

## Los orígenes del cristianismo y la inculturación de la fe\*

---

**Rafael Aguirre,  
Universidad de Deusto, Bilbao.**

Los estudios sobre los orígenes del cristianismo conocen un auge enorme en nuestros días por distintas razones, entre ellas porque en el momento en que se configura Europa como proyecto político se plantea la cuestión del papel del cristianismo, en sus raíces culturales. Como dice Hans-Georg Gadamer, “sólo podemos preguntarnos qué será Europa en el futuro, e incluso qué es Europa en la actualidad, preguntándonos antes cómo se ha convertido en lo que hoy es”<sup>1</sup>. W. Stegemann<sup>2</sup> utiliza la imagen de la lechuza, que remonta el vuelo, cuando el día declina y se hace de noche. Algo así, afirma Stegemann, ocurre en Europa, cuando el cristianismo declina y se oculta, surge el deseo, quizá lleno de nostalgia por lo que se pierde, de conocer sus orígenes sin los cuales no podemos entendernos a nosotros mismos.

Voy a presentar algunos aspectos y desarrollos del cristianismo de los orígenes al hilo de su relación con la culturas con que se encontraba. Me centro en lo fundamental, en el tiempo y en los escritos del Nuevo Testamento, aunque al final ampliaré, quizá demasiado audazmente, la perspectiva. No hace falta decir que en un trabajo de este estilo es imposible realizar todas las matizaciones y

---

\* Este artículo reproduce la ponencia del autor en las XII Jornadas de Teología del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA), celebrada el 17 de febrero de 2004 en Zaragoza. El autor hubiese deseado re-escribir la introducción del artículo desde una perspectiva latinoamericana. No ha sido posible por la premura del tiempo, pero el lector podrá apreciar la utilidad de estas reflexiones para la inculturación de la fe en nuestro medio.

1. Citado por J. P. Fusi en el prólogo al libro de Ch. Marksches, *Estructuras del cristianismo antiguo*, Madrid, 2001, XV.
2. “Christentum als universalisiertes Judentum?. Anfragen an G. Theissens ‘Theorie des Urchristentums’”, *Neukirchener Theologische Zeitschrift*, 16 (2001), 130 s.

demostraciones que serían necesarias. Creo que el lector descubrirá con facilidad el carácter interpelante para el presente del estudio del pasado que vamos a realizar, aunque tampoco sea posible, por razones obvias de espacio, explicitarlas y desarrollarlas. Y lo siento, porque soy de los que piensan que el historiador, de la misma forma que siempre está situado en el presente, está también autorizado para convertir en interpelante y significativo el pasado y ampliar así las posibilidades de su tiempo.

### 1. El movimiento de Jesús y su contexto cultural

Cuando hablamos de cultura lo primero es evitar el anacronismo y el etnocentrismo. No podemos proyectar nuestras categorías de “religión” y “cultura” sobre el siglo I. Hoy entendemos por religión, por ejemplo cuando decimos que el cristianismo es una religión, una actividad autónoma y diferenciada de otras, como la política o la económica. Pero esta comprensión de la religión es moderna y posilustrada.

En la cultura mediterránea del siglo I, la religión estaba incrustada en los dos grandes ámbitos de experiencia del tiempo, en la vida de la ciudad-*polis* —la religión política, los cultos públicos— y en la vida de la casa-familia, la religión doméstica, vivísima por cierto<sup>3</sup>. Por judaísmo entendemos una identidad étnica, que implica referencias simbólicas, ritos, comportamientos, que hoy llamaríamos religión. Pero sería un anacronismo decir que el judaísmo en el cual se fragua el cristianismo era una religión.

Pues bien, Jesús promovió un movimiento intrajudío de renovación (no pretendió abarcar a los paganos, ni impulsó un movimiento universalista) y en su entorno se formó un grupo netamente judío, eso sí, con unas características singulares, dentro del judaísmo del tiempo, en el cual existía una pluralidad interna muy grande.

El judaísmo hacía tiempo que había entablado un fecundo diálogo con el helenismo y era su mayor o menor apertura ante él uno de los factores que diferenciaban a los diversos grupos judíos. Hay que destacar que la penetración del helenismo en Palestina era notable y no se limitaba a la franja costera, desde siempre mayoritariamente pagana, sino que llegaba al corazón mismo de Galilea, donde había dos importante ciudades grecorromanas (Séforis y Tiberias). Por supuesto, el

3. Este tema, que me parece de trascendental importancia, lo desarrollo en *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, 2001. Probablemente, el autor clave para este asunto, del que ha tratado en numerosos escritos, es B. J. Malina. Puede verse: *The Social Gospel of Jesús. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, 2001; “Mediterranean Sacrifice: Dimensions of Domestic and Political Religion”, *BTB*, 26 (1996), 26-44.

contacto del judaísmo de la diáspora con el helenismo era mucho más intenso. Como veremos, este judaísmo helenista de la diáspora va a ser decisivo para el surgimiento de lo que podríamos llamar la forma hegemónica del cristianismo posterior.

La rápida difusión y adaptación del movimiento de Jesús, nacido en Palestina, tiene una de sus razones en que el judaísmo, al fin y al cabo, era una variante regional de una realidad más abarcante, que los antropólogos llaman la cultura mediterránea<sup>4</sup>. Tengamos, pues, presentes estos tres elementos

—El judaísmo como entidad étnica, en cuyo seno nace el movimiento de Jesús como proyecto de renovación, en un momento de crisis profunda. El judaísmo defiende su entidad étnica con las normas de pureza, que son como barreras para diferenciarse de los demás y controlar a los miembros del propio pueblo. Las normas de pureza más importantes son las alimentarias y las matrimoniales.

—El helenismo, como la gran cultura que se extiende por todo el Mediterráneo. Tiene su centro de difusión en las ciudades, que conocen un desarrollo espectacular, desde los tiempos de Alejandro Magno. Es clave el hecho de que el griego sea la lengua franca del momento y en este idioma están escritos todos los documentos del Nuevo Testamento.

