

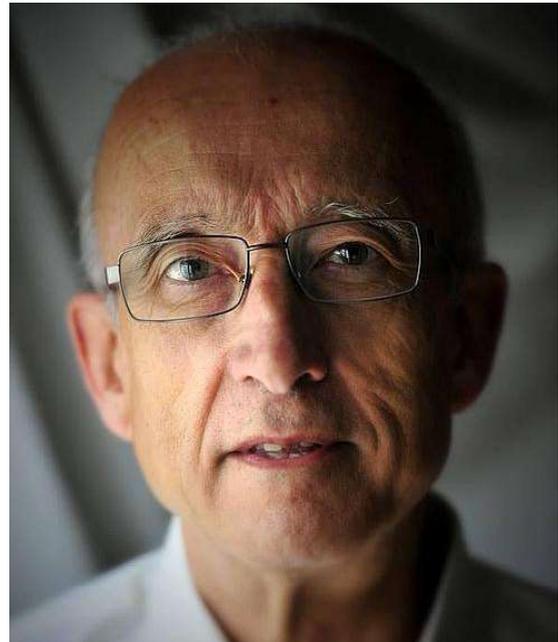
EL MITO DE LOS ORÍGENES DE LA IGLESIA

Rafael Aguirre

1. De una visión mítica a otra crítica

Miramos al pasado desde perspectivas e intereses del presente. No hacemos un ejercicio arcaizante ni nos abandonamos a la nostalgia. Volvemos nuestra vista al pasado para descubrir posibilidades inéditas que enriquezcan nuestro presente y abran perspectivas nuevas de futuro. Se suele decir que quienes controlan el presente escriben el pasado y lo ponen a su servicio. Pero también es verdad que la mejor forma de introducir aire fresco en el presente es ver el pasado con otros ojos, descubrir en él huellas y rostros habitualmente ignorados, escribirlo de manera diversa poniendo de manifiesto las virtualidades dormidas o no desarrolladas que contiene.

¿En qué sentido hablo del mito de los orígenes de la Iglesia? No equiparo el mito simplemente con una historia falsa. El mito es historia idealizada y llevada a cabo por un grupo social que busca referencias que le confieran identidad, para lo que ensalza a su fundador y a sus compañeros y presenta una visión idílica de sus inicios. La mitificación de los orígenes se produce en todas las culturas y en los más diversos grupos sociales. Podemos pensar, por ejemplo, en los nacionalismos, que suelen presentar una visión mítica de los orígenes del pueblo:



una situación ideal rota, destruida por la influencia o la agresión de factores externos. También se puede hablar de otro tipo de grupos, como los jesuitas o los franciscanos, que idealizan las figuras de Ignacio y de Francisco, de sus primeros compañeros, porque encuentran en ellos un modelo de su propia identidad. Esa visión idílica del pasado, en el fondo, es una presentación utópica de lo que ellos desearían ser en el futuro.

Encontramos una visión idealizada de los orígenes del cristianismo desde los más antiguos escritos, desde los Hechos de los Apóstoles, donde se dice que los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, y que lo poseían todo en común. Los Hechos de los Apóstoles ocultan las

disensiones y los conflictos, incluso las diferencias, que sin duda existieron como bien sabemos. Así, en la Carta a los Gálatas, escrita unos cuarenta años antes que los Hechos, Pablo nos cuenta el conflicto abierto que él y Pedro sostuvieron, en público, en Antioquía. La cosa llegó hasta el punto de que ambos apóstoles tomaron caminos diferentes y probablemente nunca más volvieron a encontrarse; por otra parte, a partir de aquel incidente, Pablo se distanció de la iglesia de Antioquía, de la que había sido un líder hasta entonces. Pero, como digo, los Hechos silencian este grave conflicto y presentan una visión armoniosa y unas decisiones siempre perfectamente consensuadas.

Esta visión idealizada, mitificada podemos decir, tiene una expresión especialmente clara y larga en la primera historia de la Iglesia que se escribió (siglo IV), y que ejerció una influencia decisiva en las épocas posteriores. Su autor, Eusebio de Cesarea, presentó también una visión idealizada de los comienzos de la Iglesia; dice que era como una virgen pura y que reinaba la armonía, la fidelidad perfecta, pero que, cuando murió el último de los apóstoles, se introdujo el fermento del error, las maquinaciones y las disensiones, y se rompió aquel fervor primitivo. (*Historia Eclesiástica* III, 32, 7-8).

Pues bien, esta visión idealizada –pero un tanto ingenua– de los orígenes del cristianismo ha estado enormemente extendida entre el pueblo cristiano. Sin embargo, hay que reconocer que, en realidad,

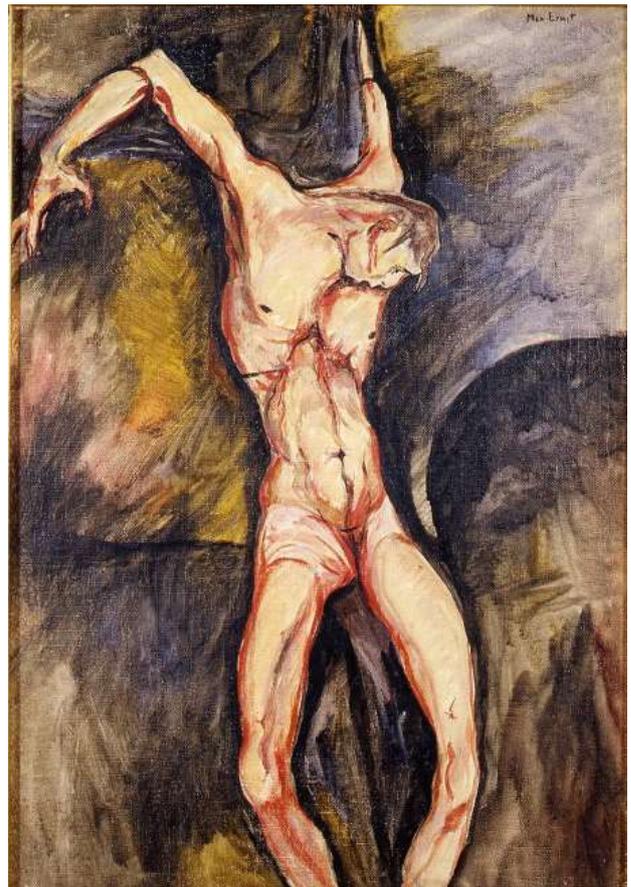
las cosas no sucedieron así. Al principio existía una gran pluralidad de grupos que reivindicaban la memoria de Jesús y que se extendieron con rapidez; sus contornos ideológicos eran imprecisos, poco institucionalizados, y a veces estaban en conflicto entre sí y dibujaban una situación muy compleja. Poco a poco hubo una línea que fue preponderando y se fue imponiendo hasta convertirse en la ortodoxia.

