

# ***Las primeras comunidades en su diversidad***

RAFAEL AGUIRRE

*Universidad de Deusto. Bilbao*

En este curso sobre «la Iglesia en una sociedad postmoderna» hoy vamos a volver los ojos a sus orígenes. No nos mueve un afán arcaizante ni somos espectadores curiosos e imparciales de una historia ciertamente compleja y apasionante. Estudiamos el pasado porque nos interesa el presente y el futuro, porque pensamos que en la voluntad de los primeros seguidores de Jesús, tras la Pascua, de conservar su memoria y continuar su causa; en el proceso que hace surgir la Iglesia, podemos descubrir referencias claves para discernir nuestro propio camino, estímulos para nuestra creatividad y exigencias para nuestra fidelidad.

Los orígenes de un movimiento social son claves para comprender su identidad. Nuestro acercamiento va a ser crítico y creyente. Crítico porque los estudios bíblicos de los dos últimos siglos hacen insostenible una visión mítica e idealizada de los inicios de la Iglesia, que ha dominado durante muchos siglos. Eusebio de Cesaréa en el siglo IV, cuando la Iglesia contaba ya con el apoyo imperial, formulaba así esta creencia, citando a Hegesipo:

«... hasta aquellas fechas la Iglesia permanecía virgen, pura e incorruptible, como si hasta ese momento los que se proponían corromper la sana regla de la predicación del Salvador, si es que los había, se ocultaran, en tiniebla oscura. Mas cuando el coro sagrado de los Apóstoles alcanzó de diferentes maneras el final de la vida y hubo desaparecido aquella generación de los que fueron dignos de escuchar con sus propios oídos a la divina Sabiduría, entonces tuvo principio la confabulación del error impío por medio del engaño de maestros de falsas doctrinas, los cuales, al no quedar ya ningún apóstol, a cabeza descubierta ya, intentarán oponer a la predicación de la verdad la predicación de la falsamente llamada gnosis» (HE III, 32, 7-8)

Es decir, al principio reinaba la perfecta claridad doctrinal y la plena concordia de los espíritus, y solo tras la muerte de los discípulos inmediatos de Jesús surgieron las diferencias y los errores. Todos los movimientos sociales tienden a mitificar sus orígenes y cuando aceptan estudiarlos críticamente asumen un gran reto. Y esto es lo que no puede eludir la Iglesia de nuestros días. Los estudios bíblicos actuales nos presentan una gran pluralidad entre los seguidores de Jesús de los inicios, comunidades diversas, teologías diferentes y conflictos muy serios. Pero esta visión crítica y realista es enormemente instructiva y estimulante. En efecto, en los orígenes del cristianismo descubrimos una gran creatividad, un proceso lleno de vida, de entusiasmo y participación, que dio pie a formulaciones teológicas y comunidades distintas; también a numerosos conflictos, porque los caminos no estaban claros y había que descubrirlos y porque la expansión fue rápida por territorios diversos y en situaciones diferentes; en estos momentos originarios se fueron tomando opciones que condicionaron la historia posterior. El título mismo propuesto para mi artículo ya sugiere esta visión crítica, plural y conflictiva de los orígenes cristianos.

Constatamos, al principio, una diversidad de grupos de seguidores de Jesús, después diversidad de comunidades cristianas, pero que tienen relaciones entre ellas, a veces conflictivas, otras de acercamiento, que poseen elementos doctrinales y rituales comunes y conciencia de pertenecer a un movimiento amplio y diversificado. Es un proceso que da a luz lo que se suele llamar «la gran Iglesia» o la «proto-ortodoxia», que aparece ya con suficiente claridad a finales del siglo II con San Ireneo. La presentación crítica que voy a realizar tiene que ser necesariamente esquemática y, aunque me baso en acuerdos importantes existentes entre los estudiosos, el margen hipotético es inevitablemente elevado.

Este acercamiento crítico quiere ser también creyente. A través de las diversas opciones, de las distintas comunidades, de los acercamientos y conflictos entre ellas, y en el interior de cada una, podemos descubrir la creatividad de la fe, la obra del Espíritu y, quizá, también la invitación a la apertura a los caminos del Espíritu nunca acabados y casi siempre sorprendentes.

Antes de entrar en materia, una aclaración. Voy a utilizar frecuentemente la palabra «comunidades», como dice el título de la conferencia,

bien consciente de que la pertinencia sociológica del término plantea muchos problemas, que no es posible abordar en estos momentos.

## **1. LA DIVERSIDAD DE COMUNIDADES EN LA PRIMERA GENERACIÓN<sup>1</sup>**

Es muy común distinguir varias generaciones en el estudio del cristianismo de los orígenes. La primera es la que va desde el año 30, tras la muerte y resurrección de Jesús, hasta el 70 con la destrucción del Templo de Jerusalén y la desaparición de los contemporáneos de Jesús o de quienes habían estado en relación inmediata con ellos.

### **1.1. La Iglesia de Jerusalén**

Existían con toda probabilidad grupos de seguidores de Jesús en varios lugares de Galilea, donde había transcurrido la mayor parte de su ministerio y donde había encontrado un notable eco popular. Nos consta la existencia de un grupo también en Damasco, muy cerca de Galilea; y podía haber otros en el entorno.

---

<sup>1</sup> La bibliografía en el campo de este artículo es inmensa. Me limito a unas pocas referencias escogidas, preferentemente en castellano y que pueden ser útiles a los lectores interesados en ampliar estas cuestiones. L. Michael WHITE, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, EVD, Estella 2004; R. AGUIRRE (ed.), *Así nació el cristianismo*, EVD, Estella 2010; R. AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, EVD, Estella 2015; R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma 2011; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988; James D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén. II. El cristianismo en sus comienzos*. Dos volúmenes. EVD, Estella 2012; Margaret M. MITCHELL and Frances M. YOUNG, *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press 2006; J.-MAYER-CH. et L. PIETRI-A. VAUCHEZ-M. VENARD, *Histoire du Christianisme. 1 Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Desclée, Paris 2000; expresamente y solo sobre la primera generación: Alexander J. M. WEDDERBURN, *Una historia de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2015; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999.

La comunidad más importante y de la que tenemos más información es de la de Jerusalén. En efecto los discípulos más inmediatos de Jesús, tras la muerte del Maestro, pronto se reagruparon en esta ciudad por dos razones: 1/porque esperaban para muy pronto los acontecimientos escatológicos, que tendrían su centro en Jerusalén y que supondría la plenitud gloriosa del Reino de Dios y la venida de Jesús como Señor; 2/porque su tarea era anunciar a Jesús como Mesías a Israel y para ello nada mejor que permanecer en Jerusalén, a donde acudían judíos de todo el mundo como peregrinos al Templo. Con toda probabilidad muchos de estos judíos aceptaron la fe en Jesús y se convirtieron en misioneros en sus lugares de procedencia. En la comunidad de Jerusalén los Doce jugaron un papel importante y parece que Pedro tenía una cierta función de liderazgo.

Muy pronto esta comunidad de Jerusalén se desdobló en dos. Había dos grupos entre los seguidores de Jesús: lo hebreos, de cultura semítica y habla aramea, y los helenistas, más helenizados que hablaban en griego. Estos últimos, los helenistas, se quejaban porque sus viudas salían desfavorecidas en las ayudas comunitarias. El caso es que los Doce decidieron dar una organización propia a la sección helenista y pusieron a su frente a siete varones, «de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría», elegidos por los helenistas y a quienes «los apóstoles, habiendo hecho oración, les impusieron las manos». No es cuestión de explicar todos los detalles del texto, pero quiero subrayar dos puntos. El primero, que este grupo de siete va a realizar entre los helenistas las mismas funciones que los Doce entre los hebreos. El segundo, que cuando se plantea una necesidad nueva, los apóstoles crean un ministerio para responder a ella.