—El poder romano y el genio organizador romano que se conjugan con la cultura helenística y que otorgaron al pueblo judío un status especial, aunque diferenciado, según lugares. Sin embargo, hubo sectores judíos que no se encontraron a gusto en el imperio, hasta el punto de que provocaron revueltas y guerras (la guerra judía del 70, la sublevación de Bar Kochba, en el 130). La relación de las minorías judías de la diáspora con su entorno pagano fue, con frecuencia, muy tensa. Los primeros creyentes en Cristo se encuentran en esta encrucijada, tienen que afrontarla y buscar su propio camino.

### 2. La primera diversificación cultural del movimiento cristiano

Muy pronto nos encontramos con una diversificación en el movimiento cristiano (llamamos así a los seguidores de Jesús tras la pascua), en la cual el factor cultural resulta decisivo. El problema tuvo más hondura de lo que da a entender una mera lectura del relato simplificador e irónico de Hechos. Dice que “los helenistas protestan contra los hebreos porque sus viudas quedaban desatendidas en la asistencia cotidiana” (Hch 6, 1). Los Doce consideran que ellos no

4. D. Albere, A. Blok, C. Bromberger (eds.), *L' Anthropologie de la Méditerranée. Anthropologie of the Mediterranean*, Maissoneuve et Larose, 2001; B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella, 1995; J. G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, 1968; J. Pitt-Rivers -J. G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*, Madrid, 1993.

pueden llegar a todo, que su tarea preferente es la oración y el servicio a la Palabra, y dan una organización autónoma a los helenistas, poniendo al frente de ellos a siete varones, que éstos mismos han elegido.

Hay que notar que en Jerusalén había un grupo amplio de judíos helenistas, de cultura helenista y habla griega, muchos de ellos procedentes de la diáspora, que habían realizado su sueño de poder asentarse, al fin, en Jerusalén, la ciudad de sus amores. Había en Jerusalén, al menos, una sinagoga en que se celebraba el culto en griego y, por tanto, se leía la Biblia griega de los LXX.

Pronto, en la comunidad de seguidores de Jesús, hubo helenistas y hebreos. Es una diferencia cultural que, probablemente, iba unida a una diferencia económica. Es bien sabido que, por lo general, las diferencias culturales están relacionadas con las económicas. El mismo texto de los Hechos permite pensar que en la comunidad de Jerusalén existían conflictos de origen económico y que los helenistas eran de un nivel más elevado. En cualquier caso, quedémonos con lo más importante: muy pronto, en Jerusalén, existieron judeocristianos hebreos y judeocristianos helenistas.

Ampliando un poco el marco geográfico y temporal podemos distinguir varias clases de judeocristianos. Todos son judíos, pero mantienen diferentes actitudes respecto a la cultura griega y a las instituciones judías; en concreto, se diferencian por sus posturas ante el templo, la ley, la circuncisión de los paganos, el valor de las normas de pureza, o sea, por la mayor o menor porosidad de su identidad étnica. Es decir, en la raíz de los diferentes judeocristianismos, que se expresa también en diferencias teológicas y cristológicas, lo que está en juego es la mayor o menor disposición a echar puentes de comunicación con la sociedad pagana y con la cultura helenista.

Podríamos distinguir, quizá, en estos momentos iniciales, cuatro tendencias judeocristianas:

—Un judeocristianismo muy estricto, que no va a aceptar la incorporación de los paganos, va a profesar una cristología subordinacionista y no se integrará en la gran Iglesia.

—Un judeocristianismo también muy estricto, pero dispuesto a aceptar la incorporación de los paganos, siempre que se sometan a todas las normas judías, circuncisión incluida. El representante típico de esta tendencia es Santiago, el hermano del Señor.

—Un judeocristianismo menos estricto, representado por Pedro, que sigue siendo judío fiel y, como tal, observante de toda la Ley y de las normas de pureza, pero admite que otros grupos acepten en su seno a gentiles, sin obligarles a todas las normas judías. Son capaces, por tanto, de una cierta relativización de las normas de pureza, como se pone de manifiesto, porque en Antioquía comparten la mesa con los paganocristianos (Gal 2, 12).

— Un judeocristianismo decididamente abierto, que va a aceptar la incorporación de los paganos a la comunidad, sin imponerles las normas judías, y va a ser capaz de convivir con ellos y compartir la misma mesa.

Estos tres últimos grupos son misioneros, pero mantienen actitudes diferentes respecto a los gentiles, por lo que sus misiones son diferentes y parece que las disputas entre ellos fueron muy fuertes, sobre todo cuando unos entraban en el campo de misión de los otros, como podemos observar en la cartas de Pablo.

### 3. La apertura a los gentiles y su repercusión cultural

Los Hechos dan una visión simplificada de los orígenes del cristianismo. Se fijan en una línea cristiana y prescinden de las demás. No hablan de los seguidores de Jesús en Galilea, ni de cómo llegó la fe en Jesús Mesías al gran centro del judaísmo helenista, que era Alejandría, ni de la fundación de la Iglesia de Damasco, cuya existencia, sin embargo, se da por supuesta (Hch 9).

¿Cómo son presentados los acontecimientos en los Hechos de los Apóstoles? Se desata una persecución contra la Iglesia de Jerusalén, que, en realidad, afecta sólo a los helenistas (Hch 8,1-3). De hecho, los Doce, que eran hebreos, permanecen en la ciudad sin problemas, por el momento. Todo da a entender que es la actitud de los helenistas ante el templo y la ley lo que desata el conflicto. El caso es que los helenistas tienen que abandonar la ciudad y, en su huída, atraviesan regiones culturalmente paganizadas (la llanura costera) o donde reinaba un sincretismo muy peculiar (Samaria). Así, hasta que llegan a Antioquía, gran ciudad cosmopolita, a trescientas millas al norte de Jerusalén y capital de la provincia romana de Siria. Y allí se dio el gran paso: "Los que se habían dispersado cuando la tribulación... llegaron a Fenicia, Chipre y Antioquía, pero no predicaban la Palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirinenses que, venidos a Antioquía, 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" (11, 19 -21).

