

En los comienzos del cristianismo

The Beginnings of Christianity. Notes on a Recent Publication

Antonio PIÑERO

Universidad Complutense de Madrid
antonips@filol.ucm.es

La publicación de las actas de este simposio,¹ celebrado en el 2005, ha sido muy rápida, lo que es de agradecer. El conjunto del libro forma una panoplia de ponencias, en su inmensa mayoría muy interesantes, que abordan el marco genérico de los orígenes cristianos. El título es, sin embargo, un tanto inapropiado porque el lector podría esperar una exposición seguida de los orígenes del movimiento cristiano y no es así. Quizá hubiera sido mejor titular la colección como *En los comienzos del cristianismo*, o algo parecido, lo que concede la libertad necesaria para estar justificado al ofrecer un abanico de temas relacionados con este marco sin esperar complección o exhaustividad alguna. Por otro lado, para que el muy interesante contenido de este volumen hubiera llegado a un público más amplio, habría sido bienvenido el esfuerzo por parte del editor de una traducción al castellano de los capítulos en lenguas extranjeras. Al no ser así se reduce la capacidad de alcance de este libro. Sin embargo, los amplios resúmenes del comienzo, en inglés y español, suplen un tanto esta limitación.

El artículo de J. Schröter, “Jesus aus Galiläa. Die Herkunft Jesu und ihre Bedeutung für das Verständnis seiner Wirksamkeit” (pp. 23-42) da por supuesto que el perfil histórico y religioso de Galilea en el siglo I debió de influir en el ministerio y predicación de Jesús. Esta contribución representa una síntesis –en mi opinión lograda– del sentir medio de la investigación reciente sobre el impacto de los estudios del contexto político, social y religioso de Galilea sobre la actividad de Jesús centrada ante todo en esa región, y ofrece un buen resumen de los rasgos de Galilea en el siglo I. El autor desarrolla también un brevísimo esbozo del significado de la región dentro del cliché de las diferentes etapas de la investigación histórica sobre Jesús (a este propósito llamo la atención sobre el extraordinario artículo en dos partes de Fernando Bermejo, “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘Tres Búsquedas’ del Jesús histórico”: *Revista Catalana de Teología* 31 [2006] pp. 53-114, que acaba con este cliché y descubre sus no muy limpias motivaciones ideológicas).

¹ Guijarro, Santiago (ed.), *Los comienzos del cristianismo* Actas del IV Simposio internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.), Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2006. ISBN; 84-7299-698-0, 254 pp. Rústica.

Posteriormente reflexiona Schröter sobre una de las consecuencias del hecho que la actividad de Jesús se centrara primordialmente en las zonas rurales galileas, apartadas de las grandes ciudades, predicando la venida de un reino de Dios que habría de implantarse al principio en esos ámbitos. Afirma a este propósito el autor que Jesús no propuso un programa sociopolítico de renovación, sino un programa de restauración religiosa de Israel, en Israel y para Israel. No podemos estar más de acuerdo con esta conclusión y con el panorama en líneas generales ofrecido por la ponencia.

El segundo capítulo es la aportación de Wolfgang Stegemann con el siguiente título: “Aus Mythos wird Geschichte. Die mythische Erzählung des Markusevangeliums und die historische Jesusforschung” (pp. 43-52). El autor define claramente el contenido y desarrollo de su artículo en su introducción. Va a tocar sólo dos aspectos de este amplio tema: el Evangelio de Marcos como narración mítica, y el trato dispensado a este Evangelio en la investigación histórica sobre Jesús.

Stegemann da por supuesto que los otros evangelios son de un tenor parecido al escrito de Marcos, aunque su contribución concreta al simposio trate sólo de éste. Stegemann no explica expresamente qué entiende por “mito”, sino sólo de un modo indirecto: «Las narraciones míticas se caracterizan entre otras cosas porque contienen simultáneamente sucesos u órdenes de cosas reales e imaginarias» (p. 44). A la vez que mítica, considera Stegemann que la narración marcana cuenta algo que pretende ser una *historia*, es decir, un relato que entra dentro de la clase de textos que los antiguos llamaban *historiografía*. Con otras palabras: el Evangelio de Marcos cuenta un mito, pero con los medios de la historiografía antigua. Puede afirmarse incluso que Marcos escribe historia según los antiguos, pero para confirmar unos conceptos míticos, ligados a la idea de Jesucristo hijo de Dios y a su caminar terrestre.

El segundo aspecto del artículo afecta al trato al Evangelio de Marcos en la investigación histórica sobre Jesús. El interés de los investigadores radica en obtener retazos de historia desde el mito: de la narración mítica ha de surgir una moderna y científica “vida de Jesús”. Pero esta acción comporta inevitablemente la crítica, disolución y destrucción del mito, que se ve entonces como una forma literaria ya superada unida a un tipo de cultura muy lejana que en el fondo no ofrece lo que se pretende, la verdadera o real historia del ser humano Jesús de Nazaret. Este proceso moderno de desmitificación para generar historia puede conducir por su parte a la producción de nuevos mitos sobre Jesús que lo convierten en representante ideal del espíritu de nuestra época.

De todo ello concluye Stegemann, de acuerdo con B.L. Mack aunque con ciertas reservas, que el Evangelio de Marcos es el mito fundacional de la comunidad marcana, compuesto y presentado por el autor para que quede claro por qué las cosas sucedieron históricamente así, y para manifestar que el movimiento de Jesús tenía razón en sus concepciones y sus motivaciones. Ese mito sirve también para fundamentar la identidad colectiva de los cristianos que componen el grupo tras el Evangelio y, posteriormente, de todo el cristianismo que sigue.

