

EL CONCILIO DE JERUSALEN COMO EXPERIENCIA SINODAL DE LA IGLESIA PRIMITIVA

LUIS FERNANDO GARCIA-VIANA CARO

PROFESOR DEL INST. S. DAMASO (MADRID)

Cuando intentamos estudiar un texto bíblico, nos podemos preguntar siempre por dónde empezar. Y más todavía en el caso del capítulo quince del libro de los Hechos de los Apóstoles, ya que en este caso las referencias extratextuales, en especial la historia de la Iglesia primitiva, son un componente esencial para la comprensión del texto. A pesar de todo nos ha parecido oportuno iniciar el artículo por un comentario “canónico” del texto⁽¹⁾. Una vez que lo hayamos leído pausadamente estudiaremos los temas que se plantean en el contexto de esa historia.

I. ESTRUCTURA

Si intentamos acercarnos a un texto con el propósito de hacer una lectura global, en cierta medida sincrónica, preguntarnos por su estructura es una medida prudente. La estructura de un texto nos ayuda a descubrir no sólo sus diferentes partes sino también su intencionalidad latente.

(1) Un comentario canónico de un texto no prescinde, como veremos, de las aportaciones de los métodos históricos-críticos. Todo lo contrario, las presupone. Pero “a diferencia de ellos pone un mayor énfasis en la forma final del texto canónico. Está menos interesado en las etapas del desarrollo que condujeron al texto escrito” (“Biblical Criticism” en *Harper's Bible Dictionary*, p. 133. San Francisco 1985).

Lucas ha estructurado cuidadosamente el relato. Su introducción (vv. 1-5) encuentra una réplica en su conclusión (vv. 30-35) donde se resuelve el problema planteado en los primeros versículos. El relato de la asamblea propiamente dicha se divide a su vez en dos grandes partes, dedicada una a las deliberaciones (vv. 6-21) y otra a las decisiones finales (vv. 22-29). Hay además en el relato una construcción bipolar con respecto a los dos centros cristianos de mayor importancia en aquellas épocas. “La acción se inicia en Antioquía —discusión sobre la modalidad de admisión de los paganos convertidos en la Iglesia— pero por la intervención de algunos judeocristianos venidos de Jerusalén. Entonces se decide llevar la cuestión a la Iglesia madre de Jerusalén, 15,1-5. Por tanto se va de Antioquía a Jerusalén, donde tiene lugar la parte central y decisiva de todo el debate con las conclusiones operativas, 15,6-21. Al final, con el envío de los delegados y la carta del concilio, se tiene el movimiento inverso de Jerusalén a Antioquía donde se restablece la paz y la concordia al escuchar lo que se ha decidido en Jerusalén, 15,22-35. Se puede comprobar fácilmente la circularidad de la narración transcrita también fielmente en el código geográfico-espacial”⁽²⁾.

II. INTRODUCCION

Las razones que requieren una reunión de las Iglesias de Antioquía y Jerusalén se explican claramente en estos versículos iniciales (vv. 1-5). La acción se inicia con la llegada a Antioquía de “algunas personas venidas de Judea” (v. 1), probablemente “miembros de la secta de los fariseos que habían abrazado la fe” (v. 5). Lucas, que siempre tiende a suavizar las polémicas entre judeocristianos y paganocristianos, “evita cuidadosamente dar la impresión de que éstos venidos de Judea tienen conexiones directas con Jerusalén o han sido enviados por esa Iglesia o sus líderes (cf. v. 24)”⁽³⁾. Los venidos de Judea, procedentes sin duda de un grupo de fuerte carga legalista, piden que los paganos convertidos sean circuncidados para que obtengan la salvación. “Según la opinión de esa gente, la circuncisión no es un requisito meramente adicional para salvarse, una especie de complemento de la fe en Cristo, sino que es algo absolutamente fundamental; sólo el que está circuncidado pertenece efectivamente al pueblo de Dios y sólo así podrá alcanzar la promesa de la salvación definitiva”⁽⁴⁾. Esta afirmación tan tajante contrasta con la alegría

(2) FABRIS, R., *Atti degli Apostoli*, p. 444 (Roma 1977).

(3) KRODEL, G.A., *Acts*, p. 273 (Minneapolis 1986).

(4) ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles*, p. 305 (Madrid 1984).

con que otras comunidades, quizá compuestas por creyentes que ven positivamente el que se haya “abierto la puerta de la fe a los paganos” (Hch 14,27), reciben la noticia de estas conversiones. Ante la “agitación” (v. 2) que se produce, Pablo y Bernabé son enviados por la Iglesia de Antioquía a debatir el tema con los apóstoles (seguramente los Doce en el lenguaje lucano) y los presbíteros (la estructura ministerial de la Iglesia de Jerusalén tomada de los ministerios sinagogaes). Con lo que se reúnen en Jerusalén los Doce como testigos de la vida y resurrección de Jesús y representantes del nuevo Israel y las dos Iglesias más importantes de los orígenes del cristianismo.

III. DELIBERACIONES EN FORMA DE DISCURSOS

Esta segunda parte está compuesta prácticamente por dos largos discursos de Pedro (vv. 7-11) y Santiago (vv. 13-21) con un breve pasaje narrativo donde intervienen someramente Bernabé y Pablo dando testimonio de su misión entre los paganos.