En la Iglesia de Jerusalén encontramos muy pronto dos comunidades en comunión entre ellas, pero cultural y teológicamente diferenciadas.

Durante la primera generación, la Iglesia de Jerusalén va a gozar de una consideración especial, como no podía ser menos en un movimiento judío y porque, además, agrupaba a quienes más allegados habían sido de Jesús.

La Iglesia de Jerusalén radicalizó su judaísmo en torno al año 42 cuando Agripa ajustició a Santiago Zebedeo y Pedro tuvo que huir de la

ciudad; en ese momento quedó a la cabeza de la Iglesia Santiago, el hermano del Señor, que se caracterizaba por su muy estricta fidelidad judía.

## **1.2. Jerusalén y Antioquia**

La diversidad en la Iglesia de Jerusalén entre hebreos y helenistas era notable y perceptible desde afuera hasta el punto de que la autoridad sacerdotal decretó una persecución contra los helenistas, que eran singularmente críticos con el Templo (cfr. el discurso de Esteban en Hechos 7). y que tuvieron que huir de la ciudad, mientras que los hebreos, y los Doce con ellos, no experimentaron dificultades en ese momento.

Los helenistas en su huida se convirtieron en misioneros de Jesús por los territorios que iban atravesando (predicación de Felipe en Samaria, cfr. Hch. 8) hasta llegar, en su camino hacia el norte, a Antioquia, la capital de la provincia romana de Siria: una ciudad importante y cosmopolita, con salida al puerto de mar y que contaba con una numerosa colonia judía. Este es un momento clave, en el que se tomó una opción novedosa y de trascendentales consecuencias:

«Los que se habían dispersado por la persecución originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido hasta Fenicia, Chipre y Antioquia, sin predicar la palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipiotras y cirenenses que, al llegar a Antioquia, hablaban también a los griegos y les anunciaban la buena nueva del Señor Jesús. La mano del Señor estaba con ellos y un crecido número recibió la fe y se convirtió al Señor» (Hch 11,19-21).

Por primera vez en Antioquia se admite a gentiles en la comunidad de discípulos de Jesús sin que tuvieran que someterse ni a la circuncisión ni a las demás leyes judías. Cuando esto llega a oídos de la Iglesia de Jerusalén, enviaron a Bernabé, procedente de Chipre y, por tanto, con más capacidad de entender lo que sucedía en Siria: un hombre contemporizador, que vio la obra de Dios en la acogida de los paganos, que rompía los esquemas de los judíos tradicionales.

A continuación el Libro de los Hechos nos dan una información muy interesante:

«Partió para Tarso en busca de Saulo, y en cuanto le encontró le llevó a Antioquia. Estuvieron juntos durante un año entero en aquella iglesia e

instruyeron a una gran muchedumbre. En Antioquia fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de cristianos» (Hch 11, 25-26).

Estamos en torno al año 37 y nos encontramos en Jerusalén y en Antioquia con dos Iglesias cristianas con diferencias muy notables, que destaco esquemáticamente. La Iglesia jerosolimitana: 1/estaba formada exclusivamente por judíos y era estrictamente observante de todas las normas judías; 2/después del año 42 imita la organización de las sinagogas y establecen un colegio de presbíteros a su cabeza bajo el liderazgo de Santiago, el hermano del Señor; 3/en la línea predominante en el judaísmo del tiempo, no tiene una dinámica misionera centrífuga, hacia fuera, de búsqueda de los paganos.

La Iglesia antioquena: 1/estaba formada por judeocristianos helénistas y por paganos, que convivían y compartían la mesa sin atenerse a las leyes judías de pureza; 2/era más carismática, estaba dirigida por un grupo de profetas y maestros, cuyos nombres se nos dan y entre los que destacan Bernabé y Saulo, que es nombrado en último lugar (Hch 13, 1); 3/tenía una dinámica misionera hacia fuera y pronto Bernabé y Saulo, enviados por la Iglesia de Antioquia, emprenden un viaje misionero (Hch 13-14).

La diversidad y la preocupación por la comunión es una constante en el cristianismo de los orígenes. Es lo que sucede entre las Iglesias de Jerusalén y Antioquia, que caen en la cuenta de que sus respectivas trayectorias se van diferenciando y se juntan en una asamblea para discutir la situación y mantener la comunión. Es lo que anacrónicamente se suele llamar el «concilio de Jerusalén», que se narra en Hch 15 y en Gal, 2, 1-10. No es posible analizar los problemas críticos que estos textos plantean. Baste decir que la Iglesia de Jerusalén, que naturalmente mantenía su estricto judaísmo, acepta el nuevo tipo de cristianismo antioqueno abierto a los gentiles.

«Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé, para que nosotros fuéramos a los gentiles y ellos a los circuncisos. Solo nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, cosa que he procurado cumplir» (Gal 2, 9-10).

Este acuerdo fue decisivo, pero como suele suceder con las opciones novedosas, encontró resistencias y planteó problemas con los que no

se contaba. No tardó en suceder. ¿Cómo pueden convivir cristianos de Iglesias tan diferentes? Esto provocó el famoso conflicto de Antioquia entre Pablo y Pedro (Gal 2, 11-14). Pedro, judeocristiano de Jerusalén, pero moderado, fue a Antioquia y compartía la mesa con los cristianos de la gentilidad sin problemas. Pero llegaron de Jerusalén algunos de los de Santiago y, entonces, Pedro se separó de los paganocristianos «por miedo a los circuncisos». Y otros judeocristianos, incluso el mismo Bernabé, dejaron de compartir la mesa con los gentiles. Para Pablo esto era una traición a la verdad del evangelio, atentaba contra la apertura universalista esencial de su misión y se enfrentó cara a cara con Cefas: «Si tu, siendo judío, vives como un gentil y no como un judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?» (Gal 2, 14).

La opinión de Pablo no prevaleció. Poco después la Iglesia de Jerusalén emitió un decreto con las condiciones que debían cumplir los gentiles para convivir con los judíos en una comunidad cristiana mixta. No se les imponía la circuncisión, pero sí algunas normas para no herir la sensibilidad judía: abstenerse de la carne inmolada a los ídolos, de los matrimonios en cierto grado de consaguinidad, de los animales estrangulados y de la sangre (Hch 15, 19-20. 28-29). Pablo jamás aceptó estas condiciones, propias de un judeocristianismo moderado o petrino, y se distanció de la Iglesia de Antioquia, de modo que a partir de este momento empezó una labor misionera por cuenta propia, no como enviado de la Iglesia de Antioquia. Lo subraya polémicamente al inicio de la Carta a los Gálatas: «Pablo, apóstol no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre».