Esta tesis es presentada en el artículo de un modo esquemático y concentrado, pero parece muy razonable. Sin embargo, el autor no deduce de ella ninguna conclusión sobre la necesidad de la teología contemporánea de enfrentarse decididamente a la perentoriedad de aclarar al pueblo cristiano qué consecuencias tiene para la dogmática el uso continuo del vocablo y concepto “mito” refiriéndose a narraciones evangélicas que para este pueblo siempre han sido historia verdadera. G. Puente Ojea lo ha intentado en España con relativo poco éxito de audiencia; Puente lleva años diciendo exactamente lo mismo con buenas razones, y desde luego nunca ha sido invitado a un simposio de esta clase.

La tercera aportación de A. Destro y M. Pesce, “Continuity or Discontinuity between Jesus and groups of his followers? Practices of contact with the supernatural”, (pp. 53-70) estudia la continuidad entre Jesús y las comunidades cristianas después de la muerte del primero desde el punto de vista no de los elementos doctrinales –tema ampliamente discutido bajo la forma “diferencias entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe– sino desde el de las “formas culturales” (en este caso los episodios de bautismo, tentaciones en el desierto y la transfiguración por parte de Jesús; visiones, posesiones del Espíritu o inhabitación de éste en los fieles por parte de los discípulos), formas que hacen posible el contacto con lo divino tal como ello se entendía en los siglos I y II d.C. El problema planteado crudamente es: son las historias evangélicas que narran estos hechos puras leyendas culturales, configuradas por los discípulos de Jesús después de la muerte de éste, puesto que muy probablemente no estuvieron presentes a tales eventos, o bien tienen estas narraciones una base histórica en experiencias reales del Maestro que éste transmitió o comunicó de algún modo a sus discípulos? El resultado del estudio es positivo aunque modesto: hay una tenue, o una cierta continuidad entre las experiencias de Jesús y su transmisión por parte de sus discípulos. Ahora bien, los evangelistas representaron estas experiencias fundacionales de Jesús, reales por tanto, moldeándolas conforme a las formas rituales conocidas por ellos y de acuerdo con las expectativas de la época. Este resultado es meramente hipotético y quizá verosímil.

En esta misma línea los autores concluyen también que puesto que el mundo helénico romano –en medio del cual se formaron los grupos de discípulos de Jesús– estaba también familiarizado con diversas prácticas de contacto con lo divino, ello debió de causar inevitablemente ciertas modificaciones y contaminaciones que distanciaron las antiguas prácticas cristianas de las formas experimentadas por Jesús.

La contribución del editor, S. Guijarro, lleva por título “Los primeros discípulos de Jesús en Galilea” (pp. 71-91). El autor sostiene con razón que sólo el estudio de lo que se puede reconstruir razonablemente como tradiciones presinópticas, en especial las premarcanas permite arrojar alguna luz sobre el período anterior al 70 –fecha más o menos de composición del primer evangelio, el de Marcos–, momentos cruciales para la formación del cristianismo. Permítaseme aquí una observación formal: es un anglicismo el uso exagerado en castellano del guión en este tipo de formaciones; por ejemplo, escribir “pre-sinóptica” o “pre-marcana” como hace el autor que

tiene en mente sus lecturas en inglés; si se aceptara este uso como norma en contra de la costumbre inveterada de nuestra lengua, no se ve por qué no vamos a terminar escribiendo “pre-requisito” o “pre-potencia”, etc., y otras lindezas por el estilo.

En su artículo Guijarro estudia el conjunto de las controversias en Galilea de Mc 2,1-3,6 situándolas en el marco del florecimiento de nuevos grupos sectarios en el judaísmo de la llamada “época del Segundo Templo” (como acostumbra a denominarla los judíos: más o menos desde la vuelta del exilio de Babilonia hasta la destrucción del templo de Herodes en el 70 d.C.) con ayuda de instrumentos de la psicología social. Utilizando recursos del análisis redaccional de los evangelios, Guijarro reconstruye como conjunto premarcano 2,13-27. Luego localiza este conjunto en Galilea por diversos indicios y observa que lo que se discute en esas controversias es el comportamiento de los discípulos de Jesús. La polémica se enmarca en un proceso de construcción y mantenimiento de la identidad social de un grupo, en concreto el de los discípulos de Jesús, por medio de una forma específica de actuar, como comer con pecadores, no ayunar, etc., y representa la actitud del grupo hacia los de fuera. Finalmente el autor ambienta las controversias galileas en el florecimiento de sectas del judaísmo del Segundo Templo: el grupo de discípulos que aparece tras ellas representa una forma concreta de seguimiento de Jesús en Galilea durante la primera generación. Este grupo es muy semejante al que se percibe detrás del documento Q. En ambos conjuntos Jesús es presentado como figura profética, se le denomina Hijo del Hombre, y se le acusa de comer con pecadores. En Q no se menciona el ayuno ni la observancia del sábado, prácticas que tampoco observan los discípulos reflejados en las controversias.

Finalmente Guijarro defiende como verosímil la hipótesis de que el grupo judeo-cristiano presentado en estos versículos premarcanos se halla, a pesar de todo, vinculado a la observancia farisea y que encaja bien con lo que sabemos de la comunidad de Jerusalén en tiempos de Santiago, el hermano del Señor.

