

UNA IGLESIA RENOVADA EN LA ASAMBLEA
DE JERUSALÉN: LA NOVEDAD DE VIDA
PARA EL DIÁLOGO ECUMÉNICO

Monografía para optar por el título de Magister en Teología

Héctor Manzano Rodríguez

Director: Guillermo Sarasa Gallego, S.J.
Segundo lector: José Santos Torres Muñoz, C.M.F.

Fecha de sustentación: 8 de septiembre de 2011

Héctor Manzano Rodríguez

Magíster en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Especialista en Gestión de la Educación Media Técnica, Universidad de Pamplona; Profesional en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Vicerrector del Colegio de Educación Técnica y Académica Celestin Freinet “Galardón a la Excelencia Educativa 2010”.
Correo electrónico: hectormanzano@hotmail.com

Luis Guillermo Sarasa Gallego, S.J.

Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; *Licenciatus in Re Biblica*, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; *Baccalaureum in Sacra Theologia*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; *Baccalaureum in Philosophia*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Master en Psicopedagogía, Universidad de París; Licenciado en Educación-Lenguas Modernas, Universidad de Caldas, Manizales. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana y director del Departamento de Teología en la misma Facultad.
Correo electrónico: lgsarasa@javeriana.edu.co

José Santos Torres Muñoz, C.M.F.

Candidato al Doctorado en Teología y Licenciatura Eclesiástica en Biblia, Pontificio Instituto Bíblico, Roma; Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.
Correo electrónico: j.torresm@javeriana.edu.co

RESUMEN

En la Asamblea de Jerusalén se aborda la peligrosa situación para el cristianismo naciente de permanecer anclado en el judaísmo. Ayudado por el aparato crítico que brinda la teología bíblica y la hermenéutica teológica, se emprende una lectura de la Asamblea a partir del análisis comparativo de Ga 2,1-10 y Hch 15,1-35, su *ethos* y la novedad de vida comunicada por eminentes testigos del Evangelio de la comunidad cristiana primitiva.

Se muestra cómo el choque entre el judeo-cristianismo y el helenismo era necesario para la evolución y configuración del cristianismo primitivo. Al utilizar planteamientos bíblicos y categorías hermenéuticas teológicas, tales como disonancia, símbolos y *ethos*, se establece un marco común, y al mismo tiempo, diferente, que constituye una base para el diálogo ecuménico e interreligioso.

Se retoma así la fuerza inherente de la cual es portadora la Asamblea de Jerusalén en la comunidad primitiva para vencer los paradigmas conservadores de la Iglesia que por muchos años han paralizado el diálogo ecuménico.

Se llega, al finalizar, al desarrollo de conclusiones teológicas relevantes para la praxis de la Iglesia, de cara al diálogo ecuménico y a los desafíos apremiantes frente al empobrecimiento creciente de millones de hermanos excluidos de la justicia.

CONTENIDO

CAPÍTULO 1

LA ASAMBLEA DE JERUSALÉN A PARTIR DE GA 2,1-10

Y LA EXÉGESIS TEOLÓGICA COMPARATIVA CON HCH 15

1. Criterios fundamentales de historicidad y denominación
2. Fuentes testimoniales de la Asamblea
3. Contexto
 - 3.1 Judeo-cristianos
 - 3.2 Helenistas
4. Exégesis teológica comparativa a partir de Ga 2,1-10 con Hch 15
 - 4.1 La oposición en la asamblea plenaria (v. 4-5)
 - 4.2 Introducción y compendio (vv. 1-3)
 - 4.3 Negociación y acuerdo con los “notables” (v. 6-10)

CAPÍTULO 2

UNA LECTURA TEOLÓGICA DE LA ASAMBLEA DE JERUSALÉN:

EL *ETHOS* DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO Y LA NOVEDAD DE VIDA

1. El *ethos* en Jesús y la comunidad primitiva
 - 1.1 Jesús y la Ley
 - 1.2 Jesús ante el culto
 - 1.3 Jesús ante el templo
2. El *ethos* en juego en la Asamblea de Jerusalén
3. La Asamblea de Jerusalén, una experiencia de novedad de vida en la Iglesia primitiva
 - 3.1 Vida nueva a partir de Pablo: “Orientar decididamente la vida a Cristo”

3.2 Enfrentamiento entre el *ethos* evangélico de Jerusalén (los judeo-cristianos) y el *ethos* de Pablo (con los helenistas): ¿Cómo se vivieron en la Asamblea?

CAPÍTULO 3

PENSAR EL DIÁLOGO ECUMÉNICO A PARTIR DEL *ETHOS* Y LA NOVEDAD DE VIDA DE LA ASAMBLEA DE JERUSALÉN

1. Pensar el diálogo ecuménico a partir de la novedad de vida de la Asamblea de Jerusalén
2. Pensar el diálogo ecuménico a partir del *ethos* en la vida de la Asamblea de Jerusalén
 - 2.1 Primer valor fundamental del cristianismo primitivo: el amor al prójimo
 - 2.2 Segundo valor fundamental del cristianismo primitivo: la renuncia al estatus

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

EXTRACTO

Capítulo 2

Una lectura teológica de la Asamblea de Jerusalén: El *ethos* del cristianismo primitivo y la novedad de vida

La Asamblea de Jerusalén reúne los conflictos y tensiones de una Iglesia que se está delineando y configurando sobre las experiencias fundacionales que han tocado profundamente las mentes y corazones de hombres y mujeres que creen en Cristo. Ello no constituye una uniformidad en las comprensiones de la realidad ni una vivencia unívoca e inflexible de la experiencia religiosa; al contrario, parece que es allí donde emergen los diversos elementos culturales que enriquecen la praxis religiosa en el momento de decidir qué hacer en coherencia con la fe recibida y cómo actuar en consecuencia con sus exigencias.

Los protagonistas de la Asamblea de Jerusalén han vivido tradiciones culturales distintas y aun contrarias, que generan no pocas dificultades: piénsese en Santiago o en Pedro, arraigados a lo largo de años en el seno del judaísmo, con valores referidos a las tradiciones de sus antepasados; además, han participado de la predicación de un judío, Jesús, y desean mantener intacto lo que les ha sido dado por su experiencia religiosa en relación con la Ley, el culto y el templo. Es relevante preguntarse hasta qué punto las columnas de la Iglesia de Jerusalén han modificado sus tradiciones religiosas originarias.

Por otro lado, Pablo, *fariseo radical converso* al cristianismo, formado en un contexto cosmopolita, con bagaje cultural muy amplio,

con una experiencia de la fe en Cristo y, por ello, con nuevas formas de entender su fe a partir de su conversión, de vivirla y de proponerla al mundo greco-romano, marcado ahora por el acontecimiento que representa Cristo. Además, una vez convertido al Señor, Pablo no va donde los apóstoles para formarse doctrinalmente, sino que sigue con el anuncio y se integra en la comunidad que lo acogió. Al respecto, Bultmann ilustra diciendo:

Después de su conversión no buscó encontrarse con los discípulos ni con la primitiva comunidad de Jerusalén a fin de que le adoctrinasen sobre la persona de Jesús y sobre su actividad. Por el contrario, subraya Ga 1-2 con palabras fuertes su independencia respecto de ellos. De hecho, *sus cartas apenas muestran huellas de la influencia de la tradición palestinese* de la historia y predicación de Jesús. Para él, lo significativo de la historia de Jesús es el hecho de que él, como judío, nació bajo la Ley y vivió bajo ella (Ga 4,4), y que fue crucificado (Ga 3,1; 1Co 2,2; Flp 2,5ss.).¹

Estos actores confluyen en el entramado de la Asamblea de Jerusalén, han sido reunidos histórica o simbólicamente por razones teológicas y pastorales, esto, si por ejemplo se tienen en cuenta situaciones y episodios como el de Ga 2,11-14, que por su relevancia e impacto muestra que pudieron darse –antes de la misma Asamblea de Jerusalén– disputas y rupturas entre los protagonistas de la misma. Solo así se explicaría la simulación de Pedro y Bernabé ante los judeo-cristianos, para traer a colación una situación que tiene fuertes matices por el enfrentamiento producido entre Pablo y Pedro.

Los principales textos de la Asamblea, Hch 15,1-31 y Ga 2, 1-10, adquieren un valor representativo por cuanto ilustran lo acontecido en torno de *la experiencia religiosa vivida al interior de las comunidades cristianas primitivas*. Ellas enfrentaron situaciones difíciles como la comunión de mesa, o las comunidades mixtas que compartían el culto y que se comenzaban a identificar como cristianas, lo cual conllevó una necesaria conformación de horizontes comunes, así como de prácticas rituales que por lo menos conviviesen mutuamente.

Se expresa, entonces, el hecho de una nueva experiencia que superara las prácticas heredadas de las comunidades judeo-cristianas

¹ Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 243.

y se abriera a los creyentes provenientes del helenismo e incluso del paganismo. Ludger Schenke es radical al afirmar que “el verdadero tema del concilio de los apóstoles fue la cuestión, suscitada en Antioquía, de la convivencia de judeo-cristianos y pagano-cristianos en comunidades mixtas”.²

La Asamblea de Jerusalén es un fenómeno que no puede ser comprendido unívocamente y conlleva unas decisiones que delinearán los rostros de los movimientos del cristianismo naciente del primer siglo. El complejo entramado, así esbozado, nos abre a la consideración de hechos que pueden ser abordados de manera analítica, o si se prefiere, reflexiva, para descifrar su significado de ese momento y que hoy vuelve con un sentido enriquecido para nosotros.

Para un creyente en Cristo o para quien se denomina cristiano adquiere también relevancia la consideración seria de lo que se jugó en la Asamblea de Jerusalén, al entrar en pormenores, mostrar dinámicas, indagar los cómo y dilucidar los dilemas que, superados, permitieron que las iglesias creyentes en Cristo definieran criterios y horizontes comunes para su praxis en la historia.

