a la primera predicación itinerante del cristianismo primitivo (y a lo que se llama radicalismo itinerante) están unidas a la actividad galilea de Jesús y a su continuación después de la Pascua por Pedro y sus compañeros. Mirada desde el punto de vista de la historia de la teología cristiana, esta predicación itinerante se fundamenta en la interpretación de la obra y de la persona de Jesús a partir del concepto de la βασιλεία (= Reino): los miembros y adeptos de este círculo se consideran como llamados a continuar la difusión del mensaje de Jesús. El equipo que llevan consigo, descrito de forma realista en Mc 6,6b-13 e idealizada en Lc 10,4-11, está en función de su misión: en su camino encontrarán casas en las que podrán comer y dormir; por el contrario, lo que necesitarán es libertad de movimientos, un bastón para caminar y defenderse contra los eventuales animales salvajes y buenas sandalias. La pobreza y la ascetis no son para ellos un fin en sí mismo. Por el contrario —como para Valdés de Lyon y los valdenses más tarde—, su triple renuncia a la seguridad social y financiera que proporciona un trabajo regular, a su vida de familia en sentido amplio (ni Mc 10,29-30 ni 1 Cor 9,5 permiten entender que hayan dejado a sus esposas) y a un domici-

lio fijo es dictada por su decisión de dar la vida por su actividad de predicadores. A este respecto, el comportamiento de los predicadores itinerantes de Galilea puede ser comparado con la predicación itinerante de la tradición helenística de los filósofos cínicos: «Su enseñanza, él [Antisteno] la ofrecía en el gimnasio de Cinosargos, a poca distancia de las puertas de la ciudad. De ahí el apelativo de cínica que se dará a su escuela. Él mismo fue apodado Haploción (= Verdadero perro). Según Diocles, fue el primero en repartir su manto, el único vestido que, por otra parte, llevaba; tomó además un bastón y alforjas. Neante afirma, también, que Antístenes fue el primero en repartir su manto. Sosícrates, por el contrario, dice en el tercer libro de las Sucesiones que el primero fue Diodoro de Aspendos, que dejó crecer su barba y tomó un bastón y alforjas» (Diógenes Laercio VI,13). El estilo de vida de los cínicos, tal como se ha esbozado aquí, resulta de su convicción según la cual el que ha dejado todo y renunciado a todo es libre. Su antropología implícita es optimista y su punto de vista filosófico se encuentra enunciado en las proposiciones siguientes: «La virtud, demostraba [Antístenes], puede enseñarse. Son nobles los que son virtuosos. La virtud, por sí misma, basta para procurar la dicha, sin exigir otra cosa que la fuerza de voluntad de Sócrates» (Diógenes Laercio VI,10-11). La predicación itinerante, al vincularse con la tradición de Jesús, parte de otra imagen del hombre. La libertad no es el resultado de una decisión del individuo de deshacerse de todo lo superfluo y, por lo mismo, de toda preocupación inútil (cf. Teles: bastarse a sí mismo), sino de la nueva realidad del Reino, de la curación y de la liberación, cuyos signos son los milagros y los exorcismos (Mc 6,13).

Los paralelismos que acaban de ser puestos de relieve permiten comprender históricamente que el modo de vida de lo que se llama el radicalismo itinerante haya sido aceptado sin gran dificultad por el movimiento de Jesús. El hecho de renunciar a mucho para ponerse en camino y anunciar una realidad nueva que conduce a la dicha es una opción que tiene analogías tanto en la filosofía popular del helenismo como en los movimientos de renovación del judaísmo. Nunca se subrayará bastante que la existencia itinerante no resulta de una angustia o de una necesidad económica, sino de una decisión ocasionada y motivada por la realidad del Reino. Los relatos de vocación de los discípulos (Mc 1,16-20; 2,13-14) y las llamadas al seguimiento (Lc 9,58) no tienen como trasfondo el miedo a la pérdida de prestigio social o a un deterioro de las condiciones

económicas, sino la renuncia a la estabilidad de una existencia «burguesa». Pedro, que según Jn 1,44 venía de Betsaida y, según Mc 1,21-29, habitaba en Cafarnaún y vivía casado allí (Mc 1,29-30; 1 Cor 9,5) y trabajaba con Andrés como pescador en el lago de Galilea, Juan y Santiago, los hijos de Zebedeo, poseían una empresa de pesca, con base en Cafarnaún o en Genesaret, donde daban ocupación a varios empleados. Estas ciudades estaban especializadas en la actividad de la pesca y en la producción de pescado ahumado; gracias a esto formaban parte de las ricas ciudades industriales de Galilea. El quinto discípulo del que conocemos la profesión es Leví: aduanero.

En resumen, la razón por la que uno debe decidirse a seguir a Jesús —o por la cual simplemente se le sigue— no es el miedo o la realidad de una situación de angustia, sino el descubrimiento de una realidad nueva que es precisamente atractiva para personas establecidas.

La idea según la cual los compañeros de la predicación itinerante provienen del medio campesino de Galilea debe ser matizada por algunas consideraciones geográficas. El ámbito de la actividad de Jesús y de sus discípulos no parece haber sido ni el de las *póleis* helenísticas (las nuevas ciudades fundadas como Séforis, Tariquea y Tiberíades) ni el campo mismo, sino más bien las pequeñas ciudades galileas (Lc 10,12-15). El mundo de la agricultura encuentra su expresión en las imágenes y en las metáforas de la tradición de Jesús y de su recepción evangélica: el carácter literario de estos motivos supone una cierta distancia más que una experiencia inmediata de su realidad.