Desde luego, no quiero decir que la ortodoxia sea el mero resultado de una correlación de fuerzas; no hay duda de que la línea que se impuso y acabó prevaleciendo tuvo una especial capacidad de adaptarse a la realidad y de integrar la diversidad originaria. Una institución que acepta el estudio crítico de sus orígenes –desmitificador por fuerza– asume un gran riesgo. Se acaban una visión y una adhesión ingenuas. Se descubre la contingencia, la complejidad y la conflictividad que está en el origen de toda la institución. No trato de negar que, en una institución, en nuestro caso la Iglesia, pueda darse una normatividad; lo que afirmo es la historicidad de la institución tanto en sus elementos conceptuales como en sus elementos organizativos. Por consiguiente, habrá que afrontar a esa institución con flexibilidad, y habrá que tener una disposición para adaptarla a las nuevas situaciones y a las nuevas culturas que vayan surgiendo en el curso de la Historia.

El estudio crítico de los orígenes plantea el problema de las fuentes, que es siem-

pre decisivo cuando de hacer historia se trata. ¿Cuáles son las fuentes para formular una historia crítica de los orígenes de la Iglesia? Las primeras fuentes sobre Jesús fueron de carácter oral: tradiciones locales, algunas populares y otras más formalizadas, colecciones de perícopas afines, todo un bagaje sometido al proceso de fidelidad, selección y reelaboración de la memoria social de los grupos. Contamos con una serie de escritos que están en el Nuevo Testamento; hay también otros de autores cristianos o de autores eclesiásticos (se suele hablar de los Padres Apostólicos y de los Apologetas); hay informaciones en fuentes judías; también existen algunas fuentes –pocas, pero de interés– en algunos autores paganos; y después nos encontramos con una amplísima literatura apócrifa (apócrifo no es sinónimo de falso), que en la actualidad suscita mucho interés. Esta literatura precisamente por no haber alcanzado el rango de oficial ha conocido un proceso de transmisión muy azaroso, pero en nuestros días se multiplican las ediciones que la hacen accesible. Estos últimos son libros cristianos que no entraron en el canon del Nuevo Testamento, que no se convirtieron en documentos oficiales de la Iglesia.

Se trata de una literatura amplia, variopinta, que hay que analizar en cada caso. Como no me puedo extender sobre esta cuestión, haré simplemente dos afirmaciones. En primer lugar, considero que, si bien esta literatura apócrifa aporta muy poco (casi nada) para el conoci-



Crucifixió, de Max Ernst.

miento histórico de la persona de Jesús, resulta de mucho interés para conocer la ideología, tendencias y circunstancias sociales de diversas comunidades cristianas primitivas.

Es muy prometedor el estudio del cristianismo popular de los orígenes, que en gran medida no entró en los documentos oficiales, y que puede encontrarse en este tipo de literatura apócrifa (sobre todo en los Evangelios apócrifos y en los Hechos de los Apóstoles apócrifos)

En segundo lugar, entre toda esta literatura apócrifa destacan los textos descubiertos en 1948 en el desierto de Egipto (en Nag Hammadi), de los cuales hay una

magnífica y muy reciente edición castellana. Permaneció enterrada durante muchísimos siglos toda una biblioteca de carácter copto gnóstico del siglo IV que puede recoger tradiciones muy anteriores (del siglo II y quizá, en algunos casos, anteriores).

2. El proceso formativo del cristianismo (la llamada “Gran Iglesia”)

a. Los seguidores de Jesús en Palestina

Voy a presentar a continuación un proceso muy complejo de forma necesariamente simplificada –espero que no injusta–. Jesús promovió un movimiento de renovación intrajudío en un momento en el que la difícil integración de Israel en el Imperio romano estaba provocando una grave crisis con expresiones muy diversas (económicas, culturales, políticas, urbanísticas). Es sabido que los movimientos sociales potentes surgen en momentos de serias crisis sociales. Jesús fue un líder carismático dotado de una muy profunda experiencia religiosa que reinterpreto de forma creativa elementos centrales de la religión judía, y encontró un notable eco popular. Sus seguidores formaban un grupo peculiar dentro de Israel, como había otros muchos grupos: la secta de los nazarenos, la secta de los esenios, la secta de los fariseos, la secta de los saduceos, etc.

Jesús se dirigió al pueblo de Israel instándole a que aceptara el Reino de Dios y viviera en consecuencia, pero ni se dirigió a los paganos ni pretendió fundar una institución religiosa aparte de Israel. Tras la muerte de Jesús, su movimiento no se disolvió, sino que continuó, y encontramos en Palestina lo que se suele llamar “el judeocristianismo” (acepto esta terminología anacrónica para facilitar la exposición); propiamente, la secta de los nazarenos mesiánicos, que, aunque eran plenamente judíos –practicaban la circuncisión y aceptaban toda la ley (incluidas las normas de pureza ritual)–, creían que Jesús era el Mesías de Israel. Y estos judeocristianos se dirigían al pueblo de Israel para que aceptara a Jesús como el Mesías. Nos encontramos en la primera generación cristiana: años 30-70.

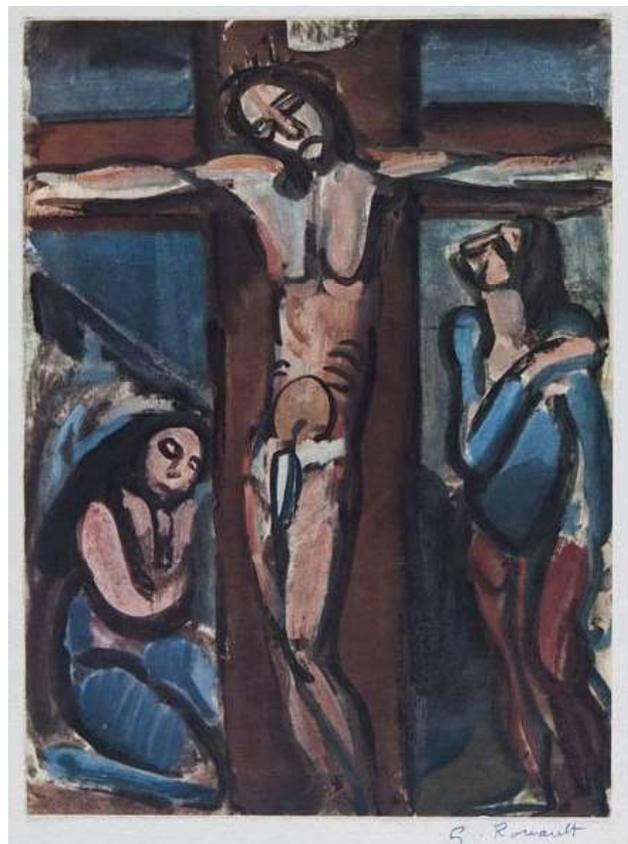
Dentro de este judeocristianismo conviven varias tendencias. En primer lugar, había un judeocristianismo radical –podríamos llamarle “la extrema derecha”– que nunca aceptó a los procedentes del paganismo y que, aunque consideraba a Jesús profeta, tampoco aceptó los desarrollos de la cristología posterior, que tendió a encumbrar cada vez más la figura de Jesús. Eran los ebionitas (hay un documento que se llama “Evangelio de los Ebionitas”), que no se incorporaron nunca a la gran Iglesia, pero que pervivieron durante mucho tiempo, hasta el punto de que Mahoma estuvo en relación con ellos, de manera que la figura de Jesús profeta que aparece en el Corán se debe a la influencia de estos grupos judeocristianos.

