

LA COMUNIDAD ECLESIAL

REFLEXIONES BIBLICAS SOBRE COMUNION Y MISION CARISMAS Y MINISTERIOS

Pbro. NESTOR GIRALDO RAMIREZ

1. INTRODUCCION.

1.1. La abundante literatura, a menudo valiosa, que ha venido acumulándose sobre el tema "Iglesia", especialmente en los últimos veinticinco años, muestra su importancia, a la vez que su complejidad. Restringiéndola al área estrictamente bíblica, esta literatura es ya voluminosa, tanto en el campo católico, como en el protestante, si a las obras publicadas agregamos los artículos aparecidos en revistas de reconocida seriedad.

Dentro de la temática de este Congreso, me corresponde presentar el aspecto bíblico de la comunidad cristiana en sus características de comunión y misión, carisma y ministerio. Aún con estas restricciones es vasto el tema y no será posible tratarlo a fondo en los estrechos límites de una ponencia. Me propongo sólo presentar algunas pautas que nos guíen en una lectura del Nuevo Testamento haciendo hincapié en aspectos que nos sirvan de punto de partida para la reflexión teológica de estos días. He optado por una exposición esquemática y descarnada para evitar una larga y tediosa conferencia. Por ello pido excusas de antemano.

1.2. Observaciones previas.

1.2.1. No me detendré a hacer un análisis exegético de cada punto, pues sería tarea interminable. Presento aquellos puntos de vista que reflejan la posición común actual de la exégesis católica. Tangencialmente me referiré a posiciones de teólogos protestantes que han dedicado a estos temas estudios muy de tomar en cuenta, aunque a veces no concuerden sus conclusiones con las tesis católicas. No es tema de nuestro Congreso, pero una breve alusión puede ser útil.

1.2.2. Una visión bíblica sobre un tema dado no es completa si se mira sólo desde uno de los Testamentos; es necesario un enfoque que abarque la totalidad del mensaje bíblico que revela la unidad de

ambos Testamentos: "Vetus Testamentum patet in Novo, et Novum latet in Vetere" (S. Agustín, De catechiz, rudibus, IV).

1.2.3. El Nuevo Testamento es una hermenéutica del Antiguo, una lectura situada en Cristo: "El fin de la Ley es Cristo" (Rm. 10, 4). Es lo que bellamente señaló Orígenes: "El esplendor de la venida de Cristo que ilumina la ley de Moisés por el brillo de la verdad, ha arrancado el velo que cubría la letra y ha descubierto a todos los que creen en El los bienes que allí se encontraban cubiertos y ocultos" (De Princ. 1,4, c. 1, n. 7).

1.2.4. Esta hermenéutica del Antiguo Testamento que hacen los escritores neotestamentarios tiene las siguientes características:

— Primeramente la tensión "promesa/cumplimiento", "profecía/realización" que cuidadosamente señalan los escritos del Nuevo Testamento (Cf. Mt. 1,22; 2,5.15.17; Lc. 4,18-21; 2,27; Jn. 1,45; 19,24. 28.36). Se quiere destacar la unidad del designio salvífico de Dios y cómo la herencia religiosa de Israel continúa y se revitaliza en Cristo (Cf. Rm. 4,13-25).

— La tradición "agádica", muy afianzada en Palestina, cuyos orígenes no son independientes de la literatura bíblica post-exílica (Cf. 1Cro 16; 2Cro 26.33); penetró profundamente en el pueblo a través de las asambleas populares y en las reuniones culturales, para afianzarse después firmemente en las sinagogas. Esta forma de interpretación agádica se encuentra como cosa normal, con acentuados matices apocalípticos, en los escritos de Qumrán. No es de extrañar que la literatura del Nuevo Testamento nos ofrezca una lectura agádica del Antiguo en diversas formas y niveles que hemos de tomar en cuenta para acertar en su interpretación. Esta influencia agádica llegó hasta algunos de los más antiguos Padres de la Iglesia como Clamente Romano, Atenágoras, Taciano, el Diálogo con Trifón y la Didajé.

— Finalmente la "apocalíptica" cuya influencia se ejerce especialmente en Pablo y en los Sinópticos y, desde luego, en el Apocalipsis. La visión escatológica del Reino de Dios presenta, por ejemplo, caracteres apocalípticos.

1.2.5. Los escritos del Nuevo Testamento abarcan un lapso de tiempo que cubre la segunda mitad del siglo primero, período fundamental en la revelación cristiana, durante el cual la Iglesia va madurando en su auto-comprensión y en su estructuración. Este proceso aparece en los libros sagrados. Un trabajo exegetico debe indentificarse desde los primeros elementos que nos proporcionan los escritos más antiguos, hasta la visión más compleja que nos ofrecen las epístolas pastorales y otros escritos posteriores. Carecemos, sin embargo, de suficiente información histórica sobre el período que medió entre el acontecimiento de Pentecostés y los primeros escritos neo-testamentarios, lo que obliga a un prudente examen de los textos, sin descuidar la verdad que hay en ellos, pero sin precipitarse a formular conclusiones insuficientemente fundadas.

1.2.6. Cuanto más se ahonda en el estudio de la Iglesia, tanto más se comprueba la necesidad de una cristología clara y firme. Cristología y eclesiología son dos cuestiones inevitablemente implicadas la una en la otra, de tal manera que una determinada posición en Cristología repercute en los planteamientos eclesiológicos, puesto que la obra salvífica de Cristo se prolonga en la Iglesia. La teología de los ministerios, y en nuestro caso, del ministerio presbiteral, es muy sensible a las posiciones cristológicas.

2. LA COMUNIDAD PRE-PASCUAL.

2.1. La intención de Jesús.

Jesús, como lo presentan los Evangelios, no es un profeta como los del Antiguo Testamento, que aparecen en un determinado momento de la historia de Israel para invitar al pueblo a examinar su vida frente a los compromisos de la Alianza, ni tampoco como Juan Bautista, que confiesa la transitoriedad de su misión. Aparece desde el principio como un maestro que rompe los moldes tradicionales (Cf. Mc. 1,27) y produce impacto: "Se maravillaban de su doctrina, pues la enseñanza como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (Mc. 1,22).

Su intención es llevar a cabo una obra que perdure: se trata de anunciar el advenimiento del Reino de Dios y su establecimiento en el mundo, en su fase temporal, hasta que llegue a su plena realización en la Parusía (1). Sin adentrarnos en la problemática sobre el sentido y el alcance escatológico de los diversos pronunciamientos de Jesús, podemos decir que del conjunto de los Sinópticos aparece una intención de llevar a cabo una obra que perdure, no meramente transitoria, que abarque primero a Israel, luego a todo el mundo (2).

2.2. El séquito de Jesús.

Apenas iniciado su ministerio público, cuando apenas esbozaba los grandes delineamientos de su mensaje, convoca Jesús a un grupo de seguidores (Cf. Mt. 4,18-22; 9,9; Mc. 1,16-20; 2,14; Lc. 5,1-11; 5,27) que formarán una **pequeña comunidad** (Cf. Lc. 13,22). Examinemos lo que nos relatan los Sinópticos:

En ellos, más que una serie de anécdotas con sentido vocacional, encontramos un esquema literario que nos introduce en el sentido teológico del binomio vocación-seguimiento. Cada perícopa de vocación tiene tres tiempos:

— Jesús encuentra alguna (algunas) personas que se desempeñan en sus labores ordinarias;

1) — Sobre el Reino de Dios, su naturaleza, etc. pueden consultarse: R. Schnackenburg, Reino y Reinado de Dios, Ed. Fax, Madrid, 1967; S. Mowinckel, El que ha de venir - Mesianismo y Mesías, Ed. Fax, Madrid, 1975; X. León-Dufour, Vocabulaire de Théologie Biblique, Ed. Du Cerf, París, 1962, Col. 950-956.