Se da el gran paso y, por primera vez, se anuncia el evangelio a los griegos, es decir, a los gentiles. Un dato interesante: cuando se dirigían a los judíos, les anunciaban a Jesús como "Mesías" (*mesías* es una categoría judía, cumplimiento de las esperanzas de Israel); ahora, cuando se dirigen a los paganos, les anuncian "al Señor Jesús". No insisto en el dato, pero es claro que hay una adaptación cultural del mensaje para hacerlo significativo, en contextos diferentes.

Para nuestro estudio interesa destacar tres factores.

*Primero.* La importancia de las ciudades para la difusión del cristianismo primitivo. Hemos visto que fue en Antioquía donde se tomó la gran decisión novedosa y trascendental. Fuera de Palestina, el cristianismo comenzó asentándose en ciudades que eran puertos de mar o capital de provincia o importantes

nudos de comunicación. Efeso y Corinto, las ciudades en que más tiempo permaneció san Pablo, eran puertos importantes, en las riberas oriental y occidental del mar Egeo. Estas ciudades eran centros cosmopolitas, lugar de encuentro de gentes muy diversas (hay que tener en cuenta que la movilidad de la cuenca del Mediterráneo era muy intensa), allí afluían filósofos diversos y cultos orientales, que entraban en contacto con los funcionarios del imperio. Sobre todo, las ciudades eran el gran lugar de difusión de la cultura helenista y donde se usaba la lengua franca, el griego, que hacía posible entenderse en medio de unas poblaciones con grupos étnicos muy diversos.

Pensemos en el caso de Pablo, que se instala siempre en las ciudades y no penetra en la *jora*, en las zonas rurales o territorios dependientes de las ciudades. Esta penetración del cristianismo por las zonas rurales, que exigía el conocimiento de las lenguas autóctonas, en Asia Menor, no sabemos bien cómo se produjo. Pero es notable que la famosa carta de Plinio, gobernador de Bitinia, al emperador Trajano, del año 111-113, en la cual le pide consejo sobre cómo tratar con los cristianos, porque su número es muy elevado, dice textualmente: "son muchos de todas las edades, de todas las clases sociales, de ambos sexos... Y no sólo en las ciudades, también en las aldeas y en los campos se ha propagado el contagio de semejante superstición".

Hay otro elemento, secundario sin duda, que explica que los nuevos cultos se propagasen en las ciudades y es que en ellas los convencionalismos sociales tienen una fuerza menor que en las comunidades rurales.

*Segundo.* Ya he aludido al segundo factor que hay que tener en cuenta para la difusión del cristianismo primitivo: la gran movilidad existente, en la cuenca del Mediterráneo. El imperio romano había construido una importante red de calzadas y había limpiado el mar de piratas. Téngase en cuenta que el Mediterráneo es una gran vía de comunicación. La arqueología demuestra el constante intercambio de productos y mercancías por todas sus riberas. Pues bien, artesanos (como Priscila y Aquila) y mercaderes (como Lidia), que se movían de un lado para otro, tuvieron un papel muy importante, en la difusión del cristianismo.

Sobre todo, en la primera generación hubo misioneros, en el sentido estricto de la palabra, como Pablo (quien siempre fue también un artesano, que vivía de su trabajo). Pero no creo exagerado afirmar que, desde muy pronto, el cristianismo se difundió, en lo fundamental, no a través de misioneros, dedicados exclusivamente a esta tarea, sino gracias a los viajes de mercaderes, artesanos y negociantes, que llevaban consigo la nueva fe.

*Tercero.* La red de sinagogas helenistas, esparcida en la cuenca del Mediterráneo, lugar de acogida de los judíos de paso en la ciudad y en las cuales los judíos seguidores de Jesús encontraban la oportunidad de anunciar la fe en el Mesías.

Estas sinagogas de la diáspora, en las cuales el diálogo con el judaísmo venía de lejos y, en buena medida, habían sido penetradas por él, habían preparado el terreno para la predicación del evangelio. Había paganos, normalmente pocos, que se integraban en el judaísmo sometándose, incluso, a la circuncisión, y recibían el nombre de "prosélitos". Era mucho más frecuente el número de "los temerosos de Dios", paganos que se sentían atraídos por el judaísmo, por su monoteísmo y por su elevada moral, que llegaban, a veces, a frecuentar la sinagoga, pero que no habían dado el paso de convertirse al judaísmo. Y es que la circuncisión y las normas de pureza ritual judías, además de las molestias que conllevaban, suponían barreras culturales, que dificultaban la integración cómoda, en las actividades de la sociedad pagana. Téngase en cuenta, además, que "los temerosos de Dios" parece que se reclutaban, preferentemente, entre sectores sociales dinámicos y ascendentes.

Pues bien, entre estos "temerosos de Dios" tuvo un particular éxito la predicación cristiana primitiva; entre ellos se reclutaban los primeros paganos, que se incorporaban a la comunidad cristiana. En mi opinión, se puede decir que el cristianismo era, a los ojos de estos paganos "temerosos de Dios", una forma de judaísmo más cómoda y accesible, porque no les imponía la circuncisión, ni todas las normas de pureza. En términos culturales, se podría decir que, hacerse cristiano, no implicaba incorporarse a una realidad étnica diferenciada y excluyente, sino a unas comunidades englobantes e inclusivas.