Este conjunto de observaciones nos parece acertado. Sin duda esta ligazón de Q con el grupo de Santiago, el hermano del Señor, transparenta claramente la pluralidad de los comienzos del cristianismo, aunque es claro también que unos grupos –como el reflejado aquí– siguen más de cerca la doctrina de Jesús –profundamente judía aunque con sus peculiaridades ciertamente– mientras que otros, los antioquenos y luego los paulinos, por ejemplo, repiensen y reinterpretan a Jesús mucho más drásticamente dentro de un marco helenístico. Ello hará a la larga que la doctrina de estos últimos se parezca, en temas diversos, muy poco a lo que de hecho predicó Jesús.

Esther Miquel titula su aportación “Del movimiento de Jesús al grupo Q. Un estudio sobre la localización de la moral” (pp. 93-115). El artículo parte de un presupuesto, evidente por otro lado, de la sociología de la ética según el cual la perspectiva moral de un conjunto humano está en gran medida configurada por la situa-

ción vital de sus miembros. Miquel está interesada en describir y analizar el contexto humano en el que surgió el documento Q, cuya existencia se da por avalada por la investigación. No pretende demostrar que este grupo surgió precisamente en Galilea, aunque así lo piensa, sino que le interesan sobre todo sus características sociales. Desde este presupuesto analiza los dos niveles extremos de la composición literaria de Q: el marco redaccional –es decir, el que depende de las decisiones del redactor que opera sobre un material precedente cronológicamente, y que da unidad y estructura argumentativa al documento mediante la conexión secundaria de elementos tradicionales y la introducción de elementos nuevos–, y los dichos independientes no pertenecientes a ese marco.

Miquel llega a la conclusión de que los contextos sociales y las perspectivas morales de estos dos niveles son muy distintos. El marco redaccional corresponde a un grupo de Q de tendencia sectaria, formado sobre todo por “funcionarios” o “intermediarios” (es decir, “cobradores de tasas, pequeños empresarios de la pesca, o del transporte”, menestrales, etc.). Miquel identifica aquí los grandes temas ideológicos que asume el grupo y sobre los que gira su teología, en especial la identificación de Jesús con «el que ha de venir» y el rechazo a «esta generación» (fariseos, maestros de la Ley, sin duda, pero sobre todo gentes que habían sido testigos de la actividad del Maestro en las tierras en torno al lago de Genesaret; en general antiguos simpatizantes de Jesús que no habían llegado a comprometerse nunca en serio con las enseñanzas de Jesús) que de hecho no cumple las enseñanzas éticas de éste. Afirma también que «la predicación de Juan Bautista relativa al ‘que ha de venir’ puede proceder de una tradición antigua conservada en el círculo de sus discípulos y que los dichos sobre la venida de Jesús como Hijo del Hombre habrían sido proclamados de forma independiente antes de la formación del documento Q», tesis que es muy verosímil.

Los otros dichos, independientes de los primeros, reflejan una cultura campesina propia del medio rural galileo, aldeas o asentamientos pesqueros de dimensiones modestas en torno al Lago. Se ve claro que la tendencia al sectarismo del grupo primero, al que pertenece el redactor de Q, se ha desvinculado de este campesinado de Galilea, y que rechaza a todos los que han simpatizado con Jesús pero no han llegado a aceptar la orientación que ellos propugnan.

La conclusión de Miquel reza: «Si la interpretación es correcta, estaríamos ante una de las primeras manifestaciones del importante proceso de desplazamiento social que parece haber sufrido el cristianismo durante el primer siglo de su existencia; un proceso que llegó finalmente a transformar el movimiento campesino de masas liderado por Jesús en la red de comunidades religiosas *urbanas* que configuran lo que hoy denominamos ‘cristianismo primitivo’». Esta conclusión es sin duda correcta, y a ella añadiríamos tan sólo que esta adaptación *social* fue un producto casi necesario de la expansión misionera propia del grupo judeocristiano. Esta expansión se explica bien dentro del marco del movimiento de restauración de Israel –en el que se enmarcan tanto Jesús como sus discípulos más inmediatos– que tenía como finalidad ganar para la fe en el mesías Jesús tanto al resto del pueblo de Israel,

como a un cierto número de paganos (que según los profetas postexílicos habrían de formar parte del Israel restaurado de los últimos tiempos). En este proceso los textos sufrieron el paso de una cultura rural como la de Palestina a otra urbana, propia de las grandes metrópolis como Antioquía, Éfeso, Corinto o Roma, etc., y hubieron de acomodarse a la nueva situación. Un ejemplo típico y tópico de esta acomodación a lo urbano es el famoso caso, curioso, cómo cambia el tipo de vivienda que suponen las obras de Mateo y de Marcos respecto a la de Lucas. La casa que aparece en los primeros –que representa aún el medio campesino– es la vivienda palestina, rural, de una sola habitación (cf. Mt 5,15), con techo de adobe (Mc 2,4), mientras que la casa de Lucas –que podría representar a esta cultura ya urbana– es una vivienda no rural, de varias habitaciones (Lc 8,16), techada con tejas (Lc 5,19). De modo análogo hay que suponer otras transformaciones, ideológicas, más profundas.