El discurso de Pedro desarrolla algunos puntos que ya han aparecido en el episodio de Cornelio (Hch 10-11). En primer lugar, el que la idea de predicar a los paganos fue una decisión divina y no de Pedro (Hch, 10,19-20; 11,12). Esta decisión quedó además confirmada por el don del Espíritu (10,44-47; 11,15-17). Como en los comienzos de la Iglesia (“lo mismo que a nosotros”, v. 8), en Pentecostés, lo habían recibido los primeros cristianos, todos ellos judíos y circuncidados, así ocurre ahora con los paganos. Por último, si Dios ha purificado a los gentiles por medio de la fe (v. 9), la distinción mantenida en el mundo judeocristiano, debido a su herencia judía, entre “puros” e “impuros” ha desaparecido (10,9-16. 28-29; 11,4-10; cf. Rom 10,12). “Dios mismo ha anulado toda clase de distinciones entre purificados por virtud de la ley e impuros”⁽⁵⁾. Ante esta argumentación, el deseo de querer imponer Ley y circuncisión a los paganos aparece como si se quisiera “tentar a Dios” (v. 10). Esta expresión se remonta a la época del desierto, cuando el pueblo de Israel expresaba sus dudas sobre Dios y su enviado Moisés, después de que la revelación de Dios se había manifestado en el paso del mar (Ex 17,2; Dt 6,16. La LXX utiliza en Ex y Dt el mismo verbo, *πειράζω* (=tentar), que el libro de los Hechos). “Tentar a Dios” significa, por tanto, “desafiar a Dios después de que él ha notificado el haber tomado una decisión en otra dirección”⁽⁶⁾. Y la tentación consistía, en el caso de la conversión de los paganos, en

(5) ROLOFF, J., p. 308.

(6) SCHNEIDER, G., *Gli Atti degli Apostoli*, tomo II, p. 237 (Brescia 1986).

querer imponer un yugo (v. 10) que, sin embargo nadie soportaba. La verdad es que el argumento de Pedro en este caso que está hablando ante una asamblea judeocristiana, y por tanto cumplidora de la Ley, nos parece bastante sorprendente. El verbo que emplea Pedro aquí ἴσχυσαμεν (= pudimos o fuimos capaces) en tiempo aoristo lo que indica algo ya pasado, no parece reflejar la situación de la comunidad cristiana de Jerusalén. En realidad toda esta última parte del discurso refleja mucho más la teología paulina, o al menos helenísticocristiana, que la petrina. Así ocurre con el tema del yugo, del que tenemos reminiscencias en Gal 5,1-3, como con la salvación por la gracia, una idea típicamente paulina (Rom 3,24). A pesar de esta relación con algún aspecto del pensamiento paulino, quizá estas palabras de Pedro estén más próximas a las mismas ideas lucanas. “El v. 11 hace expresarse a Pedro según el mismo pensamiento que ya había puesto [Lucas] en boca de Pablo en Antioquía de Pisidia (13,38s). Lucas no tiene in mente la contraposición paulina entre fe y obras... sino la antítesis entre exigencia de la Ley y gracia donadora”⁽⁷⁾. De estas palabras de Pedro, por tanto, se podría deducir, con todo derecho, que si para la salvación “basta la gracia de Jesucristo, entonces no hay que observar la ley. Señalemos que este principio tiene consecuencias que desbordan el caso de los paganos; en efecto, si la ley no es necesaria para la salvación de los paganos, tampoco tiene por qué serlo para los judíos, y éstos no tienen por qué observarla”⁽⁸⁾. Observemos, por último, que el discurso de Pedro se apoya fundamentalmente en lo que Lucas ha contado en Hch 10-11 sobre la conversión de Cornelio y no en el problema que se estaba discutiendo en el concilio de la actitud teológico-pastoral de la Iglesia de Antioquía con respecto a los paganos. Esto se debe sin duda alguna a que la conversión de Cornelio, “según el autor de los Hechos, se ha transformado en el modelo o el precedente histórico para la misión oficial entre los paganos”⁽⁹⁾.

En el v. 12, que hace de juntura entre los dos discursos, Pablo y Bernabé son presentados en un papel pasivo (en contraste con lo que dice Gal 2,2-10). Simplemente relatan los acontecimientos de su misión, en especial los “signos y prodigios” que la acompañaron (Hch 14,3.27), lo que confirma divinamente su trabajo entre los gentiles. “Mientras que el informe de Bernabé y Pablo apoyaba la postura defendida por Pedro, también debemos notar que Santiago en su discurso ignora totalmente lo que los de Antioquía habían dicho. En su lugar se refiere de nuevo a la conversión de Cornelio por Pedro. Si la intención

(7) SCHNEIDER, G., p. 238.

(8) GOURGUES, M., *El Evangelio a los paganos (Hch 13-28)*, p. 36 (Estella 1990).

(9) FABRIS, R., p. 454.

de Lucas era rebajar el papel de Pablo en la asamblea apostólica, lo llevó a cabo admirablemente” (10).