### **1.3. El cristianismo paulino<sup>2</sup>**

Esto nos lleva a presentar el cristianismo estrictamente paulino, que se configura en la parte más creativa del ministerio del Apóstol, del

---

<sup>2</sup> W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988; G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1997; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994; S. VIDAL, *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander 2007; C. J. GIL, *Pablo en el naciente cristianismo*, EVD, Estella 2015; C. J. GIL, «El fracaso del

año 49, después del «concilio» y del enfrentamiento con Pedro, hasta el año 57. Durante estos años Pablo tuvo dos bases misioneras, Corinto, donde estuvo unos dos años, y Éfeso, donde permaneció tres (Hch 18-19), ciudades ambas en las costas occidental y oriental del mar Egeo; durante este tiempo realizó un viaje rápido a Jerusalén y Antioquia (Hch 18, 22-23). En estos años Pablo funda sus iglesias y escribe todas sus cartas. Voy a fijarme en las características esenciales de este cristianismo paulino, que fue decisivo por su enorme personalidad y porque creo escuela, en la que la herencia del Apóstol se disputó y transformó, y porque se convirtió en referencia para otros tipos de cristianismo.

1. Es un cristianismo abierto a los gentiles sin ninguna imposición judía, ni la circuncisión ni las leyes de pureza. Las iglesias paulinas están formadas mayoritariamente por gentiles, por «temerosos de Dios», gentiles que simpatizaban con el judaísmo, y había también algunos judíos. La gran proclama de Pablo es «en Cristo Jesús no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre y mujer» (Gal 3,28). En el primer par de tan revolucionaria proclama Pablo no hace concesiones, porque le va en ello su proyecto universalista, pero en los otros dos pares hace concesiones y es más posibilista.

2. Pablo sostuvo polémicas durísimas con otros misioneros cristianos, que se entrometían en sus comunidades, que le desautorizaban y querían imponer a los gentiles las costumbres judías. A los Gálatas les dice: «Manteneos libres y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud. Soy yo Pablo quien os lo dice: si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada» (3, 1-2). «Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, sea maldito» (1, 9). Contra los judaizantes de Filipo es durísimo: «Atención a los perros (devuelve a los judíos el epíteto que daban a los gentiles); atención con los embusteros; atención con la mutilación (referencia a la circuncisión)» (3, 1).

El problema en Corinto tiene unas características especiales, porque en una comunidad mayoritariamente gentil había una minoría judía importante. Había diversos grupos y uno de ellos reivindicaba el patronazgo de Cefas (1Cor, 1, 12). Llegan unos «superapóstoles» (2Cor

---

proyecto de Pablo y su reconstrucción», *EstBib* LXXIII(2015) 373-408; A. PIÑERO, *Guía para entender a Pablo de Tarso*, Trotta, Madrid 2015.

11,5; 12, 11), probablemente avalados por la Iglesia de Jerusalén, que denigran el evangelio de Pablo por su falta de autoridad y por su poca prestancia, ya que es retóricamente pobre y no vive de la comunidad. El Apóstol no se achanta: «¿Qué son hebreos? ¡También yo! ¿Qué son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendencia de Abrahán? ¡También yo! (2Cor 11, 22). Después saca a colación sus extraordinarias experiencias espirituales (12, 1-4), pero, sobre todo, deja claro que la fuerza del crucificado se manifiesta en la flaqueza humana<sup>3</sup>.

3. Pablo es «apóstol de los gentiles», pero tiene una preocupación constante por Israel, con el que nunca rompe. Nunca dejó de ser y de considerarse judío. Considera que la fe en Jesucristo, que acerca a Dios como no podía hacerlo la Ley, es un desarrollo coherente de la fe judía. El endurecimiento parcial de Israel ha servido para que el evangelio se abra a los gentiles y ahora la conversión de estos servirá de acicate para los judíos (Rom 11,11) y para que también ellos alcancen misericordia. Pablo espera para muy pronto la Parusía del Señor y el establecimiento del reino mesiánico y considera, por tanto, que sus comunidades tienen un carácter muy provisional y su organización le preocupó solo muy relativamente.

4. Pablo crea sus comunidades en ciudades importantes y hace de la casa, como espacio y grupo humano, la estructura base de sus iglesias. Pero transformar la casa tenía una imparable repercusión política, porque la casa/*oikos* era la base de la ciudad/*polis*.

5. Son comunidades muy carismáticas y participativas. Todos los carismas son necesarios y deben contribuir a la edificación de la iglesia. Destacan los carismas del apostolado (la misión) y la profecía (discernir los caminos de Dios). El carisma de gobierno comunitario existe, pero nunca es mencionado en primer lugar (1Cor 12,28; Rom 12,8; cfr. 1Tes 5, 12-13; 1Cor 16,15-16).

6. Son comunidades fraternas y con una decidida vocación misionera. Como son fraternas confieren identidad a sus miembros, pero no

---

<sup>3</sup> Estos recién llegados a Corinto son probablemente unos misioneros, que se veían como parte de la expansión continua de la misión más tradicionalista a los judíos, que cuentan con el aval de la Iglesia de Jerusalén y que llevan adelante una contra-misión respecto a Pablo. Cfr. J. D. G. DUNN, *O. c.* (cfr. nota 1), 962-964.

son guetos cerrados. Al contrario, el Apóstol quiere que mantengan los puentes con su sociedad y que incorporarse a la comunidad no suponga romper o dificultar las relaciones sociales. Y ello por dos razones: porque solo este tipo de comunidades abiertas será atractivo para personas con iniciativa y protagonismo social; además solo estas comunidades pueden tener una dinámica expansiva e inclusiva de diversidades, que es fundamental en la actitud misionera.

7. Pablo puso radicalmente en peligro la comunión con su actitud misionera y, sin embargo, tuvo una preocupación constante por mantener la comunión con la Iglesia de Jerusalén, lo que se expresaba, sobre todo, por medio de la colecta que para ella hacía en todas sus iglesias. Y le dio tanta importancia que suspendió su gran proyecto, que era llevar el evangelio hasta Hispania, extremo occidental del Imperio y del mundo conocido, porque antes quería llevar la colecta a Jerusalén. Quiere hacerlo personalmente, retrasando sus planes y corriendo un gran riesgo, porque conoce bien las notables reticencias que su ministerio suscitaba en la Iglesia de Jerusalén y teme que su voluntad de comunión no sea correspondida (Rom 15, 23-32). El relato de los Hechos no es claro, pero puede colegirse que el encuentro con Santiago y los presbíteros de Jerusalén no fue todo lo positivo que Pablo hubiese deseado (Hch 21,17-29).

8. Pablo no habla nunca de una *ekklesia universal*. La palabra *ekklesia* la usa para designar a iglesias domésticas o a la *ekklesia* de una ciudad. Pero las comunidades paulinas no son en absoluto realidades aisladas, sino que están en comunión efectiva entre ellas. Es constante el envío de legados del Apóstol, el intercambio de cartas, las visitas de miembros de una comunidad a otra; sin duda, la relación con Pablo, con su gran autoridad, es el gran punto de unión.

Las comunidades paulinas, además, se saben en relación con otro tipo de comunidades cristianas. Como judío que era Pablo tenía conciencia de pertenecer a un pueblo amplio que, en este caso, confesaba a Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Hay tradiciones que son comunes a todas. Pablo

transmite una fórmula antiquísima de fe, que él, a su vez, ha recibido: «que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras...». Al final dice: «tanto ellos como yo esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído» (1Cor 15,11). El kerigma es patrimonio

común de los diversos grupos cristianos. En las cartas paulinas hay otras fórmulas de fe que son probablemente tradiciones ampliamente compartidas (Rom 10,9; Fil 2,6-11). Pablo había ido a Jerusalén para recabar información de Pedro y de Santiago y en sus cartas se detecta un cierto conocimiento de la tradición evangélica (cfr. Rom 12, 14-21).