2) — R. Schnackenburg, O. C., 250-161.

— Les formula un llamamiento: “sígueme”;

— Los llamados responden de inmediato y generosamente: lo dejan todo para ir en pos de él.

Sobre este esquema podemos hacer las siguientes observaciones:

2.2.1. Se trata de establecer una relación especial entre Jesús y estos hombres que a partir de ese momento serán “discípulos”, expresión que en los medios rabínicos y palestinos de entonces implica algo más que una dependencia intelectual, como podría indicarlo la expresión griega “mathetés”; es un nexo estable entre el maestro (rabino) y sus seguidores que forma, en cierta manera, un grupo o escuela. En adelante a los seguidores de Jesús se les llamará en el Evangelio “discípulos”, apelativo que conservaron los creyentes hasta que en Antioquía empezaron a llamarse “cristianos” (Hch. 11,26) (3). Obsérvese cómo la fórmula empleada por Mateo para la misión de los apóstoles después de la resurrección pone como primer paso de la evangelización el “hacer discípulos” (mathetéusate).

2.2.2. El llamamiento que hace Jesús tiene un **fin inmediato**: el seguimiento (“venid en pos de mí”), integrar el grupo de los que le acompañarán siempre y formarán el séquito que todos conocerán como “los discípulos de Jesús” (Cf. Mt. 12,1s; 17,16; Lc. 9,40); y otro que podemos llamar **mediato**: convertirse en “pescadores de hombres” (Cf. Mt. 4,19 paral.). No se trata de grupos cerrados, como los “discípulos de los fariseos” (Mt. 22,16), no los llama para aislarlos del mundo, como los esenios de Qumrán: tendrán una misión que han de cumplir ante los hombres, cuyos riesgos y responsabilidades habrá de explicarles más tarde (Cf. Mt. 10,5-25 paral.).

2.2.3. El llamamiento no se hace por razones de amistad, ni por vínculos de sangre, sino por libre y gratuita iniciativa de Jesús. Hay entre los llamados toda clase de personas, pero ninguno pertenece a los grupos influyentes (fariseos, saduceos, herodianos). La vocación de Mateo, el publicano, la destacan los tres sinópticos como un signo cuyo sentido se expone con motivo de la cena que el elegido ofrece: la presencia de Jesús entre los hombres es un hecho que manifiesta la irrupción del amor de Dios en el mundo: el “hesed” de que habla Oseas (Cf. Mt. 9,12s; Os. 6,6). Juan dice que con Cristo se han hecho presentes en el mundo la “gracia” (misericordia-amor) y la “verdad” (fidelidad) de Dios, con lo que parece aludir también al vaticinio de Oseas (4).

3) — Sobre el sentido de “Discípulo” y el significado en la literatura rabínica y en el Evangelio pueden consultarse: G. Kittel en Th.W.N.T. I,210ss. y K. H. Rengstorf Bidi. IV,417s. G. Bornkamm, Jesús de Nazaret, Ed. Sígueme, Salamanca, 1975, págs. 151-159.

4) — A. Feuillet, El prólogo del cuarto Evangelio, Ed. Paulinas, Madrid, 1971, págs. 100-103.

Hay una independencia total frente a compromisos de carácter puramente humano. Tampoco se reconoce como título válido para entrar en el grupo de los "llamados" el pertenecer a los estamentos oficiales del judaísmo: la comunidad de los "discípulos de Jesús" ha de ser algo enteramente nuevo.

2.2.4. La vocación no tiene carácter transitorio: los llamados así lo entienden al dejarlo todo para seguir al Maestro. Es un cambio de actividad, una nueva orientación en sus vidas que les marcará para siempre y de ello son conscientes los discípulos (Cf. Mt. 19,27-29). Se trata de un grupo estable que habrá de continuar la "misión" de Jesús, como se desprende de Mt. 10,16-23 paral. y Mt. 28,19.

2.2.5. Los llamados son hombres rudos y sencillos, entre los cuales no faltaron pequeñas discusiones y altercados, que los evangelistas narran, no sólo por un sentido de objetividad histórica y fidelidad a la verdad, sino para encuadrar las enseñanzas con que Jesús fue modelando la personalidad de los llamados (Cf. Lc. 9,46-48). A pesar de todo, hubo también dolorosas defecciones que sirvieron para afianzar la fidelidad de los que quedaron (Cf. Jn. 6,60-71).

2.2.6. La decisión generosa, total y definitiva la destacan todos los evangelistas, incluso Juan, quien tiene otro esquema en el que subraya y enfatiza el vínculo de fe que se establece entre los llamados y el Maestro (Cf. Jn. 1,35-51).

2.2.7. Un factor muy importante ha de tomarse en cuenta: el llamamiento a la conversión y a "entrar en el Reino de Dios" tiene carácter universal; no sucede lo mismo con los llamados a formar el grupo de los "discípulos": no se aceptan espontáneos (Cf. Mt. 8,18-22; Lc. 9,57-62 y el caso del endemoniado en Mc. 5,18s; Lc. 8,38s).

2.2.8. Este llamamiento ocurre en los albores de la actividad pública de Jesús, porque los "discípulos" deberán ser sus compañeros "desde el principio" para poder desempeñarse como "testigos" (Cf. Jn. 15,27; Hch. 1,22). El tema del testimonio reviste gran importancia: la forma concreta con que atestiguarán ha de ser la predicación (Hch. 1,8; Cf. Mt. 24,14). Deberán atestiguar solemnemente ante todos los hombres todo lo acontecido desde el bautismo de Juan hasta la Resurrección de Jesús y de manera muy especial su Resurrección (Hch. 1,22; 2,32).

Es de advertir cómo la misión de Pablo se expresa en idénticos términos: "Tú serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y oído" (Hch. 22,15; Cf. Hch. 26,16). En el Evangelio de Juan aparece también esta identificación entre testimonio y predicación (Cf. Jn. 19,35; 21,24): el predicador no sólo es testigo de cuanto ha visto, sino también de los misterios de Dios que escapan a la percepción de los sentidos (1 Jn. 1,2; 4,14). Aquí encontramos el fundamento de lo que Lucas llama "servicio de la palabra" (Lc. 1,2).

Guarda esta misión de ser testigos relación con la misión profética en el Antiguo Testamento. En Isaías, por ejemplo, leemos: "De

él he hecho un testimonio para las gentes, un jefe y maestro de los pueblos" (Is. 55,4).

Es notoria la importancia que Lucas da al testimonio en sus escritos, especialmente en los Hechos. De las 34 veces que aparece la palabra testigo en el Nuevo Testamento, 14 pertenecen a este libro, en el que se nos da cuenta de la actividad predicadora de los apóstoles y de la conexión entre este testimonio de la palabra y la comunidad cristiana, por lo que dijo con razón San Agustín: "predicaron los apóstoles la palabra de verdad, y engendraron las iglesias" (5).