Es claro que el tipo de cristianismo de Jerusalén, "la Iglesia madre", y el de Antioquía eran sensiblemente diferentes. Para solventar la posibilidad de comunión entre ambas iglesias se reunió al mal llamado "concilio de Jerusalén", en realidad una asamblea entre representantes de Antioquía y Jerusalén (Gal 2, 1-10; Hch. 15). No voy a extenderme en este asunto. Los judeocristianos de Jerusalén aceptan la legitimidad del cristianismo antiqueno, abierto a los gentiles. Pero quiero subrayar la aceptación de la diversidad: los judeocristianos hebreos estrictos, con Santiago a la cabeza, afirman su identidad, pero reconocen que puede haber una aceptación del Señor Jesús diferente a la suya. En el fondo, estaban en juego la universalidad de la fe en Jesucristo, sus posibilidades de extensión, pero también formas diferentes de entender su relación con la cultura, con el judaísmo y con las costumbres paganas. Es obvio que una decisión, premítaseme decirlo, tan audaz y novedosa, abría también la posibilidad de tensiones y conflictos que, en efecto, se dieron, y con gran fuerza, y en los que ahora no me puedo detener.

#### 4. Consideraciones sobre Pablo y la cultura

Tenemos que ocuparnos de Pablo, personaje decisivo, en el tema que nos ocupa, con la dificultad de hablar de forma breve y esquemática de quien tanto personal como doctrinalmente —el "paulinismo puro"— ha sido siempre una fuente enorme de conflictos, hasta el punto de que fue asumido en "la gran

Iglesia” sólo tras matizaciones muy importantes, cuando no, incluso, de correcciones.

En Pablo es inseparable su creatividad doctrinal de su práctica misionera y organizadora de comunidades. Su ministerio fue intenso, creativo, extensivo y relativamente breve. Desde un punto de vista sociológico, como correlato de lo dicho, sus comunidades no están bien decantadas, muestran una cierta inestabilidad institucional, lo cual dio pie a interpretaciones posteriores muy diferentes. Ya entre los paulinistas de la primera hora surgieron interpretaciones distintas y enfrentadas de la tradición de Pablo.

Pablo continúa la vía abierta por los helenistas, de apertura a los gentiles, primero vinculado a la Iglesia de Antioquía y después de forma independiente, al parecer porque sus posturas eran más radicales.

Pablo es, ante todo, un misionero que tiene un proyecto universal, lo cual implica una teología determinada. Dios salva a todos los humanos por una iniciativa gratuita suya, manifestada en Jesucristo, y que se acepta en la fe. No cuentan nada ni la ley, ni la circuncisión. “La justicia de Dios se ha manifestado... para todos los que creen sin diferencia alguna” (Rom 3, 21-22). “No hay más que un sólo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe” (Rom 3, 30).

La teología de la justificación por la fe y no por las obras de la ley no es una elaboración abstracta, sino que está al servicio del proyecto universalista de Pablo.

Pero el universalismo tiene como correlato imprescindible el que las comunidades de Pablo tengan una gran capacidad para acoger diferencias, es decir, que sean inclusivas. Así se entiende el famoso texto de Gálatas 3, 28, posiblemente de origen bautismal y, por tanto, expresión de la conciencia que caracterizaban a esa comunidad:

Todos los bautizados en Cristo se han revestido de Cristo: ya no hay judíos ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre y mujer, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús ( 3, 27-28).

Se proclama la abolición de las discriminaciones, tan fuertes en aquel tiempo, de carácter étnico (entre judío y griego), social (entre esclavos y libres) y de género (entre varones y mujeres). Bien entendido, esto no significa la desaparición de las diversidades, lo cual para nuestro tema es de capital importancia. Pablo sabe que hay judíos y hay griegos. En la Carta a los Colosenses se afirma que no deja de haber “griegos y judíos; circuncisos e incircuncisos; bárbaros, escitas, esclavos y libres” (Col 3, 11). Lo que sucede, en mi opinión, es que esas diferencias quedan radicalmente relativizadas —“en Cristo son una nueva creatura”, aunque sigan estando en la carne— y, por eso mismo, aceptadas en el

seno de la comunidad cristiana. Las fronteras de la comunidad cristiana no son de carácter étnico, social o sexual. Es una comunidad dispuesta, en principio, a amoldarse a todas las culturas y circunstancias de la vida.

Pablo expresa esta inclusividad de la comunidad cristiana de otra forma en la Primera Carta a los Corintios 7. En cualquier estado, cultura y condición se puede ser cristiano, lo cual implica que ser cristiano transforma por dentro la manera de vivir el Estado, la cultura y la situación social. Dice Pablo:

Que cada cual viva conforme le ha asignado el Señor, cada cual como le ha llamado Dios... ¿Que fue uno llamado siendo circunciso? No rehaga su prepucio. ¿Que fue llamado siendo incircunciso? No se circuncide. La circuncisión es nada, y nada la incircuncisión; lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios. Que permanezca cada cual tal como le halló la llamada de Dios. ¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo. Pues el que recibió la llamada del Señor siendo esclavo, es un liberto del Señor; igualmente, el que era libre cuando recibió la llamada, es un esclavo de Cristo... Hermanos, permanezca cada cual ante Dios en el estado en el que fue llamado (7, 17-24).

La gran novedad de las comunidades paulinas, podríamos decir, donde se expresa la capacidad de innovación histórica de la fe cristiana, es que son socialmente heterogéneas y socialmente mestizas.

Hay un consenso prácticamente total entre los exégetas en que las comunidades paulinas, desde el punto de vista social, reflejaban la heterogeneidad de la sociedad, con exclusión de los estratos más elevados, miembros de las órdenes senatoriales o equestres. Sin duda, la mayoría de los cristianos era muy pobre, y había esclavos, como corresponde a una sociedad muy dicotómica. Pero también había cristianos de recursos y posibilidades, como Erasto, el tesorero de la ciudad de Corinto (Rom 16, 23), Gayo que poseía una casa grande (Rm 16, 23), Crispo jefe de la sinagoga (Hch 18, 8; 1Cor 1, 14), Aquila y Priscila, etc. Esta heterogeneidad social parece ser una verdadera novedad, porque las asociaciones voluntarias del tiempo (los *collegia*) se caracterizaban por su homogeneidad, eran de esclavos, de senadores, de miembros de un mismo gremio, etc. Y no hace falta insistir en el mestizaje cultural de las comunidades paulinas. La fe en Cristo estaba abierta a las personas de toda procedencia étnica. Declarar sin valor a la circuncisión y a las normas de pureza legal era tanto como desarbolar la identidad étnica judía y abogar por la mezcla, la intercomensalidad y el mestizaje.