Rafael Aguirre contribuye al volumen con un trabajo sobre las “Tradiciones propias de Mateo y la primera generación” (pp. 117-129). Las tradiciones exclusivas de Mateo son interesantes sin duda para conocer un sector de la primera generación cristiana cuando –por medio del análisis redaccional– se llega a un núcleo anterior a la composición del Evangelio, y por tanto más cercano a Jesús. Aguirre no aborda todo el material propio de Mateo, sino sólo una selección de cinco conjuntos. Pone luego de relieve cómo el evangelista asume en su obra tradiciones judeocristianas radicales y excluyentes (como 5,18; 7,16; 10,5b-6), y otras más flexibles que polemizan contra un judaísmo fariseo (5,21-22ab; 5,23-24; 27-28; 33-37; 6,2-6, etc.). Recoge también tradiciones probablemente petrinas de Antioquía (14,28-33; 16,17-19; 17,24-27, textos que emplea la redacción de Mateo para legitimar un judeocristianismo moderado), y otras sobre las parábolas de Jesús, tanto de orientación sapiencial (por ejemplo, 13,44-45) como apocalíptica (por ejemplo, 13,24-20; 18,23-25). El evangelista Mateo utiliza también tradiciones de la pasión, de probable origen jerosolimitano (27,3-10; 51b-53) que reflejan un buen conocimiento de la Biblia y de la hermenéutica judía.

El análisis de Aguirre llega entre otras a la conclusión que probablemente Mt 27,51b-53 es un himno premateo (en este artículo aparece reconstruido el texto griego dividido por *kola* o *kómmata* en dos posibles versiones) formado sobre la base de Ezequiel 37 y quizá Zacarías 14,4-5 y Daniel 12,2. Esta hipótesis muy plausible confirma un punto de vista expresado independientemente por quien esto escribe: el probable origen del relato de la pasión de Jesús, muy primitivo, es litúrgico. En la liturgia propia de los cristianos que conmemoraba el sacrificio del Salvador debieron de emplearse hechos reales de los últimos sufrimientos de Jesús, aunque vistos a través de textos proféticos y de los salmos (esquema midrásico “promesa-cumplimiento”). A la vez, es también conjeturable que esta estructura litúrgica –compuesta por una persona, o por varias, con gran sentido literario y teológico– sirviera de base como una suerte de esbozo explicativo (como una especie de “textos para guías de turismo”, por utilizar una expresión gráfica de hoy que ayuda a entender) para que ciertos fieles judeocristianos con sentido de la hospitalidad explicaran

por las calles de Jerusalén a otros colegas en la fe, venidos a la capital antes del 70 e interesados en conocer directamente los lugares en los que padeció el Salvador, cómo y por dónde ocurrieron los hechos de la Pasión, y cuál era la correcta interpretación de ellos a la luz de los textos sagrados que los habían predicho. Aguirre hace un comentario al respecto que asumimos por completo: «Ezequiel 37 era la *haf-torá* –perícopa o lectura– de Pascua en el judaísmo del tiempo, que se leía después del texto clave del *Éxodo*. En el seno de la comunidad judeocristiana se elaboró un himno, basado en Ezequiel 37, probablemente con fines litúrgicos, que interpretaba la muerte de Jesús como la Pascua definitiva, como el acontecimiento escatológico. El origen jerosolimitano de esta tradición premateana me parece muy posible por el papel tan importante que en ella juega la ‘Ciudad Santa’ o la ‘Ciudad’ sin más».

Aguirre concluye que Mateo integra estas tradiciones, reinterpretándolas según su visión propia, en el marco de lo que es ya una segunda (o tercera quizá) generación cristiana. Destaca también con razón que el material propio de Mateo no es una fuente escrita y unitaria, dado que es muy variado tanto literaria como teológicamente. A ello puede añadirse que la reconstrucción de estadios anteriores –es decir, separar la tarea redaccional de Mateo de este estrato de material anterior– es a veces muy arduo y problemático.

Jacinto Núñez Regodón escribe sobre “La tradición de Jesús en Pablo” (pp. 131-142). El autor trata algunos aspectos de la inmensa y trascendental cuestión –fundamental para dilucidar los orígenes de la teología específicamente cristiana y para responder al menos parcialmente a la pregunta del fundador del cristianismo que se ha impuesto más reciamente hasta hoy día, el paulino– de la continuidad o discontinuidad teológica entre los Jesús y Pablo. Núñez sostiene que la cuestión «tiene que ver en gran medida» con el uso que el Apóstol hace de la tradición de los dichos de Jesús. La expresión «en gran medida» es muy discutible.

En la primera parte de su contribución el autor estudia los cuatro pasajes en los que Pablo se refiere explícitamente a esta tradición (1 Tes 4,15; 1 Cor 7,10; 9,14; 11,23-25), y otros en los que se hace sólo una referencia implícita a ella. La imposición del trabajo aquí me parece correcta, así como las atinadas observaciones de la introducción al artículo sobre la importancia en sí de la tradición paulina donde la hay y su carácter presinóptico. Estamos en desacuerdo, sin embargo, con su interpretación del carácter estrictamente tradicional, prepaulino, de lo que presenta el Apóstol como «proveniente del Señor» acerca de la institución de la eucaristía (1 Cor 11,23-25). Núñez recoge el argumento usual, sobre todo desde J. Jeremias, sobre que los vocablos empleados por Pablo –“recibir” y “transmitir”– se refieren siempre a la recepción y transmisión de *una tradición comunitaria* (que se supone proveniente directamente de Jesús). El argumento es sencillamente no probatorio, como ya indicó H. Maccoby, quien apuntó muy certeramente al inicio de Misná, tratado de Abbot, donde se emplean los mismos términos y donde es absolutamente evidente que la tradición *no es comunitaria*, sino que viene de Dios directamente. Luego, el empleo de “transmitir” y “recibir” no siempre supone una tradición anterior, comu-

nitaria, etc. Del mismo modo, nos parece que la interpretación más plausible del texto sobre la institución de la eucaristía en Pablo es que se trata de una revelación de Dios al Apóstol, al igual que todo su “evangelio” —es decir, su interpretación del evento Jesús—, el cual no procede en absoluto de “carne y sangre”, sino de una especial iluminación divina (Gál 1,11-12, etc.). Por tanto, nos parece que el origen de la interpretación paulina de la eucaristía —de la que dependen los evangelistas Marcos y Lucas— no es una tradición comunitaria (que la habría, sin duda, pero que puede estar representada por ejemplo en la *Didaché* o en los Hechos de los apóstoles), sino paulina. El tema tiene una importancia inmensa a la hora de dilucidar el sentido exacto de la institución eucarística y qué procede o no históricamente de Jesús. Núñez lo despacha, pues, demasiado deprisa a nuestro entender.