Apenas se puede reconstruir una historia de lo que se llama el radicalismo itinerante del movimiento de Jesús y de su predicación itinerante. Con alguna plausibilidad se puede formular, sin embargo, la hipótesis siguiente: Pedro y los primeros compañeros siguieron a Jesús a través de Galilea, lo acompañaron a Jerusalén (es lo que presuponen las tradiciones que vinculan el nombre de Pedro a Jerusalén: Mc 14,32-42; 14,66-72) y volvieron poco después de su detención a Galilea, donde el Resucitado se les apareció (Mc 14,28; 16,7). En Galilea es donde prosiguieron su predicación itinerante. De una manera clara, mantuvieron contacto con otros círculos de adeptos de Jesús que habían permanecido en Jerusalén (Gál 1,19; cf. Hch 12,17); de qué naturaleza eran estos contactos es una cuestión

que aún deberá ser estudiada con detalle. Como movimiento neto, sin duda no sobrevivió mucho tiempo: la historia de la recepción de las tradiciones de la predicación itinerante atestigua más bien su asimilación por otras corrientes del cristianismo primitivo. Por un lado, su patrimonio espiritual fue integrado y reelaborado en las colecciones sapienciales (Fuente de los logia = Q; Evangelio de Tomás) y, por otro, Pedro es acogido en las comunidades helenísticas (Antioquía, Gál 2,11-14); como representante de los compañeros galileos de Jesús y de los «Doce», entra en sus leyendas como un mito fundador (Mc 1,16-20; 6,6b-13; 10,28-30).

Resumiendo, los compañeros de la predicación itinerante y de lo que se llama el radicalismo itinerante encontraron en el cristianismo primitivo el reconocimiento otorgado a las figuras simbólicas y fundadoras. Verosímilmente, Pedro y algunos otros prosiguieron su existencia itinerante con una forma diferente, entre otras en el marco de las organizaciones misioneras de los «helenistas». El radicalismo itinerante continuó presente en la conciencia del cristianismo por medio de las tradiciones que se hicieron eco de él.

2.2. *Los comienzos del movimiento sapiencial en Galilea*

El radicalismo atestiguado por las colecciones sapienciales de la Fuente de los logia (Q) y del Evangelio de Tomás tiene, por un lado, numerosos paralelos con las tradiciones de la predicación itinerante; pero, al mismo tiempo, se puede constatar en estas colecciones una sorprendente tendencia a idealizar sus motivos. El lugar de surgimiento de este movimiento sapiencial no es, como en Mc 6,6b-13, el de la experiencia y el realismo de la predicación itinerante, sino el de la transmisión de una enseñanza que está ligada al nombre de Jesús, transmisión que se lleva a cabo en un medio sedentario por el cual los compañeros de la predicación itinerante y su modo de vida se convirtieron en mitos fundadores y figuras idealizadas. La forma en que se narra el envío de los discípulos (Lc 10,4-11 // Mt 10,9-14) traduce otras preocupaciones que las de las condiciones de vida de la predicación itinerante: el tema central sigue siendo la proclamación del Reino, pero como parte integrante de la enseñanza de Jesús. El equipo pragmático de los misioneros se transformó en ideal de pobreza, sus reglas de comportamiento se tomaron de la tradición profética (Lc 10,4 // 4 Reg = 2 Re 4,29), y sus fracasos se interpretaron y aceptaron como el rechazo incrédulo de la sabiduría

divina (Lc 10,11, cf. Sab 19,13-17). Este doble movimiento de radicalización e idealización postula la existencia de círculos que experimentaron el radicalismo de la predicación itinerante de Jesús, pero que no la llevaron a cabo como elección propia de una existencia itinerante: estos adeptos de Jesús no abandonaron ni sus casas ni sus familias, como lo hicieron Pedro y sus compañeros. También ellos procedían de Galilea (Lc 10,8) y allí se quedaron —y permanecieron allí como sedentarios—. Escucharon los aforismos, las parábolas y los relatos de Jesús. Formaban la multitud que se reunía en torno a él; lo que Jesús decía y hacía se contaba en sus casas (¿para sus hijos?, Lc 11,19: «Si yo expulso los demonios con el poder de Belcebú, vuestros hijos ¿con qué poder los expulsan? Por eso ellos mismos serán vuestros jueces»). Anotaron las palabras de Jesús como palabras de sabiduría. La sabiduría de vida, a menudo paradójica, que les fue transmitida por, o en el nombre de, Jesús les proporcionó nuevos puntos de referencia para comprender su vida. Recibieron la predicación de Jesús y desarrollaron con ella los temas en los marcos de representación de la sabiduría popular. Mediante las apariciones del Resucitado se dio a conocer como maestro de la sabiduría de Dios, antes de ser identificado con la Sabiduría de Dios en persona.