Para ahondar estos planteamientos se retoma a continuación el aporte de Gerd Theissen en su obra *La religión de los primeros cristianos*, en la que muestra –como su nombre indica– la religión de los primeros cristianos a partir de un marco estructural que permite verla con unos referentes globales de sentido, cuya clave es *la religión como un sistema de signos*.³

Este aporte permitirá que la teología considere la Asamblea de Jerusalén desde sus dinámicas internas, desde los contextos que la conforman, desde los intereses que la mueven, y en últimas, desde lo que no aparece tan evidente, pero no por ello es irrelevante. Se podría utilizar la expresión *el currículo oculto*, valiéndonos del ámbito pedagógico, para designar la tarea que nos ocupa en este capítulo.

La comprensión en Gerd Theissen de la religión está determinada por la consideración de que es un sistema cultural de signos, en el cual interactúan y se asocian el *mito*, el *rito* y el *ethos*; lo que

² Schenke, *La comunidad primitiva*, 501.

³ Ver Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 408.

caracteriza un sistema religioso de signos es la combinación de estas *tres formas expresivas*, que solo en la religión se asocian de tal modo.⁴

Ahora bien, hablar de mito en ningún momento constituye una concepción despectiva ni ilusoria; al contrario, el mito expresa *el hecho religioso*: "...los mitos religiosos permiten a los humanos coordinar su conducta mediante símbolos y roles comunes." Los mitos, los ritos y el *ethos* constituyen una triada estructurante de la religión como sistema de símbolos. Porque las experiencias humanas acuden a lo simbólico para poder ser aprehendidas, comunicadas y vividas.

Desde estas formas expresivas constitutivas de las experiencias religiosas (mito, rito y *ethos*) se generan unos sistemas que se vuelven referenciales y exigen una autoorganización que da origen a la institucionalización de lo religioso, es decir, a la religión propiamente dicha. Adquieren su máxima expresión en la vida y la cultura de personas y pueblos: "Encontramos en el mito, el rito y el *ethos* de una religión los mismos elementos que influyen en la vida: roles, símbolos y normas."⁵

Por otra parte, para completar lo expresado en relación con las formas expresivas constitutivas de las experiencias religiosas, en el presente capítulo, se considera el *ethos* como elemento esencial para entender lo que ha estado en juego en la Asamblea de Jerusalén, que constituye un aporte definitivo en la recreación del significado de este magno acontecimiento para la edificación del nuevo pueblo de Dios que representa la Iglesia. Al respecto, precisa Theissen:

Nosotros llamamos *ethos* de un grupo al conjunto de la conducta real y la conducta exigida que tiene vigencia en ese grupo. El *ethos* del cristianismo primitivo no es, según eso, algo que se agrega secundariamente al significado primario de los mitos religiosos (de sus roles y símbolos), sino que forma parte constitutiva de ese significado. El *ethos* es el significado del mito en el lenguaje de la conducta.⁶

⁴ Ibid., 16.

⁵ Ibid., 26.

⁶ Ibid., 87.

Si el lenguaje de la conducta incluye el *ethos*, la conducta ética es integrada en el lenguaje religioso. Sin embargo, el *ethos* no es solo una ética aunque la incluya. En relación con esta importante forma expresiva del sistema religioso, se ha dado una difícil discusión metodológica y epistemológica, hasta el punto que la experiencia religiosa que retoma el *ethos* se enfrenta a las preguntas para establecer su validez y su obligatoriedad, su carácter vinculante de la praxis humana.

La gran mayoría de las religiones contiene éticas explícitas que guían sus postulados y ofrecen una orientación para la vida; lo interesante sería rastrear en ellas la *evolución de los constructos éticos y su transformación*, de forma que se visibilicen los quiebres generados y los nuevos paradigmas producidos con la transformación del *ethos* en una misma religión.⁷

Lo religioso se encarna en la historia mediante las instituciones religiosas, y da pie al *conflicto* entre lo originario de una experiencia religiosa (lo carismático) y lo que ella logra ser a lo largo de mucho tiempo (la institución). Tal es el precio de ser humanos sometidos al tiempo; lo simbólico posee una gran carga de sentido que se transforma y se enriquece o empobrece con el transcurrir de los años en la institucionalidad religiosa.

La interpretación de la religión como sistema cultural de signos incluye, como notas características, su carácter *semiótico, sistemático y cultural*. Este último indica que todo su lenguaje religioso de signos se da en un acontecer humano, una acción social de años o siglos. Aparecen las religiones como sistemas de signos socioculturales.⁸

La categorización de las formas expresivas de una experiencia religiosa nos permite aproximarnos, desde la teología, a la comprensión de los fenómenos constitutivos del hecho religioso, en nuestro caso, del cristianismo de los primeros siglos, y particularmente, al acontecimiento de la Asamblea.

Para la experiencia cristiana, el acontecimiento de Jesucristo constituye el mito fundacional en su relación con la revelación del

⁷ Ibid., 18.

⁸ Ibid., 20-21.

pueblo de Israel; y su praxis conlleva un *ethos* al que sus discípulos moldearán y darán vida.

Por tanto, el método propuesto aquí reitera la importancia de lo *simbólico* como forma de apropiación de la experiencia religiosa. En el recorrido por cada cosmovisión religiosa, no pueden pasarse por alto los mitos y ritos que han hecho cercanas y perceptibles las distintas tradiciones religiosas. Se invita a seguir lo simbólico desde los procesos y experiencias propias de las religiones. Como *presupuesto hermenéutico*, es importante observar o intuir los paradigmas que han modelado cada experiencia religiosa.

La experiencia fundacional de cada religión es una realidad desde la cual han de ser analizados los paradigmas subyacentes en su evolución histórica. Los factores socioculturales son portadores de un valor único para contextualizar la experiencia religiosa. Conviene establecer, entre otros, los imaginarios subyacentes, los prejuicios comunes frente a las ciencias, y las orientaciones ético-políticas sobre las cuales la experiencia religiosa ejerce o podría ejercer influencia en la sociedad.

En el método aquí propuesto también se sugiere un acercamiento a la experiencia religiosa, que tiene como inspiración la *fenomenología del hecho religioso*⁹, unida a un ejercicio hermenéutico-bíblico que conlleva la comprensión de los fenómenos religiosos, la interpretación de los mismos y la asunción de una postura crítica en diálogo con las experiencias religiosas vividas en el seno de la comunidad cristiana primitiva; en el caso presente, la fenomenología de la Asamblea de Jerusalén.

Es importante, además, establecer la concepción que se tiene desde lo religioso del *otro*, y examinar ahí las relaciones trazadas frente a los otros a partir de la experiencia religiosa. Téngase presente que la religión ha sido considerada tradicionalmente como una experiencia de *religatio* con el misterio, que pasa por el concepto de otreidad; es decir, el otro es parte de mi propia experiencia religiosa. No se da una experiencia religiosa en ausencia del otro.

⁹ Para ampliar el significado de la fenomenología en la *Biblia*, se puede consultar la magna obra del padre Gustavo Baena *Fenomenología de la revelación*, publicada por la editorial Verbo Divino (2011).

Para el seguimiento de la Asamblea de Jerusalén, será vital desentrañar cómo se produjo el *reconocimiento del otro*, así como la validación de su palabra y de su acción frente al seguimiento del Evangelio que representa el señor Jesús.

La Asamblea de Jerusalén se movió en la lucha intrincada entre la tradición judía y la cristiana, una tradición apenas naciente, con múltiples facetas, dado que sus miembros no solo provenían del judaísmo palestinese sino también del judaísmo helenista y del paganismo.

Al retomar el planteamiento de Gerd Theissen, la elaboración de un nuevo mito en la experiencia religiosa cristiana, frente a la revelación veterotestamentaria, conllevó una nueva manera de entender el seguimiento del Señor, ya no en continuidad con el judaísmo sino en *discontinuidad* con el mismo. El deslinde narrativo-histórico del cristianismo frente al judaísmo, como ocurrió con Lucas en su Evangelio y en el libro de Hechos, marca un nuevo comienzo, y es necesariamente una ruptura con lo establecido.

Además, si se toma en cuenta lo dicho en los criterios primarios de Meier, el de discontinuidad será muy notable en los textos que relatan la Asamblea, y en este capítulo profundizaremos teológicamente su registro en lo acontecido y en las implicaciones para la Iglesia primitiva.

Se puede hablar, entonces, de una *discontinuidad* producida entre las tradiciones, que conllevó un choque de concepciones religiosas diversas, es decir, sistemas referenciales simbólico-religiosos diferentes, que requirieron una convergencia o por lo menos una articulación. El caso de la *circuncisión* y de las *comidas en la comunidad de Antioquía* entre los judeo-cristianos y los helenistas, por ejemplo, son hechos que muestran esa discontinuidad y novedad al mismo tiempo, objeto de la Asamblea de Jerusalén.¹⁰

La discontinuidad, sin embargo, no significa saltos en el vacío, como si la experiencia religiosa se sustrajese de lo humano y prescindiera del lenguaje y de lo cultural; todo lo contrario, lo presupone, y tiene que pasar por la experiencia dolorosa del aban-

¹⁰ Es importante remitirse a la explicación ofrecida en el primer capítulo frente a la comunidad de mesa y lo concerniente a la circuncisión en comunidades donde se encontraban judeo-cristianos y helenistas.

dono y del desarraigo, para evolucionar y resignificar las nuevas experiencias religiosas.

En la historia de las religiones y de la Iglesia ocurre con frecuencia que cuestiones de una importancia y de un alcance “bastante fundamental se actualizan” por medio de ritos o símbolos, cuyo significado las generaciones posteriores apenas pueden llegar a comprender. En los primeros tiempos de la Iglesia y de su misión, con la cuestión de *la circuncisión*¹¹ se ventila en realidad, el problema de la historicidad de la fe que era de vital importancia, tanto para el judaísmo como para el cristianismo. Ese elemento capital de la historia pertenece a la esencia de ambos. Y por esto, ni unos ni otros se consideraron nunca como un grupo religioso, en el que uno entra porque quiere. En el ámbito helenístico-oriental esto era muy posible; incluso se llegaba a realizar varios ensayos para acertar con el camino mejor. Por consiguiente, los modernos conceptos de “abandono” de una confesión y “paso” de una confesión a otra, en el fondo, no son aplicables a la relación entre judaísmo y cristianismo, como tampoco es aplicable a Jesús la categoría de “fundador de religión”.¹²

En la conformación de su fe, el cristianismo primitivo tuvo que pasar por un proceso que Gerd Theissen denomina *disonancia*.¹³ Así fue, por ejemplo, el paso de la dinámica monoteísta de Israel a la experiencia de Jesús como Señor y Dios. De manera análoga, los grupos y personas que se fueron adhiriendo al cristianismo hicieron un camino progresivo de identificación de algunos de sus símbolos religiosos con la fe en Jesús, y al mismo tiempo, entraron a reevaluar o desechar otros de sus referentes anteriores en su experiencia religiosa, proceso lento y con traumatismos.