2.3. En el séquito de Jesús aparecen también algunas mujeres que con sus haberes atendían a los menesterosos de la comunidad (Cf. Lc. 8,2s; 23,49; Mt. 27,55s). Aunque la redacción lucana, como anota H. Conzelmann (6), proyecta retrospectivamente los rasgos de la comunidad cristiana un poco más evolucionada sobre la comunidad primitiva, sin embargo, la historicidad del hecho no puede ponerse en duda y, una vez más, debe anotarse qué intención doctrinal se oculta tras esta afirmación de los evangelistas: Jesús no hace discriminaciones y, contra la costumbre judía, integra a estas mujeres en su séquito. No hablan expresamente los evangelistas del llamamiento que les hizo, como tampoco hablan de la vocación de la gran mayoría de los "discípulos", pero debemos suponerla, según lo dicho anteriormente. Más tarde Pablo, quizás basándose en este hecho, dirá en su carta primera a los Corintios: "acaso no tenemos derecho a llevar en nuestras peregrinaciones a una hermana, igual que los demás apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?" (1 Co. 9,5).

Este grupo de mujeres estará junto a la cruz (Mt. 27,55s; Lc. 23,49) y jugarán un papel importante en la mañana de Pascua: junto con los Doce serán testigos de la Resurrección del Señor. Las veremos también con María la madre de Jesús y sus hermanos en compañía de los apóstoles y discípulos reunidos en espera de la promesa del Espíritu (Hch. 1, 14s). A este respecto dice el Cardenal Daniélou: "No vamos a insistir aquí sobre el sentido de este grupo de mujeres que aparece en el Evangelio como en una posición paralela a la de los apóstoles. Hengel ha subrayado ciertos puntos. Está seguramente el hecho de que en el reino que instaura Jesús «no hay ya ni hombre, ni mujer», sino que todos son igualmente llamados. Está el problema del ministerio de las mujeres en el servicio del reino. Ellas tienen incontestablemente un lugar eminente como testigos de los misterios de Cristo. Son los grandes testigos de la encarnación y de la resurrección. Finalmente, Hengel ha anotado justamente que María de Magdala tiene con relación al grupo de mujeres, un papel paralelo al de Pedro con relación al grupo de los apóstoles. En el siglo IV Pedro de Alejandría subrayará nuevamente este paralelo: la fe de la Iglesia reposa sobre Simón a quien Jesús llamó Cefas, la roca, y sobre María

5) — Enarratio in Ps. 44,23; PL 36,508.

6) — El centro del tiempo - La teología de Lucas, Ed. Fax, Madrid, 1974.

cuyo nombre de Magdalena significa fortaleza" (7). Sin embargo a renglón seguido Daniélou hace la salvedad de que no hay en el cristianismo primitivo un paralelismo completo entre el papel de los apóstoles y el de las mujeres: unos y otras tuvieron acceso a las realidades históricas de la vida de Cristo y de sus misterios, pero las transmiten de una forma diferente: a los apóstoles corresponde la tradición oficial, la proclamación pública. Quizás por esta razón Pablo no menciona a las mujeres en la lista de las apariciones (Cf. 1 Co. 15, 5-8). Sin embargo, el tema sobre ministerios y ordenación de las mujeres, en el que podría ahondarse un poco, está fuera de lugar en esta ponencia y en el temario de este Congreso.

2.4. Los "Doce".

Pasado un tiempo después de la formación de la pequeña comunidad, como lo afirman los tres sinópticos (Mt. 10,1-4; Mc. 3,13-19; Lc. 6,12-16), Jesús procede a una selección. Lucas es el más expresivo: "Aconteció por aquellos días que salió Jesús hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y escogió doce de ellos, a quienes dio el nombre de apóstoles" (Lc. 6,12s).

Precede una noche de oración y vigilia en la montaña, índice de la trascendencia del acto que va a realizarse. En otras dos ocasiones nos dicen los evangelistas que Jesús se preparó con la oración: antes del gran sermón que trae Juan en su capítulo 6 y en Getsemaní. Cuando, más tarde, antes de Pentecostés, se trata de elegir a Matías para llenar la vacante de Judas, la comunidad también ora (Hch. 1, 23-26) y tanto la comunidad primitiva, como posteriormente la Iglesia en su liturgia, hará preceder de oración los actos más importantes de su misión (Cf. Hch. 13,3).

La elección de estos "Doce" como sus más inmediatos colaboradores, "para que estuvieran con él" (Mc. 3,14), tiene un valor simbólico: Israel se fundó sobre los doce patriarcas epónimos de las doce tribus; el pueblo de la Nueva Alianza, que es el Israel de Dios (Ga. 6,16), se edifica sobre los Doce y será superior al antiguo: "En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sienta sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" (Mt. 19,28): serán magistrados que en el juicio mesiánico compartirán el poder de juzgar que tiene el Mesías (Cf. Jn. 5,22,27; 9,39). Viene muy bien la observación del P. Lagrange: "Si Jesús realmente constituyó a los Doce en colegio especial, muy cercano a su persona, y les ha encargado que cumplan su misión, ha echado desde ese momento los fundamentos de la Iglesia, como una sociedad visible y jerárquica" (8).

7) — J. Daniélou, *La resurrección*, Ed. du Seuil, París, 1966, págs 11s.

8) — M. J. Lagrange, *L'Évangile selon S. Marc*, Gabalda, París, 1929, página 68.

En realidad estos Doce estarán siempre junto a él, serán su verdadera familia (Cf. Mt. 12,46-49; Mc. 3,31-34), a ellos dará a conocer "los misterios del reino de Dios" (Mc. 4,10s), como a personas de su más absoluta confianza les confiere amplios poderes y los envía a preparar su camino (Mt. 10,1 paral.); sólo a ellos hará el anuncio de su pasión (Mt. 16,20-28; Mc. 8,30-9,1; Lc. 9,21-27). Los Doce y junto con ellos el pequeño número de los demás discípulos, forman el "resto santo" de Israel, el núcleo de la futura Iglesia y los portadores de su misión (9).

Que así lo haya entendido la primera comunidad cristiana es claro a través del Nuevo Testamento: la denominación de los Doce adquirió un sentido en los medios cristianos que indicaba el núcleo de discípulos señalado por Jesús, que ocupó siempre un puesto importante de dirección. Uno de los textos más antiguos del Nuevo Testamento, que refleja una tradición de primerísima hora, es el pasaje de 1 Co. 15,3-5. Allí Pablo habla de los Doce como de un grupo especial y de gran autoridad. Es interesante anotar que, aunque en el momento a que alude Pablo (las apariciones del resucitado) el grupo sólo era de **once**, sin embargo se les llama "los Doce".

2.5 Pedro.

Uno de los pasos más significativos, con miras al futuro, entre los dados por Jesús en el seno de la comunidad pre-pascual, es el que nos narra Mateo (16,17-19 paral.). Bien conocida es la importancia del pasaje y las múltiples controversias a que ha dado lugar. El texto, lo reconoce Conzelmann, es de una alta antigüedad (10); el corte de la frase es puramente aramaico, como todos los reconocen. En el campo protestante no hay unanimidad para aceptar su autenticidad histórica, aunque teólogos tan connotados como Oepke y Cullmann la dan por garantizada (11). Una buena síntesis del estado de la cuestión actualizada hasta 1967 ha hecho Beda Rigaux en Concilium (12), y a ella me remito.