El autor pretende luego establecer algunos criterios de la hermenéutica paulina de estos dichos y otros implícitos, insistiendo muy acertadamente en que «silencio no significa desconocimiento». Desde luego: confundir estos extremos llevó a una cierta rama de la “investigación” al disparate metodológico de negar incluso la existencia histórica de Jesús basándose en que Pablo “desconoce” casi por completo los dichos de Jesús.

En la segunda parte se detiene Núñez en la relación entre el mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios y la teología de Pablo. De nuevo nos parece que el tema es inmenso y que no puede absolverse en breves líneas. Nos parece que hay una profunda discontinuidad entre Jesús y Pablo, su intérprete, no sólo entre el reino de Dios y le “justificación por la fe”, sino sobre todo en el concepto nuclear de la salvación del ser humano. En este punto las ideas de Jesús y de Pablo distan como el cielo de la tierra, tal como hemos intentado poner de relieve en otro lado (*Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 299-302).

Igualmente manifestamos nuestra discrepancia con Núñez cuando afirma que entre «Jesús y Pablo se sitúan tres realidades *objetivas*: la resurrección, la constitución de la comunidad y la misión a los gentiles». Nos parece muy duro —desde el punto de vista de la filología y de la historia— calificar de *realidad objetiva* a la resurrección, aunque naturalmente estamos de acuerdo en lo que sigue: «cada una de las cuales supuso una modulación nueva de las tradiciones históricas de Jesús».

El tema de la misión de los gentiles en el ámbito del cristianismo paulino merece también una discusión más detallada, pero no podemos entrar en ello aquí. Apuntaremos, sin embargo, algo sobre el tema. Sin duda el origen último de la misión se halla en las actitudes y prácticas de Jesús respecto a los pecadores —insisto en lo del origen último, porque lo que se conserva del Jesús histórico sobre la admisión de gentiles en el grupo del Israel renovado es bien escaso—. Nos parece que este origen último de la misión se halla, como apuntamos anteriormente, en los esquemas de la teología de la «restauración/renovación de Israel en los últimos tiempos», que el judeocristianismo primitivo comparte con Jesús. ¿Cómo se explica, pues, que un grupo minúsculo judeocristiano que estaba convencido de un fin del mundo inmediato se lanzara a una carrera alocada para convertir al mayor número

de gentiles antes de que llegara este final? En nuestra opinión la solución a este enigma se halla en una cierta continuidad con una parte del pensamiento de Jesús por parte de este pequeño grupo cuyos comienzos se ven en los helenistas de Hch 6 y continúa con los “cristianos” de Antioquía y con Pablo mismo. Hemos afirmado más arriba que Jesús quedaba bien definido como un profeta de la restauración judía. Entre los rasgos de esa restauración de Israel que mira al final de los tiempos estaba la incorporación de *un cierto número de gentiles a la fe judía* momentos antes de la plenitud de tal restauración. Los profetas de Israel desde la época del exilio –sobre todo el *Tercer Isaías*– lo habían proclamado claramente (Is 58,1-8; 60,3-7.10-14; 66,18-24 y Miq 4). De este modo algunos, quizá muchos, gentiles participarían también de la gloria futura del Israel mesiánico. La idea que movió, pues, a los helenistas, a los cristianos de Antioquía y a Pablo fue: el mesías ha llegado; el pueblo de Dios está siendo reunido; el fin está cerca; este pueblo se compone de judíos principalmente, pero también de *algunos gentiles* convertidos a Israel. Por eso se lanzaron a una carrera ardorosa por conseguir el mayor número posible de conversos desde el paganismo antes de que llegara el final... de acuerdo con un plan divino que había previamente señalado tal número. «Pero no era preciso convertir a todos los paganos, sino llegar hasta el número previamente determinado por Dios» para que llegara el fin de los tiempos (cf. Rom 11,25). Pablo fundó unas cuantas comunidades en Asia y en Europa (en las que los convertidos sumarían si acaso el 0,5 % de la totalidad de la población gentil), y con ello pensó que ya había cumplido su misión en esas regiones. Convirtiendo a unos pocos aquí y otros allá, pensó que debía ir al extremo occidente, Hispania, para conseguir allí unos cuantos nuevos conversos. El número de conversos importó poco al principio; lo importante es que de este modo comenzaba un nuevo impulso misionero que intentaba cumplir un plan de Dios para el final de los tiempos. Este movimiento olvidaría a la larga la teoría del «número preciso de los gentiles decidido por Dios» y se pasaría a la idea de que la voluntad divina deseaba «cuantos más, mejor», y finalmente «todos».