## 2. SEGUNDA Y TERCERA GENERACIÓN

En la primera generación cristiana me he fijado en dos puntos: en las Iglesias de Jerusalén y Antioquia, que responde a distintos tipos de cristianismo, y en las comunidades paulinas, de la que tenemos una información de primera mano, a través de la cual, se expresa un cristianismo novedoso, conflictivo, con gran personalidad y que se desarrolló en toda una tradición propia y posterior, como veremos<sup>4</sup>.

En la segunda generación, y algunos en la tercera, se escribieron todos los textos del NT (excepto las cartas auténticas de Pablo). Tenemos, por tanto, una base sólida para hablar de los distintos tipos de cristianismo o de comunidades cristianas. En la primera generación diferenciar distintos grupos de seguidores de Jesús es sumamente hipotético, porque hay que basarse en la crítica literaria e histórica de unos textos bastante posteriores. No he seguido este camino porque me parecía un terreno demasiado pantanoso para una exposición como esta. En cambio las cosas cambian cuando llegamos a la segunda y tercera generación cristiana. Voy a presentar una panorámica general de los diversos tipos de cristianismo que encontramos en este momento clave en el proceso formativo de lo que se suele llamar «la gran Iglesia» o «proto-ortodoxia». Es obvio que mi exposición es inevitablemente esquemática y parcial; no recoge toda la realidad. A una tipología hay que pedirle que responda a la realidad y nos ayude a comprenderla.

---

<sup>4</sup> Por razones de espacio y para no complicar excesivamente la exposición no hablo de la Iglesia de Roma, de la cual tenemos informaciones importantes para esta primera generación. Peter LAMPE, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Fortress, Minneapolis 2003; R. PENNA, *O. c.*, 82-104.

## **2.1. El paulinismo después de Pablo<sup>5</sup>**

Encontramos una tradición paulina, que desarrolló la herencia del Apóstol, probablemente con serios conflictos internos. Está representada, ante todo, por las cartas pseudoepigráficas, es decir atribuidas a Pablo, pero escritas en realidad por discípulos suyos. Aunque, como veremos, la tradición paulina se encuentra también en otros textos.

### **2.1.1. El cristianismo postpaulino**

Es el representado por las Cartas a los Colosenses y a los Efesios, que se sitúan en torno a los años 80-90.

Se caracteriza por la evolución cristológica. Se considera la preexistencia de Cristo, se le pone en relación con toda la creación (Col, 1, 15). Proceden de un cristianismo gentil. Cristo ha derribado el muro que separaba a judíos y gentiles. Se da un paso respecto a Pablo y se habla de la Iglesia como una realidad universal, de la que Cristo es cabeza (Ef 1,22; Col 1, 18). La escatología inminente de Pablo (esperaba que el Señor regresase en vida suyo: 1Tes 4,15) es sustituida por una escatología de presente («Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la fuerza de Dios, que lo resucitó de entre los muertos»: Col 2,12; «Habéis muerto y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios»: Col 3,3). Especialmente interesante es constatar que en estas comunidades se da una mayor acomodación a su realidad social. Se ve, sobre todo, en la asunción de los códigos domésticos, típicos de la moral popular del tiempo y que reflejaban el orden patriarcal de la sociedad. Todo gira alrededor del *paterfamilias/oikodespotes*, a quien deben sumisión la mujer, los esclavos y los hijos. La versión cristiana más antigua se encuentra en Col 3,18-4,1. Las referencias teológicas del código suponen una mayor legitimación de la estructura patriarcal y una cierta suavización, porque inculcan también deberes al *paterfamilias*.

---

<sup>5</sup> Además de las obras citadas en la nota 2 pueden verse: R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, EVD, Estella 2009; E. TAMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*, Sal Terrae, Santander 2005.

Si las iglesias domésticas de Pablo asumían la casa, la estructura social básica era para transformarla con los valores evangélicos, mientras que en el postpaulinismo, 30 años más tarde, nos encontramos con que el patriarcalismo ha entrado, en buena medida, en las comunidades cristianas, en las que se ha apagado la tensión escatológica.

### **2.1.2. El cristianismo deuteropaulino**

Está representado por las Cartas Pastorales de inicios del siglo II y supone un paso más, muy notable, en la institucionalización y en la acomodación a la sociedad. Desaparece prácticamente la participación comunitaria. La gran preocupación es que presbíteros y episcopos dignos dirijan las comunidades (1Tm 3, 1-7. 8-13; 5,17-22; Tito 1,5-9). Las comunidades ya no son domésticas. La Iglesia es amplia y viene considerada como la casa/familia de Dios (1Tm 3,15) y, por eso, los presbíteros-episcopos deben ser paterfamilias capaces de dirigir bien sus casas (1Tm 3, 4-5. 12), porque deben garantizar el orden patriarcal de la Iglesia. Los esclavos y las mujeres deben someterse al orden social convencional (1Tm 2,9-15; 6, 1-2). Se da un paso más: la sumisión a los magistrados y a las autoridades imperiales (1Tm 2, 1-2; Tito 3,1). Un elemento clave en un proceso de institucionalización es la consolidación de un cuerpo doctrinal, controlado por la autoridad. Las Cartas Pastorales hablan reiteradamente de la «sana doctrina», que hay que defender contra desviaciones erróneas. La fe se va equiparando con la aceptación de un contenido doctrinal, comprensión bien lejana de la paulina.

En este momento de mi exposición tan esquemática conviene hacer unas observaciones también rápidas.

La teología y el proyecto paulino eran susceptibles de desarrollos muy diversos. Lo que encontramos en el Canon, sin duda el tipo de paulinismo que más prosperó, supuso una institucionalización y acomodación a su sociedad, pero que abandonaba elementos centrales de Pablo, por ejemplo su teología de la cruz y la riqueza carismática de sus comunidades. Las Cartas Pastorales tienen elementos válidos, pero no debemos interpretar a Pablo únicamente a la luz del postpaulinismo del Canon. En Pablo hay muchas más posibilidades de vida cristiana y de tipos de comunidades.

De hecho parece que hubo disputas muy vivas en la tradición paulina, entre los seguidores del Apóstol, sobre las interpretaciones más válidas. He hablado de la tradición paulina que se encuentra en el NT, pero hubo una tradición paulina disidente, presente en los Hechos de Pablo y Tecla, que es muy diferente. Es probable que algunos de los errores que combaten las Pastorales se refieran a interpretaciones de Pablo más alternativas y radicales que las suyas (1Tm 1,4-6; 4,7; 2Tm 3, 6; 4,4).

Un tema delicado, que afectaba decisivamente a las relaciones de las comunidades cristianas con la sociedad, era el papel de las mujeres. Por eso mismo fue un tema muy discutido en las comunidades, en las que se encuentran diversas posturas, y específicamente en la tradición paulina. Señalo unos jalones del proceso sin poder entrar en justificaciones y explicaciones. En las comunidades paulinas de la primera hora el protagonismo de las mujeres fue muy grande, sin límites ni cortapisas, únicamente con alguna concesión menor por razones prácticas (1Cor 11,2-16). En la tradición postpaulina (Colosenses y Efesios) se asumen los códigos domésticos, lo que implicaba acepar las estructuras patriarcales. En la tradición deuteropaulina (Cartas Pastorales) las estructuras patriarcales se introducen en la vida de la Iglesia (1Tm 2, 9-15). El silencio que se impone a las mujeres (1Tm 2,12) entra en contradicción con Pablo, que les permitía profetizar en las asambleas comunitarias (1Cor 11, 2-16); en ese momento se introduce la glosa de 1Cor 14, 33b-35 («las mujeres cállense en las asambleas...»), que rompe claramente el hilo del capítulo. En cambio los Hechos de Pablo y Tecla, tradición paulina disidente que no entró en el Canon, el protagonismo apostólico de la mujer es notable, lo que soliviantaba a los hombres. Es significativa la extensión de la devoción popular a Santa Tecla desde los primeros tiempos. Tertuliano decía que había que reivindicar la figura de Tecla para reconocer el poder de las mujeres a enseñar y bautizar.