El programa teológico de este movimiento del cristianismo primitivo es anunciado en Lc 11,9-10: «Pedid y recibiréis; buscad y encontraréis; llamad y os abrirán. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra, y al que llama, le abren». Esta declaración programática encuentra su equivalente en el Evangelio de Tomás: «Jesús dijo: El que busca, que no deje de buscar hasta que encuentre, y cuando encuentre se verá turbado, y una vez turbado, se maravillará y reinará sobre el todo» (logion 2; variante en POxy 654: «Reinará y encontrará el descanso»). La invitación a buscar, acompañada por la promesa según la cual el que busca encuentra, es uno de los fundamentos del conocimiento tal y como lo entienden las colecciones sapienciales (Prov 1,28; 8,17; Ecl 7,25.28; Eclo 4,12-22; 6,18; EvTom 38; 92; 94; 107). El «descanso» y el «Reino», comprendidos a la vez como realidades alcanzables en el presente y como finalidades escatológicas de los descubrimientos de la sabiduría, son conceptos que pertenecen a la misma tradición teológica (Sab 4,7; 8,13.16; 3,1-4; Eclo 51,26-27 y Sab 6,17-20; 10,10.14; Eclo 25,2; Tob 13,2; Jub 50,9).

Estas gentes formaron comunidades en Galilea y a ellas es a quienes se debe la mayor parte de la conservación de las palabras y

las historias de Jesús. Las máximas y los relatos que escucharon o que les contaron fueron reunidos, coleccionados y narrados más lejos. Los frecuentes parentescos que se observan entre los materiales más antiguos de las diferentes colecciones (compárese p. ej. Lc 10,18; 11,20; 12,50 y 17,20f con EvTom 82: «Jesús dijo: El que está cerca de mí está cerca del fuego, y el que está lejos de mí está lejos del Reino», y 10: «Jesús dijo: He echado un fuego sobre el mundo y he aquí que lo miro hasta que [el mundo] arda») hacen pensar que las paradojas y los aforismos fueron puestos muy pronto por escrito. Muchas de las palabras de Jesús quizás fueron formuladas por escrito incluso viviendo él. Fueron anotadas –en primer lugar para uso personal– porque se quería conservar lo que era particularmente paradójico o esclarecedor. Esta puesta por escrito constituyó un primer paso hacia el desarrollo y la difusión de los logia. Por un lado forman parte de las condiciones indispensables para la constitución ulterior de colecciones más importantes; proporcionan, por otra parte, el material de base que fue reelaborado y desarrollado hasta producir conjuntos pre-literarios como los del Evangelio de Tomás o la Fuente de los logia (Q). La puesta por escrito de simples noticias sirve de punto de partida para una concatenación de pensamientos que encuentra su expresión en la constitución de redes temáticas.

Exactamente igual que los aforismos, las parábolas y los relatos de Jesús, las colecciones de palabras y de máximas fueron orientadas a la práctica: se anotan observaciones, reflexiones o juicios paradójicos, después se les transmite, porque ayudan a asumir la realidad cotidiana, a vivir con las experiencias de la vida de todos los días y porque ofrecen recomendaciones para conducirse en la vida. Vistos desde esta perspectiva, los aforismos de Jesús sirven de punto de partida para una sabiduría de vida que continúa desarrollándose después bajo su nombre. Lo que resulta de un proceso semejante no tiene ningún carácter sistemático y no corresponde a ningún sistema lógico: el bosquejo de situaciones agudas, bocetos coloreados de la vida cotidiana y sentencias ocasionales define una moral de vida. Las conexiones entre los diferentes propósitos siguen siendo asociativas, incluso aunque pueda aparecer una relativa ordenación temática o retórica en algunos grupos de logia. La fe no se expresa en un sistema de convicciones racionales, sino que reside más en un estilo de vida orientada de forma pragmática. La perspectiva es la de una línea de conducta adaptada y razonable.

Estos círculos y comunidades de Galilea adeptos de Jesús permanecieron en Galilea, donde tenían su casa y su mundo. ¿Siguieron a Jesús a Jerusalén? Es bastante dudoso. Desde los comienzos estaban en contacto con los compañeros de la predicación itinerante –incluso a veces provenían de las mismas familias (Lc 11,19; Mc 1,29-31)– y los mantuvieron, como lo muestra la recuperación de las ideas del radicalismo itinerante en las colecciones de logia (Lc 9,57-62). Sin embargo, sus contactos no se limitaron a Galilea, como lo dejan entrever las influencias recíprocas con las tradiciones de otros movimientos: las tradiciones premarcanas, probablemente de origen «helenista» y antioqueno, tomaron, entre otras cosas, parábolas (Mc 4,3-32) y relatos (Mc 12,1-11) que forman parte del patrimonio de las colecciones sapienciales, y varias palabras de Jesús son comunes a la Fuente de los logia (Q) y al rabinismo «judeocristiano» de los hermanos de Jerusalén (cf. Mt 5,18-19 y Lc 16,16). Predicadores itinerantes como Pedro, que estaban presentes y activos en el conjunto de la región (Gál 1,19; Hch 12,17), sin duda permitieron contactos más estrechos.

La irradiación de este movimiento del cristianismo primitivo dependió en gran parte de la difusión literaria y del desarrollo de colecciones de palabras. Desde un punto de vista geográfico se puede constatar que la tradición sapiencial que tiene sus raíces en Galilea, como se ha visto, es conocida rápidamente en Siria y en Egipto. Desde el punto de vista de la historia de la teología cristiana se encuentra en el punto de partida de dos escuelas que dieron forma a dos interpretaciones de la predicación de Jesús. La primera de estas escuelas es la de Tomás; es la que continuó la reflexión del movimiento sapiencial galileo de manera más fiel y más consecuente: Jesús es y continúa siendo el maestro de sabiduría, y la resolución de los enigmas que presentan sus palabras son el camino por el que la sabiduría conduce al Reino (EvTom 1). Sin embargo, este Reino es comprendido de forma tan poco temporal como la sabiduría por la que el ser humano encuentra el descanso eterno. El Reino no está vinculado a la espera del futuro, pero es una posibilidad presente ofrecida al sabio que busca y encuentra.