Es perfectamente explicable que unas comunidades, como las paulinas, caracterizadas por la participación (son de libre adhesión), el entusiasmo (son muy carismáticas) y la heterogeneidad social y cultural resultasen también muy conflictivas. Y, en efecto, uno de los grandes problemas que pretenden atajar las

cartas paulinas son las divisiones y conflictos internos, que surgen en sus comunidades. Todo el mundo está de acuerdo en que la preocupación central de Pablo es la unidad de las comunidades. Pero lo que no se suele percibir es qué clase de unidad le preocupa. No es la unidad de comunidades homogéneas, monolíticas y monocolors. Es la unidad de comunidades heterogéneas, mestizas, internamente plurales: y éste es el valor que el apóstol quiere salvaguardar.

Así se explican actitudes de Pablo que pueden parecer contradictorias. En el conflicto de Antioquía se enfrenta cara a cara con Pedro, que, aun siendo judeocristiano hebreo, participaba en la misma mesa con cristianos de origen pagano, lo que implicaba que no se atenía a las normas de pureza judías. Pero cuando fueron a Antioquía algunos judeocristianos estrictos de Jerusalén, de los del grupo de Santiago, se separó de los paganocristianos y se volvió a judaizar, arrastrando además a otros con su ejemplo, entre ellos a Bernabé. Pablo se indigna contra Pedro, porque rompe la unidad de mesa entre paganocristianos y judeocristianos que había logrado en Antioquía; se muestra implacable y no dispuesto a ceder nada de la libertad de los paganocristianos. No voy a entrar ahora ni en las razones que tenía Pedro, ni en la salida que tuvo este conflicto.

En cambio, en la Carta a los Romanos, adopta una postura aparentemente muy diferente. Me refiero al conflicto entre "los fuertes" y "los débiles" sobre los alimentos que se pueden comer (Rom 14, 14-15, 6). "Los débiles" eran judeocristianos que se consideran vinculados a las normas alimentarias judías. "Los fuertes", entre los que Pablo se incluye, creen que estas normas carecen de valor y que se puede comer de todo. El problema es muy serio, porque está en juego la posibilidad de que judeocristianos y paganocristianos compartan la misma mesa, es decir, la unidad de una comunidad culturalmente heterogénea.

Como siempre, Pablo quiere salvaguardar la unidad de la comunidad, pero en este caso, para ello, está dispuesto a ceder en su libertad:

Bien sé yo, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ese sí lo hay. Ahora bien, si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad. ¡Qué por tu comida no destruyas a aquel por quien murió Cristo! Por tanto, no expongan a maledicencia su privilegio... Procuremos, por tanto, lo que fomente la paz y la mutua edificación. No vayas a destruir la obra de Dios por un alimento. Todo es puro, ciertamente, pero es malo comer dando escándalo. Lo bueno es no comer carne, ni beber vino, ni hacer cosa que sea para tu hermano ocasión de caída, tropiezo o debilidad... Nosotros los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles y no buscar nuestro propio agrado... (Rom 14, 14 - 15, 1).

La actitud de Pablo, en Antioquía y en Roma, es muy diferente. No se puede excluir una evolución del apóstol desde que escribe Gálatas hasta Romanos.

Pero creo que bajo actitudes tan distintas hay un hilo conductor común: lo que Pablo pone siempre en primer lugar es mantener la unidad de una comunidad, en la cual existen usos culturales muy diversos. En Antioquía, censura la actitud de Pedro, porque rompe la unidad de mesa, rompe la unidad de la comunidad y deja desvalidos a los paganocristianos y su libertad recién aceptada. En Roma, por el contrario, está dispuesto a ceder en su libertad para salvaguardar la unidad de mesa de una comunidad, por respeto a unos judeocristianos, que probablemente son minoría, en ese momento.

Y esto nos pone ante los ojos un criterio básico de Pablo a la hora de abordar los conflictos intracomunitarios, lo que llamaría "principio del débil": dar prioridad a los intereses de los más débiles de la comunidad, cediendo incluso parcelas de la propia libertad. Es evidente que en esto Pablo sigue las huellas de su maestro, Jesús de Nazaret. Pero dejemos la cuestión aquí, aunque en absoluto es irrelevante para el tema que nos ocupa.

Los tres elementos de los que he hablado al principio —el judaísmo, el helenismo, el poder político romano— confluyen en Pablo de forma muy singular y configuran una identidad personal y, sobre todo, una actitud que va a ser punto clave de referencia en el cristianismo de los orígenes. Veámoslo brevemente.

— Pablo fue judío y reivindicó con más fuerza su judaísmo cuando alguien lo cuestionaba. En la durísima polémica con los judaizantes de Filipo, les dice: "Si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo. Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable" (Fil 3, 4-6).

Jesús es el Mesías judío, en quien se cumplen las promesas hechas a Abrahán; Pablo vio en Jesús el cumplimiento del judaísmo. Sin embargo, sus comunidades quedaron fuera de la federación de sinagogas judías de la diáspora. Pablo sufrió en su carne el violento conflicto con las autoridades judías, pero no dejó nunca de considerar que su movimiento respondía al plan misterioso del Dios de Israel, que quería darse a conocer a todas las gentes.

— Pero fue un judío de la diáspora, por tanto, helenista, aunque se discute mucho hasta dónde llegaba su formación y apertura a esta cultura.