Carlos Gil Arbiol titula su contribución «La construcción de la *Ekklesia* a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Corintios» (pp. 143-159). El autor sostiene que la primera generación de Jesús, a pesar de su proximidad a él refleja ya una clara «pluralidad de visiones teológicas, sociológicas y simbólicas», afirmación muy correcta de la que se deduce con bastante nitidez que –aparte ciertas interpretaciones peculiares de la Ley por parte de Jesús, como era costumbre en la época– éste no parece haber roto el marco del judaísmo de su tiempo, como todavía hoy se pretende por algunos, y ciertamente no determinó nada sobre las situaciones de sus futuros seguidores fuera del ámbito de Israel.

Sostiene también Gil Arbiol, con razón, que la creación de las comunidades paulinas es un proceso que refleja los comienzos del cristianismo en

Occidente: Pablo adaptó la tradición de Jesús a un nuevo entorno cultural. Este proceso tuvo lugar en un contexto de serios peligros como los que se perciben en la comunidad de Corinto. Para intentar comprender mejor este contexto el autor utiliza esquemas de la sociología del conocimiento de Berger-Lukhmann, la idea del cuerpo físico como imagen del cuerpo social de M. Douglas y otros estudios generales de la historia de las religiones, que luego aplica a la situación de Corinto. La situación que viven los creyentes de esa ciudad es de numerosas amenazas respecto a la identidad, pureza y santidad de la *ekklesia*. Estos peligros tienen su máximo exponente en algunos contextos donde ciertas comidas y comportamientos sexuales están unidos con fuertes connotaciones religiosas. Como el cuerpo físico es culturalmente símbolo del cuerpo social, y ambos a su vez símbolo para Pablo del cuerpo teológico, tales comportamientos tenían un sentido teológico muy penetrante y fueron interpretados por el Apóstol como idolatría. La respuesta de Pablo buscaba la asimilación a través de un diagnóstico –se trata de peligros serios de volver a una religión idolátrica–, de una teoría explicativa –el sentido simbólico del cuerpo, que lleva a un principio sencillo: así como el adulterio y la fornicación son daños que afectan al cuerpo, la idolatría es una actitud que afecta a la salud del alma–, y de una terapia curativa: situar los problemas de tenor sexual –homosexualidad, cuestiones de interpretación del valor del matrimonio y de la virginidad, etc.– en el ámbito superior del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, que es como una novia virgen prometida a su Señor.

En conjunto la interpretación de Gil Arbiol es convincente y su esquematización ayuda a situar y comprender un aspecto importante de la problemática religiosa de los primeros corintios.

C. Gianotto escribe sobre “Pietro, Giacomo, fratello del Signore, e il problema della successione di Gesù” (pp. 161-170). El autor plantea un aspecto de la reconstrucción de los orígenes cristianos: el cuadro histórico resultante –afirma– es complejo y numerosos indicios inducen a pensar que se dio una competición entre grupos diversos que reivindicaban el derecho de ser reconocidos como legítimos herederos de Jesús. El grupo de cristianos que seguía a los discípulos guiados por Pedro ofrece a priori pocas dificultades de comprensión, en cuanto a su mera existencia, por parte de los lectores. Otro asunto diferente es la aparición, bastante temprana en Jerusalén, del liderazgo de Santiago, el hermano del Señor, del que los Hechos de los apóstoles dan constancia, pero sin ofrecer ninguna explicación. El lector recuerda de inmediato los problemas de Jesús con su familia y entorno próximo, como lo demuestran textos paradigmáticos como el de Mc 3,31-45 o el relato lucano del primer discurso jesuánico en Nazaret (Lc 4,14-30). El autor, basándose en el análisis de las tradiciones sobre Jesús resucitado, sobre todo de un pasaje del Evangelio de los hebreos (citado por S. Jerónimo en *de viris illustribus* 2) y de algunos pasos del ministerio de Jesús (en donde discute las opiniones de Hengel y Crossan al respecto), llega a la conclusión –sobre todo apoyándose en el mismo Crossan y E. Trocmé– que la presentación de los familiares de Jesús sobre todo en Marcos puede ser el

fruto de una retroproyección al período del ministerio público de Jesús de las tensiones que aparecieron entre el grupo de sus familiares y el de los discípulos más íntimos tras la muerte del Maestro, retroproyección que tenía por objeto la legitimación de la herencia ideológica de Jesús. La familia de éste, por tanto, debió ser discípula de Jesús de algún modo ya en la vida pública de éste. Esta tesis, aunque hipotética, es muy razonable.

Finalmente el autor propone que el hecho de la contraposición ideológica de grupos cristianos en el período postpascual induce a revisar las relaciones entre ellos ya en el ministerio público de Jesús. Sostiene también, que aparte de motivos de cercanía teológica, la autoridad de Santiago en los primeros decenios del judeocristianismo se debió sin duda a sus lazos familiares con el “Jefe” carismático del grupo.

Edmondo Lupieri investiga “La comunità di Matteo e il gruppo dei ‘fratelli’ di Gesù” (pp. 171-180). Comienza examinando, apoyado en un buen aparato de erudición, la extraña presencia de dos grupos de ‘hermanos’ (de Judá y de Jeconías) en la genealogía de Mateo (1,1-17), y estudia luego la presencia de ‘hermanos’ en el resto del Evangelio, sobre todo en los capítulos finales del escrito, en donde la presencia de la mano autorial de Mateo es aún más evidente si cabe. Lupieri supone que el evangelista ha construido sobre una base bíblica una visión crítica de la función de los grupos de hermanos en la historia de la salvación. Como la constitución de la última parte del Evangelio de Mateo es compleja y elaborada, el autor supone, con razón a mi juicio, que Mateo está reflejando la posición un tanto negativa de su grupo respecto a otros jefes espirituales del cristianismo más primitivo, en concreto el liderado por el “hermano del Señor”, Santiago.