Hay un segundo grupo judeocristiano, también muy estricto, que lo encontramos en Jerusalén en torno a Santiago, el hermano del Señor. En los años 43-44, Agripa mata a Santiago el Zebedeo, y Pedro tiene que huir de Jerusalén; el grupo de los doce se disuelve como tal, y queda Santiago, el hermano del Señor, como líder de la comunidad de Jerusalén. Aparece en ese momento dentro de la Iglesia madre un cristianismo de carácter dinástico, de forma que Santiago es sucedido por otros familiares de Jesús; este grupo radicalizó su carácter judío, probablemente para que no se les identificase con el cristianismo paulino, que se estaba difundiendo por la diáspora y era muy mal visto en Jerusalén. Sin embargo, aceptaba –aunque ciertamente con muchas condiciones– la incorporación de personas procedentes del paganismo. Este grupo de judeocristianos acabó incorporándose a la gran Iglesia.

Hubo un tercer grupo de judeocristianos palestinos más abiertos, que reivindicaban la figura de Pedro y ante los paganos adoptaban una postura aún más abierta. Cuando Pedro tiene que huir de Jerusalén esta línea judeocristiana solo tiene representación fuera de Israel (probablemente en Antioquía)

A continuación, tuvo lugar un acontecimiento clave que marcó toda la historia posterior. En el año 66, el pueblo judío se subleva contra los romanos, y las tropas de Tito invaden Palestina; llegan hasta Jerusalén, arrasan la ciudad y destruyen el

templo. Los hechos introducen una crisis enorme, porque se destruye el templo, el sistema cultural, el sacerdocio, los sacrificios, etc. Es decir, se destruye lo que había sido la columna vertebral del pueblo judío hasta ese momento. Entonces, el pueblo judío tiene que reformular su identidad, para lo que se le ofrecen dos alternativas. Por un lado, tenemos la línea farisea en torno a la ley, que se plasmará en el siglo II en la Misná (una recopilación de leyes que más tarde generará el Talmud); ése es fundamentalmente el judaísmo que ha llegado hasta nuestros días. Por otro lado, aparece la alternativa judeocristiana: aceptar a Jesús como Mesías y asumir que con él ha llegado el Reino de Dios. La polémica es intrajudía, pero muy dura (se trata de ver quién prevalece



Crucifixió, de Georges Rouault.

dentro de ese pueblo), y quedó reflejada en muchos textos del Nuevo Testamento.

El desenlace lo conocemos. En el seno del judaísmo preponderó la línea farisea, que copó las sinagogas, de las cuales fueron excluidos poco a poco, en un proceso paulatino, traumático y muy duro, los judeocristianos, quienes se fueron configurando como una realidad sociológica y teológicamente diferenciada. Por así decirlo, era el surgimiento de una nueva religión: el cristianismo.

b. La extensión del cristianismo por la diáspora

De todos modos, no precipitemos los acontecimientos. En una cuestión tan compleja hay que contar con otro factor decisivo: el pagano-cristianismo. Fuera de Palestina se produjo un fenómeno trascendental: hubo grupos de seguidores de Jesús que aceptaron en su seno a paganos, sin someterles a la circuncisión ni obligarles a cumplir la ley ni las normas de pureza ritual. Alrededor de las sinagogas judías de la Diáspora era frecuente la existencia de grupos de paganos que se sentían atraídos por el monoteísmo y por la moral judía. Algunos de ellos llegaban incluso a hacerse judíos: eran los “prosélitos”. Otros, en cambio, no llegaban a tanto; simpatizaban, incluso participan en el culto de la sinagoga; eran los “temerosos de Dios”.

Pues bien, parece que entre estos temerosos de Dios se reclutaron los primeros

paganos que se hicieron cristianos; el hecho se explica porque, en el fondo, para ellos el cristianismo era un judaísmo más accesible, debido a que no les imponía el engorroso rito de la circuncisión ni las normas de pureza ritual que regían los matrimonios o las costumbres alimentarias, que suponían una grave dificultad para su relación con el entorno pagano.

c. El universalismo del judío Pablo de Tarso

Y aquí nos encontramos con un personaje clave, muy discutido en su tiempo y a lo largo de todos los tiempos. Se trata de Pablo de Tarso, un gran estratega, un gran ideólogo y un gran teólogo. No es el fundador del cristianismo, pero sin él no existiría el cristianismo que ha llegado hasta nosotros. Hay una línea central que dirige la estrategia y el pensamiento de Pablo: el universalismo. Esa afirmación suscita en la actualidad muchas objeciones porque se piensa que puede diluir el judaísmo de Pablo que tanto hoy se reivindica y, además, porque tiene el peligro de banalizar unas diferencias que Pablo también quería mantener. Pero pienso que estas dificultades no van contra el universalismo, sino que lo diferencian y enriquecen.

Él quiere un cristianismo que no quede bloqueado por las barreras étnicas. No quiere de ninguna forma que el gentil se circuncide, pero tampoco que el judío deje de ser judío. Las diferencias no quedan anuladas, pero sí relativizadas. Jesús

es el Mesías de todos. Es un universalismo que no diluye las diferencias, pero descubre algo más profundo que a todos aúna: la fe de Jesús. Así hay que entender la fogosa proclamación de Gálatas 3,28: no es que deje de haber judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres, pero estas diferencias quedan subsumidas por la unidad más profunda del ser bautizados en Cristo y, por tanto, ser revestidos de Cristo, lo que hace que “todos vosotros seáis uno en Cristo Jesús”.

Para evitar malentendidos hay que introducir otra característica del proyecto paulino. Debe quedar bien claro que Pablo se tuvo por judío fiel toda su vida. Por su celo judío persiguió a los seguidores de Jesús, porque le parecía que no respetaban suficientemente la Ley y porque su exaltación de la persona de Jesús era incompatible con el monoteísmo judío.



Crucifixió, de Max Beckman.

Pero una experiencia religiosa excepcional le hizo comprender que, en realidad, Jesús, su vida, cruz y resurrección eran la realización de las esperanzas judías. Pablo jamás abandonó el judaísmo, pero llegó un momento en que comprendió que el judaísmo se cumplía en la fe de Jesús. Consideró que su experiencia de Jesús era de la misma naturaleza que la que habían tenido los Doce, que convivieron con él y recibieron las apariciones del Resucitado (1Cor 15, 3-8). De modo que Pablo se consideró tan apóstol como los Doce y no aceptó someterse a ellos. Como buen judío quería ganar para Jesús a los miembros de su pueblo y consideraba que la conversión de los paganos suscitaba los celos de los judíos y contribuiría a llevarles a ellos también a la fe en Jesús. Es decir, el universalismo paulino procede de una reelaboración de la fe judía, de la que jamás abdicó.