La segunda escuela de la cual la tradición sapiencial galilea es el punto de partida es la que atestiguan los desarrollos tardíos de la Fuente de los logia (Q). Se caracteriza por una relectura apocalíptica de la herencia sapiencial. En ella se encuentran reflexionados y evaluados teológicamente los fracasos de la misión cristiana entre los judíos. Al rechazar la sabiduría, Israel muestra que es el Israel que, a

lo largo de toda la historia de salvación, sigue siendo incrédulo, asesinó a los profetas y ahora es objeto del juicio escatológico (Lc 11,39-52; 13,31-35). De manera correspondiente a estas representaciones de la historia, Jesús es reconocido y confesado como el Hijo del hombre del que la tradición apocalíptica judía espera la venida.

2.3. *Los «judeocristianos» de Jerusalén*

Los Hechos de los Apóstoles, que no tienen conocimiento de ningún cristianismo en Galilea, ofrecen informaciones detalladas sobre la primera comunidad de Jerusalén. Las informaciones proporcionadas son de orden diverso. Por un lado, Jerusalén es el lugar a partir del cual los apóstoles ejercen la vigilancia sobre la expansión del cristianismo y legitiman la continuidad de la historia de la misión en sus discontinuidades (Hch 8,14-25; 9,26-29; 11,1-8; 15,1-35). Esta visión programática de un colegio centralizado con sede en Jerusalén se encuentra contradicha por diversas noticias en los propios Hechos (cf. Hch 11,27-30; 12,16-17) y corresponde a las concepciones de la historia de la salvación que el autor proyecta en su reconstrucción de los orígenes. Por otro lado, Lucas se esfuerza por reconstruir la vida de la «comunidad primitiva». Lo hace en sumarios que interrumpen la presentación de la empresa misionera de los apóstoles (Hch 2,42-47; 4,32-37): Lucas ha reunido algunos motivos que subrayan la fidelidad a la predicación apostólica (Hch 2,42; 4,32), la vida comunitaria (Hch 2,46; 4,32), la comunidad de bienes (Hch 2,44-45; 4,34-37; cf. 4,32) y la vinculación con el Templo (Hch 2,46). Esta descripción no es una simple idealización, como lo muestra la dramática historia de Hch 5,1-11. Los diferentes elementos que la constituyen reflejan, sin embargo, las concepciones lucanas: se reconoce la normatividad de la enseñanza y de la doctrina de los apóstoles, se ponen en venta tierras y casas, se comparten los bienes, pues los verdaderos tesoros están en el cielo (Lc 12,33-34), y los cristianos oran en el Templo, lo cual supone el cumplimiento tanto de la Escritura como de las promesas de Jesús (Lc 19,45-46). Las incoherencias provienen de aquello a lo que Lucas da forma en su presentación a partir de su propia experiencia. La vida comunitaria, tal como es esbozada, corresponde a la realidad de las comunidades paulinas y postpaulinas. Los convertidos de la predicación apostólica se reúnen en las casas, donde celebran la cena y comen juntos (Hch 2,42.46). Que se puedan conservar las casas y al mismo tiempo llevar un ideal de vida comunitaria es algo que se le

escapó claramente al autor; la razón de ello está sin duda en que se han superpuesto dos modelos diferentes de la libertad cristiana en su descripción: la comunidad de bienes, como expresión de unidad, y la experiencia de la vida de la comunidad cristiana en las casas, que son el lugar donde se puede practicar Gál 3,28. Una incoherencia adicional afecta a la dirección de la comunidad: ésta está garantizada bien por los apóstoles, según el esquema de la historia de la salvación lucana (Hch 4,37; 9,26-29), bien por el colegio local de los presbíteros (o ancianos), según el modelo de la tradición sinagoga judía, de las iglesias cristianas más tardías (incluso en Occidente, cf. 1 Clem 44,5) y, quizás ya desde muy pronto, de las comunidades judeocristianas (Sant 5,14), bien por Santiago y los hermanos (Hch 12,17).

La idea de que las «iglesias de Judea» (Gál 1,22, cf. 1 Tes 2,14: plural) hayan sido presididas por un colegio de presbíteros es imaginable sin dificultad y plausible sin ninguna duda. Que haya habido varias comunidades en Jerusalén, como Hch 2,46 y 12,16-17 lo dan a entender, es muy verosímil, incluso aunque Lucas aplicó a Jerusalén lo que conocía de la organización de las iglesias en las grandes ciudades del mundo helenista y romano (cf. Rom 16,5.16; 1 Cor 16,15.19, etc.). Que las iglesias de Judea hayan desempeñado una función central en los primeros años del cristianismo se muestra en el hecho de que ellas se identifican con las iglesias perseguidas: las iglesias de Judea no vieron nunca a Pablo, ellas le designan, sin embargo, como el que «nos» persigue (Gál 1,23). De forma correspondiente, los relatos autobiográficos de Pablo en Gál 1,13-2,14 prueban *a contrario* que las comunidades de Jerusalén, y dentro de ellas algunas personalidades, eran reconocidas como autoridades. El apóstol de los gentiles experimenta la necesidad de explicar a los gálatas sus relaciones con Jerusalén (Gál 1,17-24) y de justificar su propia independencia (Gál 1,12-16). El concilio de los apóstoles evidentemente tuvo lugar en Jerusalén (Gál 2,1-10). Del mismo relato se deduce la importancia que habían adquirido Santiago y los hermanos de su entorno no sólo en Jerusalén (Gál 2,4), sino también en Antioquía (Gál 2,12) y, por los rivales del apóstol Pablo, probablemente en la misma Galacia.