Santiago en su discurso empieza por probar escriturísticamente lo adecuado de la práctica de Pedro en Cesarea y, en consecuencia, la misión de Pablo y Bernabé entre los gentiles. Santiago argumenta citando Am 9,10-12, complementado por Jer 12,15 e Is 45,21. Con el apoyo de estos textos, Santiago quiere probar que esta misión estaba ya en la intención de Dios y no se trata, por tanto, de una novedad “humana”. Todo el discurso de Santiago tiene un cierto sabor semítico, como corresponde a su personalidad histórica. Incluso emplea la forma hebrea, “Simón” (v. 14), del nombre de Pedro⁽¹¹⁾. Pero esto es más aparente que real. De hecho su cita de los profetas, en especial la del texto de Amós, emplea la traducción de los LXX. Su argumento no se habría tenido en pie si hubiera utilizado el original hebreo que no habla para nada de la búsqueda de Dios por los hombres (v. 16). Parece, además, improbable que Santiago, un judeocristiano de Palestina, usara la traducción griega de un texto que en su original, el que él conocería, dice algo muy distinto. Así pues, “también este discurso, como los demás de Hechos, es una construcción lucana” (12). En realidad este discurso expresa un punto crucial de la eclesiología de Lucas. Y es el hecho de que “la Iglesia de los paganos no es algo puramente nuevo, sin continuidad alguna con la historia de la salvación... No hay un pueblo de Dios constituido por paganos y otro formado por judíos, sino un único pueblo que es el nuevo Israel y que, al mismo tiempo, tiene que abarcar a la humanidad entera” (13).

Es sumamente interesante la hermenéutica presente en este discurso de Santiago. Para Lucas “la palabra de la escritura se convierte en palabra de Dios cuando sale del libro y se transforma en historia de Dios con los hombres. Así los textos antiguos, que han condensado una experiencia vivida, recobran de nuevo la vida, se encarnan en la nueva experiencia de los hombres que

(10) KRODEL, G.A., p. 279.

(11) Esto es más bien un “arcaísmo intencional”, según CONZELMANN citado por SCHNEIDER en su comentario (p. 239). En realidad este dato concreto confirma un principio crítico y es que “Lucas posee una asombrosa capacidad para variar su estilo y adoptar formas literarias ‘arqueologizantes’, acomodadas a la naturaleza del relato” (PERROT, C., en *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, tomo II, p. 489. Barcelona 1983).

(12) KRODEL, G.A., p. 281. “Los discursos de Hechos fueron todos compuestos también por Lucas, aunque materiales tradicionales (tales como fórmulas cristológicas, unidades fijas de pruebas escriturísticas) fueron frecuentemente empleados. No hay substanciales diferencias teológicas entre los discursos de Pedro, Esteban y Pablo, lo que es algo históricamente improbable” (KOESTER, H., *Introduction to the New Testament*, tomo II, p. 318. Philadelphia 1982).

(13) ROLOFF, J., p. 310.

responden a las iniciativas de Dios en la historia. En pocas palabras, la palabra de Dios no es sólo releída sino rescrita” (14). La Escritura no es, pues, una prueba de alguna verdad intemporal sino el impulso a una nueva experiencia al descubrir los signos de Dios. Así nos invita a vivir y testimoniar en la línea de esa nueva presencia de Dios en la historia.

Pero Santiago no se limita a fundamentar desde la escritura la misión a los gentiles, sino que propone una solución concreta para la relación de judíos y paganos al interior de la Iglesia. Para ello los judeocristianos no deben “inquietar a los paganos que se convierten” (v. 19), lo que implica que no se les debe obligar a la circuncisión ni imponerles la Ley. Pero, como contrapartida, se hacen determinados requerimientos a los paganocristianos. Es lo que se suele llamar el “decreto apostólico”, ya que son recogidos de nuevo en la carta dirigida a la Iglesia de Antioquía (v. 29). Los gentiles deben abstenerse de cuatro cosas que configuran las prohibiciones que el AT exigía para la posibilidad de relación (mesa común) entre judíos y paganos (cf. Lev 17,8.10-13; 18,26). La propuesta de Santiago permite a los paganocristianos “observar la Ley de Moisés” (v. 5), sin la obligación de la circuncisión, pero no en el sentido estricto en que lo pretendían los judeocristianos fariseos.

El “decreto apostólico” plantea varios problemas:.

- ¿cuál es su texto auténtico? El texto occidental (15) omite “la carne de animales muertos sin desangrar” (v. 20 y 29) y añade una forma negativa de la regla de oro, “y no hacer a los demás lo que no quisiera que le hicieran a uno” (cf. Mt 7,12; Lc 6,31). Con lo que las prohibiciones dirigidas a los paganocristianos se transforman en consejos morales: que se aparten de la idolatría, de las uniones ilegales y del asesinato (“la sangre” del texto del decreto). A lo que se añade la regla de oro del sermón de la montaña. “Pero esta lectura, la del texto occidental, es difícilmente original, puesto que implica que una advertencia

(14) FABRIS, R., p. 458.