Sin duda, la filosofía griega está también en el origen del universalismo paulino (pienso en el estoicismo). Pero es propio e innegable su raíz judía. Pablo entra de pleno en la historia de la filosofía. Plantea la relación entre universalismo y mesianismo. Un mesianismo no monopolizado por un grupo elegido y un universalismo que espera incansable la irrupción mesiánica que salde las deudas de las injusticias históricas. Es esta una cuestión muy sugerente para el diálogo de la razón de Atenas con la sabiduría de Jerusalén, pero que no es ahora el momento de desarrollar.

El universalismo tiene otra faceta: las comunidades paulinas poseen una gran capacidad de integración. Son comunidades donde se juntan gentes de muy diferente procedencia, comunidades socialmente heterogéneas y culturalmente mestizas (“Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre y mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”: Gal 3, 28).

Esta visión constituye una gran novedad histórica que está, a mi juicio, en la raíz del “éxito” histórico que obtuvo este cristianismo de origen paulino. Naturalmente, Pablo –como todos los innovadores– tuvo que afrontar grandes dificultades y enormes controversias. De todos modos, hay dos principios a los cuales Pablo nunca renunció. El primero fue el principio de la libertad. En todas sus cartas, Pablo no se cansa de repetir que el ser humano es un ser libre de la ley, de las normas de pureza ritual y de toda vinculación étnica. El segundo principio es la unidad, que tiene una doble expresión. El primero, la unidad de sus comunidades, que no es cualquier tipo de unidad. En efecto, no se trata de la unidad de comunidades monocolors, sino de comunidades enormemente plurales en las que se reúnen gentes que pertenecen a grupos que en la sociedad estaban a veces incluso seriamente enfrentados. Ésa es la unidad que aparece decisiva para Pablo, y que él considera una verdadera innovación histórica. En segundo lugar, la unidad de sus comunidades, predominantemente paganocristianas, con los judeocristianos de Jeru-

salén pese a los grandes conflictos que con ellos mantuvo. El afán por esta unidad se expresó en la colecta que realizó en sus iglesias en favor de los pobres de Jerusalén, y que se empeñó en llevar personalmente a pesar de que ello suponía retrasar su gran ideal, que era viajar hasta España, el extremo del mundo conocido, y a pesar también de que tenía grandes dudas de que los hermanos de Jerusalén estuviesen dispuestos a recibirle amigablemente (Rom 15,31).

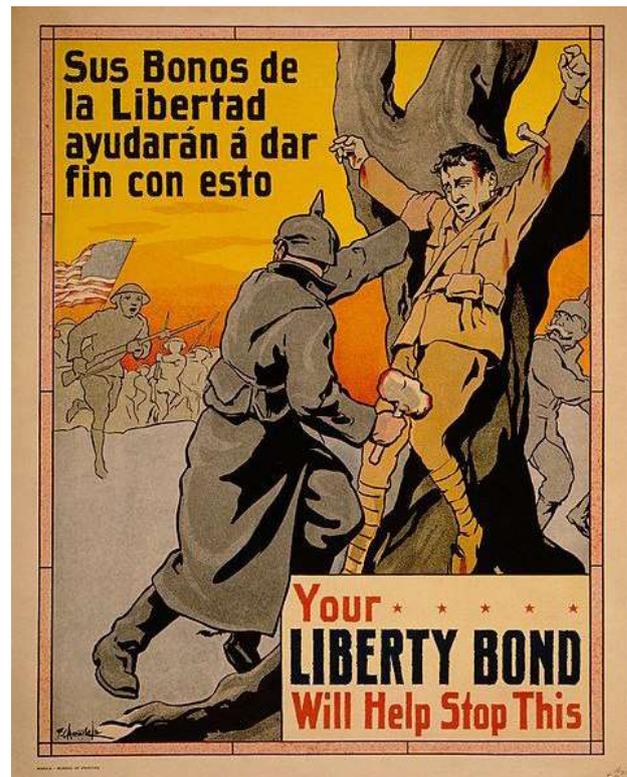
Pablo está entre dos mundos. Él es judío, y lo proclama con orgullo: él es hebreo e hijo de hebreos. Sin embargo, al mismo tiempo también pertenece al mundo helenista, puesto que es de Tarso, domina el griego y conoce bien los procedimientos de la retórica helenista. Por ello, tiene que afrontar un doble peligro. En primer lugar, se enfrenta al peligro de los judeocristianos radicales que acusan a Pablo de no haber conocido a Jesús y de despegarse de sus enseñanzas; proclaman, por ejemplo, que para ser cristiano hay que hacerse judío, con ley y circuncisión incluidas. En segundo lugar, están sectores espirituales entusiastas (quizá podríamos denominarles “pre-gnósticos”), que disolvían la fe cristiana en una serie de especulaciones filosóficas helenistas, en una actitud propia de élites intelectuales que produjeron mucha literatura y que consideraban que la salvación consistía en la conciencia del yo profundo, de una chispa divina que todos tenemos en nuestro interior, pero que está encarcelada por la materia. Estos dos peligros con los que

tuvo que enfrentarse Pablo (el rigorismo legalista de los judaizantes y el subjetivismo individualista de los pre-gnósticos) reaparecerán constantemente, con formas diferentes, a lo largo de la historia.

d. La tradición pospaulina

Pablo contó con una red muy amplia de colaboradores y se puede hablar de la existencia de una escuela paulina, de modo que esta tradición, continuó y evolucionó después de la muerte del apóstol. Hay una serie de cartas que aparecen como de Pablo, pero que en realidad fueron escritas por discípulos suyos (“Carta a los Colosenses” y “Carta a los Efesios”, en torno al año 80; y “Primera y Segunda Carta a Timoteo” y “Carta a Tito”, de principios del siglo II). A lo largo de ellas descubrimos un proceso de institucionalización, algo inevitable porque, si no, un movimiento en sus inicios carismático habría dejado de existir. En este proceso de institucionalización podemos descubrir tres factores clave.

El primero es la delimitación de un cuerpo doctrinal preciso, de forma que la fe se va presentando cada vez más como el asentimiento intelectual a un conjunto de verdades. El segundo elemento está constituido por el fortalecimiento de la organización del grupo; surgen ministerios y estructuras de gobierno cada vez más claras. Finalmente, el tercer elemento es la acomodación al mundo. En primer término, la acomodación al imperio; así, por ejemplo, se pide respetar a las autorida-



des imperiales y orar por ellas. En segundo término, hay también una aceptación de las estructuras patriarcales de aquella sociedad. En este sentido, la mujer, que al principio había tenido un notable protagonismo en el movimiento de Jesús y en las comunidades paulinas, lo va perdiendo; en este momento, la mujer queda ya muy relegada, sobre todo en las Cartas Pastorales porque la comunidad cristiana ha interiorizado la estructura patriarcal de la sociedad en el que se encuentra.