La disonancia afecta las formas expresivas de la religión; por tanto, el *ethos* de la comunidad primitiva también se ve afectado, pasa por la deconstrucción a partir de la radicalización del *ethos* judío y por la confrontación con el paganismo.

En perspectiva histórica, el *ethos* cristiano primitivo se sitúa entre el judaísmo y el paganismo. Es el *ethos* de un grupo que procede del ju-

¹¹ La cursiva es nuestra.

¹² Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 71.

¹³ Ver Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 62-65.

daísmo, pero encontró la mayoría de los adeptos en el paganismo. Solo difiere del *ethos* judío en los acentos. Intensifica y radicaliza postulados existentes en el *ethos* judío, pero con tendencia a sobrepasarlos con una “justicia mejor” (Mt 5,20). Esta “tendencia superadora” se desarrolla en un ambiente pagano. Los primeros cristianos quieren observar de modo ejemplar muchas normas de su entorno pagano. Se produce, sin embargo, al mismo tiempo, una transformación cualitativa del *ethos*.¹⁴

En la Asamblea, la disonancia entre la circuncisión y las nuevas formas de simbolizar y vivir la religión naciente, la cristiana, conllevó una ruptura y representó un reto enorme para mantener lo fundamental del Anuncio, así como la unidad de la misma Iglesia. Por consiguiente, no es secundario el desarrollo de la trama de la Asamblea, no tanto en lo externo; el *ethos* subyacente que ilustra a creyentes y no creyentes en una nueva praxis y vivencia será definido en la discusión de la Asamblea, y por tanto, para autores representativos –como Bornkamm–, lo abordado en Jerusalén constituye una pieza invaluable en la historia del cristianismo primitivo.

Por lo anterior, se recupera en el presente trabajo el *ethos propuesto por la Asamblea de Jerusalén para el cristianismo primitivo y para la Iglesia cristiana hoy*. Esta recuperación nos permite ahondar teológicamente en el sentido de la Asamblea, situarnos en los pormenores y recrear su significado para las iglesias cristianas, especialmente, de cara al diálogo ecuménico como exigencia permanente para la unidad querida por Jesús en la experiencia evangélica que ha instaurado el nuevo pueblo de Dios.

1. EL *ETHOS* EN JESÚS Y LA COMUNIDAD PRIMITIVA

Si el *ethos* del cristianismo primitivo es tan importante en la configuración y delineamiento de la Iglesia primitiva, cabe preguntarse por el origen de ese mismo *ethos* desde su inspiración primigenia, en Jesucristo. Ahora bien, deviene problemático hablar y sostener que Jesucristo propuso una ética, lo cual no quita que haya vivido con una ética que él mismo forjó desde su experiencia religiosa y en el progresivo reconocimiento de su misión.

¹⁴ Ibid., 87.

Por tanto, antes de proseguir este recorrido, conviene determinar si Jesús formuló o creó una ética específica, y si originó un *ethos* en sus discípulos que ellos hubiesen podido heredar. Este rastreo no es fácil y puede resultar polémico. Por ello, se acude en este apartado a Rudolf Bultmann, quien brinda unas orientaciones fundamentales. Él sostiene que Jesús propiamente no estructuró una ética, dado que no era su pretensión ni su interés. Lo que realizó en su vida, sin embargo, desencadenó una *praxis ética* en sus discípulos.¹⁵

Las afirmaciones de Bultmann contrastan fuertemente con los postulados de una ética contemporánea; es más, se podrían considerar, por algunos, como postulados de una ética religiosa involucionista. Sin embargo, Bultmann nos muestra –con sus presupuestos y su reflexión teológica– la contundencia de tal posición:

La heredad de Jesús a los suyos es que la liberación que trae Jesús no consiste en enseñar a los hombres a discernir el bien como ley de su propia esencia humana, en proclamar la autonomía en el sentido moderno. El bien es la voluntad de Dios: no es la realización de la esencia humana, no es algo inmanente al hombre.¹⁶

La actitud de Jesús ante el culto, la Ley y el Templo, por tanto, encuentran correspondencia con este accionar profundo en Jesucristo. Por ello, él supera el legalismo judío y crea una ruptura profunda con aquél: *importa, por encima de todo, la obediencia a Dios*. La ética cristiana ha sido objeto de múltiples estudios, pero son pocos los que indican claves hermenéuticas tan destacadas como las de Bultmann.

Una de las más relevantes pistas hermenéuticas de Bultmann, en relación con la importancia del *ethos* de Jesús frente a la comprensión de Pablo y su anuncio, así como del *ethos* que envuelve la Asamblea de Jerusalén, es la de adentrarse en la comprensión de Jesús y del cristianismo helenístico:

La teología de Pablo representa, frente a la predicación de Jesús, una nueva estructura y esto demuestra justamente que Pablo tiene su lugar dentro del cristianismo helenístico. La tan a menudo y tan apa-

¹⁵ Ver Bultmann y Jaspers, *Jesús: la desmitologización del Nuevo Testamento*, 65.

¹⁶ *Ibid.*, 65.

sionadamente discutida cuestión *Jesús y Pablo* es en el fondo la cuestión: Jesús y el cristianismo helenístico.¹⁷

Por tanto, es importante reconocer en la relación de Jesús y el cristianismo helenístico la forma como el cristianismo helenístico posibilita un nuevo *ethos* en la Iglesia cristiana primitiva.

Si se retoma el *ethos* de la Iglesia primitiva como expresión de la experiencia religiosa fundante y el deslinde narrativo-histórico frente al judaísmo que nos muestra Lucas en Hechos, se genera un *ethos* correspondiente en el cristianismo, es decir, *Jesucristo y su anuncio propician modos de ser y actuar que permean a quienes acogen el Evangelio* que él representa.

Por otra parte, también para precisar el *ethos* que caracterizó a Jesús y que asumió la Iglesia primitiva, es determinante analizar la acogida de Jesús al *ethos* judío. Algunos autores sostienen el rechazo de Jesús a la ética legalista del judaísmo, mientras que otros enmarcan a Jesús en el *ethos* judío y en su mundo religioso. Sea cual sea la posición que se asuma, no se puede objetar que Jesús realiza un gran quiebre con la lógica de la religiosidad judía: su anuncio conlleva la novedad del *Reinado de Dios*, τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Él mismo es la novedad, es el Anuncio nuevo que ha sido revelado por el Padre a toda la humanidad. Por tanto:

Lo que distingue a Jesús del judaísmo es que concibe la idea de obediencia en términos radicales, no que la elimina. También la suya es una ética diametralmente opuesta a la ética humanista y a la ética de valores; es una ética de la obediencia. [...]. No ve sino al hombre individual situado ante la voluntad de Dios. Tampoco el obrar tiene su sentido según que, mediante él, se alcance o se realice un valor, sino que éste obrar se reduce a obediencia o desobediencia; así que tampoco se da en él un sistema de valores.¹⁸

El anuncio de Jesús aparece novedoso y rico en sentido, sobretodo, en sus parábolas, en sus palabras y acciones; toda su vida nos muestra el acontecer de Dios. La revelación efectuada por Dios al pueblo de Israel adquiere su plenitud, tiene más fuerza que nunca, no se destruye, se transforma, por la vida de Cristo. Jesús es

¹⁷ Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 243.

¹⁸ *Ibid.*, 65ss.

la novedad de la revelación del Padre, y nos conduce a establecer nuevas relaciones con él, paternas y fraternas, más cercanas y amigables, más profundas y exigentes: “En la posición de Jesús está enmarcada una relación con su Padre y solamente desde allí puede ser interpretada auténticamente: su único criterio es el absoluto.”¹⁹

La relacionalidad con nuestros hermanos se enriquece, se hace más vital; en ella, el mandamiento del amor es el principal de la religiosidad de Jesús y se hace extensivo a sus seguidores.

A lo largo de la vida de Jesucristo, se registra la *novedad* de manera admirable al descubrir y mostrarnos a su Padre: un Dios cercano y providente que sufre y camina con nosotros, que nos ama en el Hijo (Jn 15,9), quien está dispuesto a dar su vida por nosotros y *desmonta el odio a los enemigos*. De esta forma, el *ethos* de Jesús no se enmarca en unos preceptos inamovibles y petrificados, sino en una praxis de la obediencia, en la que se requiere la voluntad, la capacidad de optar y de decidir frente al querer de Dios:

Para Jesús, igual que para el judaísmo, la obediencia está referida estrictamente a la actualidad de la decisión que enfrenta el hombre; solo actualmente, en el *instante*²⁰ del obrar se da la obediencia, y si quiere llamársela intención debe tenerse presente que presupone la autoridad ante Dios y que el hombre, por lo tanto, solo puede ser obediente en cuanto enfrentado con esta autoridad, no pudiendo, pues, serlo en cuanto considerado en sí y por sí.²¹

Los evangelios resaltan el contenido novedoso de la praxis salvífica de Jesús, sus signos y sus enseñanzas, el camino que recorre asumiendo la cruz (Mc 8,34). Sin embargo, la *actitud obediente al Padre* es uno de los rasgos más importantes de Jesucristo para comprender e interpretar su *ethos* vivido y comunicado a los suyos. Tal obediencia que se une al imperativo de la decisión, para el caso de Jesús, por el Reino de Dios y su justicia.

Por tanto, la praxis del seguimiento se estructura fundamentalmente retomando el caminar histórico de Jesús, entendiendo su praxis y apropiándola conscientemente, donde el *ethos* que él vivió

¹⁹ Ibid., 65.

²⁰ La cursiva es nuestra.