(15) Junto al texto de Hechos de los padres alejandrinos (que aparece en los códices Vaticanus y Sinaiticus), tenemos el de la Vetus Latina y los padres latinos que difiere mucho del anterior. Es éste último al que llamamos “texto occidental”. Parece tan antiguo como el alejandrino (como nos confirma el papiro 48), pero “en su mayor parte las variantes del texto occidental de Hch se originan en una revisión consciente del texto, un proceso que sin duda fue favorecido por el hecho de que Hch recibió un reconocimiento canónico más tardío que los evangelios, con lo que su texto fue menos protegido... Esto no excluye la posibilidad de que también el texto occidental preserve lecturas que puedan difícilmente ser entendidas como secundarias... y que puedan pertenecer por tanto al texto original” (KUMMEL, W.G., *Introducción to the New Testament*, p. 314. London 1972).

especial tiene que ser dada a gentiles convertidos contra tales pecados... lo que es bastante absurdo”⁽¹⁶⁾.

- El segundo problema que nos plantea este decreto es el de su relación histórica con el concilio de Jerusalén. Es un tema que veremos cuando comparemos Hechos con Gálatas.
- ¿Cuál es, por último, su significado? Si no aceptamos el texto occidental, que describe unas instrucciones éticas, nos encontramos con unas advertencias sobre la purificación ritual. El decreto contiene las exigencias rituales mínimas con respecto a la comida (Lev 17). La abstracción “de lo que está contaminado por los ídolos” se refiere a “la carne inmolada a los ídolos” (v. 29) que no podía utilizarse en los banquetes judíos (cf. sin embargo 1 Cor 8 para ver una práctica distinta dentro del paganocristianismo paulino y, en consecuencia, antioqueno). “Las uniones ilegales” o “fornicaciones” (en griego, πορνεία) “no se refieren a la lujuria en sentido moral, sino que se piensa en los matrimonios ilícitos en el sentido de Lev 18,6-18, es decir en matrimonios entre parientes próximos”⁽¹⁷⁾. No se trata, pues, tampoco de algo referente al campo de la moralidad sino de las reglas de pureza. “De lo estrangulado”, se refiere a la carne que no ha sido desangrada y que estaba prohibida comer a los judíos (Gen 9,4; Lev 3,17). “De la sangre” es probablemente, en sintonía con la anterior prohibición, la de no comer alimentos que contengan sangre entre sus ingredientes (Lev 17,10.12ss).

Si este significado ritual es el predominante en el decreto, vemos que su intención es “permitir la coexistencia entre cristianos de origen judío, que siguen apegados a la ley y a las exigencias de pureza ritual, y cristianos de origen pagano. A estos últimos se les prescribe someterse al mínimo exigido tradicionalmente a los extranjeros que vivían en contacto con el pueblo de la alianza. Así, los dos grupos cristianos podrían vivir juntos y, en particular, compartir las comidas, especialmente, en la fracción eucarística del pan”⁽¹⁸⁾. El v. 21, que termina el discurso de Santiago, parece bastante enigmático. Quizá no se refiera a la entrada de los gentiles en la Iglesia, que según el v. 15 encuentra

(16) METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 4.315. (London-New York 1975).

(17) SCHNEIDER, G., p. 242.

(18) GOURGUES, M., p. 37.

su fundamento en “las palabras de los profetas”. Más bien se nos habla de las prohibiciones que deben respetar los paganocristianos en la comunidad, prohibiciones que como hemos visto provienen de la Ley ⁽¹⁹⁾.

IV. DECISIONES FINALES

Toda la Iglesia, puesto que la decisión de “la Iglesia entera”, elige a unos emisarios que acompañan de vuelta a Pablo y Bernabé con una carta que expresa la decisión tomada por los Apóstoles y la Iglesia de Jerusalén. La carta denuncia a los judaizantes del v. 1, a los que se les considera una minoría que actuó sin la autorización de la Iglesia de Jerusalén ni de los Doce (v. 24). Se vuelve a insistir en las cuatro prohibiciones que Santiago había expuesto en su discurso. Se reafirma además el trabajo llevado a cabo por Pablo y Bernabé, que aparecen idealizados como hombres que “han consagrado su vida al nombre de nuestro Señor Jesucristo” (v. 26). La unidad de las dos Iglesias se manifiesta de una manera visible en este viaje en común de los delegados de Antioquía y Jerusalén.

Es interesante que nos detengamos un momento en la fórmula introductoria del decreto, “el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido”. El “nosotros” se refiere a la asamblea de los creyentes de Jerusalén y sus líderes. No se trata de una retórica piadosa, sino que lleva al lector a la afirmación de Pedro de que los gentiles habían recibido el Espíritu Santo como “nosotros”, (v. 8; cf 11,17)... Esta introducción no equipara la opinión de los líderes de la Iglesia con el Espíritu Santo. Por el contrario, la decisión es la obra del Espíritu al que la comunidad de Jerusalén y sus líderes están sometidos” ⁽²⁰⁾. Sin duda esta referencia al Espíritu en el decreto apostólico tiene relación con su presencia en los momentos decisivos de la vida de la Iglesia primitiva. Es un rasgo distintivo de la teología lucana. Y aquí nos encontramos, sin duda alguna, con uno de esos momentos. Lucas era consciente de que esta reunión, por muy poco importante que fuera numéricamente, era decisiva para el futuro de la Iglesia. Es en verdad “el Espíritu el que ha conducido la experiencia cristiana fuera de la hipoteca del judaísmo y le ha dado el impulso para desarrollarse con una propia identidad histórica” ⁽²¹⁾

(19) Así lo entienden en sus comentarios ROLOFF (p. 310s), SCHNEIDER (p. 242s) y KRODEL (p. 285s).