No hay duda que el Pablo que predica en el Areópago de Atenas, al modo de un filósofo griego, y cita autores paganos es una creación lucana (Hch 17).

A la luz de sus cartas se puede hacer una doble constatación. La primera es que no le preocupa directamente el diálogo con la cultura helenista. Más bien al contrario, presenta el mensaje de Jesús crucificado como un desafío de la sabiduría de Dios a la sabiduría del mundo. La segunda es distinta: Pablo usa proce-

dimientos retóricos helenistas, como la diatriba en la cartas a los Romanos y Gálatas; cita de modo preferente la Biblia griega de los LXX; sus mismas cartas responden a un género literario helenista; y en su teología, hay un audacísimo esfuerzo de inculturación helenista del mensaje de Jesús.

— ¿Qué actitud adoptó ante el imperio romano? Es, sin duda, un aspecto clave de su postura ante la cultura del momento. Es necesaria una admisión previa: los Hechos de los Apóstoles afirman que Pablo era ciudadano romano, pero el dato no aparece en sus cartas y resulta una cuestión oscura y debatida entre los especialistas.

Anunciar como Señor y Salvador a un crucificado por los romanos, necesariamente, tenía que poner sobre aviso a las autoridades imperiales. Pablo tuvo conflictos con ellas. Estuvo encarcelado y se vio en peligro de muerte (Fil 1,13-20). Hay aspectos de su predicación que, puestos en su contexto, tienen resonancias políticas muy críticas<sup>5</sup>, como proclamar el evangelio de Jesucristo, declararse “ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo” (Fil 3, 20)<sup>6</sup>, y la afirmación de que la divisa “*paz y seguridad*” (1Tes 5,13), de la cual se enorgullecía la *pax romana*, pertenece a la noche y palidecerá con la luz de la mañana, ya muy cercana.

Pero en Pablo predominó la actitud de evitar conflictos con las autoridades romanas. Estaba en juego la supervivencia de unas comunidades pequeñas, que quedaban jurídicamente a la intemperie, en la medida en que iban dejando de contar de la consideración de la cual gozaban las judías; y estaba en juego el proyecto paulino universalista, de extenderse.

Pablo convirtió la religión política de Jesús en una religión doméstica. Fue una gran opción de inculturación, que exige alguna explicación.

La religión de Jesús era política, en el sentido de que se dirigía a todo Israel y buscaba la transformación de todo el pueblo, con vistas al reino de Dios. Pablo no habla, en la práctica, del reino de Dios, una noción, evidentemente, política. El centro de su predicación es la salvación de Dios ofrecida en Jesucristo. La predicación de Pablo, como es bien sabido, no se limita a Israel, sino que es universal, pero no pretende de modo directo la transformación del imperio, ni la suplantación de los cultos públicos, oficiales, políticos (los cultos de la *polis*).

¿Qué es lo que hace Pablo? En cada ciudad muy pronto su primera preocupación es encontrar una casa, que sirva como lugar de referencia y de reunión de

5. R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, 1997.

6. Es interesante notar que es el único lugar de las cartas auténticas paulinas donde se llama a Jesucristo “Salvador”, que era el epíteto que se atribuía al emperador. Pero, por otra parte, en este texto, Pablo reivindica “la ciudadanía del cielo”, en polémica con los judaizantes y su aferramiento a la identidad étnica.

la comunidad, como espacio de acogida y plataforma misionera. Es decir, hace de la casa la estructura base de la comunidad cristiana, de modo que la fe que proponga aparece así como un culto doméstico. Antes he dicho que junto a la religión política, instalada en la vida oficial de la *polis*, existía la religión doméstica, muy viva, pero del todo independiente de la otra.

Pablo va extendiendo una red de comunidades domésticas, relacionadas entre sí, enraizadas en la estructura base de aquella sociedad (la casa/ *domus-oikos*); no disputa en el terreno de lo político, sino que se implanta en un espacio previo, en absoluto privado, lo social, la vida doméstica; y a la vez que asume esta estructura social y la acepta con sus características, también pretende imbuirla de unos valores nuevos, procedentes del evangelio.

Termino este apartado. La opción de Pablo es clave para entender la historia posterior del cristianismo. El apóstol opta por un cristianismo que no se apoya en el voluntarismo de unas élites de sabios o de ascetas, sino que se encarna en la estructura social básica y, de esta manera, tiene una vocación para extenderse y una gran capacidad de acogida.

Optar por la casa significaba encarnarse en la sociedad, creándose así una dialéctica entre lo que esto conlleva de recorte del radicalismo primitivo y lo que implica de transformar, desde dentro, el mundo greco-romano.

## 5. La tradición pospaulina

El sociólogo descubre en las comunidades paulinas una notable ambigüedad en la forma de encarar las relaciones con la cultura helenística y con las instituciones sociales, lo que unido a su dependencia de la fuerte personalidad del Apóstol, explica que, a su muerte, la tradición pospaulina conociese desarrollos diferentes y polémicas encendidas, que voy a señalar brevemente, en la medida en que pueden interesar a nuestro tema.

En torno a los años ochenta, nos encontramos con una tradición que reivindica el nombre de Pablo para acentuar la aceptación de la cultura helenística y del poder político romano. Está representada por las cartas a los Colosenses y a los Efesios y por las cartas pastorales. En ellas nos encontramos con la asunción de los llamados “códigos domésticos”<sup>7</sup>, que proceden de la filosofía moral popular helenística y que, en el fondo, significan la legitimación del orden patriarcal de la casa. Estos textos, muy conocidos, inculcan a las mujeres, a los hijos y a los esclavos la obediencia y sumisión al esposo, al padre, al amo, es decir, al patriarca, *paterfamilias* u *oikodespotés* (Col 3, 18 - 4, 1; Ef 5, 21-33).

7. He desarrollado ampliamente este tema en mi libro *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, 1998, pp. 111-144.