## **2.2. Los cristianismos de Marcos, Mateo y Lucas**

En la segunda generación surgen unas narraciones sobre Jesús basadas en las tradiciones que se habían conservado en la tierra de Israel y su entorno. Vamos a ver los cristianismos de Marcos, Mateo y Lucas. En la actualidad hay una gran discusión sobre si los evangelios se es-

cribieron para una comunidad determinada o si tenían en vista a todo el movimiento cristiano en general<sup>6</sup>. Evito entrar en este tema, porque creo que está claro que cada evangelio refleja la comunidad cristiana de la que procede, independientemente de los destinatarios en que esté pensando, y esto basta para nuestro propósito.

### **2.2.1. El cristianismo de Marcos**

El evangelio de Marcos, probablemente el más antiguo, es una narración que conoció un proceso de elaboración paulatina: primero en forma oral, después versiones escritas, que experimentaban modificaciones en función de las reacciones del auditorio, hasta dar con el texto estabilizado que nosotros conocemos. Es un relato admirablemente bien construido, como pone de manifiesto la investigación moderna, abundantísima, sobre el tema. El relato tuvo su origen en Siria, cerca de la tierra de Israel; se expandió y pronto se vinculó con la Iglesia de Roma, que lo prestigiaba y podía garantizar su difusión.

Es una comunidad que conoce el evangelio de Dios centrado en la Pascua de Cristo. La gran novedad es que introduce la narración de la vida de Jesús, comenzando desde Juan Bautista, como constitutiva del evangelio. La cruz es el desenlace y la clave de la vida de Jesús. El relato es una reivindicación vigorosa de la cruz. ¿Por qué? Probablemente porque reacciona contra una cristología muy exaltada y triunfalista, y contra la acomodación excesiva al mundo que observa en algunas comunidades cristianas. En la comunidad de Marcos se conserva una cierta influencia del Pablo auténtico, la centralidad de la cruz, la superación de las leyes de pureza judías (Mc 7, 19). En los códigos domésticos de la tradición postpaulina el lugar central y el poder corresponde al patriarca, a quien

---

<sup>6</sup> Richard BAUCKHAM (ed.), *The Gospels for All Christians*, Eerdmans, Cambridge 1998. Críticos con el planteamiento de este libro: David C. SINN, «The Gospels for All Christians? A response to Richard Bauckham», *JSNT* 84(2001) 3-27; Ph. ESTER, «Community and Gospel in Early Christianity: A Response to R. Bauckham's Gospel for All Christian», *SJT* 51(1998) 235-248; W. E. SPROSTON North, «John the Reader of Mark? A Response to Richard Bauckham's Proposal», *JSNT* 25(2003) 449-468; M. M. MITCHELL, «Patristic Counter-Evidence to the Claim that 'The Gospels Were Written for All Christians'», *NTS* 51(2005) 36-79.

deben sumisión la mujer, los esclavos y los niños. En cambio, en el relato marcano, precisamente en el relato del camino a Jerusalén, que es una catequesis sobre la cruz (8,27-10,52), se afirma que acoger a un niño es acoger a Jesús (8,33-37; 11, 13-16), la mujer y el varón tienen los mismos derechos y obligaciones (10, 1-12) y el Hijo del hombre no ocupa el puesto del amo, sino el del servidor (10, 41-45). En Marcos encontramos una iglesia abierta a los gentiles, que ni tan siquiera discute sobre la ley judía, que ha conocido los avatares de la guerra judía, que se encuentra perseguida y, quizá por eso, recupera con energía la radicalidad de Jesús y del Reino de Dios como una alternativa al sistema social establecido.

### **2.2.2. La comunidad de Mateo**

Mateo es el evangelio que mejor nos permite conocer la comunidad que está detrás, porque sus preocupaciones eclesiales son transparentes. Conoce a Mc, lo asume y lo completa con muchas enseñanzas de Jesús, en su mayoría provenientes de la fuente Q. Es un evangelio judeocristiano, que subraya el cumplimiento en Jesús de las Escrituras de Israel. Jesús dice «que no ha venido a abolir la Ley, sino a desarrollar su verdadero sentido» (5,17).

El judaísmo cristiano de Mateo mantiene una polémica durísima con el judaísmo fariseo, que se está imponiendo en las sinagogas. La dureza de esta polémica intrajudía se explica porque ambos grupos se están disputando la hegemonía en el momento clave en que el judaísmo tiene que redefinir su identidad tras la destrucción del Templo y del sistema cultural. En la comunidad de Mateo, Pedro goza de una consideración especial (14,22-33; 15,15; 16, 17-19; 17, 24-27; 18, 21). La Iglesia se edificará sobre roca y podrá resistir todos los embates de dentro y de afuera si se edifica sobre la interpretación petrina de las enseñanzas de Jesús.

En el tema de la Ley, Mateo está muy lejos de Marcos y de Pablo, que responden a un cristianismo gentil. Mateo procede probablemente de la comunidad de Antioquia y refleja la situación que allí se estableció una vez que, tras la disputa con Pedro, Pablo abandonó la ciudad y la Iglesia antioquena giró de un paganocristianismo o paulinismo radical a un judeocristianismo moderado de tipo petriano.

### 2.2.3. La comunidad de Lucas

Lucas plantea un problema muy especial. Asume también a Marcos y añade mucho material procedente de Q y de otras fuentes. Pero lo más notable es que la obra lucana consta de dos partes, porque al evangelio le sigue los Hechos de los Apóstoles. La obra lucana, con sus dos partes, va dirigida al conjunto del movimiento cristiano con una propuesta integradora muy ambiciosa, como luego veremos.

Ciñéndonos ahora a la primera parte, el tercer evangelio procede de una ciudad, probablemente Éfeso, y de una comunidad mayoritariamente gentil, muchos de ellos «temerosos de Dios», que conocen las Escrituras judías. Me limito a señalar tres características de esta comunidad. 1/ El tiempo va pasando, la Parusía no llega, y es necesario conseguir un «modus vivendi» con las autoridades romanas. 2/El cristianismo va penetrando en el mundo helenístico y urbano, y gente relativamente bien situada y con recursos económicos se incorporan a la comunidad. Por eso el tema de la pobreza y de la riqueza se convierte en una preocupación primordial en el evangelio de Lucas. 3/Es una comunidad misionera y resultado de la misión, y le interesa hacer ver que esta novedad está en continuidad con el plan de Dios. Lo hace con dos procedimientos: reivindicando la vinculación de su comunidad con el pasado de Israel y subrayando que Jesús, movido por la misericordia, había acogido a los impuros de Israel, de modo que la acogida a los paganos no era sino desarrollar la actitud de Jesús en función de nuevas circunstancias y siguiendo el impulso del Espíritu.