(20) KRODEL, G.A., p. 289s. Cf. en el mismo sentido ROLOFF, J., p. 312.

(21) FABRIS, R., p. 468.

V. CONCLUSION

Estos versículos conclusivos, que de nuevo nos devuelven a Antioquía, terminan felizmente la controversia que apareció en la introducción. El “altercado” y la “discusión” del v. 2 son sustituidos por el “consuelo” y el “confortar” de los vv. 31 y 32. Este cambio verbal expresa bien que estamos ante una situación radicalmente distinta.

La delegación de Jerusalén presenta la carta ante la asamblea de la comunidad antioquena que la recibe llena de alegría. En la obra lucana, y en especial en Hechos, la alegría estalla en los momentos en que la experiencia de la Iglesia cristaliza en algún acontecimiento decisivo (Hch 8,8; 13,52; 15,3), como ha ocurrido en el concilio de Jerusalén. La tensión de la introducción desaparece y Judas y Silas son despedidos “en paz” (v. 33).

La carta de Jerusalén inicia unas relaciones armoniosas entre Antioquía y la primera comunidad cristiana. Por eso Pablo y Bernabé, “junto con muchos otros” (v. 35), reinician la evangelización centrada en la palabra del Señor. Una vez resuelto el problema de la circuncisión se abren nuevos horizontes para la misión cristiana.

VI. HECHOS Y GALATAS

Desde el punto de vista histórico, el problema planteado por este capítulo de Hechos es su confrontación con Gal. 2,1-10, donde Pablo narra el mismo acontecimiento. Las diferencias entre los dos relatos es bastante acusada. Todos los especialistas están de acuerdo en considerar el de Pablo, que participó en la reunión de Jerusalén, como más fidedigno. Pero no vayamos a pensar que en la carta a los Gálatas nos encontramos con un relato objetivo, mientras que Lucas nos presenta en Hechos una versión “tendenciosa” del mismo. Sabemos que “Pablo perseguía un fin muy claro cuando escribió Gal 1-2, en concreto, la defensa de la independencia de su apostolado y su evangelio”⁽²²⁾. También Lucas tiene su perspectiva propia como se manifiesta en la poca importancia de Pablo en su relato. Las decisiones vienen de los Doce y de la comunidad de Jerusalén.

Veamos, en primer lugar, las coincidencias que hay entre los dos relatos:

(22) KRODEL, G.A., p. 266.

- El tema de la reunión en los dos casos fue el problema de la circuncisión y la obediencia a la ley de Moisés de los paganos convertidos.
- Ambos relatos confirman que hubo un largo debate entre representantes de Antioquía (Pablo y Bernabé), los Doce y la Iglesia de Jerusalén.
- El resultado final fue que a partir de entonces los paganos no tendrían que circuncidarse para formar parte de la Iglesia.

Las diferencias son, sin embargo, importantes:

- La primera diferencia es que “las tendencias de los dos relatos van totalmente en direcciones opuestas. Mientras que a Pablo le interesa demostrar su independencia de Jerusalén, Lucas quiere resaltar por el contrario a Jerusalén y los apóstoles en torno a Pedro como la autoridad competente para las decisiones eclesiásticas importantes (cf. Hch 15,2.6.22.25)”⁽²³⁾.
- En la carta a los Gálatas se nos habla, además, de una división del trabajo misionero que se decidió en el concilio. Pablo iba a llevar a cabo la misión entre los gentiles mientras que la misión de Pedro se dirigiría a los judíos. Por lo que sabemos de la historia posterior del cristianismo primitivo no parece que fuera un acuerdo muy respetado. Así Pablo inicia siempre la predicación en sus viajes en la sinagoga judía del lugar. Mientras que Pedro va a actuar después en Antioquía y Roma.
- Otro tema que aparece en Gálatas, pero del que Hechos no dice nada, es que “las columnas de la Iglesia” pidieron a Pablo que se acordara de los pobres de la Iglesia de Jerusalén (Gal 2,9). Es verdad que Hechos parece conocer la existencia de esa colecta (Hch 24,17), a la que Pablo se refiere en alguna de sus cartas (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rom 15,25-32), por lo que pensamos que Lucas deliberadamente la ha excluido de su relato. ¿A qué se debe este silencio? El propósito continuo de Lucas de eliminar los conflictos entre las diferentes tendencias de la Iglesia primitiva los justificaría. En efecto, “Pablo mismo temía que su llegada a Jerusalén pudiera causar problemas (Rom 15,30-31).

(23) SCHNEIDER, G., p. 250.

Parecería que los “santos” de Jerusalén encontraban la colecta de Pablo no “aceptable”, como el mismo Pablo temía (Rom 15,31). Esto explicaría el silencio deliberado de Lucas sobre este gran proyecto” (24).