Con el citado Beda Rigaux podemos sintetizar así los puntos básicos de doctrina que nos ofrece este pasaje de Mateo:

2.5.1. Simón es declarado Roca y esta función la ejerce siendo la base y el punto de apoyo del edificio, la Iglesia. Algunos protestantes modernos, aunque rechazan el actual ejercicio del primado romano, reconocen que la Iglesia supone necesariamente unos minis-

9) — J. Schmid, *Evangelio según San Marcos*, Herder, Barcelona, 1967, página 113.

10) — H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Ed. Fides, Ginebra, 1967, pág. 47.

11) — O. Cullmann, *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr*, Délachaux Niestlé, 1952.

12) — *Concilium* 27, Julio-Agosto, 1967, 148-177.

terios y que la existencia de una autoridad doctrinal y pastoral está en la línea de la voluntad de Cristo (Mt. 16,18a).

2.5.2. La edificación de la Iglesia y su estabilidad (v. 18b-11a). La comunidad mesiánica establecida por Jesús no es solamente el grupo de los Apóstoles, la comunidad pre-pascual. Esta comunidad es una construcción viva, un "edificio escatológico y seguro" en el que Pedro ocupa un puesto señalado. Los poderes del mal la hostigarán, pero no lograrán destruirla.

2.5.3. La entrega de las llaves (v. 19) (13). Este versículo es una explicitación de la imagen de la roca: Pedro recibe la totalidad de los poderes. No se trata únicamente de la doctrina, sino también de la economía de la salvación. Estos poderes se ejercen en la tierra, porque las llaves prometidas no son las llaves del cielo, sino las llaves para entrar en el Reino de Dios: Pedro no es solamente la Roca sobre la que Cristo edifica su Iglesia, sino que ejerce una autoridad sobrenatural. El simbolismo de las llaves incluye el poder de administrar y mandar. El poder de las llaves concedido a Pedro le coloca en una posición privilegiada de autoridad y, por la naturaleza misma del privilegio, no tiene otro límite que la duración de la propia Iglesia.

2.5.4. La expresión "atar y desatar". Pertenece al vocabulario rabínico: no puede restringirse a una simple potestad de interpretar o dirimir disputas doctrinales. El texto apunta más allá de una simple judicatura terrena y adquiere un valor sobrenatural que se expresa, entre otras cosas, en el perdón de los pecados.

2.6. Vida de la comunidad pre-pascual.

Espigando un poco en los sinópticos, especialmente, puede hacerse la siguiente síntesis de los rasgos más salientes que pueden servirnos como tema de reflexión sobre la comunidad cristiana:

2.6.1. Una primera característica es la exigencia de colocar por encima de todo la fiel adhesión al Maestro: "El que ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí" (Mt. 10,37). Lucas usa un giro semítico más enfático: "Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, o su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aún a su propia vida, no puede ser mi discípulo" (Lc. 14,25). Es lo que San Benito sintetizó bellamente en su regla: "Nihil amoris Christi praeponere" (14). Esta polarización del interés de todos en la persona del Maestro daba una compacta unidad al grupo, a la vez que centraba en el Maestro toda la autoridad, cuya fuerza provenía, no de una actitud autoritaria, sino del amor. Estos rasgos, trasladados al Señor glorificado, los hallaremos nuevamente después del hecho Pascual en la primera comunidad cristiana.

13) — L. c. 170-177.

14) — San Benito, Regla, C. IV.

2.6.2. Deben desterrarse todas las aspiraciones humanas y los deseos de honores y prebendas: todos son hermanos (Mt. 23,8) y la autoridad debe ejercerse como un servicio para la concordia y la unidad (Mt. 20,25-28).

2.6.3. Ley de oro de la comunidad: amarse los unos a los otros (Jn. 13,21) y una generosa actitud de perdón (Mt. 18,21-35; Lc. 17,3s).

2.6.4. Las actitudes de los discípulos no deben nacer de impulsos humanos: nunca la revancha será norma de sus proceder (Lc. 9,53-56). Sin embargo, no es esto invitación a una infantil ingenuidad (Mt. 10,16).

3. CONCLUSIONES.

De esta primera parte quiero proponer algunas conclusiones, a manera de síntesis, para proceder a estudiar, a partir de ellas, lo que acontece después de la experiencia pascual de los discípulos. La comunidad pre-pascual nos ofrece ya unos delineamientos que después de Pentecostés alcanzarán un perfeccionamiento y desarrollo.

3.1. Hay una estructura básica, sencilla pero con caracteres de estabilidad. La preparación que Jesús da a sus discípulos, las consignas de acción que les trasmite, la misión sobre el anuncio del Reino de Dios que les confía, rebasan los límites de una actividad pasajera.

3.2 Aparece una organización y un esbozo de asignación de responsabilidades (más tarde se llamarán ministerios) que se expresan principalmente en el testimonio que han de dar los discípulos (en el sentido arriba expuesto) y en la elección de los Doce, a quienes Jesús reconoce un papel importante con miras a una supervivencia de la comunidad cuando ya él no esté con ellos.

3.3. A toda la comunidad, y no a unos cuantos entre los discípulos, se encomienda dar testimonio de Jesús y anunciar el advenimiento del Reino de Dios. Toda la comunidad es en este sentido "ministerial", porque a toda ella trasmite Jesús esta tarea. No descende hasta detalles de la acción: fija grandes pautas que la experiencia, guiada por el Espíritu Santo (Cf. Jn. 16,13), se encargará de llevar a su pleno desarrollo.

3.4. De singular importancia en el sentido de una organización jerárquica es la responsabilidad y oficio que Jesús encomienda a Pedro: ya están ahí los elementos de un verdadero ministerio.

3.5. No hay indicios de elementos culturales propios de esta comunidad pre-pascual. Jesús y sus discípulos se sitúan en la línea de los fieles israelitas que participan en el culto de Jerusalén, como todos. Ninguno de los miembros de la comunidad es de familia sacerdotal.

3.6. Hay sólo una comunidad, como sólo hay un Maestro alrededor del cual se congregan. Una pluralidad de comunidades en ese primer momento no se plantea ni se considera posible.

3.7. De lo anterior se desprende el sentido que debemos dar a la afirmación: "Jesús es el fundador de la Iglesia"; que no pocos teólogos protestantes matizan en diversas formas. Conzelmann, a quien quiero citar una vez más, dice: "Es evidente que la venida de Jesús y su doctrina son la condición del nacimiento de la Iglesia. Pero Jesús no fundó la Iglesia. Ella se constituirá en comunidad por el hecho de las apariciones del resucitado y de la predicación en los testigos de estas apariciones. La existencia de la Iglesia está ligada de golpe a la resurrección. La Iglesia se remonta a la obra llevada a cabo por Jesús en la tierra" (15). Sin embargo, en un acto de sinceridad confiesa que se siente perplejo, pues confiesa que su posición tropieza con el célebre pasaje de Mt. 16,18-19. Trata de evadir el problema planteando el interrogante de si realmente esta afirmación es de Jesús.

4. LA COMUNIDAD CRISTIANA DESPUES DE PASCUA.

Es complejo el estudio de lo acontecido a partir de la experiencia pascual de los discípulos. La profunda transformación obrada en ellos desde ese momento es el punto de partida de toda la vida y desarrollo de la primera comunidad cristiana y, por tanto, de la Iglesia. El problema que vamos a abordar se puede sintetizar así con Schnackenburg: "El mínimo grupo de discípulos de Jesús se reunió de nuevo después de la Pascua y, sobre el fundamento de estos acontecimientos realizados por Dios, resurrección de Jesús y efusión del Espíritu, se constituyó en comunidad cristiana" (16).