### 2.3. El cristianismo joánico<sup>7</sup>

Forma un mundo muy especial dentro del cristianismo de los orígenes. Podemos seguir su evolución viendo la elaboración del cuarto

---

<sup>7</sup> W. A. MEEKS, «Son of Man from Heaven in Johannine Sectarianism» *JBL* 91(1972) 44-72; J. L. MARTYN, *History and Theology in the 4<sup>o</sup> Gospel*, Harper&Row, New York 1968; R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983; S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997; A. DESTRO y M. PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002.

evangelio de las cartas joánicas. Este evangelio conoce a alguno de los sinópticos anteriores, pero da una interpretación espiritual y alegórica de las palabras y de la vida de Jesús. Es una comunidad que se siente expulsada de la sinagoga (9,22; 12,42; 16,2). La razón es la alta cristología que profesa: Jesús es la Palabra preexistente de Dios que desciende del cielo. Jesús y el Padre son uno. La acusación de blasfemia que los judíos dirigen contra Jesús (10, 33. 36) es la que se está dirigiendo contra la comunidad de Juan. Esta comunidad —nótese la diferencia con las paulinas— mantiene unas relaciones internas intensas y afectivas, se entiende separada del mundo, cuyo príncipe es el demonio (1,10; 8,23; 12,31; 14, 30; 15, 19; 17, 14 etc). El amor fraterno es la señal distintiva de la comunidad (13, 34-35), que no tiene una dinámica misionera hacia fuera. Tampoco tiene estructuras organizativas, porque solo el Espíritu conduce a la comunidad.

Esta comunidad se remonta a la figura de «el discípulo amado» (13,23; 19,26. 35; 20,2; 21,7. 20. 24), mientras que los Doce y Pedro no juegan prácticamente ningún papel. El origen del evangelio hay que situarlo cerca de la tierra de Israel. Cuenta con notables influencias samaritanas y jerosolimitanas. Jesús, que ha tenido un cierto éxito en Samaria (Jn 4), encuentra refugio en esta misma región cuando es perseguido por la autoridad sacerdotal (Jn 11, 54) lo que refleja la presencia de samaritanos en esta comunidad<sup>8</sup>. Dentro de un movimiento muy general en aquella época, la comunidad joánica emigró a Asia Menor y recaló en Éfeso. El cuarto evangelio, que había conocido una elaboración progresiva, recibió una última redacción, añadiéndole el capítulo 21 para que fuese aceptado por la gran Iglesia. En dicho capítulo se recupera la figura de Pedro y su función pastoral: Pedro responde a las tres preguntas de Jesús, y le confiesa su amor y Jesús le dice «apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas» (Jn 21, 15-19).

---

<sup>8</sup> Hay que añadir la conversión de samaritanos, de la que habla la segunda parte de la obra lucana: Hch 8, 4-17.

En la comunidad joánica, como en las paulinas, hubo conflictos sobre la interpretación de su propia tradición. La Primera Carta de Juan sale al paso de interpretaciones erróneas y subraya que Cristo ha venido en carne mortal para combatir el docetismo, al que podía conducir la elevada cristología joánica (1Jn 4,2). También insiste en que hay que cumplir los mandamientos (1Jn 5,2-3), que no son eliminados por la gran importancia del amor en la tradición joánica.

## **2.4. El cristianismo tomasino**

Hubo un tipo peculiar de cristianismo que se legitimaba en nombre de Tomás. La obra clave es el evangelio de Tomás, del que se conocían algunos fragmentos griegos, pero del que se descubrió el texto copto entero del siglo IV en Nag Hammadí en 1948, que es traducción de un original griego del siglo II. Consiste en una serie de 114 dichos de Jesús, sin marco narrativo y sin relato de la pasión. En torno a la mitad de los dichos tienen paralelo en los sinópticos, pero el evangelio de Tomás no parece depender de ellos. Comienza así;

«Estas son las palabras secretas que propuso Jesús el viviente y que Dídimo Judas Tomás consignó por escrito.

Y dijo: quien encuentre el sentido de estas palabras no gustará la muerte»

Se trata de palabras *secretas*: no está dirigido a toda la gente abiertamente, sino a unos elegidos, a una élite espiritual capaz de comprender. El gnosticismo posterior diría que están dirigidas a los iluminados, a los espirituales/*pneumatikos* por contraposición con los carnales/*sarkikos*. En el evangelio de Tomás no hay escatología de futuro. Es el conocimiento (la gnosis) el que nos hace descubrir nuestro verdadero yo, la luz divina en nuestro interior y nos proporciona la salvación ya en el presente.

En el evangelio de Tomás encontramos un cristianismo místico, individualista, sin dinámica misionera, porque todo depende de la iluminación divina; es una deriva hacia el gnosticismo. El cristianismo tomasino acentuó su gnosticismo en obras posteriores como el *Libro de Tomás*. *El Atleta* y los *Hechos de Tomás*.

## 2.5. Comunidades judeocristianas

Al hablar de judeocristianismo hay que andar con tiento<sup>9</sup> porque en las comunidades consideradas de la gentilidad había también judíos y, sobre todo, «temerosos de Dios» que, como sabemos, eran paganos muy cercanos al judaísmo, que frecuentaban las sinagogas y conocían las Escrituras. Pablo, en realidad, era un judeocristiano<sup>10</sup>. Pero con esta designación, que está muy aceptada en nuestros días, me refiero a este tipo de cristianismo —fueron muchas las comunidades— que conservaba más claramente su vinculación con las prácticas judías. Tenemos que distinguir varias líneas.

El judeocristianismo moderado, de tipo petrino, representado por el evangelio de Mateo.

El judeocristianismo estricto representado por la Cartas de Judas y de Santiago, los hermanos del Señor, sobre todo por la segunda de las citadas que polemiza claramente con Pablo, como se ve en los textos siguientes:

«¿Tu tienes fe? Pues yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré por las obras mi fe... Abrahán nuestro padre ¿no alcanzó la justificación por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar?» (Sant 2, 18. 21).

«Abrahán creyó en Dios y le fue reputado como justicia... Todos los que viven de las obras de la Ley incurren maldición» (Gal 3, 6. 10).

Las comunidades judeocristianas de este tipo, seguramente muy numerosas, se incorporaron a la gran Iglesia.

Hubo también un judeocristianismo radical que no se incorporó a la gran Iglesia. No aceptó los desarrollos cristológicos que, de una forma u otra, se iban realizando en los otros tipos de cristianismo, y seguían exigiendo a los gentiles el hacerse previamente judíos, con la circunci-

---

<sup>9</sup> Es un término que se introdujo en el siglo XVII y su uso ha estado unido a la teoría sobre el origen del cristianismo de Ferdinand Christian Baur (1792-1860), que responde a una evolución de tipo hegeliano, en el que el judeocristianismo de Pedro y el paganocristianismo de Pablo juegan el papel de tesis y de antítesis.

<sup>10</sup> NORELLI se plantea la conveniencia de renunciar a la categoría de judeocristianismo: *La nascita del cristianesimo*, il Mulino, Bologna 2014, 179.

sión incluida, para aceptarlos como cristianos. Este judeocristianismo pervivió durante mucho tiempo y Mahoma en el desierto de Arabia tuvo contacto con ellos. Su literatura se conserva de forma fragmentaria, en buena medida en citas de autores eclesiásticos. Los textos más importantes son los evangelios de los Hebreos, de los Ebionitas, y la literatura Pseudoclementina.