El pensamiento de Pablo, formulado en función de las necesidades de sus comunidades y no de manera sistemática, era muy creativo y susceptible de interpretaciones diversas. Entre sus mismos discípulos se dieron interpretaciones diversas del pensamiento paulino, que rivalizaban fuertemente entre ellas. Encontramos tradiciones y escritos que interpretaban a

Pablo de una forma muy diferente a como lo hacía la tradición oficial ortodoxa, la que entró en el canon del Nuevo Testamento. Pero estas tradiciones a las que me refiero también reivindicaban la autoridad de Pablo y desarrollaban aspectos muy presentes en su mensaje, como la libertad, el carisma, la presencia del espíritu o el protagonismo de la mujer. Dichas tradiciones paulinas, que quedaron como apócrifas, fueron muy importantes en Asia Menor durante el siglo II y rivalizaron con las ortodoxas, han dejado escritos, como los Hechos de Pablo y Tecla, y algunos evangelios, entre los cuales es destacable el de María Magdalena, que se caracterizan por reivindicar el papel y el protagonismo de la mujer.

Un exponente especialmente importante de esta interpretación paulina radical y disidente es Marción, cristiano procedente del Ponto, que fundó una escuela en Roma a mediados del siglo II. Estableció un canon de las Escrituras, desechando todo el Antiguo Testamento, y aceptando solamente las Cartas de Pablo (excluidas las Pastorales y la Carta a los Hebreos) y el Evangelio de Lucas (expurgado de los dos primeros capítulos por su aire demasiado veterotestamentario).

e. La tradición narrativa: los Evangelios

Hemos hablado con anterioridad de lo sucedido en la diáspora, porque de allí provienen los escritos más antiguos, las Cartas de Pablo. En el entorno de la tierra de Israel surgieron los Evangelios, que

recogieron las tradiciones de Jesús que en aquellas tierras se habían conservado. No son los textos más antiguos, pero sí conservan las tradiciones más antiguas y decisivas, las de Jesús de Nazaret, su doctrina y sus obras, su muerte en cruz y los acontecimientos pascales.

Los evangelios canónicos son algo posteriores al año 70 y se basan en tradiciones conservadas entre grupos de seguidores de Jesús durante cuarenta años. Estos grupos eran diferentes, pero la relación con Jesús les vinculaba y proporcionaba una base para el cultivo de la memoria de los acontecimientos de su vida.

Con toda probabilidad el primer evangelio es el de Marcos, una obra pionera y que consiste en un relato aparentemente sencillo, pero muy rico y elaborado, y doctrinalmente sorprendente. Elabora lo que en la antigüedad podía considerarse una “biografía” de Jesús, recogiendo para ello tradiciones conservadas y transmitidas en las comunidades cristianas, y las organiza de modo que todo se centra en la persona de Jesús, que desarrolla los valores del Reino de Dios, y cuya vida desemboca histórica y teológicamente en la cruz, que es la clave para entender su mesianismo y su filiación divina. El Evangelio de Marcos está profundamente relacionado con la teología de Pablo. En la actualidad hay estudiosos que defienden que el autor del Evangelio conocía las cartas auténticas del Apóstol. Por eso en este Evangelio hay una visión negativa tanto de la familia de Jesús (Mc 3,20-21.

31-35) como del grupo de los Doce (no hay un solo texto, aparte de los iniciales de la vocación, en que ni el grupo ni ninguno de sus miembros aparezca con una luz positiva). Sabemos que Pablo tuvo conflictos con las líneas cristianas representadas por los Doce y por la familia de Jesús, concretamente, por Santiago, el hermano del Señor (Gal 2, 12).

Es decir, el Evangelio de Marcos transmite las tradiciones de Jesús, cosa que no hace Pablo, pero está influido por la teología paulina en la interpretación de la persona de Jesús y en la centralidad de la cruz. Este Evangelio es prácticamente contemporáneo de las Cartas deuteropaulinas (Colosenses y Efesios), y pretende reivindicar la radicalidad de Jesús y el carácter alternativo de los valores del Reino de Dios contra la acomodación que ya se observa en la tradición paulina.

Los Evangelios posteriores de Mateo y de Lucas desarrollan la obra de Marcos, que conocen, introduciendo muchas más tradiciones de Jesús y modificando su perspectiva. El Evangelio de Mateo es una obra judeocristiana y presenta a los apóstoles y a la familia de Jesús de una forma mucho más positiva. Lucas no solo amplía la vida de Jesús, sino que añade a su Evangelio una segunda parte, los Hechos de los Apóstoles, en que narra los primeros pasos de los apóstoles tras la Pascua y el comienzo de la extensión del cristianismo. La obra de Lucas ha tenido una importancia decisiva en la configuración de la Iglesia posterior por su presen-

tación integradora de las diversas líneas cristianas. Por supuesto, en la obra lucana la visión de la familia de Jesús y de los Doce es muy positiva, diferenciándose netamente del Evangelio de Marcos.



Gólgota, de Janos Vaszary.

Hay que mencionar el Cuarto Evangelio, que debe ser considerado en relación con las tres cartas atribuidas a Juan que se conservan en el Nuevo Testamento. Este conjunto forma el llamado “cuerpo joánico” de una teología propia, que da una interpretación profunda, simbólica y espiritual de la vida de Jesús. Este Evangelio ha conocido un proceso de redacción progresiva, pero su origen está en las inmediaciones de la tierra de Israel y, con toda probabilidad, tuvo conocimiento e, incluso, contacto con alguno de los evangelios precedentes (los Evangelios Sinópticos). La tradición joánica, con su acentuada personalidad, tuvo una gran importancia en la evolución del cristia-

nismo de los orígenes y en la configuración de la Iglesia.

f. Hacia la “Gran Iglesia”

Puede considerarse que el proceso formativo del cristianismo termina a finales del siglo II, cuando se establece el canon del Nuevo Testamento. Que el grupo cristiano constituya un cuerpo de escritos y los considere sagrados y normativos significa que tiene ya una identidad propia y, al menos en buena medida, separada del judaísmo. Puede decirse que se vislumbra ya con suficiente claridad la aparición de lo que se suele llamar “la Gran Iglesia”.

El canon del Nuevo Testamento (un conjunto heterogéneo de veintisiete escritos) supuso una selección, porque había otros muchos escritos cristianos. Este canon tiene una característica muy peculiar: su carácter amplio y plural. A diferencia de los cánones que hacían las sectas, que siempre eran muy reducidos, puesto que seleccionaban un escrito con el que se podían identificar plenamente. En cambio, con el canon del Nuevo Testamento no sucede así; en él coexisten escritos aparentemente tan antagónicos como la Carta a los Gálatas –que afirma con enorme entusiasmo que Cristo ha venido para liberarnos de la ley– y la Carta de Santiago–que contiene una defensa encendida de la ley judía en todos sus términos–. Coexisten escritos que propugnan actitudes muy diferentes ante el imperio romano; así, las cartas pastorales piden obediencia y sumisión a las autori-

dades imperiales, mientras que, en cambio, el Apocalipsis –que también está en el canon– defiende la resistencia y la denuncia del imperio y de sus autoridades. Por tanto, en el canon del Nuevo Testamento –y no digamos nada si incluimos a la literatura apócrifa– descubrimos una enorme pluralidad y una enorme conflictividad. Pero se pudo hacer un canon, porque se descubría una unidad entre todos estos escritos a pesar de su diversidad; se percibía una comunión entre tantas iglesias tan diferentes. Puede decirse sin exageración que el cristianismo primitivo fue mucho más plural y conflictivo que el cristianismo de nuestros tiempos.