4.1. La experiencia pascual colocó a la comunidad frente a una situación completamente nueva: la certeza de que "Jesús está vivo" y de que su resurrección es la glorificación que inicia una nueva era, les introduce inesperadamente en una insospechada y profunda visión de los designios de Dios. Se abre ante ellos el misterio de Jesús, hasta entonces no completamente entendido: es el Mesías, a quien Dios ha glorificado y que en su nueva situación ejerce el señorío sobre todas las cosas. En adelante será para ellos el Señor (Kyrios) y el Mesías (Cristo): como tal lo aclamará la comunidad y ello constituirá una brevísima y antiquísima fórmula de profesión de fe: "Jesús es Señor" (Cf. 1Co. 12,3).

Con la plena inteligencia de las Escrituras que Jesús les otorgó (Lc. 24,45), los escritos del Antiguo Testamento aparecen a su vista iluminados por una luz hasta entonces no sospechada (Cf. Jn. 2,22; 20,9); realmente estaban en la aurora de los tiempos nuevos, "lo último de los tiempos" (Is. 2,21), en los que a ellos cabe una responsabilidad primordial. Fue entonces cuando aparecieron en toda su amplia dimensión las enseñanzas recibidas de Jesús. Ante ellos se abre la historia como un compromiso, el mundo como un gran escenario, el anuncio del

15) — Conzelmann, Th.N.T., 47.

16) — Schnackenburg, Théologie de l'Église, Ed. Du Cerf, París, 1964, pág. 12.

advenimiento del Reino de Dios con la presencia de Jesús, como una misión que han de cumplir.

Sin duda tomó tiempo, no sabemos cuánto, el poner en orden las ideas: era necesario clarificar el qué y por qué y el cómo de las cosas, el qué hacer inmediato, los métodos de acción, la asignación de responsabilidades, y para ello no había modelo a la vista. Ellos, los discípulos, son judíos y como judíos van a buscar las respuestas.

No se trata de una comunidad puramente humana nacida de la necesidad práctica de unión experimentada por hombres con unas mismas ideas: se trata de algo que parte de iniciativa de Jesús a lo que ellos han de dar forma y vida. Ni las comunidades cerradas, como los esenios de Qumrán, ni las organizaciones religiosas del mundo griego, que ellos no conocían, podían servir de modelo (17). Es el Antiguo Testamento, a cuya lectura están habituados, la fuente que va a alimentarlos.

4.2. La nomenclatura que usó la primera comunidad cristiana nos orienta en la búsqueda de pistas para descubrir cómo ella se interpretó a sí misma y se realizó. Todos los nombres adoptados apuntan hacia realidades del Antiguo Testamento que para ellos encierran un sentido importante y permanente. Examinemos los principales (18).

4.2.1. El más frecuente e importante es el de "ekklesia". En el griego profano esta palabra tiene el sentido de "asamblea popular", y con esta significación ocurre tres veces (y sólo esas) en el Nuevo Testamento (Cf. Hch. 19,32.39.40). Por influencia del vocabulario de los LXX, la palabra pronto adquirió un sentido cristiano para indicar la reunión de los creyentes en Cristo. De las 144 veces que la encontramos en el Nuevo Testamento, 23 pertenecen a los Hechos y 20 al Apocalipsis, el resto pertenece casi todo al "corpus paulinum". En los evangelios sólo aparece dos veces en Mateo (16,18; 18,17).

En los LXX la expresión sirve para traducir el hebreo "qahal", que designa la comunidad de Israel congregada para el culto (Cf. Dt. 23,2-8; Sal. 12,26; Num. 16,3; 30,4) (19). En San Pablo aparece once veces la expresión "ekklesia tou theou", que es una traducción del "Qahal Yahweh" del Antiguo Testamento: pueblo congregado por iniciativa divina.

Cerfaux, después de un minucioso examen de pasajes, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, llega a la conclusión de que fue la comunidad cristiana de Jerusalén la primera en adoptar el nombre de "iglesia de Dios", con la que se identificaba como comunidad

17) — B. Költing, Die alte Kirche mehr als Genossenschaft und Verein en Int. Katolische Zeitschrift, Marzo-Abril 1977, 128s.

18) — D.B.S. II, 487-493; Conzelmann, Th.N.T., 48s. J. Schmid, Encyclopédie de la Foi Catholique I, 410-413.

19) — Jenni-Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, 615-619. Cerfaux, Théologie de l'Eglise suivant S. Paul, Ed. Du Cerf, Paris, 1948, 69-88. Schnackenburg, Théologie de l'Eglise 66-69.

mesiánica que actualizaba el ideal de la "comunidad del desierto" (Cf. Hch. 7,38; 1Co. 16,6-11), que fue considerada por los profetas como la edad de oro de las relaciones entre Yahweh y su pueblo (Cf. Os. 2,14-20; Jr. 2,2s; Is. 40,3-8) (20).

La iglesia madre de Jerusalén se consideraba la "iglesia de Dios" por excelencia: "todas las iglesias locales habían sido fundadas como otras tantas células que reproducían los caracteres de la iglesia primitiva (i. e. la iglesia de Jerusalén), que fue al principio, ella sola, toda la Iglesia" (21).

Esto es claro en el libro de los Hechos: mientras las comunidades permanecen en el mundo judío-cristiano se habla de una sola "ekklésia" (Cf. Hch. 5,11; 8,3; 9,31).

A partir de la fundación de la comunidad de Antioquía el vocabulario varía: se omite el artículo y en lugar de "he ekklésia" se dice "ekklésia" y empieza a aparecer el plural "hai ekklésiai". En el momento en que los paganos empiezan a entrar en el cristianismo se generaliza la expresión: "La Iglesia que está en....." con la que se indica la pluralidad dentro de la unidad: cada comunidad puede llamarse "iglesia", pero es una misma "Iglesia" que está en diversos lugares. "Buena razón asistió al cristianismo primitivo que, sin ninguna vacilación escogió para llamarse el término de Iglesia. Veía en él sin duda una significación religiosa mesiánica. Hay acaso una hipótesis más seductora que la de colocar al principio de la historia de este término, la expresión «la Iglesia de Dios»? La comunidad mesiánica revivía, en el Nuevo Testamento, el primer Testamento, el del desierto; tenía derecho a llamarse «Asamblea de Dios»" (22).

4.2.2. En este mismo orden de ideas está la expresión "miqrá'qódesch": "convocación santa", con que los escritos sacerdotales designan a Israel (Cf. Ex. 12,16; Lv. 23,2-44, nueve veces; Num. 28,25). Esta expresión la traducen los LXX al griego por "kleté hagía", construcción gramatical irregular y de difícil traducción; es la convocación de la asamblea litúrgica de los hebreos, reunida en los días de fiesta por orden de Dios (23). Sobre ella calcó San Pablo su expresión "kletói hagioi" (Rm. 1,7; 1Co. 1,2): "llamados a ser santos" ("llamados y consagrados" traduce Alonso Schökel), i. e. los cristianos, que son santos porque Dios los ha convocado. (La santidad conserva aquí, como en el término que a continuación estudiaremos, el sentido ritual, no el moral).

En el Antiguo Testamento esta fórmula designa a la comunidad del desierto, a la cual la Alianza del Sinaí dio un carácter cultural acentuado en esta denominación. Como "miqra godesh" Israel cumple

20) — Cerfaux, L. c.