### 3. LOS CRISTIANISMOS DE ÉFESO<sup>11</sup>

He presentado una panorámica general y rápida de los cristianismos de la segunda generación y ahora propongo centrar nuestra vista en una ciudad, Éfeso, capital de Asia, cosmopolita y puerto de mar, porque probablemente en ella podemos situar más textos cristianos que en ninguna otra y podemos descubrir que allí convivían comunidades cristianas de tipos muy diversos.

Desde los inicios parece que el cristianismo de Éfeso fue muy complejo. Pablo hizo una primera visita a aquella ciudad (Hch 18, 19-21), al parecer muy rápida. También llegó Apolo, que llevó de Alejandría una versión ilustrada, pero incompleta de la fe. Aquila y Priscila, cristianos que habían tenido que abandonar Roma cuando Claudio expulsó a los judíos el año 49, se quedaron en Éfeso. Había también un grupo de creyentes en Juan Bautista que no conocían a Jesús (Hch 18, 24-19, 5). Posteriormente Pablo vuelve a Éfeso que se convierte en centro de operaciones durante unos tres años.

---

<sup>11</sup> Paul TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004; Helmut Köster (ed.), *Ephesus: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archeology, Religion and Culture*, Trinity Press, Pennsylvania 1995; Rudolf SCHNACKENBURG, «Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes», *BZ* 35(1991) 41-64; Gonzalo FONTANA EBOJ, *Los orígenes del cristianismo en Asia Menor (a. 70-135). Textos e historia*, Universidad de Barcelona, 2015; M. TELBE, *Christ-believers in Ephesus: a textual analysis of early Christian identity formation in a local perspective*, Mohr SIEBECK, Tübingen 2009; J. MURPHY-O'CONNOR, *St. Paul's Ephesus. Texts and Archaeology*, Collegeville 2008; M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, Frankfurt am Main 1995; José ADRIANO FILHO, «Pluralismo no cristianismo primitivo em Éfeso: tensões e estratificações» *Horizonte* 13(2015) 1930-1954.

En la segunda y tercera generación podemos situar en Éfeso varios escritos cristianos. Como es muy explicable, la tradición paulina se conserva y reelabora de forma especial en esta ciudad. Probablemente hay que relacionar con Éfeso las cartas a los Colosenses y a los Efesios<sup>12</sup> y las Cartas Pastorales (1Tm 1,3; 2Tm 1,18; 4,12). Las Pastorales reflejan un cristianismo gentil y con una fuerte institucionalización. Con ellas podemos relacionar la carta que a la Iglesia de Éfeso dirige Ignacio de Antioquia.

La tradición joánica tiene su origen en Siria, pero se desplazó posteriormente a Éfeso, donde es probable que el cuarto evangelio recibiese la última redacción en el esfuerzo por entablar relaciones con otras líneas cristianas. La tradición joánica tiene su origen en judeocristianos helenistas, que entraron en contacto con Samaria y su forma aislada y marginada de judaísmo, lo que va a producir una comunidad introvertida. Es interesante notar que en Éfeso existía una colonia samaritana<sup>13</sup>.

El Apocalipsis, situado en una zona de la que Éfeso es el centro, es un texto judeocristiano. No es posible discutir ahora las relaciones, que probablemente existen, entre el Apocalipsis y la tradición joánica. El judeocristianismo efesino se conserva en algunos Oráculos Sibilinos.

Por fin hay que situar en Éfeso la obra lucana, de origen gentil pero cuya voluntad de síntesis es patente. Es la obra más larga del NT y su característica integradora le confiere un papel decisivo en el proceso formativo del cristianismo.

En Éfeso existían comunidades cristianas muy diferentes, que se sabían pertenecientes a un mismo movimiento y mantenían relaciones de confrontación y de acercamiento. El análisis de esta situación muy rica y compleja desborda absolutamente las posibilidades de este trabajo y me voy a limitar a hacer dos apuntes.

En el libro del Apocalipsis, judeocristiano como digo, encontramos una dura polémica con el cristianismo gentil y paulino del entorno de Éfeso. Representa una línea ética más radical y de mayor resistencia y

---

<sup>12</sup> La mención a Éfeso que aparece en las ediciones actuales de la carta no pertenecía al texto primitivo.

<sup>13</sup> G. FONTANA, *O. c.* 288.

separación del mundo y de sus instituciones. En los capítulos dos y tres se encuentran siete cartas dirigidas a otras tantas iglesias de Asia en las que alaba sus virtudes y les exhorta a corregir sus defectos. En la Carta a la Iglesia de Éfeso alaba a ésta porque detesta a los nicolaitas. En cambio en la Carta a Pérgamo denuncia que algunos sostienen la doctrina de los nicolaitas y «comen carne inmolada a los ídolos y fornican» (2,14-15). En la Carta a Tiatira dice lo mismo, cambiando el orden: «fornican y comen carne inmolada a los ídolos» (2,20). Ambas actitudes son equivalentes porque es frecuente en el AT identificar la idolatría con la fornicación (Jer 3,1; Is 57, 3; Ez 16, 29). En Tiatira atribuye este comportamiento a las instigaciones de una profetisa, a la que da el nombre de Jezabel, el más denigratorio que había para un judío (1R 21).

Probablemente el Apocalipsis está polemizando con extrema dureza con cristianos que siguen la recomendación paulina de comer carne sin plantearse problemas de conciencia, al menos en determinadas circunstancias (1Cor 8-10)<sup>14</sup>.

En dos cartas el Apocalipsis denuncia a «los que se llaman judíos sin serlo y son en realidad una sinagoga de Satanás» (2,9; 3,9). Probablemente ataca a cristianos gentiles que, para evitar la persecución, se reunían en sinagogas informales y se acogían así a la tolerancia de la que gozaban los judíos. Deben ser denunciados no solo por los judíos, sino también por otros cristianos, según el Apocalipsis. Se ha dicho con razón «que no hay un solo documento en todo el NT que manifieste tan a las claras como el Apocalipsis la polémica en las dos facciones cristianas»<sup>15</sup>.

La obra lucana creo que hay que situarla también en Éfeso. La primera parte, el tercer evangelio, nos daba alguna pista sobre la situación de la comunidad de la que procede. Pero la obra en conjunto se caracteriza por dirigirse a comunidades cristianas diferentes, por recoger tradiciones teológicas diversas, y hacer una propuesta unitaria y de integración. En los primeros capítulos del Evangelio y de los Hechos asume tradiciones judías. Quiere dejar claro que su estilo de cristianismo gentil y misionero

---

<sup>14</sup> También es verdad que en otras circunstancias Pablo aboga por renunciar a la libertad de comer carne para no herir la sensibilidad de los judeocristianos y salvar la inclusividad de la comunidad. Cfr. Rom 14-15,13.

<sup>15</sup> G. FONTANA, *O. c.* 339.

está en continuidad con Israel y con la Iglesia de Jerusalén. Reconcilia el judeocristianismo moderado, que reivindica a Pedro, con la tradición que reivindica a Pablo y de la que el mismo procede. Las dos grandes figuras que se habían enfrentado en la primera generación se reencuentran en la obra lucana. La frase más paulina de Hechos está puesta en boca de Pedro en «el concilio» de Jerusalén: «nosotros creemos que (los judíos) nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos (los gentiles)» (Hch 15, 11). Igualmente quien da el paso de aceptar a gentiles en la comunidad por vez primera y es capaz de convivir con ellos es Pedro (Hch 10-11, 18). Sin embargo, Lucas es un paulinista y hace de Pablo el gran protagonista humano de la obra.