Añadimos que indirectamente se concluye también del breve estudio de Lupieri lo razonable de la hipótesis de que en la construcción/fundación del cristianismo –o mejor de la teología cristiana– hay que hablar de muy diversos “fundadores” –Mateo, el autor del IV Evangelio, Pablo...–, y no de uno sólo. Parece sesgado atribuir, por ejemplo, a Pablo sólo la raíz principal del cristianismo que ha sobrevivido hasta nuestros días. La teología cristiana primitiva es muy compleja y sus impulsores son también variados. Lupieri concluye apuntando que también hay una polémica antipaulina/lucana en Mt 28,16-20, y otra contra grupos cristianos de judaizantes, o ebionitas, cuyos “jefes” están reflejados en Mt 28,10.17: los ‘hermanos’ que reciben el privilegio de una visión del Resucitado son los ‘hermanos del Señor’, pero también ‘los que dudan’ del v. 17. El Evangelio de Mateo, aunque no sigue a Marcos en todo, está más o menos en la estela de éste con una moderada exaltación de Pedro y los otros discípulo por encima del grupo de los “hermanos del Señor”.

Fernando Rivas ofrece un interesante estudio titulado “Los profetas (y maestros) en la *Didajé*: cuadros sociales de la memoria de los orígenes cristianos” (pp. 180-203). El autor sigue la pauta de los sociólogos M. Halbswachs y Berger-Luckmann (estudios sobre la memoria colectiva en las sociedades preindustriales) y defiende que los “cuadros sociales” que son clave para la conservación de la memoria cristiana de los orígenes son ante todo los profetas primitivos, junto naturalmente con

los apóstoles por un lado, y en menor grado con los maestros. Un análisis de la *Didaché*, caps. X XI XII y XV sobre todo, lo prueba fehacientemente. Rivas estudia luego la sustitución progresiva de los profetas (se apoya en un análisis de la *Ascensión de Isaías* 6-11, parte compuesta a finales del s. I d.C., que muestra la fuerte crisis que sufre este estamento, ingobernable por su propia esencia en una Iglesia bien asentada en el mundo) por los maestros, y finalmente por la institución de los obispos. Rivas considera como probable que este último grupo proceda del colegio de ancianos de la comunidad –institución muy judía–, pero que muestran un aspecto claro de ‘evergetismo’ (gr. *evergetes*, ‘benefactor’): eran gente suficientemente adinerada que ayudaba también económicamente a la comunidad. Poco a poco irían asumiendo los obispos las funciones de los profetas y de los maestros: aparte del control doctrinal, presiden la eucaristía, manejan las relaciones exteriores de la comunidad, los sacramentos y, en general la dirección del grupo como auténticos *patresfamilias*. Podemos añadir por nuestra parte la asunción también de la función interpretativa de la Escritura que en ese momento posee el grupo cristiano, la Biblia común que comparte con el judaísmo “normativo”: ninguna profecía (es decir, la Biblia en general) será objeto de interpretación individual, sino ‘eclesiástica’, por tanto *controlada* por los obispos (2 Pe 1,16).

La contribución de E. Norelli se titula “La construction des origines chrétiennes: quelques étapes aux deux premiers siècles” (pp. 205-216). El eje de este capítulo gira sobre la pregunta: ¿cómo y por qué llegaron los primeros creyentes en Jesús a elaborar imágenes de su propia historia en los que el tiempo de Jesús, de su familia y de sus discípulos adquirió un estatus especial como ‘tiempo normativo’ de los orígenes, tiempo intrínsecamente diferente a la historia cristiana posterior? El autor responde analizando los testimonios al respecto de Pablo, Marcos, Lucas, la *Ascensión de Isaías*, Papías de Hierápolis y finalmente Ireneo de Lyon.

Pablo acepta naturalmente que el tiempo de Jesús es normativo, pero apenas puede plantearse el problema de unos orígenes. Estaban para él muy cercanos; ciertamente eran muy diferentes de su época, pero la recta interpretación de Jesús la había recibido él directamente de Dios. Además Pablo estaba persuadido de que el fin del mundo era absolutamente inminente. De todo modos establece una clara diferencia entre él y el Señor. Marcos y Lucas piensan que la vida de Jesús es el comienzo existencial (*arché*) de la proclamación posterior de la Palabra. En el primero la continuidad de su época y la de Jesús está asegurada por la predicación de los apóstoles, que incluso mueren por dar testimonio de ella. En Lucas, que deja traslucir una mayor distancia cronológica con los orígenes, la normatividad y continuidad del principio está asegurado por personajes como Pablo y otros apóstoles. Sin embargo, su tiempo se caracteriza por la aparición de las primeras ‘herejías’, que deben considerarse como desviaciones de lo normativo, que siempre fue así y así debe considerarse.