21) — O. C. 88.

22) — Th. Handwörterbuch z. A.T. II 667.

23) — Cerfaux, O. C. 89-91.

cabalmente sus funciones durante la vida de desierto, que fue, en opinión de los profetas pre-exfílicos, como vimos, la época de luna de miel entre Israel y Yahweh. Así el uso de este nombre en el Nuevo Testamento viene a reforzar, como en el Antiguo Testamento, el sentido del título "ekklesía" y para la comunidad cristiana significaba su vocación a realizar el ideal que Israel no alcanzó.

4.2.3. Los "santos". Santo en el lenguaje del Antiguo Testamento es algo (lugar, objeto, persona) que se ha separado del uso ordinario o "profano", para destinarlo al culto divino. Esta destinación implica compromisos y exigencias, cuando afecta personas, de las que se siguen consecuencias de orden moral. Pero la idea fundamental es siempre la de separación con fines culturales. Esta noción equivale, en cierta medida, a la de "elección", en el sentido del Levítico 20,24: "Yo, Yahweh, vuestro Dios que os he separado de entre las gentes" (Cf. Deut. 32,8-11).

Al explicar el sentido de la Alianza (Ex. 19,5) dice Dios: "Vosotros seréis para mí mi propiedad entre todos los pueblos..... una **nación santa**". Allí mismo se le llama "reino de sacerdotes": la separación que Yahweh ha hecho de Israel le exige una santidad ritual, como la que se exige a los sacerdotes (Cf. Jr. 2,3), por eso ha de abstenerse de todo acto idolátrico que contraría este sentido de santidad y separación para Yahweh.

En el Nuevo Testamento la expresión es frecuente, especialmente en los Hechos y en los escritos paulinos: se refiere a la comunidad primera de Jerusalén, pero quizás, como opina Cerfaux (24), designa a los jefes de esa comunidad (Cf. 1Co. 16,1; 2Co. 8,4; 9,1-12; Rm. 15,25-31), es decir: aquel primer grupo de discípulos presentes en el momento de Pentecostés. Más tarde, sin embargo, Pablo extiende esta denominación a todos los cristianos (Cf. Rm. 16,2; 2Co. 1,1; 13,2; Ef. 1,1; Flp. 1,1; 4,22). Con esto quiere San Pablo acentuar el sentido de la elección cristiana: la vocación a la fe y a la Iglesia.

4.2.4. Esta nomenclatura nos permite sacar las siguientes conclusiones:

4.2.4.1. La comunidad cristiana es consciente de que entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no hay ninguna ruptura, sino una continuidad: un paso de lo imperfecto a lo perfecto: "La Ley es sombra de los bienes futuros" (Hb. 10,1), la comunidad cristiana es la realización de la "esperanza de Israel" (Hch. 28,20).

4.2.4.2. Por tanto, la comunidad cristiana es el "nuevo Israel", el "verdadero Israel" (25) en el que se realizan todas las bendiciones y promesas (Cf. Lc. 1,54s, 68-75; Rm. 3,21-31; Ga. 2,7-14). Esta verdad fue perfilándose en forma cada vez más clara en la medida en que los

24) — Cf. Van Imschoot, Teología del Antiguo Testamento, Ed. Fax, Madrid, 1969, págs. 76-86 y la bibliografía allí indicada.

25) — Cerfaux, O. C., 99-101.

judíos se cerraban al Evangelio y se abría "una gran puerta" hacia los paganos (1Co. 16,9; Cf. Mt. 21,43; Hch. 13,46s; 28,23).

4.2.4.3. Con este nuevo Israel sella Dios la "nueva alianza" que reemplaza la Antigua, hecha nugatoria por la infidelidad de Israel (Jr. 31,31-35; Lc. 22,20). Moisés fue el gran líder que los sacó de Egipto: Jesús es el nuevo Moisés para el nuevo Israel. Esta es una de las que podemos llamar "tesis" del Evangelio de Mateo.

4.2.4.4. La comunidad cristiana tiene conciencia de estar situada en el centro mismo del desarrollo de los designios salvíficos de Dios que llegan, en Cristo, a su plena realización (Cf. Ga. 4,4; Mc. 1,15): "Se ha cumplido el plazo" (ha llegado el momento previsto por Dios). Esta convicción la expresa el Evangelio de Lucas: "La Ley y los profetas llegan hasta Juan: desde entonces se anuncia el Reino de Dios" Lc. 16,16). (26).

Estos son pasos que da la comunidad cristiana hacia su total ubicación consciente dentro de los proyectos salvíficos. Pero son los primeros. Veamos cómo avanza.

5. EVOLUCION DE LA COMUNIDAD.

Dada esta inicial auto-comprensión de la comunidad cristiana, con mirada retrospectiva al Antiguo Testamento y prospectiva hacia los tiempos nuevos, la Iglesia continúa el camino del descubrimiento y afirmación de su identidad y misión a veces no sin dolorosas experiencias, que le sirvieron para ver con mayor claridad por dónde iban los caminos de Dios. Tal fue, por ejemplo, la apertura hacia los gentiles, que a través de discusiones, casi podríamos hablar de enfrentamientos, llevaron a la experiencia y a la convicción de que la salvación realizada por Cristo no era patrimonio especial ni exclusivo del pueblo judío (Cf. Hch. 10,34s). Es una lección que la Iglesia ha vivido varias veces a lo largo de su historia.

Para mantenerme dentro del temario del Congreso, voy a referirme a aquellos aspectos que más vienen al caso, concretándome de manera especial a la doctrina de Lucas y de Pablo, donde encontramos una inagotable riqueza. En cuanto a Lucas, me detendré a analizar someramente el episodio de Pentecostés (Hch. 2) y sacar de ahí las consecuencias teológicas más protuberantes, que fueron también, a mi parecer, las intenciones principales que tuvo en mente el hagiógrafo. En cuanto a Pablo, forzosamente debemos prestar especial atención a sus dos cartas a los Corintios, a través de las cuales se trasparenta la experiencia de una comunidad paulina, con luces y sombras que nos acercan mucho a la realidad humana y cristiana de esa iglesia.

6. PENTECOSTES.

Esta riquísima perícopa ha sido recientemente objeto de un detenido análisis desde el punto de vista lingüístico-estructural llevado a

cabo con gran seriedad por el P. Dionisio Mínguez (27), a cuyas conclusiones habré de referirme más adelante. Por ser demasiado técnico y complejo el análisis que el autor hace de este pasaje, omito sus particularidades y prefiero hacer algunas observaciones encaminadas a una buena exégesis de la intención lucana.

6.1. Primeramente puede notar quien lea con atención el pasaje, cómo domina la idea de la unidad. La inclusión semítica no deja de ello duda: "Al cumplirse el día de Pentecostés, **estando todos juntos en un mismo lugar** (esan epí to autó)" es la frase que abre la narración y que se repite exactamente en el v. 44 al hablar de la comunidad de bienes (esan epí to autó), para aparecer de nuevo como última expresión que cierra la narración (epí to autó) (Cf. 2,1.44.47). Este matiz no aparece en las traducciones que he tenido a mano, ni siquiera en la Biblia de Jerusalén (Ed. francesa de 1973), pero es importantísimo desde el punto de vista de la inclusión.