Textos muy similares se pueden encontrar en los autores greco-romanos, desde el siglo IV a. C. hasta el IV d. C. En los textos pospaulinos de Colosenses y Efesios se introducen referencias y motivaciones cristianas, con lo cual, por una parte, se legitima teológicamente el orden patriarcal, pero también se pretende dulcificar el comportamiento del patriarca (es lo que se ha llamado "el patriarcalismo del amor")<sup>8</sup>.

La aceptación del orden social es más rotunda que en Pablo. Consecuentemente, se acepta también con mayor claridad el orden político, el orden imperial:

Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad... (1 Tm 2, 1-2). Amonéstales que vivan sumisos a los magistrados y a las autoridades, que les obedezcan y estén prontos para toda obra... (Tit 3, 1).

Esta es la tradición paulina ortodoxa, la que entró en el canon, a cuya luz se han leído los textos auténticos de Pablo, que, tomados en sí mismos, están abiertos a desarrollos e interpretaciones de otro estilo.

Y parece que, en efecto, hubo quienes interpretaron a Pablo de forma muy diferente y reivindicaban la autoridad del Apóstol para comportamientos radicalmente antipatriarcales, socialmente críticos y para doctrinas muy influenciadas por especulaciones filosóficas. Las "doctrinas extrañas" que combaten las pastorales son, con probabilidad, las de quienes interpretan a Pablo de una forma distinta. La segunda Carta de Pedro dice que hay doctrinas de Pablo oscuras y que algunos interpretan de forma inaceptable (2Pd 3, 16). Lo que estaba en juego era el tipo de relación con la cultura helenística (unos aceptaban la filosofía moral popular, otros optaban por especulaciones propias de sectores elitistas) y el tipo de relación con las instituciones sociales (unos patriarcales y otros abiertamente antipatriarcales).

## 6. El Nuevo Testamento como mestizaje cultural

Se puede considerar al cristianismo como una entidad sociológica y teológicamente diferenciada del judaísmo, cuando considera que posee un conjunto de escritos propios y normativos, que sitúa junto a las Escrituras judías, y en los cuales basa su identidad<sup>9</sup>. Es decir, cuando se reconoce el Nuevo Testamento

como tal, lo cual sucede a finales del siglo II con Ireneo y el canon Muratori, y que fue resultado de un complejo proceso.

Pues bien, el Nuevo Testamento es un fenómeno notable de mestizaje cultural. Sus escritos nacen en una matriz judía, citan continuamente el Antiguo Testamento, son, en buena medida, una reinterpretación de dicho Antiguo Testamento, a la luz de Jesucristo; sin embargo, sus dos géneros literarios más característicos proceden de la cultura helenista.

Hoy, los estudiosos están de acuerdo en que los evangelios hay que emparentarlos con las biografías helenistas del tiempo (*bios, vita*). En el Antiguo Testamento no hay ningún libro tan concentrado en la vida de un personaje. Los evangelios narran la vida de Jesús. Por supuesto, no son biografías, en el sentido moderno de la palabra, pero tampoco libros históricos, tal como se entendían en el siglo I. Ciertamente con muchas peculiaridades, los evangelios responden al género literario de la vida o biografía del tiempo<sup>10</sup>.

El segundo género literario más característico del Nuevo Testamento son las cartas. Ciertamente, existían en el Antiguo Testamento, pero incorporadas en libros de otra naturaleza. Las cartas neotestamentarias responden a la epistología greco-romana, que era muy abundante. La misma construcción de las cartas del Nuevo Testamento se ajusta a las convenciones culturales helenistas. Además, en el judaísmo no hay colecciones de cartas que sirvan de modelo para el Nuevo Testamento. Sin embargo, encontramos tales modelos en el mundo no judío, donde circulaban las cartas de Platón y de los cínicos. Autores latinos, como Cicerón, publicaron sus cartas. En resumen, "el N.T. muestra que en el cristianismo primitivo nos encontramos en la frontera entre la cultura judía y no judía"<sup>11</sup>.

## 7. Jerusalén, Atenas y Roma en la configuración del cristianismo primitivo

Al final de mi recorrido, me voy a permitir una visión de conjunto, superando los límites del Nuevo Testamento, dentro de los cuales me he mantenido hasta ahora. Decía al inicio que la fe en Jesucristo surgió en la encrucijada de tres grandes mundos culturales, implicados entre ellos, pero, pese a todo, diferentes; y la naciente fe en Jesucristo se fue confrontando con cada uno de ellos<sup>12</sup>.

### 7.1. El encuentro con el judaísmo: la relación con Jerusalén

La fe en Jesús Mesías aparece como una forma peculiar de judaísmo y en su seno. Pero hay un elemento clave que va destacándose: no basta con la adhesión

10. R. A. Burridge, *What are the Gospels. A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, 1992.

11. G. Theissen, *El Nuevo Testamento. Historia, literaria, religión*, Santander, 2003, p. 40.

12. En este apartado soy profundamente deudor al libro de M. Sachot, *La invención de Cristo. Génesis de una religión*, Madrid, 1998.

8. Esta terminología, G. Theissen la ha aplicado a Pablo mismo, pero me parece más correcto aplicarla no al apóstol, sino al paulinismo posterior. Cfr. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985, pp. 257-282.

9. G. Theissen, *La religión de los primitivos cristianos*, Salamanca, 2002, pp. 295-320.

étnica al pueblo, sino que se requiere la fe, como decisión personal de vincularse a Jesús y, a través de él, al Dios judío.

Esto suponía una transformación del judaísmo desde dentro, que ocasionó conflictos desgarradores, en los cuales los seguidores de Jesús siempre se considerarán continuadores de las promesas de Dios al pueblo judío, y cuando se vean excluidos de la sinagoga, reivindicarán ser, de una forma u otra, el verdadero Israel.