²¹ Ibid., 65.

encuentra un lugar privilegiado. Así lo entendieron los testigos que escucharon su Palabra y compartieron la cena con él. Estos seguidores fueron carismáticos itinerantes, como señala Theissen:

El *ethos* radical procede en su origen de carismáticos itinerantes cristiano-primitivos que se desligaron de las ataduras represoras de la vida cotidiana. Vivieron una vida distante del poder, la posesión, el trabajo y la familia. En su centro estaba Jesús, también carismático itinerante, cuyo estilo de vida continuaron después de la Pascua.²²

Una vez efectuado este acercamiento a lo que se puede considerar el corazón del *ethos* de Jesús, se entiende su posición frente a *iconos de la religiosidad judía*, sin que por ello se diga que cayó en una anarquía o un rechazo al judaísmo. Por el contrario, su actitud favorece una auténtica interpretación frente a la que fue su experiencia religiosa: el judaísmo.

A continuación se hace una breve ubicación en lo que fue la praxis de Jesús frente a los símbolos esenciales del judaísmo: la Ley, el culto y el Templo. Se tiene como presupuesto indispensable lo dicho en este apartado previo.

1.1 JESÚS Y LA LEY

Indagar sobre la posición de Jesús frente al judaísmo nos introduce en la pista de la transformación del *ethos* judío, para que llegue a constituirse en *ethos* cristiano en sus seguidores, sin dar saltos en el vacío o rupturas abruptas, difíciles de lograr en la dinámica histórica. Se trata de considerar al mismo Jesús como un hombre afectado por la relación con su Padre y con la historia, en la dinámica del tiempo y en el espacio concreto donde desarrolló su misión en medio del pueblo judío. Jesús no enuncia una moral jesuítica o una moral taxativa:

Jesús desconoce el concepto de moralidad. No rige para él, el concepto de moralidad y de desarrollo moral [...] porque concibe al hombre como el que está situado en el instante absoluto de la decisión y porque para él los conceptos de bien y mal están referidos a la voluntad de Dios.²³

²² Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 125.

²³ Bultmann y Jaspers, *Jesús: la desmitologización del Nuevo Testamento*, 65.

Desde esta perspectiva, se enriquece la impronta del *ethos* que Jesús hereda a los suyos, que conlleva la difícil tarea de mostrar la evolución de dicha heredad en los seguidores del Resucitado y sus implicaciones en las prácticas culturales y religiosas.

Jesús tenía una identidad judía, revitalizó el lenguaje semiótico del judaísmo. Le dio nueva vida, a la luz del contenido central: la fe en el Dios uno y único. Observamos en él una historización del mito judío sobre el Reinado de Dios, una doble radicalización sobre el *ethos* judío como endurecimiento y mitigación de normas. Sus conflictos con los contemporáneos fueron conflictos dentro del judaísmo y no con el judaísmo.²⁴

Jesús muestra una nueva justicia, un nuevo orden que pone en crisis la Ley judía absoluta e inamovible, todo ello, a partir de la contraposición con lo que se venía entendiendo por parte de las autoridades religiosas judías y el nuevo orden del cual es portador el mismo Jesús. La clave está en entender *la novedad en la forma de proponer la vivencia de la Ley* y no la forma tradicional de una ley por la ley, vacía de sentido.

Lo realmente nuevo es la forma de proponer esa Ley de Dios, en donde “la santa voluntad de Dios compromete totalmente al hombre. Su “interior”, sus pensamientos y sus sentimientos, que un ordenamiento jurídico profano no puede abarcar, son juzgados en el orden jurídico de Dios.”²⁵

Se supera así el carácter legalista de la ley por la ley y se instaura una nueva comprensión a partir de la obediencia de Jesús a su Señor. *Jesús no rechaza en ningún momento la Ley mosaica*; le da un sentido muy profundo y desencadena su auténtica praxis. Él muestra, desde su propia vida, el sentido de la Ley.

Jesús se vio envuelto, forzosamente, en un debate con representantes de otros grupos, especialmente con los fariseos. Rechazó sin duda la *halajá*, al menos, su ampliación de la Torá cúlctico-ritual a los laicos. Sin embargo, Jesús no declaró abolida la Torá ni total ni parcialmente, sino que se mantuvo en el ámbito de ella. Cuando criticaba, no lo hacía

²⁴ Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 52.

²⁵ Schenke, *La comunidad primitiva*, 252.

contra la Torá misma, sino contra su interpretación y práctica por los diversos grupos del judaísmo. Combatió una observancia exterior de la Torá, el ritualismo y el legalismo. Y exigió un cumplimiento integral de la voluntad de Dios que escudriñase la intención del precepto de la Torá.²⁶

La vida de Jesús *enfrentó también el conflicto*. No pasó tranquila. Al contrario, debió sortear numerosos obstáculos para ser Anuncio nuevo. Entre estos, los enfrentamientos con la Ley, el culto y el Templo. Sin embargo, hay que precisar que “los duros enfrentamientos narrados por los evangelios entre Jesús y los fariseos reflejan más bien las tensiones entre la joven Iglesia cristiana y los rabinos fariseos que después del 70 d.C. pasaron a ser representantes y guardianes del judaísmo ortodoxo”.²⁷ Por tanto, la ruptura de Jesús con la Ley judía no fue absoluta ni arbitraria: él se mantuvo unido a ella, transformándola y recuperando su sentido.

Se debe tener presente que Jesús adquirió progresivamente entre sus seguidores el lugar que tuvieron en otro tiempo las leyes del pueblo judío, lo cual era inconcebible; sonaba hasta blasfemo en su comprensión religiosa. El cristianismo ocuparía, poco a poco, la Ley del Antiguo Testamento por la nueva Ley que representa Cristo el Señor:

La comunidad primitiva consideró a Jesús como el revelador escatológico de la voluntad de Dios expresada realmente en la Torá. Colocó por encima de Moisés –o, al menos, a su lado– a aquel que Dios había corroborado mediante la resurrección [...]. Sus mandatos eran para ella la continuación auténtica de la revelación del Sinaí.²⁸

1.2 JESÚS ANTE EL CULTO

El culto es un rasgo característico de la experiencia religiosa, y en él se expresan de manera simbólica los sentimientos, los imaginarios y las manifestaciones profundas de una comunidad religiosa; paradójicamente, el culto –que encierra nobles sentimientos en la diná-

²⁶ Ibid., 244.

²⁷ Ibid., 245.

²⁸ Ibid., 250.

mica humana— puede convertirse en un espacio para la manipulación, la inautenticidad e incluso para justificar los juegos de poder de los líderes religiosos. Aparece, al mismo tiempo, como una veta y como una trampa de la experiencia religiosa.

Además, el culto genera adhesión a una confesión o experiencia religiosa. De ahí que sea tan significativo el que Jesús invite a los beneficiarios de su acción a incorporarse en un nuevo culto a Dios. Jesús reivindica a quienes habían sido marginados del culto oficial judío, en múltiples ocasiones, sin una justificación satisfactoria. Jesús asume una actitud que se podría llamar proactiva del culto, realiza una deconstrucción del culto judío y lanza a un renovado culto a Dios por parte de los suyos:

La actitud de Jesús ante el culto de Jerusalén se caracterizó, al parecer, por las mismas reservas que mantenían “piadosos” de su tiempo. Las reservas de Jesús tenían un componente escatológico. El culto en el templo perdería toda su razón de ser en el Reino venidero. Ya ahora carecía de eficacia para el perdón de los pecados.²⁹

En su experiencia religiosa, Jesús realiza un culto nuevo en cuanto supera el carácter legalista del mismo. También reconoce que el culto existe para que el hombre glorifique a Dios y pueda realizarse, y no convertirse en esclavo de las acciones cúllicas externas. Su experiencia comunica una esperanza escatológica que reviste al culto de un aire nuevo frente a las normas rituales centradas más en lo externo que en la misericordia de Dios: “Es totalmente improbable que Jesús exigiera la supresión del culto en el Templo o la destrucción de éste, porque contaba también en este aspecto con la intervención escatológica de Dios.”³⁰

1.3 JESÚS ANTE EL TEMPLO

Considerar la posición de Jesús frente al culto resulta polémico, máxime cuando —en diversas ocasiones— se ha relacionado su muerte con las autoridades religiosas judías. Sin embargo, aparece que para Jesús el Templo fue un referente de su experiencia religiosa, por una

²⁹ Ibid., 245.

³⁰ Ibid., 245.

parte, y que su muerte no puede ser justificada como sentencia del Sanedrín frente a la crítica de Jesús al Templo de Jerusalén, por otra, ya que el Sanedrín no tenía el poder para realizarla directamente, sino necesitaba el concurso de las autoridades romanas. Ludger Schenke, basado en otros argumentos históricos, sostiene:

También es dudoso que su actitud pública [la de Jesús] ante el Templo la acarrearla la muerte. Cuando, 30 años después, un profeta estuvo clamando durante años en Jerusalén, anunciando el “ay” escatológico sobre la ciudad, este delito le mereció un severo juicio y la pena de la flagelación, mas no la condena a muerte.³¹

Ahora bien, en el judaísmo del siglo I, el Templo de Jerusalén constituyó un referente fundamental que no podía ser puesto en cuestión. Sin embargo, fue objeto de la crítica por parte de los profetas cuando se apartó el culto de la justicia y la misericordia.

El culto en Jerusalén adquirió un carácter referencial, si bien los judíos que vivieron en la diáspora y que continuaron fuera de Judea tuvieron ya una relación diferente; su experiencia religiosa, más adelante, cambiaría de referentes con la destrucción del Templo. De la misma forma, se debe apreciar con cuidado la posición de los cristianos helenistas frente al Templo.

Jesús, con sus afirmaciones sobre el Templo, apunta al centro del judaísmo; pero, además, él personalmente forma parte del judaísmo. No es un “judío marginal” sino, desde la perspectiva de otros grupos judíos como los fariseos, saduceos y esenios, un personaje marginal con opiniones liberales problemáticas y con un carisma misterioso que va socavando las tradiciones.³²

Por tanto, hay que matizar y ubicar con claridad la concepción de Jesús frente al Templo. Él no lo rechaza; de hecho, durante su vida pública, enseñó en él todos los días (ver Lc 19,47) y exhortó a muchos de los que curó a presentarse al Templo; lo que rechazó fue verlo convertido en cueva de ladrones (ver Mt 21,13). Esta actitud encontró gran acogida entre los helenistas, quienes experimentan el alejamiento del culto agradable a Dios en quienes abusan de su

³¹ Ibid., 246.

³² Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 52.

autoridad en función de su propio provecho. El valioso estudio realizado por Rafael Aguirre y un grupo de especialistas en ciencias bíblicas, denominado *Así empezó el cristianismo*, corrobora lo expresado:

Entre los judíos de la diáspora y en cierto modo también entre los galileos, el Templo despertaba sentimientos encontrados. Por un lado, lo reconocían como lugar santo, pero por otro eran conscientes que la aristocracia sacerdotal se había apoderado de él para su propio provecho. La crítica de Jesús hacia el Templo había encontrado buena acogida entre los judíos de la diáspora asentados en Jerusalén, que tenían una experiencia directa de estos abusos.³³

2. EL *ETHOS* EN JUEGO EN LA ASAMBLEA DE JERUSALÉN

En la Asamblea de Jerusalén necesariamente emergieron y pervivieron interpretaciones diversas de la novedad ofrecida por Jesús a los suyos. La comunidad apostólica tuvo que sortear entonces diferentes comprensiones para configurarse como Iglesia –*Ekklesia*–, *asamblea de Dios unida en una misma fe*, en un solo Señor, en un solo bautismo, en una praxis común de misericordia a ejemplo de Cristo.

La Asamblea de Jerusalén es un escenario propicio para detenerse a examinar las luchas, tensiones y conflictos que sortearon las comunidades primitivas para madurar en su opción de fe, y permite ver su grandeza y fragilidad. Por ello, es inconveniente ignorar los acontecimientos reales vividos; hay que considerarlos como fueron, y desde allí aprender para nuestra experiencia religiosa cristiana de hoy.

La experiencia religiosa y su consideración nos llevan a colocar ante nosotros realidades existenciales personales y sociales, por ejemplo, el amor, el dolor y el sentido de la vida, que se quedan cortas en el abordaje de una teología aséptica con pretensiones de cientificidad. Para el cristianismo, las realidades existenciales constituyen pilares fundamentales de la estructura personal y social de

³³ Aguirre (coord.), *Así empezó el cristianismo*, 132.

la cultura. Es importante, por tanto, adentrarse en el estudio de las relaciones de poder, del amor y de la solidaridad en perspectiva de lo religioso, ya que estas realidades emergen en el *ethos* de la Asamblea de Jerusalén.

Ésta muestra, de manera contundente, *las interpretaciones del ethos heredado por Jesús y su incorporación en las formas culturales de quienes acogen la fe en él*. Se observa en ella una gama polifacética de tradiciones, ritos mitos y símbolos religiosos que habrían delineado las experiencias particulares de cada grupo, especialmente, los judeo-cristianos y los helenistas³⁴; solo el conflicto y el choque entre las diversas tradiciones permite trazar un *horizonte común* para la Iglesia naciente.

Tener presentes los diferentes grupos reunidos en la Asamblea de Jerusalén que ayudaron a configurar el *ethos* del cristianismo primitivo, entre ellos, los judeo-cristianos y los cristianos helenistas, nos ayudará a valorar de manera diferente las decisiones y los derroteros tomados por quienes constituían las cabezas visibles de la Iglesia, tanto en la labor evangelizadora del pueblo judío como fuera de él.

Acercarnos a la experiencia de Jesucristo presente en los testigos de la Asamblea permite recuperar la originalidad del *ethos* cristiano que sus discípulos retomarán en la acción evangelizadora y misionera y, desde luego, en la conformación de las comunidades primitivas. De esta forma, es importante determinar las transformaciones registradas en el modo de vivir y entender la experiencia religiosa de la Iglesia primitiva recibida por los judeo-cristianos y por los helenistas.

Jesús fue un judío, y las experiencias que los apóstoles y discípulos del Señor llevan a cabo en la conformación de las iglesias nacientes está marcada por la heredad recibida del Señor y recreada por sus seguidores. Se produce así una apropiación de la experiencia fundante de Jesucristo y quienes le anuncian como Señor y Dios en las comunidades creyentes.

Estos carismáticos fueron las primeras autoridades de las comunidades cristianas que iban surgiendo paulatinamente. Sus tradiciones se con-

³⁴ Téngase presente la denotación expresada en relación con estos grupos en el Capítulo 1 del presente trabajo.

servan, sobre todo, en los evangelios sinópticos. Su *ethos* es el “radicalismo itinerante”. El desarrollo del cristianismo primitivo estuvo determinado luego por un traspaso de las estructuras de autoridad a las comunidades locales. Éstas ganaron en autonomía, se orientaron a través de sus propios dirigentes –los obispos, diáconos y presbíteros– y se protegieron cada vez más contra los carismáticos que viajaban de un lugar a otro.³⁵

Ahora bien, el *ethos* pasa en la experiencia religiosa por la institucionalización. Ésta aparece en la medida en que los acontecimientos carismáticos se van distanciando y se da paso a la continuidad de las experiencias; la realidad carismática originaria va dando lugar a la institución, en nuestro caso, la Iglesia primitiva. Puede parecer contradictorio, pero no lo es el hecho de que, en la historia humana, las experiencias que perduran se institucionalizan para poder subsistir; la institución es una entidad necesaria para que una experiencia permanezca en la historia, como ya señaló Hegel en la Modernidad.

La lucha permanente entre carisma y poder está al orden del día, entre lo originario como experiencia fundante y lo accesorio que va revistiendo la experiencia religiosa; trae consigo el debate y la discusión permanente, la lucha por lo que representa el espíritu fundante y aquello que no es esencial. De esta dialéctica no se sustrajo la Asamblea de Jerusalén ni la conformación del cristianismo primitivo del siglo I. El cristianismo naciente va dando paso a la Iglesia primitiva, que establece una organización y un derrotero en el que se desencadenan los factores culturales y los juegos de poder. El *ethos* también se afecta paulatinamente por la dinámica de la institucionalización:

Sin embargo, lo que se fue imponiendo, por su mayor peso, fue el *ethos* moderado y crecientemente conservador de los presidentes domésticos: la crítica a la familia es sustituida por un *ethos* de apoyo familiar; la renuncia a la posesión, por el tratamiento social de los bienes; la crítica del poder, por la adaptación selectiva a las estructuras del mundo, etc. El proceso comienza ya con Pablo, un carismático itinerante cuya grandeza estuvo en subordinar toda su actividad a la formación de comunidades locales. Este *ethos* más moderado se conserva en la lite-

³⁵ Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 126.

ratura epistolar. Lo encontramos, sobre todo, en los escritos deutero-paulinos, a modo de un conservador “patriarcalismo del amor”.³⁶

Por tanto, en el desarrollo en la Asamblea de Jerusalén, no es secundario considerar los elementos que ayudaron a configurar el *ethos* de la comunidad primitiva de cara a la progresiva institucionalización de la experiencia religiosa cristiana, y pese a la distancia histórica, podemos –por el testimonio de la Asamblea y por sus repercusiones– salvaguardar un *patrimonio invaluable* para los seguidores del Señor de todos los tiempos en orden a su praxis y a los imperativos perennes de los creyentes en Cristo, en últimas, al *ethos* del cristianismo.

Rastrear la originalidad del *ethos* del cristianismo primitivo y su novedad representa para la teología bíblica y para la exégesis de la Asamblea de Jerusalén una herramienta, o mejor, un marco interpretativo muy valioso, por cuanto desentraña sentidos profundos de los acontecimientos experimentados y vividos por la comunidad cristiana primitiva.

Aun cuando algunos autores –como se planteó en el Capítulo 1– indican problemas muy puntuales en la Asamblea, que redujeron su impacto sobre la Iglesia primitiva, conviene señalar con vehemencia que lo que estuvo en juego en el conflicto de Jerusalén fue la unidad de la comunión eclesial, su *koinonia*. Bornkamm va más allá, incluso, y señala el riesgo del anuncio de salvación en la solución del conflicto de Jerusalén.

Echando mano de la célebre frase de Pascal podemos decir que ahí se anuncia el descubrimiento de que el Dios de la fe cristiana es también “el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob” y no el “Dios de los filósofos”. Partiendo de ahí comprenderemos que con aquella cuestión que, por trasnochada que parezca, se debatió en la asamblea apostólica, lo que estaba en juego era la unidad del pueblo de Dios y de su historia e incluso de una manera más general, todo el problema de la salvación.³⁷

Las pistas y las soluciones de la Asamblea, abordadas en la construcción de esa misma unidad tan fragmentada por las polarizaciones, muchas veces más de tipo cultural y cultural, marcaron el

³⁶ Ibid., 126.

³⁷ Bornkamm, *Pablo de Tarso*, 71.

inicio de un proceso de *autonomía de la religión cristiana primitiva*, como lo fundamenta Gerd Theissen.³⁸

En esta autonomía, Pablo fue intérprete veraz y autorizado para entender la *novedad de vida* de la cual Jesucristo es portador hoy y siempre; Pablo fue avalado por las mismas autoridades de Jerusalén:

...y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefás y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos íbamos a los gentiles y ellos a los circuncisos. (Ga 2,9).

La Iglesia primitiva optó por la *novedad de vida* que defendió Pablo con plena libertad, en la Asamblea de Jerusalén.

3. LA ASAMBLEA DE JERUSALÉN, UNA EXPERIENCIA DE NOVEDAD DE VIDA EN LA IGLESIA PRIMITIVA

En la exégesis comparativa del capítulo anterior, se enunció como Pablo se presenta como un intérprete autorizado de la comunidad cristiana para anunciar el Evangelio: él es portador del Evangelio de Cristo y lo conoce como experiencia que ha vivido, desde luego, en el seno de la comunidad cristiana; por ello, no requirió de un reconocimiento explícito de apóstol para anunciarlo; él lo comunica desde su propia experiencia del Resucitado.