Esta unidad es producida por la acción del Espíritu Santo: hay aquí dos concepciones importantes que quiero tratar separadamente, la de la unidad, de donde nace la "koinonía" o "comunidad", y la del Espíritu, que nos introduce en el tema de la comunidad carismática.

Ha sido una constante en la tradición exegética cristiana, desde la época de los Padres, el ver en el hecho de Pentecostés un contraste con el episodio de la ciudad y torre de Babel (Gn. 11): allí el orgullo engendró la división y dió origen a la confusión de lenguas (Gn. 11,6-9); aquí la acción del Espíritu lleva a la mutua comprensión y a recuperar la unidad (Hch. 2,6-12). En el episodio de Babel llega a su culminación un proceso de división y enfrentamiento entre los hombres iniciado en los albores mismos de la humanidad con el pecado primordial (Gn. 3); en Pentecostés empieza a hacerse realidad la unión y reconciliación de que habla la carta a los Efesios (2,13-16).

Es intención de Dios hacer del hombre un ser abierto a los otros, destinado a compartir plenamente, no sólo los bienes, sino la vida, y en cierta manera, su ser todo. Es un ideal de unidad y de amor que permite al hombre su plena realización: gracias a la contraparte que Dios crea para "el hombre", tomándola de una de sus costillas (Gn. 2,21s), este "hombre" toma conciencia de sí mismo (Gn. 2,23) al sentirse atraído por "la mujer". Este amor, que es germen y vínculo de la pareja humana (Gn. 2,24) queda así suficientemente diseñado y clara la intención de Dios de que viva en comunidad, que, entendida en el contexto de Gn. 2-3, es a la vez amistad humana y familiaridad con Dios. Vale decir que el autor sagrado no concibe plena realización del hombre sino dentro de una perfecta armonía, tanto con sus semejantes, con quienes está llamado a convivir, como con Dios que le ofrece su amistad. Esto se hace más claro si seguimos leyendo los once primeros capítulos del Génesis.

27) — Mínguez Dionisio, Pentecostés - Ensayo de Semiótica narrativa de Hechos 2. Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1976.

El primer pecado, por el que "el hombre" rompe voluntaria y deliberadamente su relación de amistad con Dios, trae como consecuencia un debilitamiento de las mutuas relaciones entre la primera pareja arquetípica: "el hombre" y "la mujer". El Génesis nos habla de los mutuos reproches a raíz del pecado.

Más adelante será el rompimiento de la fraternidad y de la convivencia con los otros por el "pecado social" que produce la ruptura entre los hermanos que, enfrentados a causa de un egoísmo, termina en fratricidio (Gn. 4,5-7).

La desintegración se abre camino y sigue de brazo con la corrupción de costumbres para llegar a su más alto grado, primero con el diluvio, después en Babilonia, donde hasta la unidad de lengua desaparece, lo cual no es sino una manera de expresar el grado de división y falta de armonía a que había llegado la humanidad por causa del pecado.

Empieza entonces a perfilarse en el Génesis una teología de vocación y de elección divinas en busca de la restauración de la familiaridad Dios/hombre y hacia la formación de un grupo humano, "un pueblo", con vocación para recuperar esa unidad perdida en su doble dimensión: fraternidad humana y amistad divina. Por eso, a través de tramas históricas diversas, aparece en la historia el pueblo de Israel, que en la alianza del Sinaí promete tomar ese camino: "Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex. 19,5s).

Israel, si bien en un principio fue fiel a sus promesas, más tarde prevaricó y rompió su amistad con Dios haciendo nugatorios sus proyectos (Cf. Jr. 31,32): la escisión cada vez más profunda entre el Norte y el Sur (Israel y Judá) hizo crisis a la muerte de Salomón y demostró que el pueblo no se había aún consolidado como unidad política y como "pueblo de Dios". La reconciliación post-exílica entre estas dos fracciones aparece en los profetas como un ideal mesiánico (Cf. Jr. 30,3; 31,1s; Ez. 37,16-38). Toma cuerpo en los profetas, de manera especial en Oseas, el simbolismo del amor humano para traducir las intenciones de Dios con Israel: Es Dios un esposo fiel que lucha por llevar a la fidelidad a una esposa inquieta y andariega que va por todas partes brindando sus encantos. El ideal de las bodas de una inalterable fidelidad sólo se vislumbra en la época mesiánica, por eso ese simbolismo encuentra su eco en los Evangelios y con las bodas del Cordero se cierran las páginas del Apocalipsis.

Al iniciarse la época mesiánica en que se restablece la amistad entre Dios y los hombres por la obra de Jesús, el Señor, Salvador y Mesías, Lucas acumula magistralmente elementos bíblicos para significar esta reanudación de la unidad. Es esta la razón de la perícopa de Pentecostés.

6.2. Entre los elementos importantes, teológicamente y pastoralmente significativos, hallamos en primer lugar una relación entre la Palabra y la comunidad que constituye la secuencia central de esta perícopa de Pentecostés y da lugar a una doble línea: al anuncio, pre-

sentado en un clímax ascendente, le corresponden actitudes, también ascendentes, en la comunidad, que podemos presentar así:

Proclamación de la Palabra

Una **palabra extática y genérica**: "Hemos oído hablar en nuestras propias lenguas las maravillas de Dios" (Hch. 2,11).

Proclamación solemne y directa de la Palabra: "Pedro, en alta voz les habló" (2,14).

Una **parénesis acuciante**: "Con muchas otras palabras atestigüaba y los exhortaba" (2,40).

Actitud de los oyentes

Desconcierto inicial y admiración: "La muchedumbre se quedó **confusa** al oírlos... **Estupefactos** por la admiración decían... **Todos fuera de sí y perplejos** se decían (Hch. 2,6. 7.12).

"Al oírle se sintieron **compungidos de corazón**" (2,37).

"Ellos **recibieron la Palabra** y se **bautizaron**, siendo incorporadas aquel día unas tres mil almas" (2,41).

Esta doble columna muestra claramente el proceso de la evangelización: parte de una llamada de atención encaminada a despertar en los oyentes una inquietud inicial (que puede ser un aparente desconcierto), que progresa gradualmente hasta una fe madura que lleva al creyente a incorporarse en la comunidad. No es otro el proceso que nos presenta el Evangelio de San Mateo (Cf. Mat. 28,19).

El resultado de esta proclamación de la Palabra es la vida eclesial que de ella nace (28).

6.3. Para Lucas reviste suma importancia la vida de esta primera comunidad surgida de la Palabra como resultado de la efusión del Espíritu. En una doble secuencia nos entrega su pensamiento. Veámoslo:

Se trata de dos pasajes que guardan entre sí íntima relación, pues son dos efusiones del Espíritu, la de Pentecostés y la que narra en el c. 4, con caracteres y efectos similares, especialmente en cuanto a las características de la comunidad que nace de esta proclamación de la Palabra:

Hch. 2,2. 42-47

V. 2. - Estando todos juntos en un lugar, se produjo de repente un ruido proveniente del cielo como el de un viento que sopla impetuosamente,

Hch. 4,31-35

V. 31. - Terminada la oración, tembló el lugar en que estaban reunidos,

28) — Cf. Mínguez, O. C., págs. 200s.

V. 4. - Quedaron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas extrañas.

V. 42. - Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones.

V. 44. - Todos los creyentes vivían unidos

V. 45 - teniendo todos sus bienes en común pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno.

V. 47. - Gozaban del general favor del pueblo.

y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y hablaban la palabra de Dios con libertad.