A partir de la argumentación paulina se pueden reconstruir los elementos siguientes: la figura dominante en Jerusalén es efectivamente Santiago, el hermano del Señor. Santiago no sólo pretende dirigir las comunidades de Jerusalén, sino que tiene influencia sobre las iglesias de fuera de Judea. Usa esta influencia cuando envía hermanos de Jerusalén a las nuevas comunidades creadas para imponer

en ellas una comprensión «judeocristiana» del Evangelio: o bien los paganocristianos deben hacerse circuncidar –y convertirse en judíos para hacerse cristianos: es lo que implica la alusión a Tito en Gál 2,3 y 2,4–, o bien los judeocristianos deben mantenerse en lo que les prescribe la Ley judía, guardar sus distancias con respecto a los paganos que continúan siendo los paganocristianos y establecer mesa aparte para las comidas comunitarias y para la cena (Gál 2,12-13). Decir que Santiago ostenta el poder no significa, sin embargo, que determine él solo las orientaciones teológicas del «judeocristianismo»: está rodeado de consejeros que defienden posiciones judías nacionalistas y conservadoras, pero Pablo se toma la molestia, en su relato, de dejarlo al margen (Gál 2,4-9). Tiene la autoridad del hermano del Señor, y esta autoridad es utilizada para promover concepciones teológicas de las que los «falsos hermanos» son de hecho los promotores.

En resumen, como respuesta a la cuestión de las fuentes utilizables para la reconstrucción de la historia de las primeras comunidades cristianas en Jerusalén se puede hacer la constatación siguiente: la imagen de la «comunidad primitiva» que presenta el libro de los Hechos de los Apóstoles resulta, en parte, de las concepciones sistemáticas de la historia de la salvación lucana y, allí donde Lucas se comporta como historiador, de las representaciones de comunidades de las ciudades helenistas o romanas de finales del siglo I (es decir: de la tercera generación cristiana). Algunas informaciones dispersas son sin duda preciosas; sin embargo, no son creíbles más que en la medida en que se confirmen con otras fuentes.

La Carta a los Gálatas se fija en un punto central, a saber, las estrechas relaciones del «judeocristianismo» de Jerusalén con el judaísmo y con la Ley judía. La presentación que Pablo hace de ello está hecha sin duda desde un punto de vista crítico que no tiene como primer objetivo mostrar la lógica interna de la interpretación «judeocristiana» del cristianismo. Esta interpretación «judeocristiana» encuentra su expresión o su equivalente, por el contrario, en el programa hermenéutico de los materiales más antiguos de las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,18-19.21-22.27-28.33-35). También aquí, el radicalismo de Jesús es tomado en serio, de nuevo bajo la forma de aforismos paradójicos: «El que se enfade con su hermano será llevado a juicio», «todo el que mira con malos deseos a una mujer ya ha cometido adulterio con ella en su corazón», «no juréis en modo alguno». La radicalidad de estas palabras reside en el hecho de que prohíben toda distinción entre lo interior

y lo exterior y exigen una veracidad absoluta. Las explicaciones y los comentarios que los acompañan inmediatamente modifican el significado y el alcance pragmático. Por un lado, estos comentarios tienen una forma casuística que relativiza su carácter absoluto. Por otro, fundamentan los imperativos y los juicios morales mediante la evocación del juicio escatológico, lo que les confiere un carácter jurídico, a pesar de las formulaciones frecuentemente metafóricas de sus enunciados. La predicación se convirtió, en el «judeocristianismo» de Jerusalén», en el punto de partida de un rabinismo cristiano que pone en relación inmediata el radicalismo de Jesús y el problema de la Ley y de su interpretación, de tal manera que su radicalismo cristiano se expresa en una lectura radicalizada de la Ley.

El núcleo de estas comunidades está formado por los parientes de Jesús (su hermano Santiago, quizás su hermano Judas, Mc 6,3; Mt 13,55; cf. Jud 1, y Cleofás, Lc 24,18; Jn 19,25; cf. Eusebio, HE III,11, IV,22,4, que le presenta con reservas como un tío del Señor). Celebraron la Pascua en Jerusalén y «descubrieron» en ella a Jesús. Permanecieron en la ciudad después de su muerte y de las apariciones pascuales, entre los círculos de nuevos convertidos, que constituyeron su nuevo medio de vida y marcaron su comprensión del «acontecimiento de Jesús». A causa de Jesús se convirtieron en una especie de nueva forma de judaísmo. Las comunidades a las que pertenecían quedaron vinculadas al culto del Templo (¡Mt 5,23-24!). Mantienen en estrecha relación las tradiciones de la predicación de Jesús con los temas clásicos de la Ley y el culto. Observan de manera rigurosa los mandamientos de la circuncisión y del sábado, que marcan la identidad judía en la sociedad pagana. Respetan las reglas sobre la pureza alimentaria, lo que constituye una novedad en la historia de los movimientos de Jesús, y ayunan (Mt 6,16-18). Su cristianismo aparece como un fariseísmo cristiano y se entiende como un movimiento de reforma dentro del judaísmo. Se defendieron con vigor contra la difusión del Evangelio fuera del judaísmo (Mt 7,6; 10,5b-6) y no comenzaron a enviar misioneros más que cuando se trató de luchar contra la pérdida de la identidad judía del cristianismo (Gál 2,12; Flp 3,2).