La separación entre el tiempo originario y el presente aparece también con claridad en la *Ascensión de Isaías*. Los orígenes son una edad de oro; el momento presente es ya de corrupción; la línea de continuidad de la pureza de la doctrina hasta que

Jesús vuelva –que será pronto– está representada por los verdaderos profetas cristianos contrapuestos a presbíteros inicuos y obispos opresores, amantes de cargos y honores. En Papias la distancia entre Jesús y su tiempo está franqueada correctamente por el mantenimiento en la comunidad de las palabras auténticas de Jesús, verdaderos *lógoi* vivos transmitidos –por encima de la tradición ya escrita– por los apóstoles verdaderos, *lógoi* sujetos a una interpretación correcta por hermeneutas dignos de este nombre. La imagen de Jesús y la de sus primeros discípulos debe ser aceptada no sólo porque la garantice la Iglesia, sino porque es conforme a una tradición viva y verdadera, que nace directamente de los apóstoles-discípulos inmediatos de Jesús y transmitida por los presbíteros-ancianos. En Ireneo de Lyon se percibe un cambio de visión: en el subsiste naturalmente la noción de sucesión-tradición que justifica una continuidad verdadera entre el tiempo de Jesús y el suyo; pero esta sucesión no está garantizada por los ‘ancianos’, sino por la cadena de los obispos que son los sucesores auténticos e ininterrumpidos de los apóstoles, y nombrados por ellos. Al contrario que Papias, Ireneo apela ya a una tradición escrita –en concreto los cuatro evangelios divinamente inspirados– portadora de una doctrina auténtica, que se corresponde con la de Jesús, y que está garantizada y legitimada por la sucesión apostólica.

El cuadro que pinta Norelli sobre la construcción de los orígenes cristianos y su religación con el presente de la Iglesia, que hemos resumido a grandes rasgos, es muy aceptable y lo asumimos con gusto.

La última aportación de esta interesante reunión de artículos que comentamos es la Judith Lieu, que lleva el título «Where did Jews and Christians meet (or part ways)» (pp. 217-232). Señala la autora cómo la metáfora de la «separación de los caminos» (*the parting of the ways*) entre judíos y cristianos ha resultado útil en la investigación, pero señala a la vez sus notables limitaciones: la investigación no ha conseguido llegar a un consenso sobre cuándo, dónde y en qué temas tuvo lugar. Lieu analiza a continuación el dónde: no es posible afirmar que la posible separación tuvo lugar ni en Galilea, Palestina en general, Antioquía o Asia Menor. Tampoco convencen los “cómos”, por ejemplo, los esquemas de distanciamiento que se basan en modelos no geográficos como separación de “iglesia-sinagoga”, espacios ciudadanos –casas, baños y mercados– no compartidos, diferenciaciones de ritos de enterramientos, etc. Igualmente tampoco le convencen del todo los esquemas que apuntan a una separación nítida por la diversidad de mundos conceptuales, puesto que judíos y cristinos siguen compartiendo la herencia del mundo grecorromano, se tiene en común al menos parte de la Biblia, etc.

Es verdad, sin embargo, que poco a poco se va formando una dialéctica de separación que señala claramente una diferencia entre judíos y cristianos formulada como “nosotros” y “ellos”. Por este motivo la autora se inclina levemente hacia la rama de la investigación que propende a sostener que los «camino nunca se separaron» (del todo, suponemos). No propone la autora una conclusión o respuesta nítida a su planteamiento, sino que tiende a presentar al lector una visión irenista de la situación actual, en la que ella ve claramente una buena oportunidad para el diálogo interreligioso.

Respecto a la tesis central de la última contribución del libro que comentamos podríamos afirmar, sin embargo, que si bien tiene razón la autora en mostrar las dificultades respecto al dónde y el cuándo del «parting of the ways», sí se puede afirmar con cierta seguridad algo sobre el “por qué”, sobre el trasfondo ideológico, el motivo central de una evidente, absoluta y duradera separación de caminos entre el judaísmo y el cristianismo que dura hasta hoy. Hemos escrito en otro lugar: «Desde el punto de vista de la historia de la teología del Nuevo Testamento Pablo y los Evangelios significan un gran esfuerzo por desligar la figura de Jesús de Nazaret de sus condicionantes históricos, enraizados en el suelo palestino del siglo I. Hay a finales de este siglo una gran distancia teológica entre un miembro de la comunidad primitiva de Jerusalén, tan respetada por los judíos que muchos fariseos se unieron a ella (Hch 2,47; 4,4;15,5), y un ex pagano de las comunidades paulinas o un adepto del grupo representado por el Evangelio de Juan. Los judíos ya no podían aceptar en su seno a un ‘judeocristianismo’ que había evolucionado tanto. Éstos podían aceptar a lo sumo un mesías glorificado, de algún modo en el ámbito de lo divino, sentado a la diestra del Padre. Pero no puede aceptar un ser preexistente que se encarna. No es extraño que los judíos –dispuestos a renovar su vida y salvar su religión después del fracaso de la Gran Guerra contra los romanos en torno a la Ley otros valores tradicionales que ya hemos mencionado– bien informados de esta evolución compleja y múltiple, se decidieran a declarar formalmente ‘herejes’, *minim*, a los cristianos probablemente a finales del siglo I. A éstos les dolerá, pero se acomodarán muy pronto a esta solución. La gran prueba de que ello fue así es considerar cuán poco se discuten en la literatura simultánea o posterior o los Evangelios los grandes temas paulinos, la justificación por la fe, la validez o no de la Ley para la salvación, que ejemplificaban el mantenerse junto a, o la separación del judaísmo normativo» (*Guía para entender el Nuevo Testamento*, 403-404).

En síntesis: la colección de artículos editada por S. Guijarro que hemos comentado es un excelente ejemplo de cómo puede organizarse un simposio en el que las contribuciones son de una muy buena altura, ayudan a comprender mejor el tema propuesto y favorecen el progreso de un debate interesante. El libro es, pues, muy interesante. Enhorabuena por tanto al editor y a los organizadores del encuentro.