Si Pablo es testigo del Evangelio por la acción del Resucitado –“pues el que actuó en Pedro para hacer de él un apóstol de los circuncisos actuó también en mí para hacerme apóstol de los gentiles” (Ga 2,8)–, entonces, surge una pregunta central para asumir una interpretación teológica acorde con el cristianismo primitivo de la Asamblea de Jerusalén: ¿Cómo entendió Pablo la novedad de vida de la cual fue portador el mismo Cristo en su experiencia del seguimiento?

Es la pregunta por la novedad que representó la muerte y resurrección del Señor para la comunidad cristiana primitiva y para la vocación del apóstol de los gentiles.

Adentrémonos, entonces, en el contenido de lo que encierra la expresión *vida nueva* o *novedad de vida*, ayudados por su significado

³⁸ Ibid., 199-204.

en la experiencia paulina, para entrever las implicaciones que trae consigo en la edificación y en el diálogo ecuménico por la unidad de la Iglesia, a la luz de la Asamblea.

3.1 VIDA NUEVA A PARTIR DE PABLO: “ORIENTAR DECIDIDAMENTE LA VIDA A CRISTO”

El término vida (ζωή) aparece un total de 135 veces en el Nuevo Testamento, especialmente en el *Corpus paulinum*, principalmente en Romanos, así como en el Evangelio de Juan y en la primera Carta de Juan. En Pablo, el uso metafórico de los términos “vida” y “muerte” se halla en primer plano, en lo que respecta a las afirmaciones soteriológicas; Pablo va más allá de la comprensión de la vida como realidad natural y como realidad espiritual.

Vivir se entiende como “la vitalidad del hombre histórico, como la intencionalidad del ser humano”.³⁹ El vivir es conducirse, mirar y decidir. Pablo ve al hombre en cuanto es sujeto de su querer y actuar. El concepto de vida surge como algo paradójico, en cuanto la vitalidad hace al ser humano sujeto de sus acciones, y al mismo tiempo, como algo que le ha sido entregado al hombre, como una posibilidad presente en él.⁴⁰

Él se ve confrontado con el futuro, por las posibilidades con las que puede ganarse a sí mismo o perderse. Esto se expresa en que él no vive simplemente, sino que “conduce” su vida siempre de una forma y manera concreta.⁴¹

De ahí que se pueda vivir en Cristo o en el pecado, como podemos ver en Flp 1,20, donde se presenta la vinculación de la totalidad del hombre creyente en Cristo y se entiende la vida misma y su sentido como Cristo.

San Pablo entiende “el vivir para Dios” (Rm 6,8-10). Se trata, entonces, de la vida de la cual es portador Cristo, entendida como resurrección, y la vida aparece como *tendencia* del hombre espiritual. En Rm 8,2 se presenta la vida como *condición* que está

³⁹ Gnilka, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, 97.

⁴⁰ Ibid, 97.

⁴¹ Ibid., 97.

presente en el hombre, por la ley del espíritu, unida directamente a la *liberación* de la cual es portadora Jesús. Emerge vivir como una forma de existir, de ser en el mundo, de aparecer, de configurarse al conducir la propia existencia. Se puede vivir, en Pablo, conducido *por la carne* (en pecado) o vivir *en el espíritu* (en la entrega de la propia vida).

Esta aproximación nos permite adentrarnos en las implicaciones que trae para los discípulos y discípulas del Señor y para la Iglesia el considerar la vida como realidad imprescindible, por ser portadora de vida, de la vida de Cristo.

De otra parte, el término novedad (*kainótees*), aparece en Rm 6,4 y 7,6. La novedad de vida se halla en *antítesis* con la vida *precrisiana*. En Rm 6,4 está en conexión directa con la resurrección de Cristo y con el permanente vivir para Dios: el bautizado participa de esa *vida en Cristo Jesús*. En Rm 7,6 aparece como calificativo que acompaña al espíritu, que se contrapone al hombre viejo, y concretamente, a la *letra vieja* que orientaba el proceder de los judíos radicales que atacan a Pablo en la Asamblea.

Además, por el bautismo, los cristianos están sepultados con Cristo, es decir, han sido hechos propiedad suya, como también —en virtud de la resurrección de Cristo— caminarán en una *nueva vida*. Vivir una vida nueva es *un vivir para Dios*.

Podríamos decir entonces que *vida nueva es jugársela permanentemente por Dios*, totalmente, sin condicionamientos. Ser discípulo de Jesucristo es jugarse o conducir libremente la vida por Cristo. Esta fue la novedad presentada por Pablo en la Asamblea, con su actitud valiente y decidida ante los notables y ante las columnas de la Iglesia de Jerusalén. Así, la vida nueva del discípulo y de la Iglesia discípula implica jugársela totalmente por el Señor, rompiendo la antigua Ley y los paradigmas que movían el proceder religioso hasta el momento, entre ellos, la circuncisión, signo elocuente en el judaísmo.

Para completar los señalamientos anteriores y aplicarlos al marco del presente escrito, se subraya el planteamiento que hace Joachim Gnilka del *conflicto* de la Asamblea de Jerusalén con la superación de la Ley:

Al reconocer ahora las autoridades de Jerusalén que el Evangelio sin la Ley predicado por Pablo es plenamente válido y suficiente para la salvación, de hecho la Ley que observan los judeo-cristianos queda abolida como camino de salvación, y pasa a formar parte de los usos y costumbres.⁴²

Valga aquí un paréntesis para preguntarse por los usos y costumbres que, en el camino de la Iglesia latinoamericana, nos están sobrando en el anuncio del Evangelio, y cómo volver a lo verdaderamente central, *los pobres amados por Jesús*, preocupación también de la Asamblea de Jerusalén, y opción de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, aun cuando el texto de Hechos es el que nombra de manera expresa *la colecta*, mientras que Gálatas indica *tener presente a los pobres* como un signo de *koinonia*.

Sin lugar a dudas, allí subyace una veta sin igual para el seguimiento de Cristo frente al compromiso de la implementación de los compromisos de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe y la recuperación del sentir profético de Medellín.

3.2 ENFRENTAMIENTO ENTRE EL *ETHOS* EVANGÉLICO DE JERUSALÉN (LOS JUDEO-CRISTIANOS) Y EL *ETHOS* DE PABLO (CON LOS HELENISTAS): ¿CÓMO SE VIVIERON EN LA ASAMBLEA?

El *ethos* judío ha sido radicalizado con la experiencia religiosa cristiana a partir –como se ha mostrado– del *ethos* de Jesús y sus discípulos, y el *ethos* pagano se ha transformado significativamente, sobre todo, con la labor evangelizadora de Pablo y Bernabé.

El mito cristiano primitivo es expresado en un *ethos*, y éste viene determinado por dos valores fundamentales que el cristianismo introdujo en la ética antigua pagana, pero tomados ambos de la ética judía. Si bien el cristianismo radicaliza el *ethos* judío, en el paganismo se da una transformación cualitativa del *ethos*.⁴³ Gerd Theissen introduce una pista significativa, al referirse a los dos valores que

⁴² Ibid., 99.

⁴³ Ver Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 103ss.

aparecen como nuevos en el mundo pagano y que proceden de la tradición judía: el amor al prójimo y la humildad (o renuncia al estatus).

El cristianismo primitivo introduce en el mundo pagano dos valores que proceden de la tradición judía, pero que en esa forma son nuevos: el amor al prójimo y la humildad (o renuncia al estatus). Por eso, al lado de una adaptación a los valores y normas del entorno pagano (con pretensión superadora) aparece la conciencia de una oposición a él. Junto a la pretensión de cumplir mejor que todos los otros las normas generales del entorno, aparece una conciencia contracultural que da a la religión cristiana primitiva un aire de “*religión de marginales*.”⁴⁴

Estos dos valores adquieren una connotación importante para la definición del *ethos* del cristianismo primitivo, y por tanto, para la adecuada comprensión de lo vivido en la Asamblea de Jerusalén. La *estructura hermenéutica* que aportan estos dos valores es pieza relevante para la interpretación teológica y bíblica de la Asamblea de Jerusalén.

Queremos, entonces, ver la dinámica de Jerusalén desde la impronta del *ethos* primitivo ofrecido por ellos. Dicho de otra forma, la consideración de los contextos, los personajes, las acciones y las determinaciones han de ser permeadas por los dos *valores fundamentales que dan un rostro definitivo al cristianismo naciente*. Gerd Theissen señala que *el amor y la renuncia al estatus* forman la clave para la comprensión de muchas exigencias concretas en el *ethos* cristiano.

En cuanto al amor se refiere, no aparece como originario de la propuesta de Jesús, dado que su exigencia impregna el Antiguo Testamento y el judaísmo: “La ampliación del precepto del amor al prójimo, a personas del ‘Grupo externo’ comienza en el Antiguo Testamento.”⁴⁵ El amor, desde la perspectiva cristiana, pasa por la praxis de Jesús histórico y su predicación.

En los sinópticos, Jesús habla poco del amor al prójimo, y cuando lo hace, lo refiere en un lugar preponderante y en relación con el amor a Dios. “El amor al prójimo se convierte en amor al

⁴⁴ Ibid., 87 y 88.

⁴⁵ Ibid., 89.

extranjero y amor al pecador.”⁴⁶ En el Capítulo 5 de Mateo, Jesús lo hace extensivo “a los de afuera”, es decir, a los que no son del grupo originario ni comparten los mismos afectos, es decir, a los enemigos (ver Mt 5,43ss.). El seguidor de Jesucristo ha de arriesgarse a entrar en conflicto y practicar el amor con los de fuera. En este sentido, “el amor pierde su simetría de principio: los enemigos no son personas de igual estatus.”⁴⁷

El amor al prójimo pasa por la conflictividad, y su praxis se enfrenta a la dialéctica de *los que están dentro y fuera de la comunidad*. Esto resulta determinante para la Asamblea de Jerusalén: las lógicas de exclusión se estaban gestando en la misma Iglesia primitiva.

Al traer a colación los planteamientos de René Girard, las lógicas de inclusión y exclusión atraviesan y permean las instituciones religiosas y son origen de numerosos sistemas religiosos. Estas lógicas crean dos grupos: los que están dentro y los que no. En las experiencias religiosas hay que examinar con cuidado la presencia de la exclusión hacia los que no son o no piensan como los que se hallan dentro.