La obra lucana tuvo una influencia decisiva en el origen del cristianismo y en su historia posterior. Hay que reconocer que el pensamiento de Pablo quedó francamente desdibujado, pero también es verdad que en el momento en que se escribieron los *Hechos* los planteamientos teológicos de Pablo se habían convertido en algo excéntrico y marginal en las comunidades cristianas.

#### **4. CONSIDERACIONES FINALES**

Termino este recorrido por los cristianismos de los orígenes con algunos datos y sugerencias con la intención de que estimulen la reflexión para el presente.

Hemos visto distintos tipos de cristianismos, entre los cuales pronto hubo relaciones, a veces de conflicto, otras de acercamiento. Debemos tener en cuenta la gran movilidad que existía por la cuenca del Mediterráneo y las numerosas noticias de cristianos que visitaban a otras comunidades y encontraban alojamiento en ellas. Prácticamente en todos los tipos de cristianismo, desde muy pronto, encontramos los mismos ritos de iniciación, el bautismo, y de pertenencia, la eucaristía, aunque las formas de practicarlos podían tener diferencias. También encontramos fórmulas de fe comunes en grupos que mantenían serias diferencias entre ellos (1Cor 15, 11: «Tanto ellos como yo esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído»). En medio de la diversidad y

de los conflictos existe la conciencia de pertenecer a un mismo movimiento, que tiene su punto focal en Jesucristo.

Se percibe una actitud de reconocimiento de los diferentes y de cierta modificación de las propias posturas para hacer posible la comunión. Así la tradición joánica añade el capítulo 21 al cuarto evangelio para acercarse a las otras tradiciones que otorgaban a Pedro un papel preponderante. El mismo Pablo que en Antioquia no hizo la menor concesión a los judeocristianos para facilitar el compartir la mesa con los paganocristianos, al cabo de los años, en la *Carta a los Romanos* (14-15,13) se muestra mucho más flexible y pide a los «fuertes», que comen de todo, que cedan ante los «débiles», que no comen más que verduras (14, 1-2) para salvaguardar la paz y la edificación de la comunidad. En los evangelios hemos visto que Mt y Lc conocen a Mc, lo asumen, lo alargan y lo reinterpretan en un proceso que podríamos llamar de «diversificación interactiva»<sup>16</sup>. Se mantuvo siempre la pluralidad de los evangelios contra los intentos de quedarse solo con uno (Marción) o de hacer una síntesis con material de todos ellos, evitando repeticiones (Diatessaron de Taciano). Prevaleció la conciencia de que la unidad no eliminaba la pluralidad y las diferencias.

Este fenómeno conduce al proceso de institucionalización, que se acentúa en el siglo II, y del que se hablará en otro capítulo de este libro. Pero ya desde ahora anticipo que hubo líneas cristianas que no se incorporaron a este proceso, quedaron al margen y sobrevivieron algún tiempo antes de desaparecer, pero no deberían quedar en el olvido los elementos válidos que, con desmesura, estos grupos disidentes reivindicaban<sup>17</sup>. Por un lado no entraron en el cauce que conducía a la «gran Iglesia» el judeocristianismo radical; en este campo podemos situar al montanismo, promovido por Montano y dos profetisas, Prisca y Maximila, un movimiento profético y éticamente radical, que querían dar un nuevo impulso al entusiasmo escatológico primitivo y, en el fondo tenía mucho de reacción contra la institucionalización y las estructura

---

<sup>16</sup> Larry HURTADO, «Interactive Diversity: A Proposed model of christian origins», *JTS* 64 (2013) 445-462.

<sup>17</sup> Bart D. EHRMAN, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, Ares y Mares, Barcelona 2004.

de poder que se iban apoderando de la vida de la Iglesia. Por el lado contrario está el gnosticismo, movimiento más elitista e intelectual, que produjo mucha literatura, pero que en el contacto con la filosofía y las doctrinas orientales diluía la identidad cristiana.

El Canon del NT, que se perfila con claridad a finales del siglo II, es una clara muestra de unidad, no de uniformidad, y de pluralidad, porque cada escrito mantiene su personalidad. El Canon destaca por su amplitud: en él encontramos desde la *Carta a los Gálatas*, una proclama entusiasta de la libertad por parte de Pablo, hasta la *Carta de Santiago*, estrictamente judía. Las sectas se quedan con un libro, con el que se identifican plena y cómodamente. La Iglesia acoge un canon amplio y plural, en el que se expresan experiencias y comunidades cristianas muy diferentes. El Canon legitima la pluralidad en la Iglesia y de las Iglesias en nuestros días; obliga y ayuda a un discernimiento para encontrar el propio camino cristiano y enseña a respetar otros caminos distintos. Pero existe también la clara conciencia de que no todos los escritos valen lo mismo. Los evangelios gozaron de una estima muy particular porque son el testimonio de la vida y obra de Jesús.

En la Iglesia hay un peligro constante y grave de identificar unidad con uniformidad. Pero las comunidades de los orígenes cristianos eran muy plurales precisamente porque eran vivas, participativas y abiertas al Espíritu. La uniformidad implica casi siempre adocenamiento, carencia de espíritu crítico, monopolio del poder, lo que en términos eclesiásticos llamamos clericalismo y centralismo curial. A la luz del NT, el mismo ecumenismo hay que entenderlo como el reconocimiento y la aceptación recíproca de iglesias y confesiones cristianas con tradiciones diversas, sin perjuicio de la búsqueda de referencias comunes necesarias.

La unidad/uniformidad es muy cómoda para el poder; la unidad/pluralidad es mucho más rica, pero más difícil de gestionar. Uno de los grandes retos de la Iglesia Católica en nuestros días es promover la vitalidad de las comunidades, que serán diferentes, y el protagonismo de los laicos, acoger la diversidad de carismas, respetar la pluralidad de las iglesias locales. Se trata, en el fondo, de respetar la libertad de los hijos de Dios y, como diría San Pablo de «no sofocar al Espíritu y discernir lo bueno». En todo grupo humano se dan necesariamente relaciones de poder y hay que organizarlo. Esto sucede también en la Iglesia. No se

puede eludir el problema con melifluas consideraciones espirituales. La Iglesia, en sus formas organizativas, debe aspirar al grado máximo de participación, transparencia y adaptación cultural. Dada la situación de la que partimos se antoja una tarea casi imposible. Nos ha tocado contemplar atónitos y esperanzados a un Papa, que la afronta clara y decididamente<sup>18</sup>. Volver hoy los ojos a las comunidades cristianas de los orígenes puede ser una forma eminente de encontrar referencias, estímulos y exigencias para no cejar y acertar en esta hora de la Iglesia.

Diciembre 2015.

---

<sup>18</sup> El poder no es malo en sí mismo, sino una realidad ineludible en la convivencia humana, que se puede utilizar bien o mal. Reconociendo su fácil tendencia pecaminosa, hay que evitar demonizarle por principio como no pocas veces se hace en nombre de la teología y del cristianismo. El tema de la reforma estructural de la Iglesia es clave en el Papa Francisco, que se expresa con gran claridad y contundencia. En *Evangelii Gaudium* afirma que «hay estructuras eclesiales que pueden condicionar un dinamismo evangelizador» (nº 26). Sobre este tema puede verse: K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974; C. SCHICKENDANTZ, *Cambio estructural en la Iglesia como tarea y oportunidad*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba (Argentina) 2005.