En el encuentro con el judaísmo, el cristianismo se descubre como un pueblo, pero no definido étnicamente, como un *tertium genus*<sup>13</sup> abierto, porque su identidad no procede de la carne, ni de la sangre, sino de la fe en Jesucristo.

### 7.2. El encuentro con el helenismo: la relación con Atenas

De algún modo se da ya en Pablo, más aún en Lucas y en los escritos pospaulinos del Nuevo Testamento.

Pero el encuentro con el helenismo se da, de manera formal y expresa, con los apologetas del siglo II. Son los primeros escritores cristianos que se dirigen no al interior de la comunidad cristiana, sino a la opinión pública pagana y, concretamente, a sectores cultos e influyentes. Adoptaban posturas más o menos críticas con la filosofía helenista con la cual se confrontaban.

San Justino, el más importante de los apologetas, tiene a la filosofía en la máxima estima<sup>14</sup>, piensa que toda verdad filosófica viene de Dios, que ha implantado las semillas de su Logos en las diversas escuelas<sup>15</sup>. El cristianismo es la verdadera filosofía. Su conversión al cristianismo no había significado dejar una filosofía por la religión verdadera, sino haber descubierto la verdadera filosofía<sup>16</sup>.

Ahora bien, el cristianismo transforma la filosofía desde dentro, porque es una filosofía que parte de la revelación de Dios, que es un principio más elevado y que supera todos los esfuerzos de la razón humana<sup>17</sup>. En confrontación con el

13. Fue Tertuliano el primero en usar esta expresión: *Ad nationes* I, 8 (tres ocasiones), I, 20 y II, 9; *De virginibus velandis* 7.

14. "Porque la filosofía es en realidad el mayor de los bienes y el máspreciado ante Dios. Es la única que nos conduce hasta llevarnos a su encuentro. Son santos de veras los que cultivan la filosofía", *Diálogo* 2, 2.

15. "Cuanto de bueno dijeron y hablaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte de Verbo que les cupo", 2 Apol 10, 2.

16. R. Trevijano, *Patrología*, Madrid, 1998, p. 114.

17. "Porque juzgadas con discreción, nuestras doctrinas no son vergonzosas, sino superiores a toda filosofía humana", 1 Apol 15, 3. "Cuanto nosotros decimos, por haberlo aprendido de Cristo y de los profetas que les precedieron, es la sola verdad y más antiguo que todos los escritores que le han precedido" 1 Apol, 2, 3.

judaísmo, el cristianismo se define como el verdadero judaísmo, el verdadero pueblo de Dios. En confrontación con la cultura helenista, se define como la verdadera filosofía.

### 7.3. El encuentro con el genio organizador romano: la relación con Roma

El primer autor cristiano que escribió en latín fue Tertuliano, renombrado jurista. Él mejor que nadie representa la confrontación del cristianismo con el genio institucionalizador y jurídico de Roma.

En el mundo romano se acusaba al cristianismo de ser una *superstitio*. "*Superstitio mala y desmesurada*", decía Plinio<sup>18</sup>; según Tácito, se trataba de una "*perniciosa superstición*"<sup>19</sup>; Suetonio lo calificaba de "*superstitio nueva y maléfica*"<sup>20</sup>.

Pero hay que comprender lo que esto significaba. La *superstitio* en el mundo romano se contraponía a la *religio*. La *religio* era el conjunto de ritos, mitos y leyes que sostenían el orden social y lo legitimaban. *Superstitio* era lo que sobra, lo que estaba de más, ritos, mitos y normas, que no se correspondían con las convenciones establecidas y eran peligrosas, en la medida que socavaban el orden social.

Así entendida, la religión —categoría latina y no griega— no implicaba propiamente unas convicciones personales y subjetivas. La participación en los cultos públicos y oficiales es, sobre todo, un acto de ciudadanía cabal.

Pues bien, Tertuliano es un apologeta latino y reacciona contra las acusaciones y afirma que el cristianismo es una *religio*. Más aún la *vera religio*; supersticiones son los cultos oficiales. Es decir, Tertuliano define al cristianismo con las categorías latinas, como Justino lo había hecho con las categorías griegas. Pero al considerar al cristianismo como religión (*religio*), transforma el significado de ambos términos. Por una parte, la religión es transformada porque implica una fe personal (herencia judía) y una doctrina filosófica (herencia helenista). Por otra parte, el cristianismo como religión implica un entramado institucional y una relación con la sociedad en su conjunto, que más pronto o más tarde, tendría que ponerse de manifiesto. Pronto, la religión doméstica volverá a reaparecer como religión política. Pero no es éste el lugar para seguir esta historia apasionante.

Hemos visto que cuando el movimiento cristiano entra en un espacio cultural, es reinterpretado por el vector central de esa cultura: así, es entendido como el verdadero judaísmo, como la verdadera filosofía, como la verdadera religión.

18. "Superstitionem pravam, immodicam", Ep. 10, 96, 8.

19. "Exitiabilis superstitio", Ann. 14, 44, 3.

20. "Superstitionis novae et maleficae", Nero 16, 2.

Pero este proceso no es un sincretismo, una amalgama indiferenciada, sino la integración bien estructurada de dimensiones diferentes, que se complementan. Hay un plano institucional proporcionado por el mundo latino, que considera al cristianismo como la verdadera religión de la sociedad; un plano intelectual proporcionado por el mundo griego, que lo elabora doctrinalmente; y un plano personal que, en última instancia, procede de la fe judía y bíblica.

El proceso de transformación cultural es también un proceso de transformación del vector central de las culturas que se asumen. Este proceso está en la raíz del éxito histórico del cristianismo, que ha llegado hasta nuestros días. Apenas he hablado de las tensiones y conflictos que este proceso supuso. No era posible hacerlo en el breve espacio de un artículo, como tampoco concluir con las enseñanzas de este proceso, que se me antojan de gran interés para el presente. No sería poca cosa que el lector haya encontrado estímulos y cuestiones abiertas, que alienten la reflexión posterior.