3. La Iglesia del presente dialoga con sus orígenes

Este rápido periplo por los orígenes del cristianismo da pie para realizar a continuación algunas reflexiones finales sobre el pasado que he reflejado y el presente que vivimos. Desde el inicio de este trabajo ha quedado claro que en el estudio del pasado no buscamos recetas para el presente, pero sí nos mueve el deseo de recuperar posibilidades perdidas o dormidas, y abrir perspectivas nuevas.

Queda claro que la Iglesia supera el horizonte histórico que tuvo Jesús y no responde a mandatos explícitos suyos. Es el resultado de un proceso histórico, del que Jesús fue ciertamente el detonante y el punto de referencia permanente.



Crucifixió, d'Albert Birkle.

El surgimiento de la Iglesia es un fenómeno histórico que los investigadores pueden explicar, aunque, como sucede siempre, discrepen en sus teorías al hacerlo. El creyente debe aceptar este tipo de estudios realizados con seriedad y que pueden suponer una purificación y maduración de su fe. Es un estudio netamente interdisciplinar y el creyente, con toda legitimidad, puede dar una interpretación teológica desde su fe. Pero hay que saber cómo plantear la legitimación teológica del surgimiento de la Iglesia, que tiene que articularse con el estudio crítico del proceso. No se puede legitimar precipita-

damente con argumentos teológicos procesos históricos.

Encontramos un buen planteamiento en la *Lumen Gentium* del Vaticano II. Hay que situar a la Iglesia en el plan salvífico de Dios, evitando una apologética cristológica insostenible históricamente. Este plan salvífico procede del amor del Padre, tiene su expresión culminante en Jesús con su anuncio del Reino de Dios que ya está irrumpiendo en la historia y cuya culminación esperaba para un futuro próximo.

En torno a Jesús ya comenzaron a formarse grupos de seguidores, que se vinculaban a su persona de forma especial, de modo que se puede hablar, en cierto sentido, de “fe prepascual”, que querían visibilizar los valores del Reino de Dios, del que esperaban su manifestación plena futura. Pero Jesús no agota la mediación de Dios en la historia, que continúa con la acción del Espíritu, siempre en referencia al punto focal que es Jesús, pero yendo más allá de lo que fue su horizonte histórico.

Esto lleva a una consideración flexible de los elementos institucionales de la Iglesia (organización, ministerios, doctrinas), porque fundamentalmente han ido surgiendo en función de las necesidades que se presentaban a las comunidades y no responden a decretos fundacionales de Jesús. Lo cual no quiere decir que no sean teológicamente legítimos y respetables. Pero la fidelidad a Jesús exige la apertura al Espíritu, que sigue actuando

y, por tanto, la Iglesia tendrá que estar abierta a repensar y modificar los elementos institucionales. La referencia es siempre la fidelidad a Jesús y a su mensaje del Reino de Dios, a cómo hacerlo relevante y significativo en cada momento de la historia y en las diversas culturas. Como dijo muy acertadamente G. Lohfink, el problema no es si Jesús fundó la Iglesia, sino si la Iglesia –en los valores que vive, en la imagen que proyecta, en sus relaciones comunitarias– está fundada en Jesús.

La Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio del Reino de Dios. La primera tarea de la Iglesia es promover la experiencia de Dios, que está en la raíz de la vida y del mensaje de Jesús: la confianza en Dios Padre y la entrega a su causa – la fraternidad entre los humanos, la liberación de los pobres–, lo que constituye un principio de radical transformación personal y social. Las formulaciones doctrinales y su tutela son tareas necesarias, pero secundarias de la Iglesia. Además de ser una tarea culturalmente muy condicionada y, por tanto, especialmente revisable.

Jesús se dirigió a todo el pueblo de Israel, no descartó a nadie, no pretendió reclutar una élite de puros o iluminados. Si por alguien mostró preferencia fue por quienes aquella sociedad marginaba. Las comunidades cristianas de los orígenes eran muy plurales, pero coinciden en no ser guetos cerrados, sino en ser acogedoras y abiertas, se relacionaban entre sí, y consideraban –y esto es clave en su

matriz judía– que estaban construyendo el pueblo fiel de Dios.

Una característica esencial de estas comunidades de los orígenes fue su carácter marginal. La marginalidad es una categoría sociológica y puede tener una connotación negativa, delictiva, destructora personal y socialmente; pero también puede ser positiva, entendida como un lugar social que no acepta los valores hegemónicos y establecidos, pero que ni huye ni abandona la sociedad, sino que vive en la frontera, tiene unas referencias propias y diferentes, y desde ese lugar social descubre aspectos de la realidad que, de otra manera, pasan desapercibidos. La marginalidad consciente o voluntariamente asumida, puede convertirse en un lugar social en el que se generan alternativas sociales creativas, contraculturales, de superior calidad humana y moral. Estudiosos actuales hablan del Reino de Dios como de “un tercer espacio”, imaginado y alternativo a las configuraciones espaciales vigentes, porque cuestiona las convenciones establecidas y abre posibilidades antes impensables.

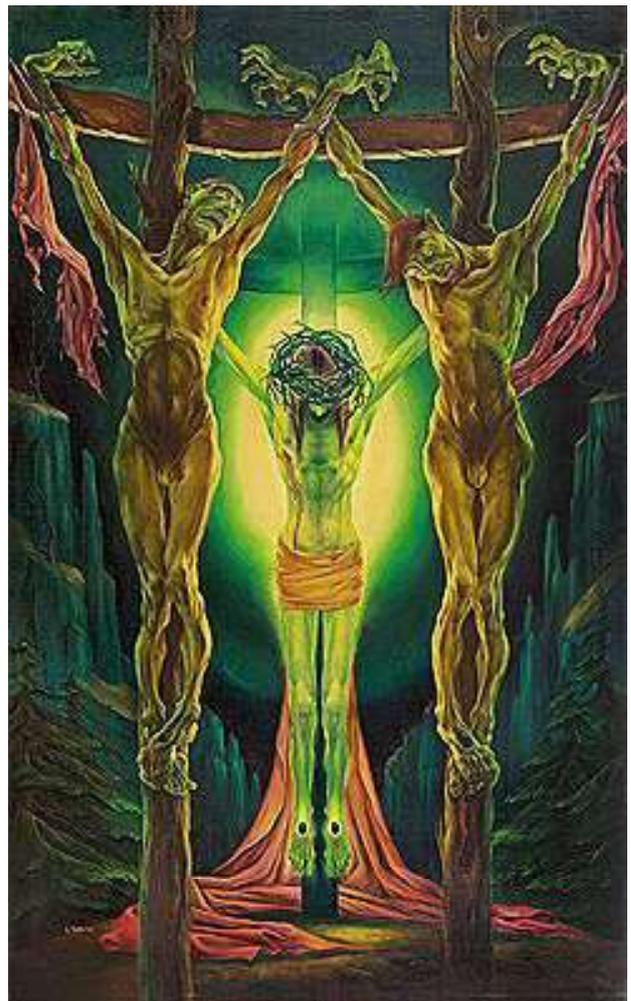
J. P. Meier puso como título a su amplísima obra sobre el Jesús histórico “un judío marginal”. Probablemente este autor no extrae todo lo que cabía esperar de un título tan prometedor. Y es que la marginalidad de las primeras comunidades cristianas tiene un claro origen jesuánico. Juan Bautista no adoptó una actitud marginal, sino que rompió con su sociedad y se quedó en el desierto. La secta de