Es natural que la experiencia humana cuente con la inclusión, y la exclusión aparece como un rasgo de supervivencia y de seguridad. Sin embargo, desde la lógica del Evangelio, hay que combatir lo que excluye al otro e incluso lo agrede.

El amor afecta sobre todo a la relación entre grupo interno y grupo externo. El amor cristiano primitivo quiere rebasar esa frontera. La renuncia al estatus afecta a la relación entre los que están arriba y los que están abajo. La renuncia al estatus (humildad) exige que las personas renuncien a representar, imponer o poseer un estatus superior. Debe suprimirse la frontera entre el de arriba y el de abajo.⁴⁸

El rastreo de la Asamblea de Jerusalén muestra que en el momento de vivir el amor al prójimo no se puede ser excluyente. Acaso, cuando emerge la pregunta por la circuncisión: ¿no estaría ella ligada a la pregunta por el amor al prójimo y el amor de Dios?

⁴⁶ Ibid., 91.

⁴⁷ Ibid., 92.

⁴⁸ Ibid., 88.

Por tanto, he ahí una transformación radical desde el *ethos* cristiano a partir del desenlace de la Asamblea; ella se enfrentó a la exclusión de los que no pensaban desde la cosmovisión religiosa judeo-cristiana. Triunfa una nueva lógica: *salvaguardar el Evangelio de Cristo, y dentro de él, la inclusión de todos los que eran externos a la comunidad eclesial: el don de Dios se hace extensivo a todos los creyentes.*

El cristianismo formó un *pueblo nuevo*, la Iglesia, compuesto de judíos y paganos. Nació así la nueva comunión basada en unas convicciones religiosas. Si la religión había llegado a ser ya en el judaísmo un poder autónomo que tendía a conformar toda la vida de un pueblo, también ahora llega a ser un poder autónomo que funda un *pueblo nuevo*, forjado en todos los pueblos y culturas, y se emancipa de su religión madre.⁴⁹

En consecuencia, el desenlace de la Asamblea invita a considerar una nueva praxis en donde no hay exclusión entre judíos y paganos por el amor de Cristo que los une.

Por otra parte, Rudolf Bultmann ofrece nuevas pistas para desentrañar el sentido del *amor propuesto por Jesús* y comunicado por sus seguidores desde una *aproximación teológica existencial*. Esto nos permitirá ser más contundentes para examinar la praxis de la Asamblea permeada por el *ethos* del cristianismo primitivo. He aquí una síntesis de sus planteamientos.

El amor generalmente ha sido concebido como un impulso, afecto o pasión que mueve al hombre en su cotidianidad y se contrapone a dinámicas tales como el odio y la venganza. También se percibe desde una relacionalidad que mueve la vida del hombre. El amor siempre ha acompañado al hombre y lo han expresado miles de autores, como por ejemplo, Seneca, al referirse al postulado del amor en su frase célebre: “El hombre es sagrado para el hombre.” Afirma implícitamente que el hombre es valioso, sagrado y por tanto debe practicarse el amor al prójimo de la filantropía, su culminación en el amor al enemigo. Por su parte Jesús, no funda el postulado de amor en el valor del prójimo como hombre; lo basa en la necesidad del prójimo en “tal situación concreta”. El amor al enemigo no es, para él, la culminación del amor general al hombre sino la culminación del desprendimiento, de la renuncia a la propia voluntad.⁵⁰

⁴⁹ Ibid., 198.

⁵⁰ Bultmann y Jaspers, *Jesús: la desmitologización del Nuevo Testamento*, 82.

Aquí Bultmann elabora una fina caracterización de lo que constituye el amor al prójimo que proviene de Jesús; se sobrepasa el ámbito convencional del respeto al otro, en cuanto éste encuentra correspondencia con mi actuar, es decir, establece una relación mutua que condiciona el amor. En esta perspectiva, el amor al enemigo sería imposible. Por tanto, la praxis de Jesús lleva a superar los límites convencionales del amor y lo sitúa en otro horizonte de sentido.

No se desconoce ni se deja a un lado el amor al ser humano; al contrario, se enaltece, por cuanto pasa a ser un amor sin condiciones; podría llamarse incondicional, para otros, un nivel posconvencional, donde se supera la reciprocidad sin negarla; *el otro participa de mi amor aun sin merecerlo* (incluso mi enemigo) sería una frase que nos ayuda a pensar en esta perspectiva.

Esta manera de amar es la propuesta por Jesús, con una denotación aún más profunda: el amor al prójimo, en su condición única y real, que supera mi propia voluntad o mi propia conveniencia.

Esta perspectiva deviene revolucionaria no tanto por su contenido, el amor en sí, que en últimas es patrimonio de la humanidad, sino por la forma como debe llevarse a cabo el amor. Así, pues, Jesús no concibe el amor ni como virtud que forma parte de la perfección del hombre, ni como contribución al bien público, sino como superación de la propia voluntad en la situación concreta de la vida en que el hombre está ante el prójimo.⁵¹

El amor a Dios aparece ligado al amor al prójimo, en la tradición sinóptica y veterotestamentaria. Sin embargo, dicha unidad no se problematiza, y generalmente aparece el cumplimiento de una condición en la otra; en otras palabras, se podría hablar de una concepción mecanicista a través de la cual si amo a Dios amo inmediatamente al prójimo, olvidándose las circunstancias concretas, como el afecto, la cercanía, la presencia y viceversa.

El amor al prójimo que conduce *per se* al amor de Dios lo podríamos calificar de filantrópica, desprovista de una relacionalidad con Dios. Si ambos preceptos conforman uno solo, no es porque pierdan su identidad o se confundan, mezclándose sincréticamente;

⁵¹ Ibid., 82.

se trata de establecer la conexión entre los dos para determinar su sentido. Bultmann establece la conexión de la siguiente manera:

Los dos postulados, el de amor a Dios y el de amor al prójimo, no son idénticos; el amor al prójimo no es, sin más ni más, amor a Dios. [...]. No, el mandamiento primordial es este: amar a Dios, someter la propia voluntad a la de Dios. Y este primer mandamiento determina el sentido del segundo, que es el de que la actitud del hombre ante el prójimo está determinada por su actitud ante Dios, como el que obedece a Dios que se sobrepone a su voluntad egoísta y renuncia a las pretensiones de su yo, el hombre está ante el prójimo, pronto a sacrificarse por él, igual que por Dios y a la inversa; el segundo mandamiento determina el primero: amando al prójimo, el hombre demuestra su obediencia a Dios. No existe, pues, obediencia a Dios en el vacío. [...]. Con razón dice Kierkegaard: “Si el hombre debe amar al prójimo como así mismo, el mandamiento fuerza como una ganzúa la cerradura del amor a sí mismo y lo arranca al hombre...”⁵²

Además, el amor al prójimo pasa por un elemento que el *ethos* cristiano ha valorado fundamentalmente y que en la praxis histórica de Jesús también lo fue: *el tema del perdón al prójimo*, que se concibe como una exigencia en coherencia con el amor recibido de Dios:

Es parte del amor al prójimo exigido la disposición para perdonarle y esta disposición es lo que más claramente caracteriza el amor que aquí se postula; pues si eso de perdonar es tomado en serio, es el postulado más arduo con que pueda tener que habérselas el natural amor a sí mismo.⁵³

Por lo expuesto, los postulados de Bultmann invitan a pensar el *ethos* que la Asamblea vivió en relación con el amor, no tanto doctrinal sino experiencialmente en las relaciones de *reconocimiento mutuo de los judeo-cristianos hacia los helenistas*, que se encontraron con Pablo y Bernabé en Antioquía y otras poblaciones en donde estos insignes evangelizadores habían realizado el anuncio de Jesucristo. Este reconocimiento implica superar la exclusión que señala Theissen: los que están dentro y los que están fuera.

⁵² Ibid., 83-84.

⁵³ Ibid., 85.

Si la Iglesia primitiva no hubiese reconocido tal diversidad, representada en los helenistas, se hubiese dividido o fragmentado. Sin embargo, este reconocimiento no conllevó la uniformidad o el desconocimiento de lo que cada grupo poseía. Cada grupo prosigue el ejercicio de la vivencia del cristianismo desde sus referentes, y va enriqueciéndose con los aportes diversos, desencadenados en el conflicto en Jerusalén. De esta forma, se llega a los acuerdos que serán tenidos como pautas y normatividad que garanticen la vivencia de la praxis del seguimiento del Señor, donde el amor encuentra un lugar central, como lo fue en la vida de Jesús.

Además, el amor experimentado en Jerusalén no fue fruto meramente de un decreto apostólico; solo fue posible vivirlo y comunicarlo en la Asamblea a través de la superación de los propios intereses y cosmovisiones egoístas, para dar paso a las situaciones concretas de la vida de quienes eran parte de ella; no se consideró una masa amorfa de creyentes sino que se llevó a cabo un reconocimiento de aquellos que eran prójimo, y al mismo tiempo, hermanos o hermanas de una misma fe y un mismo bautismo: se da paso al acontecer de Dios en los hombres y mujeres de la Asamblea que son distintos, que piensan diferente, que entienden desde otros horizontes y que son parte de una experiencia religiosa común a partir del Anuncio nuevo que fue Cristo en sus vidas.

La Iglesia se edifica en la diversidad y avanza en su teología al *superar las disonancias* con el judaísmo; de manera especial, este avance se registrará con mayor celeridad en la segunda generación del cristianismo⁵⁴, pero encuentra sólidas bases en este paso gigante de la Asamblea.

Ahora bien, el amor al prójimo se ve complementado con el segundo ya mencionado, la *renuncia al estatus*, dado que no se puede vivir en profundidad el primero sin este segundo. Al avanzar en la explicación, se argumenta que difícilmente se ama cuando se está atado; dicho en otras palabras, si no soy capaz de renunciar a mis propios intereses, el amor al prójimo no dejará de ser una mera posición de conveniencia.

⁵⁴ Ver Aguirre (coor.), *Así empezó el cristianismo*, 195-292.