- Por último, también sorprenden las afirmaciones paulinas de Gal 2,5s: “Con todo, ni por un momento les hicimos concesiones, a fin de salvaguardar para ustedes la verdad del evangelio. En cuanto a los dirigentes... no nos impusieron nada más”. Este texto paulino hace extremadamente difícil que el decreto apostólico (que supone imposiciones y limitaciones para las Iglesias paganocristianas) haya sido promulgado en el concilio de Jerusalén. “Toda la argumentación de Pablo se basa en la prueba de que las autoridades de Jerusalén concedieron en aquella ocasión a los paganos convertidos al cristianismo una total independencia con respecto a la ley” (25). No parece, sin embargo, que este decreto sea una invención lucana proveniente de una práctica de su Iglesia. No tenemos ninguna prueba de que este decreto estuviera en vigor en su tiempo, cuando la relación entre judeocristianos y paganocristianos había perdido toda su acuidad. Lo más probable es que este decreto “fue en realidad promulgado por Santiago, naturalmente después del concilio de Jerusalén. En este caso, Lucas, tal vez por influencia de sus fuentes, habría unificado erróneamente dos acontecimientos distintos” (26). Si tenemos en cuenta lo que la carta a los Gálatas nos dice sobre el llamado incidente de Antioquía (Gal 2,11-14) esta última afirmación parece probable. En el incidente entre Pedro y Pablo vemos cómo en Antioquía no se seguían las normas para que hubiese, según la legislación judía, una mesa común entre judíos y paganos y, por otra parte, “los enviados de Santiago” (Gal 2,12) quieren imponer a Pedro que respete unas normas que coinciden con las que pedía el decreto apostólico de Hechos. Quizá también apoyaría esta idea de que Lucas ha descrito dos acontecimientos diferentes como si fueran un sólo, el mismo tema central de la reunión de Jerusalén. Está claro en Gal que el problema del concilio fue la circuncisión, o mejor dicho la libertad de evangelizar a los

(24) KRODEL, G.A., p. 269.

(25) ROLOFF, J., p. 302s.

(26) ROLOFF, J., p. 303.

incircuncisos (Gal 2,7). Y aunque también Lucas de la impresión aunque también Lucas de la impresión de que la cuestión planteada es la de la circuncisión (Hch 15,1.5), el acuerdo final no la menciona explícitamente. El decreto apostólico sólo habla de las condiciones rituales para la mesa común⁽²⁷⁾.

VII. SIGNIFICADO DEL CONCILIO DE JERUSALEN PARA LA VIDA DE LA IGLESIA PRIMITIVA

Todos nos damos cuenta de la importancia decisiva que este acontecimiento tuvo en la misión posterior de la Iglesia. Una vez que Antioquía había iniciado la misión entre los gentiles (Hch 11,20), esto planteaba varios problemas a la Iglesia naciente: ¿estaban obligados los paganos convertidos a guardar la ley de Moisés (Hch 15,5)?, ¿tenían que ser circuncidados?, ¿deberían, pues, los gentiles ser también judíos, aunque fuera en aspectos meramente rituales, para poder salvarse (Hch 15,1)? La respuesta de Pablo es tajantemente clara en Gálatas: sólo basta con aceptar el Evangelio de Jesús para entrar por el camino de la salvación. La respuesta de Hechos es globalmente la misma, pero con ciertas reticencias.

¿En qué situación se encontraba la Iglesia en aquellos momentos? Por lo que sabemos, diferentes tendencias o grupos reflejaban una “sorprendente diversidad”⁽²⁸⁾. Sin la menor duda, Lucas ha simplificado la historia en los capítulos que preceden al concilio de Jerusalén ejerciendo, además, su tendencia a suprimir o atenuar los conflictos. Lo que ocurre es que, “de cuando en cuando, la memoria protesta. El lector atento tendrá dificultades en creer en una persecución que alcanza a toda la Iglesia y no toca a los apóstoles (Hch 8,1-4); se asombrará de que Esteban, encargado como los otros diáconos del servicio de la mesa (Hch 6,1-7), se transforme de repente en el primer mártir en razón de una predicación que estaba precisamente reservada sólo a los apóstoles (Hch 6,8-8,1)”⁽²⁹⁾.

(27) Hay también otras diferencias menores que no son tan importantes como las que hemos mencionado. Así Pablo afirma en Gálatas que subió a Jerusalén acompañado por Tito y Bernabé, mientras que Hechos no dice nada del primero. Como tampoco Juan es mencionado explícitamente en Hch, lo que sí ocurre en Gálatas.

(28) Tomo esta expresión de un pequeño libro que estudia con lucidez la diversidad comunitario-teológica de la Iglesia primitiva. Diversidad que aparece en parte en los dos relatos de Gal y Hch. Se trata de VOUGA, F., *A Paube du christianisme. Une surprenante diversité*, (Aubonne 1986). Es también interesante el artículo de E. KÄSEMANN, “Diversidad y unidad en el NT”, Concilium n° 191, Enero 1984, pp. 97-108. En él se sintetizan ideas muy similares a las de VOUGA.

(29) VOUGA, F., p. 12.

Todas estas contradicciones, y la lectura paralela que hemos hecho de Gal y Hch, nos presentan una historia de la Iglesia primitiva menos simple, uniforme y apacible que el retrato canónico que nos da Lucas en los Hechos de los Apóstoles. Podemos incluso rastrear en los datos que tenemos del concilio de Jerusalén o del incidente de Antioquía la presencia de varias tendencias comunitarias que tendríamos que llenar de contenido mediante otros escritos del NT, incluso con ayuda de los evangelios sinópticos ⁽³⁰⁾.