2.4. *Los «helenistas» en Jerusalén y en Antioquía*

Los Hechos de los Apóstoles distinguen en la comunidad de Jerusalén dos círculos distintos que se caracterizan por su lengua. Uno de los grupos está dirigido por los doce apóstoles. El otro está

constituido por los «helenistas». El término «helenista», que se deriva de un verbo que significa «hablar griego», designa bien a judíos que hablan griego (como p. ej. en Hch 1,29: después de su conversión, Pablo entra en conflicto con sus antiguos compañeros), bien a judeocristianos que hablan griego (como p. ej. en Hch 6,1). Cada uno de los dos grupos, es decir, por un lado, el círculo que está en torno a los apóstoles, y, por el otro, los «helenistas» (los cristianos de lengua griega), tiene sus propios lugares de reunión, y los «helenistas» se reúnen en sus sinagogas (Hch 6,3). Cada uno de los dos grupos sigue paralelamente la evolución que le es propia. Muy pronto, los «helenistas» fueron víctimas de persecuciones (Hch 6,8-8,1; 8,2-3) que, por otro lado, no afectaron de ningún modo a los apóstoles (Hch 8,1). El redactor lucano ve la causa de esto en la crítica al Templo, que deduce del logion de Hch 6,14 (// Mc 14,58) y del que hace el tema del discurso de Esteban (Hch 7,2-53). Las consecuencias de este conflicto son la dispersión de los «helenistas» por los campos de Judea y de Samaría (Hch 8,2) y la predicación de la Palabra en Samaría (Hch 8,4 y 8,5-40). El cristianismo se extiende de tal manera que se pueden encontrar cristianos hasta en Damasco (Hch 9,2.10: Ananías). Los «helenistas» se encuentran en Fenicia, Chipre y Antioquía (Hch 11,27-30), en donde se organizó y expidió una ayuda a la comunidad de Jerusalén, víctima de una hambruna (Hch 11,27-30).

Los Hechos de los Apóstoles resuelven el problema de la existencia de dos grupos distintos en Jerusalén mediante su jerarquización: un círculo está subordinado al otro o, de un modo más preciso, las figuras prominentes de los «helenistas», los «siete» (Hch 6,5), son instituidos bajo la dirección de los «apóstoles». La «elección» de los siete tiene lugar según las indicaciones de los Doce (Hch 6,3-5), que les confieren su legitimidad (Hch 6,6). El reparto de las tareas de los unos y los otros tiene un carácter ficticio: los siete son responsables del servicio a las viudas (Hch 6,1-2) y los apóstoles del servicio a la Palabra (Hch 6,5), aunque Hch 6,8-7,60 da cuenta del testimonio y del discurso de Esteban y Hch 8,5-40 de la actividad misionera de Felipe. La misión de los «helenistas» se despliega bajo la vigilancia de los «apóstoles» (Hch 8,15), que transmiten el Espíritu Santo a los nuevos bautizados de los «helenistas» (Hch 8,15-16).

Desde F. C. Baur (1792-1860) reina un relativo consenso sobre la interpretación de estos hechos: los «siete» no han sido nunca asis-

tentes sociales subordinados a los «Doce», sino los representantes de un grupo autónomo de comunidades. El desarrollo paralelo y conflictivo de los dos círculos se explica por el hecho de que las diferentes lenguas debían conducir necesariamente a una división del culto. Esto presupone, más fundamentalmente, que se encontraron varios grupos de pertenencias culturales, lingüísticas y sociales diferentes desde los orígenes entre los adeptos de Jesús. La lista de los «siete», igual que los personajes que reúne, nos son desconocidos fuera de los Hechos de los Apóstoles. La única excepción es el nombre de Felipe, que se encuentra entre los «Doce» (Mc 3,18; Hch 1,13, cf. Eusebio, HE III,39,9). Incluso la figura de Esteban nos resulta desconocida. El relato de su martirio está hecho basándose en lugares comunes tomados de las tradiciones de la pasión (Hch 6,13b-14 // Mc 14,55-58; Hch 7,56-57 // Mc 14,62 // Lc 22,69; Hch 7,59 // Lc 23,46; Hch 7,60 // Lc 23,34) y su discurso deuteronomista (Hch 7,2-53) es sin duda una construcción lucana. También es problemático el lugar que ocupan los «helenistas» en la historia de la salvación, entre la predicación de los «Doce» en Jerusalén (Hch 1,15-5,42) y los comienzos de la misión entre los paganos (Hch 9,1-19, cf. v. 15). Lo que es histórico es que los comienzos del cristianismo no son comprensibles sin la presencia de un grupo de adeptos de Jesús de lengua y cultura griegas que tiene existencia propia, que estos «helenistas» tuvieron una comprensión aguda y perfilada de la muerte y de la resurrección de Jesús, que su cristología entrañaba una interpretación de la Ley que les causó grandes dificultades en los medios más conservadores, y que fueron los primeros en anunciar el Evangelio fuera de Palestina. La noticia de Hch 11,19-20 es, a este respecto, históricamente plausible: los peregrinos de la diáspora que habían llegado a Jerusalén para la fiesta de Pascua volvieron a sus casas (es decir, a casi todas las grandes ciudades de la cuenca mediterránea) y se extendió el cristianismo de sinagoga en sinagoga en el camino de regreso. Sin embargo se puede dudar, porque esto corresponde claramente al esquema lucano, que no hubieran anunciado el Evangelio más que a los judíos (Hch 11,19).