Qumrán llevó su disconformidad con el régimen del Templo a romper con él, a establecerse en el desierto y a considerar que solo ellos eran el verdadero Israel. Por el contrario, Jesús no rompe con su sociedad. Buscaba a la gente, recorría los pueblos de Galilea, quería llevar su mensaje a Jerusalén, pretendía la transformación de Israel. No se le ve visitando las ciudades donde vivía la élite normalmente prorromana. Se dirige preferentemente al campesinado galileo empobrecido con la política herodiana, a los tenidos por impuros, a los marginados por las estrictas leyes de pureza del judaísmo de su tiempo. Es decir, Jesús se dirige a Israel, de ninguna manera rompe con él, pero se mueve por los márgenes y ahí comienzan a reunirse sus primeros seguidores.

El carácter marginal de las comunidades joánicas se expresa con toda claridad: “estáis en el mundo, pero no sois de este mundo”. A las comunidades paulinas la cruz las convierte en radicalmente alternativas al mundo, pero no quieren en absoluto romper con su sociedad, porque esto les bloquearía en su radical vocación misionera. No podemos extendernos más en este punto de enorme importancia para la actualidad, pero el estudio crítico de los orígenes pone de manifiesto que la marginalidad pertenece al ADN del cristianismo. (Puede verse el libro que nuestro equipo de investigación sobre los orígenes del cristianismo hemos publicado sobre este punto: Rafael Aguirre, *De Jerusalén a Roma. La margi-*

nalidad del cristianismo de los orígenes, EVD, Estella 2021).

La Iglesia pasa por una crisis profundísima en Europa. No me refiero a problemas que están todos los días en los medios de comunicación y que, ciertamente, son muy graves. Me refiero a una crisis estructural y que se refleja en la desafección masiva de fieles, en el vaciamiento de los templos porque las generaciones jóvenes no siguen las tradiciones cristianas de sus mayores, en la pérdida de influencia y de prestigio, en la situación insostenible de la estructura clerical y del papel de la mujer.



Crucifixió, d'Albert Birkle.

En esta situación la referencia a los orígenes, críticamente considerados, puede ser muy iluminadora. Ante todo, para evitar pretensiones restauracionistas y actitudes nostálgicas. La pérdida de poder social puede ser una gran oportunidad para recuperar la originalidad y la fuerza de los valores evangélicos. La Iglesia en Europa, desde luego también en España, es una realidad cada vez más minoritaria y también marginal. Aspirar al poder social perdido es un sueño perverso, pero imposible, y el peligro por el que más fácilmente se puede deslizar es convertirse en un gueto cerrado, que se considera el baluarte incomprendido de la verdad. La minoría y la marginalidad no deben vivirse como un resto derrotado, sino como una minoría creativa, socialmente crítica y propositiva. Puede ser la gran oportunidad para crecer hacia adentro, en el cultivo de la experiencia de Jesús y, a la vez, para que los valores evangélicos se reflejen con mucha mayor claridad en las comunidades e instituciones de la Iglesia.

Esto no implica un repliegue de la Iglesia, sino, al contrario, una liberación de su obsesión por la reproducción institucional para salir a dar testimonio de los valores evangélicos colaborando, de forma positiva y crítica, fraterna y no magistral, con su sociedad.

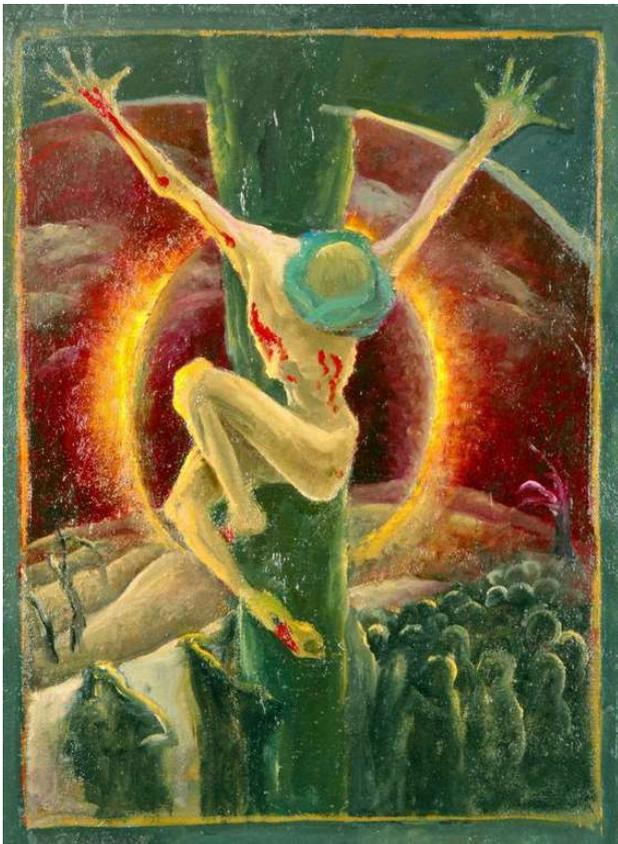
Hay un tipo de cristianismo que tiene los días contados. Nuestra situación se está pareciendo a la del cristianismo de los orígenes. Imaginemos a Pablo cuando llegaba a Éfeso, a Corinto, a Atenas, a

todas aquellas grandes ciudades donde estaban las más famosas escuelas de filósofos y afluían los más diversos cultos, muchos procedentes de Oriente. Eran ciudades cosmopolitas, un hervidero de vidas, ideas y negocios. Pablo se preguntaría por dónde empezar a anunciar al Dios manifestado en Jesús, Mesías judío crucificado, es decir históricamente un fracasado. ¿Qué hizo Pablo? Él, por supuesto, no participaba en los cultos públicos, él era muy crítico con muchos de los valores socialmente hegemónicos y establecidos. Sin embargo, Pablo no se enfrentó directamente contra el culto imperial –habría sido suicida– ni pretendió erigirse en interlocutor directo del imperio –habría supuesto una ingenuidad–. Por el contrario, lo que Pablo intentó fue introducir los valores evangélicos en el tejido social. Él iba estableciendo comunidades domésticas, socialmente bien asentadas, abiertas a todo tipo de gente, con estructuras ágiles y flexibles que podían extenderse, que establecían relaciones con comunidades de otras ciudades.