En cualquier caso, y esto es lo que ahora nos importa, el concilio de Jerusalén, que no evitó los conflictos posteriores (véase el incidente de Antioquía o la carta a los Gálatas), supuso el desplazamiento geográfico del cristianismo desde Jerusalén, que hasta entonces había sido su centro fundamental, hacia Antioquía y la misión que desde allí se iniciará en dirección de Asia Mayor y Europa. Además este acontecimiento anuncia también que el judeocristianismo va a perder poco a poco su importancia. La conquista de Jerusalén por el imperio romano en el año 70 d.C. será quizá el hecho decisivo para su desaparición definitiva. A partir de entonces aparece lo que podemos llamar el judeocristianismo de la segunda generación, cuyo testimonio escrito más importante es el evangelio de Mateo. Nos encontramos en él con una comunidad cristiana que no ha perdido sus raíces veterotestamentarias, pero que ha asimilado otros datos procedentes de las Iglesias judeohelenistas como la misión a los paganos y el bautismo como medio único de entrada en la Iglesia (Mt 28,16-20). Entramos así en el umbral de un nuevo “melting pot” en el que poco a poco los pluralismos primitivos se van a suavizar y coordinar entre sí. Recordemos también aquí, en la misma línea, la tarea del redactor eclesiástico en la “normalización” del pensamiento joánico ⁽³¹⁾.

(30) Puede parecer extraño, como hace VOUGA, tomar como punto de partida para la reconstrucción de la historia de esta diversidad comunitaria los relatos evangélicos. ¿Qué tiene que ver la vida de Jesús con los acontecimientos posteriores de los orígenes de la Iglesia? Sin embargo, uno de los presupuestos de la crítica bíblica de los evangelios es que éstos se escriben no sólo para recordar las palabras y los hechos de Jesús, sino también para actualizar estos recuerdos y, a veces, crearlos en función de las perspectivas comunitarias de cada evangelista. Por eso “los evangelios son una de las minas de documentos e informaciones más importantes que poseemos sobre el desarrollo de los cristianismos primitivos” (VOUGA, p. 20). De forma que “la finalidad de la predicación y la perspectiva característica de cada evangelista se sobreponían al interés por lo efectivamente real” (KASEMANN, p. 106). Podríamos también tomar como punto de partida para hacer esa historia, si sabemos evitar sus “trampas” idealizadoras, el libro de los Hechos. Cf. p.e. CUVILLER, E. “Luc et les christianismes primitifs”, *Et. Théo. et Rel.* 65 (1990), pp. 93-99.

(31) “El mismo evangelio de Juan, poco después de su aparición, fue sometido a una revisión que lo acercó a la teología del resto del cristianismo de Siria. Esto se realizó, más específicamente, mediante el reconocimiento formal de la autoridad de Pedro (Juan 21), y la interpolación de una doctrina sacramental y escatológica que estaba más de acuerdo con los conceptos de la Iglesia siria” (KOESTER, H., p. 193).

Podemos decir, para concluir, que esta asamblea cristiana, que reúne a los Doce, como testigos de la vida y la resurrección de Jesús, y a los representantes de las Iglesias de Antioquía y Jerusalén, hace que el cristianismo, que podía ser comprendido como una secta judía, se transforme en una religión universal. El concilio saca todas las consecuencias que estaban implícitas en la experiencia de Pentecostés. Y así el cristianismo inicia “el camino de la libertad y de la autonomía frente al sistema religioso judío. La misión entre los paganos ha hecho madurar no sólo una decisión práctica y estratégica, sino una toma de conciencia histórica”⁽³²⁾. Este camino de la libertad cristiana es, quizá, la aportación más importante de este concilio. La salvación de Jesús es traducida en términos de libertad, no de legalidad o “normalización”. “Quizá no se ha vivido y predicado la libertad en la historia de la Iglesia de un modo tan apasionado como entonces. Por lo menos, no ha habido seguramente una época en la que toda la comunidad haya estado de un modo semejante bajo la consigna de la libertad y ésta haya servido para designar con tal claridad la redención recibida, la salvación en el sentido pleno de la palabra”⁽³³⁾.

VIII. ELEMENTOS DE ACTUALIZACION PARA UNA IGLESIA EN SITUACION SINODAL

El paso del sentido de un texto a su significación, de la exégesis a la apropiación personal o comunitaria de un texto bíblico, exige delimitar bien el “Sitz im Leben” eclesial al que se dirige la palabra de Dios. Por eso los rasgos en los que me fijo están elegidos en función de una diócesis que vive una experiencia sinodal.

Yo diría que lo primero nos llama la atención en el concilio de Jerusalén es la presencia de una comunidad viva en su diversidad ministerial y en su totalidad como pueblo de Dios. No sólo están presentes en la reunión los Doce, sino también Santiago, jefe de la Iglesia de Jerusalén, Pablo y Bernabé, representantes de la Iglesia de Antioquía, y “los presbíteros con toda la Iglesia” (Hch 15,22). Es un primer dato muy significativo de toda una Iglesia reunida para dialogar y descubrir los caminos de Dios, su paso por la historia conflictiva de los orígenes cristianos. De aquí podemos sacar una conclusión que debe tener consecuencias muy concretas en la vida pastoral de cualquier Iglesia, y más todavía en una Iglesia local que vive una experiencia sinodal. “La Iglesia se

(32) FABRIS, R., p. 461.