En la historia de la recepción y de la interpretación de sus tradiciones vemos lo que el acontecimiento de Jesús significó para los «helenistas». De esta historia forman parte, en primer lugar, los conflictos de los «helenistas» con el judaísmo. Curiosamente, son los relatos autobiográficos de Pablo (Gál 1,13-2,21) los que nos proporcionan los mejores documentos a este respecto. En efecto, Pablo

da cuenta de su actividad pasada como perseguidor de la Iglesia (Gál 1,13.23; Flp 3,6), que no puede ser localizada en Judea (Gál 1,22), sino que más bien debe serlo entre los primeros centros «helenistas» (Damasco, Gál 1,17). La razón por la que Pablo persiguió a las «iglesias» no se ofrece explícitamente, pero puede ser deducida sin esfuerzo del conjunto del boceto autobiográfico de Gál 1,13-2,21 y de las informaciones proporcionadas por Flp 3,2-14. En este último texto, el motivo de la persecución parece ser el mismo que el que ocasionó la conversión del apóstol: que él haya perseguido a las iglesias (Flp 3,6) sirve de prueba de su pasado celo por la Ley (Flp 3,4-5), y el aumento de conocimiento que entraña su conversión implica inmediatamente la relación de la justicia con la Ley (Flp 3,8-9). En Gál 1,12.16, las circunstancias de su conversión no son objeto de ninguna explicación. Su vocación como apóstol de los gentiles (Gál 1,16) es presentada como el resultado de una revelación de Cristo, cuyas consecuencias no son desarrolladas más que en Gál 2,20: ya no es Pablo el que vive, sino Cristo quien vive en él, de tal manera que él (Pablo) ya no busca su justicia por las obras de la Ley, sino que la recibe por la fe (Gál 2,15-19).

Estas primeras explicaciones autobiográficas de Pablo conducen a esta primera constatación: los cristianos fueron perseguidos en el campo geográfico de la misión de los «helenistas» porque ellos ya no se comportaban conforme a la Ley judía. La existencia de vivas tensiones entre los «helenistas» y el judaísmo (helenístico) de Jerusalén está confirmada por una observación de los Hechos de los Apóstoles que entra en oposición con la presentación general del libro: Esteban, a quien pretendidamente había sido confiado el servicio a los pobres (Hch 6,1-6), aparece más bien como un misionero cristiano (Hch 6,8) que, por esta razón, entra en conflicto con las sinagogas de lengua griega.

La interpretación liberal de la Ley defendida por los «helenistas» no es, sin embargo, ni lo esencial de su comprensión del cristianismo ni el punto central de su sistema de convicciones. En efecto, la confrontación con el acontecimiento de Jesús, es decir, con su muerte y su resurrección, es lo que les condujo a revisar sus concepciones de Dios y de la Ley y a llevarles a conflictos con otros judíos helenizados, quizás «conservadores». Sin embargo, aquí hay que precisar: los judíos con los que los «helenistas» convertidos en cristianos están en discusión pertenecen a los mismos medios sociales y religiosos que ellos. Los «helenistas», ya hubieran permanecido siendo

judíos o convertidos al cristianismo, eran antes que nada judíos de la diáspora que habían hecho el viaje a Jerusalén como peregrinos con ocasión de la fiesta de Pascua o que habían decidido pasar el resto de sus vidas en Jerusalén para ser enterrados allí. Desde un punto de vista económico y cultural, Judea no tenía para ellos mucho atractivo. Sus motivaciones eran de orden religioso y tenían que ver con su vinculación al Templo y a la Ley judía. Conocemos bien algunas tendencias liberales en la interpretación de la Ley del judaísmo helenístico (Filón, los Testamentos de los Doce Patriarcas, la Carta de Aristeas, etc.). Sin embargo, nada nos permite pensar que los «helenistas» convertidos en cristianos pertenecieran a este tipo de judaísmo «ilustrado». Su presencia en Jerusalén hace suponer más bien que apenas se comprendían a sí mismos como liberales. Se debe sacar la siguiente paradójica conclusión: los paralelismos entre las lecturas humanistas que hacen de la Ley los «helenistas» cristianos y las del judaísmo helenístico liberal muestran, por una parte, que la interpretación de la Ley judía que defienden los «helenistas» bajo la autoridad de Jesús formaba parte de las posibilidades concebibles por el judaísmo y, por otra, que ésta podía contar con una relativa aceptación por parte de los judíos cultivados. La razón de la actitud «liberal» de los «helenistas» cristianos con respecto a la Ley, sin embargo, no se debe a su precomprensión del acontecimiento de Jesús, sino que es más bien el efecto y la consecuencia de su encuentro con Jesús y los descubrimientos que lo acompañan.