Aquellos primeros seguidores de Jesús no crearon guetos aislados en su sociedad, en absoluto, pero influyeron y transformaron la sociedad imperial no en virtud del poder de imposición, sino porque crearon desde abajo una red de comunidades participativas, ágiles, con capacidad de adaptación y de extensión en las que la fe se expresaba como generadora de fraternidad, superadora de tribalismos y discriminaciones, solidaria con los más necesitados, en las que

encontraban identidad y reconocimiento gentes marginadas o desorientadas en el mare magnum del imperio. En contra de lo que a veces se dice (que el cristianismo se extendió porque un determinado emperador lo convirtió en la religión oficial y lo impuso desde arriba, desde el poder político), los emperadores Constantino y Teodosio acabaron reconociendo al cristianismo como la religión oficial porque ya desde hacía tiempo era una ideología emergente que respondía a necesidades muy sentidas, que se había ido extendiendo y convirtiendo en hegemónica en el seno del tejido social del imperio.

La extensión del cristianismo de los orígenes no fue un proceso dirigido por un poder central. Fue un movimiento entu-



Crucifixió, d'Albert Birkle.

siasta, de naturaleza expansiva, en medio de enormes dificultades, y por tanto muy plural. Las formas de vincularse a Jesús y de organizar las comunidades eran distintas. Hemos visto que había comunidades pagano-cristianas, judeocristianas, mixtas, con diferencias internas en cada tradición. La adaptación a los diversos lugares también llevaba a que la personalidad de las comunidades se diferenciase. Sin embargo, también se descubre una voluntad de comunión entre iglesias muy diversas. La unidad no se entendía como uniformidad. Esto lo hemos visto en la naturaleza del Canon del Nuevo Testamento.

Aquí nos encontramos con una referencia para el presente. En un mundo globalizado y policéntrico, la catolicidad de la Iglesia, entendida como comunión universal y con importantes referencias comunes, es un valor sumamente positivo, a condición de que se acepte su pluralidad interna, que será creciente desde muchos puntos de vista (doctrinal, ritual, institucional) y que exige superar unas estructuras rígidamente piramidales y que apenas dejan espacio para la participación de los miembros. Una Iglesia “en salida”, que se encarna en las diversas culturas, necesariamente será muy plural. Obviamente de aquí se deducen también consecuencias para el ecumenismo, que tendrá que entenderse, sobre todo, como el reconocimiento recíproco de la pluralidad de las diversas Iglesias, bien entendido que esto no elimina la necesidad de aumentar los consensos básicos entre las diversas Iglesias, además de, por supuesto su co-

laboración en la tarea de la construcción de un mundo más justo y fraterno.

En la confrontación con sus orígenes se presenta a la Iglesia de nuestros días una cuestión de especial importancia y dificultad sobre la que aquí solo cabe hacer una breve presentación acompañada de alguna sugerencia. Con el paso de los siglos la Iglesia se ha convertido en una institución religiosa que ha asumido las características sacrales del judaísmo de Templo y de las religiones paganas hasta el punto de ocultar o perder aspectos centrales y novedosos de su identidad.

En el NT la palabra “sacerdote” solo se utiliza para designar a los del AT o a los de las religiones paganas. En las comunidades cristianas existían ministerios diversos, pero a ninguno se le denomina sacerdote. La Carta a los Hebreos proclama a Jesús, que socialmente era un laico, como el nuevo y definitivo Sumo Sacerdote que, a diferencia de los del AT que tenían que ofrecer sacrificios de animales todos los años porque ninguno tenía eficacia definitiva, él ofreció su vida, un sacrificio existencial y no ritual, y esto lo hizo de una vez para siempre (*ephapax*), de forma que no hacen falta más sacrificios rituales. Cristo ofreció el sacrificio agradable a Dios, el definitivamente eficaz; fue el sacrificio de su propia vida, con el que nos abrió a todos el camino al trono de la misericordia. De ese modo Cristo abolió los sacrificios rituales y el sacerdocio sacral. En las comunidades del NT existe una diversidad de ministerios,

pero para designar a los más importantes se utilizan términos de origen profano (*presbiteroi, episcopoi*).

Los sacrificios rituales son sustituidos por el ofrecimiento a Dios de la propia vida que hace cada uno: “Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que os ofrezcáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Rom 12, 1). En los orígenes los cristianos no necesitaban templos, porque la casa de Dios, “la casa espiritual” donde Dios habita, es la comunidad cristiana (1Pd 2,4; cfr. 1Cor 3,16; 6,19), edificada por los creyentes como “piedras vivas” unidos a Cristo, “la piedra viva” (1Pd 2,4), “la piedra angular” (Mc 12,10).

Me parece que el clericalismo es un lastre estructural muy grave de la Iglesia porque significa que un grupo de varones monopoliza todos los poderes y todas las responsabilidades fundamentales; porque refleja un patriarcalismo anacrónico e inaceptable; porque impide la participación fraterna de todos los fieles; porque minusvalora el significado del bautismo que iguala radicalmente a todos los cristianos por la inmersión en el mismo Espíritu. Superar el clericalismo exige transformaciones radicales en la Iglesia. Pero, ante todo, exige desacerdotalizar el ministerio. Solo así se va a la raíz, a la nefasta introducción en el seno de la Iglesia de una diferencia (“sacerdotes” – laicos) que se erige en más importante que la unidad radical fundada en el bautismo. El clericalismo es un anacronismo impresentable



El Crist vermell, de Lovis Corinth.

en nuestros días, pero sobre todo es una grave degradación teológica.

He mencionado el carácter patriarcal del clericalismo. En los orígenes del cristianismo la situación fue muy diferente. Es un tema que se estudia mucho en la actualidad y que no es posible abordar en este lugar. Me limito a tres afirmaciones. La primera, que en esta cuestión la Iglesia se juega su credibilidad en una sociedad en la que las mujeres tienen, en principio, acceso a todas las responsabilidades al igual que los varones. La segunda, que los grandes conflictos que está provocando en el seno de la Iglesia irán creciendo. La mentalidad machista está muy arraigada en el mundo eclesial y además ha sido avalado con todo tipo de argumentos bíblicos, teológicos y antropológicos. Pero, por otra parte, las reivindicaciones de las mujeres no tienen

marcha atrás, y muchas mujeres cristianas no cejarán en su reivindicación contando con la simpatía de la opinión pública y con el apoyo de los varones cristianos. Pienso que los argumentos doctrinales que se esgrimen para defender el clericalismo patriarcal son muy inconsistentes. Pero, sobre todo, si algo nos enseña el estudio del proceso formativo del cristianismo es a caer en la cuenta de los condicionamientos culturales de las organizaciones comunitarias y de la flexibilidad con que debemos acercarnos a los elementos institucionales del cristianismo, porque han ido surgiendo al hilo de las necesidades sociales y porque el creyente tiene que estar dispuesto a aceptar los nuevos caminos que el Espíritu va abriendo en la historia.