(33) KÄSEMANN, E., *La llamada de la libertad*, p. 64 (Salamanca 1985).

sometería a una especie de automutilación siempre que dejara de sentirse activa en todos sus miembros... dentro del cuerpo eclesial hay aspectos de la misión que ha de reservarse a algunos ministerios particulares, pero la misión entera no puede verse reservada a ningún sujeto particular”⁽³⁴⁾. Por eso la experiencia sinodal debe ser una toma de conciencia de cada creyente de su condición de sujeto activo en la reflexión y la práctica pastoral eclesial. La vida de la Iglesia se revelará en el curso de esta experiencia como una dinámica de la totalidad del pueblo de Dios manifestada en la diversidad de sus ministerios y carismas.

Esta Iglesia, dinámica y viva, busca siempre descubrir el designio de Dios. No intenta imponer sin más los criterios diferenciados de uno y otro grupo eclesial. La predicación a los paganos, que precede a la reunión de Jerusalén, es descrita por los Hechos como una obra de Dios (cf. Hch 10-11). “Es Dios mismo, subrayaba el relato de la conversión de Cornelio y del primer grupo de paganos, el que tomó la iniciativa de la misión entre estos últimos”⁽³⁵⁾. Ahora, en el relato de Hch 15, se quiere también mostrar que esta apertura, iniciada por Pedro y la comunidad de Antioquía, responde al designio de Dios. ¿Pero cómo se descubren los planes de Dios? “No tenemos más que una comunidad reunida que intenta comprender adónde la llama Dios, a partir de dos elementos: los acontecimientos y la palabra de Dios”⁽³⁶⁾. Estas son las claves para comprender de qué forma podemos hoy también descubrir e interpretar el paso de Dios por la historia. Se nos pide que estemos profundamente abiertos a la realidad cotidiana y a la realidad social. Que nuestra sensibilidad sepa leer y padecer con esa realidad. Se trata de reconocer “los gozos, las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren”⁽³⁷⁾. Y para leer y comprender esa realidad, sin olvidar los instrumentos que nos ofrece la ciencia sociológica, debemos estar familiarizados con la palabra de Dios. De ella brotarán las exigencias evangélicas que serán la respuesta comprometida de los creyentes ante esas situaciones.

Por último, no debemos olvidar que en Hch 15 “nos enfrentamos con un conflicto. Este se refiere no sólo a un problema concreto, sino a una visión teológica, a una concepción de la fe y de la salvación”. Y a pesar de esta diversidad inicial, que no desaparece totalmente al final, “el relato de Hch 15

(34) DIANICH, S., *Iglesia en misión*, pp. 245 y 248 (Salamanca 1988).

(35) GOURGUES, M., p. 27.

(36) GOURGUES, M., p. 44.

(37) VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n° 1.

muestra una comunidad deseosa de alcanzar, más allá de una divergencia de opiniones y tendencias, lo que Pablo llamará en Gal 2,14, la “verdad del evangelio”⁽³⁸⁾. Esta búsqueda de una solución al problema, que es búsqueda de comunión eclesial, no utiliza el principio de la uniformización. Se respetan, en cierta medida, las diferencias y los rasgos específicos de cada grupo. Se busca el Evangelio como experiencia nuclear y común. Y desde él se enuncia la verdad salvadora y liberadora. Pues “la unidad de la Iglesia no ha de ser buscada por medio de la categoría de la uniformidad, de un centralismo que lo dirija y determine todo, sino en una pluralidad legítima, que no atenta contra la unidad, sino que la fortalece, según la forma de la Iglesia en los primeros tiempos de su historia: unidad en la variedad”⁽³⁹⁾.

La posibilidad de esta comunión o unidad en el Evangelio de Jesús debe ser buscada incansablemente por las diversas tendencias eclesiales. Y el libro de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo son el testimonio de esta tarea no exenta de dificultades y discrepancias. Sin embargo esta búsqueda es también fruto del Espíritu. Quizá porque éste, según la bellísima fórmula de Congar, es “respetuoso de las libertades y poderoso para inspirarlas”⁽⁴⁰⁾. Sólo el Espíritu de Dios es capaz de llevar a la unidad, sin que desaparezca por eso la diversidad. Por eso toda experiencia sinodal en la Iglesia será fruto del Espíritu, siempre que estemos atentos a su presencia en las luces y las sombras de la vida de la Iglesia y del mundo. En cualquier caso recordemos finalmente que el Espíritu es el fundamento de nuestra libertad. Por eso la tarea final de todo sínodo no es el volver a encauzar las aguas por el canal de una pretendida “normalización”, sino el impulsar la obra del Espíritu que libremente “sopla donde quiere” (Jn 3,8).

Luis Fernando García-Viana Caro

(38) GOURGUES, M., p. 44.

(39) FRIES, H., “Cambio en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático” en *Mysterium Salutis*, vol. IV, tomo I, p. 288 (Madrid 1984).

(40) CONGAR, Y., *El Espíritu Santo*, p. 221 (Barcelona 1983). Yo animaría a la lectura pausada y meditativa de las páginas de este libro dedicadas al Espíritu Santo como principio de comunión (pp. 218-227). Expresan perfectamente lo que quiero decir sobre la comunión y la diversidad eclesial.