Este proceso histórico corresponde a la estructura lógica y argumentativa de las tradiciones en las cuales formularon su comprensión de la Ley y su hermenéutica. Las libertades que se toman con respecto al sábado, a las prescripciones de pureza ritual y a las fiestas judías no se fundamentan ni sobre un recurso a la Escritura ni en nombre de una concepción «ilustrada» del hombre, sino por referencia formal a la autoridad de Jesús, como lo muestran las controversias premarcanas (Mc 2,15-28; 7,1-23). Su palabra define nuevas normas de comportamiento que sirven de regla a la comunidad y su propia libertad tiene valor de ejemplo. Por lo demás, la radicalidad de su punto de vista no se expresa solamente en el cuestionamiento de los mandamientos que afirman el particularismo nacionalista y la identidad nacional del judaísmo (sábado, circuncisión, reglas de pureza alimentaria), sino también en el reforzamiento de las exigencias éticas de la Ley. Esta doble tendencia de relativización y radicalización encuentra su coherencia y al mismo tiempo su formulación

programática en el comentario del aforismo paradójico de Mc 7,15: «Nada de lo que entra en el hombre puede mancharlo. Lo que sale de dentro es lo que contamina al hombre». Estas palabras de Jesús, que de hecho son comparables a los aforismos antitéticos del Sermón de la montaña, se encontraron comentadas de tal modo que las reglas de pureza tomadas en su sentido literal fueron declaradas caducas (Mc 7,18-19), que su observancia por los fariseos y los escribas fue tachada de hipocresía (Mc 7,6-13) y que su verdadero significado es un sentido metafórico y ético (Mc 7,20-23, que tiene la forma filosófica griega de un catálogo de vicios). En resumen, los «helenistas» también se tomaron en serio el radicalismo de Jesús, igual que los otros movimientos del cristianismo primitivo; lo mismo que el rabinismo «judeocristiano», comprendieron este radicalismo en relación con la cuestión de la interpretación de la Ley judía, pero en un sentido diametralmente opuesto.

La cuestión central que subsiste es la siguiente: ¿cómo pudo el acontecimiento de Jesús fundamentar al mismo tiempo esta hermenéutica de una lectura «liberal» de las leyes ceremoniales (para hablar como Calvino) y la hermenéutica de una interpretación rigurosa de las leyes morales? La respuesta es ofrecida en las confesiones de fe de los «helenistas». Con ayuda de diversos modelos de pensamiento (el rescate de los esclavos, Mc 10,45; la fiesta del gran perdón, Rom 3,25; la nueva Alianza, 1 Cor 11,25, etc.), la muerte de Jesús es interpretada como el acontecimiento escatológico para el perdón de los pecados (1 Cor 15,3: «Cristo murió por nuestros pecados»). La consecuencia es doble: por una parte, la soteriología es ocupada por la cristología (la pregunta por la salvación encuentra su respuesta en la persona de Cristo y en el acontecimiento de su muerte) y, por otra, la Ley puede ser interpretada libremente como exigencia moral (la salvación, como justa relación del hombre con Dios, ya no depende de ella). La crítica al Templo se explica de la misma manera (Hch 6,8-7,53): un Templo que no está hecho por mano de hombres (es decir, la autoridad del Resucitado) ha reemplazado al Templo terreno (Mc 14,58 // Hch 6,13b-14).

Resumamos: los «helenistas» se encontraron con Jesús en Jerusalén, donde se hallaban, procedentes de toda la diáspora y de las ciudades helenistas de la cuenca del Mediterráneo, para pasar allí la fiesta de Pascua. Allí vivieron los últimos días de Jesús. Allí fueron testigos de sus últimas controversias con los fariseos y con otros predicadores de Jerusalén; allí fueron también testigos de las últimas

comidas comunitarias, de su muerte violenta y de los acontecimientos de Pascua. En el camino de regreso refirieron la buena nueva de la salvación, es decir, del perdón de los pecados, vinculada a la muerte y la resurrección de Jesús. Su lugar de reunión no es, por supuesto, el Templo, sino las sinagogas –de lengua griega– de la diáspora y las casas, donde prosiguen la tradición de las comidas comunitarias, parten el pan, comen y beben. Las palabras de la institución de la cena, que no son transmitidas más que por tradiciones helenistas (1 Cor 11,23-26 // Mc 14,22-25), son probablemente una creación de este movimiento. No se dejan retraducir del griego a una formulación semita, que podría ser original, y presuponen una interpretación de la muerte de Jesús como acontecimiento de salvación. Los «helenistas», bajo una forma cultural, ritualizaron los banquetes de Jesús con los pecadores en memoria postpascual de su muerte.

Las comunidades «helenistas» se convirtieron en la base de la misión cristiana que tuvo lugar después. Predicadores itinerantes fueron mantenidos y financiados como misioneros enviados de una ciudad a otra (cf. 2 Cor 3,1; 10,12). Sus éxitos tuvieron un impacto importante en la evolución posterior del cristianismo primitivo y del cristianismo en general. Con el Evangelio que anunciaron, los misioneros no ganaron solamente a los judíos, sino también claramente a los paganos (Gál 2,11-14). Esta difusión del Evangelio modificó el carácter y el perfil social del cristianismo: el cristianismo primitivo tiende a convertirse mayoritariamente en un movimiento urbano de la sociedad helenista y romana. El éxito de la apertura a los paganos condujo necesariamente a una radicalización del conflicto con los «hermanos» de Jerusalén. La controversia dentro del cristianismo se expresa mediante advertencias (Mt 7,6; 10,5b-6) y juicios escatológicos conservadores (Mt 5,18-19), pero también mediante el desarrollo de relatos de disputa y de debates de escuela (Mc 2,15-28; 7,1-23; 10,2-45) que dan forma y legitiman cristológicamente el punto de vista de los «helenistas». La aparición de comunidades exclusivamente paganocristianas (como la de Tesalónica, p. ej., cf. 1 Tes 2,14) transformará una situación de reconocimiento mínimo (Mt 5,19: «El más pequeño en el Reino», es decir: en el Reino a pesar de todo) en una discusión de principios sobre la posibilidad misma de un reconocimiento mutuo.