Vivimos en un mundo que se ha acostumbrado a las desigualdades. Algunos llegan a explicarlas por la buena o mala fortuna que se tenga, y son incapaces de advertir las profundas asimetrías dadas entre los seres humanos que residen en contextos comunes y que incluso comparten la misma fe en una experiencia religiosa. Tomar en serio este valor que transforma la praxis de la Iglesia primitiva conllevaría una revisión profunda de nuestra forma de llevar a cabo el seguimiento de Jesucristo.

La enseñanza primera en el cristianismo de la renuncia al estatus encuentra su inspiración en Jesús y en su ejercicio de la autoridad; él es autoridad en cuanto se muestra con autoridad y comienza por la autoridad que es servicio: “Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros” (Jn 13,14).

Emerge así el segundo valor señalado, el estatus, que se constituye en el valor complementario del amor al prójimo.

Si el amor al prójimo supone la existencia de vecinos y semejantes en plano de igualdad, y tropieza con la desigualdad existente en todas partes, la relativización y superación de las diferencias de estatus tiene que convertirse necesariamente en el valor complementario del amor al prójimo, sea que los superiores renuncien a su estatus o que los inferiores sean elevados en el suyo.⁵⁵

La renuncia al estatus o la humildad se halla en relación con el amor al prójimo. Éste conduce al equilibrio entre las diferencias de rango y de estatus, y el Evangelio recupera la dignidad y la condición de las personas, de los hombres y de las mujeres, de los que son libres y esclavos, de los niños y los excluidos.

Por tanto, en la Asamblea de Jerusalén no hay que dejar pasar o pasar demasiado de prisa lo referente a la *renuncia al estatus*, que se evidenció como valor supremo en la Asamblea, máxime, cuando se produjo un enfrentamiento entre quienes fueron y siguen siendo hoy autoridades de la Iglesia primitiva: Pedro y Pablo.

Subyace en la Asamblea la confrontación de un *ethos* que se va *configurando progresivamente* entre los discípulos y seguidores del Evangelio de Cristo. En el caso de Pablo, uno de los principales

⁵⁵ Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 96.

protagonistas de la Asamblea, se realiza una armonización entre el amor y la humildad, características de su ministerio y fundamento de su praxis evangelizadora:

El amor conduce, según él [Pablo], al equilibrio entre diferencias de rango y de estatus. Así, exhorta a los fuertes a encontrarse con los débiles en el amor (1Co 8,1, cfr. Rm 14,15). El amor es lo contrario al engrimiento que subraya un estatus más alto de conocimiento y acción (cfr. 1Co 8,1). Pide también a los corintios una colecta para los pobres de Jerusalén en prueba de su amor. La meta es crear la igualdad de forma que a uno no le sobre y a otro no le falte (2Co 8,7 y ss.).⁵⁶

La renuncia al estatus se constituye en un valor complementario al amor al prójimo; entre el *ethos* judío y el cristiano se produce la radicalización de estos valores. En la combinación de los dos valores, amor y humildad, y retomando la praxis de Jesús, se hace visible la *estructura y lo nuevo del ethos cristiano primitivo*. La vinculación entre estos valores conforma y delinea, en gran medida, el *ethos* cristiano primitivo. Theissen ilustra sobre las tendencias y paradojas de estos valores en textos del Nuevo Testamento:

Encontramos, pues, dos tendencias en el desarrollo del precepto del amor en el cristianismo primitivo: la superación de los límites entre grupo interno y grupo externo por una parte, y entre “arriba” y “abajo” por otra. [...]. Hemos encontrado la primera tendencia en la tradición sinóptica marcado por el Jesús terreno. El amor traspasa aquí las fronteras de grupo interno, pero choca con diferencias de estatus. La segunda tendencia se encuentra en las tradiciones paulina y joánica, marcadas por la fe en el Cristo exaltado. El amor supera aquí las fronteras de estatus, pero queda ceñido al ámbito del grupo interno.⁵⁷

Una vez puestos en relieve los dos valores que ayudan a *transformar el ethos judío radicalmente hacia el ethos cristiano*, se consolidan *las claves hermenéutico-teológicas para la interpretación bíblica de Ga 2,1-10 y la exégesis comparativa con Hch 15*. Estas claves dan vida a los textos, alejándolos de teologizaciones abstractas que fracturan los *contextos vitales* en los cuales se han desarrollado las dinámicas sociales, culturales y religiosas, máxime, cuando se

⁵⁶ Ibid., 94.

⁵⁷ Ibid., 95.

trata de un mundo complejo con las más variadas tradiciones que confluyeron en el movimiento naciente del cristianismo de la primera generación.⁵⁸ De la misma manera, revitalizan y nos abren un sin número de posibilidades, para plantear el horizonte del *diálogo ecuménico a partir de los sólidos postulados de la Asamblea*.

El anterior planteamiento nos permite recuperar al Pablo de la Asamblea de Jerusalén, quien enfrenta un conflicto real en el que se juega lo doctrinal y fundante de la experiencia cristiana: el Evangelio que es Cristo. La doctrina no está nunca desprovista de la experiencia, y la experiencia histórica de la Asamblea de Jerusalén muestra como Pablo ha *transformado ya su pensamiento sobre la Ley y los ritos judíos*. Gálatas denota con más fuerza lo que representó la Asamblea para Pablo, y recupera la fuerza de la argumentación contra quienes pretenden desvirtuar su anuncio, así como quienes desean manipular su praxis evangelizadora.

Hay que interpretar con precisión la crítica de Pablo a la Ley, ya que *no se trata de una crítica al conjunto de la Torá*; al contrario, se trata de un sentido que la lleva a su plenitud en Cristo; la crítica paulina se dirige sobre todo a *las obras de la Ley*, opuestas a las obras de la fe.⁵⁹

Los hombres y mujeres presentes en la Asamblea de Jerusalén fueron seres humanos llenos de pasión por la vida, cuyo anuncio del Evangelio comprometía todo su ser; su *ethos* los llevó a ser referentes de una experiencia religiosa que perdura hasta nuestros días y que requiere *ser renovada bajo los postulados* que condujeron a la Asamblea a *mantener la unidad en el acontecimiento Jesucristo*.

Se asume, entonces, una *teología de sentido testimonial* que se aproxima a la fe cristiana primitiva y que hunde sus raíces en la dinámica de la vida de las comunidades que acogieron el Anuncio nuevo que representó Jesucristo. Esta perspectiva asume la teoría de la religión cristiana, desde las categorías generales de la ciencia de la religión.⁶⁰

⁵⁸ Aguirre (coor.), *Así empezó el cristianismo*, 101-194.

⁵⁹ Ver Crossan y Reed, *En busca de Pablo*, 269-270; 461-464.

⁶⁰ Ver Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 14.

A partir de esta caracterización de lo religioso y de la religión se puede comprender cómo el *ethos* de la Asamblea de Jerusalén se enmarca en una experiencia de carácter espiritual: “La teología es una ciencia a posteriori, fundada en la experiencia individual, concreta e histórica, que tiene su sitio en la oración y en la revelación de Dios.”⁶¹

El acontecer de Dios que condujo la Asamblea tiene la palabra; y exige una actitud obediente.

⁶¹ Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, 13.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael (coord.). *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.
- _____. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- _____. “La primera evangelización.” Conferencia en la Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.
- Aland, Kurt (ed.). *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Bornkamm, Günther. *Pablo de Tarso*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- Bruce, Frederick Fyvie. *Hechos de los Apóstoles: Introducción, comentario y notas*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1998.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- Bultmann, Rudolf y Jaspers, Karl. *Jesús: la desmitologización del Nuevo Testamento*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1968.
- Codina, Víctor. “Los pobres, la Iglesia y la teología.” En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por José María Vigil, 53-60. Segunda edición digital en castellano en respuesta a la notificación hecha contra Jon Sobrino. Comisión Teológica Internacional de la Asociación Euménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, Asett, 2007. Disponible

- en: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/ASETTBajarDeLaCruz2.pdf> y en <http://www.eatwot.org/TheologicalCommission> (consultado el 17 de febrero de 2011).
- Crossan, Jhon Dominic. *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.
- Crossan, J.D. y Reed J.L. *En busca de Pablo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006.
- Fitzmyer, Joseph. *Los hechos de los apóstoles*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Gnilka, Joachim. *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*. Barcelona: Herder, 1998.
- Holmberg, Bengt. *Historia social del cristianismo primitivo: la sociología en el Nuevo Testamento*. Córdoba: Ediciones El Al-mendro, 1995.
- Holzner, Josef. *San Pablo. Heraldo de Cristo*. Barcelona: Herder, 2008
- Köster, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- Küng, Hans. *El Islam. Historia, presente, futuro*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- _____. *El judaísmo: pasado, presente, futuro*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- _____. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Meier, John. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1997.
- Ortiz, Pedro. *Introducción a los métodos exegéticos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

- Parra, Alberto M. *Textos, contextos y pretextos para la teología y la pastoral*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Pikaza, Xabier. *El fenómeno religioso*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Rius-Camps, J. *De Jerusalén a Antioquía: génesis de la Iglesia cristiana, comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*. Córdoba: El Almendro, 1991.
- Sarasa, Guillermo. “Decisión oficial de los jefes de la Iglesia acerca de la evangelización de los gentiles. Hechos 15, 1-35.” Conferencia del Concilio Apostólico, Bogotá, D.C., 2008.
- Schenke, Ludger. *La comunidad primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Schlier, Heinrich. *Carta a los Gálatas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Schneider, Michael. *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Sobrino, Jon. “Prólogo.” En *Bajar de la cruz a los pobres: cristología de la liberación*, organizado por José María Vigil, 11-12. Segunda edición digital en castellano. Comisión Teológica Internacional de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo, Asett, 2007. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/ASETTBajarDeLaCruz2.pdf> y en <http://www.eatwot.org/TheologicalCommission> (consultado el 17 de febrero de 2011).
- Tamayo, Juan José. *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Editorial Trotta, 2005
- Theissen, Gerd. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Touraine, Alain. *¿Podemos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica, 2006

Vidal, Senen. *Las cartas originales de Pablo*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

White, Michael. *De Jesús al cristianismo*. (Estella) Navarra: Verbo Divino, 2007

Wikenhauser, Alfred. *Los hechos de los Apóstoles*. Barcelona: Herder, 1967.