V. 32. - La muchedumbre de los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma,

y ninguno tenía por propia cosa alguna, sino que todo lo tenían en común.

V. 34. - No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido.

V. 35. - y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad.

V. 33. - Gozaban todos ellos de gran favor.

Dejando para más adelante el tema de la efusión del Espíritu, examinemos las modalidades de vida de esta primera comunidad.

Los creyentes constituyeron desde el primer momento un grupo estable: el verbo usado por Lucas lo dice claramente: "perseveraban". No se trata de un entusiasmo pasajero. Debemos excluir una comunidad en sentido estricto, bajo techo común, pues ya el número de tres mil lo hace imposible; además el v. 46 habla de la "fracción del pan en las casas". Tenían, sí, ciertas características comunes que Lucas, sin duda con una definida intención, agrupa así:

"Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles
y en la **unión fraterna**, (koinonía)
en la **fracción del pan**
y en las oraciones".

Cuatro características agrupadas en dos secciones binarias diferenciadas. De ellas, ya se nota por la sola lectura de los dos esquemas, Lucas tiene especial cuidado de destacar la **unión fraterna** (koinonía), pues a su descripción y rasgos dedica buena parte del pasaje. Examinemos por separado cada una de estas características.

6.3.1. **La unidad de fe** alimentada por la **enseñanza apostólica** es la primera. Esta fidelidad al magisterio apostólico era salvaguardia de la unidad. Por eso enfáticamente dice Pablo a los Gálatas: "Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema" (Ga. 1,8). Y él mismo, a pesar de su autoridad apostólica de que era consciente, procuró mantener su enseñanza ajustada a la de los jefes de la comunidad de Jerusalén (Cf. Ga. 2,1-10).

Lucas nos ofrece varios ejemplos de esta enseñanza realmente apostólica que, como es bien sabido, no pueden tomarse como reproducciones de sermones realmente pronunciados, sino como esquemas doctrinales realizados por el autor (Cf. Hch. 2,14-36; 3,12-26; 4,8-12; 7,5-23; 10,34-43; 13,13-41; 17,22-31; 22,1-21). Hay en todos ellos un "leitmotiv": Jesús de Nazaret es el Señor, resucitado por Dios, Salvador y Mesías. Esta predicación se dirigió no sólo a los entendimientos, para provocar una fe meramente "intelectual", sino que tendía a hacer sentir la permanente presencia del Señor en el seno de la comunidad; se le considera, no como un ausente cuyo recuerdo se evoca, sino como a quien realmente está ahí, aunque invisible (Cf. Mt. 28,19). Este marcado cristocentrismo dió origen al apelativo de "cristianos" (Hch. 11,26).

Los himnos cristológicos de la primera comunidad, de los cuales el Nuevo Testamento nos ha conservado valiosos trozos, son una expresión de esta fe que cimentaba la unidad (Cf. v. gr. Flp. 2,6-11; Ef. 5,14; 1Tm. 3,16; Col. 1,13-20). Ya hacia el año 112 Plinio el joven informa a Trajano acerca de los cristianos que "tienen la costumbre de reunirse en determinados días, al romper el alba, para cantar en coros alternos un himno a Cristo, a quien aclaman como Dios" (carmen Christo quasi deo dicere) (29).

6.3.2. **La unión fraterna: koinonía.**

Junto con la anterior forma la primera pareja de características enumeradas por Lucas, y que son a manera de fundamento, alma, diríamos, de lo que debe caracterizar toda verdadera comunidad cristiana. Constituyen un ideal que ha de alcanzarse y a manera de un desafío permanente, porque su realización debe ser cosa de todos los días. Veremos cómo cada uno de estos elementos está indicado en el texto lucano, o bien expresamente, o bien a través de procedimientos literarios hábilmente combinados.

La palabra "koinonía", que he traducido por "unión fraterna", y las que con ella forman un grupo lingüístico, figuran entre las preferidas en el vocabulario paulino. Lucas usa esta expresión pocas veces, pero siempre con un mismo sentido religioso tomado de Pablo. El sentido corriente de la palabra en el griego profano es: "acción de tener en común, compartir". Indica, por tanto, algo: bienes materiales, i-

29) — C. Plinii secundi epistularum liber decimus, XCVI.

deas, etc., que se comparten. En Pablo la palabra toma un valor religioso y así pasó al uso corriente en el vocabulario cristiano. Por un tiempo su uso se eclipsó un poco, quizás porque cobraron fuerza aspectos jurídicos, pero a partir del Vaticano II, especialmente, el vocablo ha regresado al léxico teológico con todos los honores. Para Pablo la "koinonía/comunión" es la participación de los creyentes en Cristo y en los bienes que de su acción salvífica se derivan y como una derivación de este primer significado, la comunidad de los creyentes entre sí. En el pasaje de Hch. 2,42 Lucas quiere significar la "unión fraterna" que refuerza y hace eficaz la vida común (30).

Para entender mejor lo que Lucas quiere decirnos con esta expresión, acudamos al lugar paralelo del c. 4,32: hay algo más profundo que el hecho material de reunirse, porque "todos tienen un sólo corazón y una sola alma". El corazón, órgano principal de la vida del hombre y sede de la vida intelectual y de sus decisiones, el alma como principio de vida sensible y moral, según el sentir de entonces, muestran las profundas raíces de la fraternidad cristiana: sólo cuando hay un solo corazón y una sola alma, i. e.: cuando hay unas actitudes sinceras que nacen de una visión de la vida y de sus realidades iluminadas por la luz del misterio de Cristo, puede decirse que hay una verdadera **comunión**. Es la plena realización del amor que pidió Jesús: "para que todos sean uno" (Jn. 17,21).

Lucas sabe encontrar el lenguaje de los hechos y encuadrarlo como conviene a sus fines; habla de los "hechos cumplidos entre nosotros" (Lc. 1,1) y dándoles un ordenamiento con miras a una teología, teje la trama literaria de su Evangelio y dice que ha escrito su primer libro "acerca de todo lo que Jesús empezó a hacer y a enseñar" (Hch. 1,1); emprende entonces su segundo libro que podría tener de epígrafe: "Lo que los apóstoles **hicieron y enseñaron**". Es un maestro en presentar la doctrina a través de los hechos, y esto acontece con el concepto "koinonía"; no da de ella una noción abstracta, la ve operante, con la característica llamada a producir mayor impacto, así la describe con breves pinceladas: no es una actitud romántica, sino algo que lleva a realizar gestos externos muy dicentes, que en el lenguaje de hoy llamaríamos "compromiso". Los miembros de esa comunidad estaban dispuestos aun a privarse de sus bienes en favor de los demás, si ello era necesario. Era una actitud libre y espontánea, en manera alguna obligatoria: no se impone y cada uno tiene libertad de conservar sus bienes (Hch. 5,4). Lo esencial de esta actitud lo dice el v. 32 del c. 4: "ninguno **tenía por propia** cosa alguna, sino que todo lo tenían en común". Lo que el texto afirma es que los cristianos de que habla, consideraban sus bienes, ya los vendiesen, ya los conservasen, como destinados a servir al conjunto de la comunidad, antes que procurar la holgura o el lujo de unos pocos" (31).

30) — Hauck, Th.W.N.T. II, 809s.

31) — S. Lyonnet, La nature du culte chrétien, Pontificio Instituto Bíblico. Roma, 1975, 1s.

Es el problema del uso de los bienes como gesto de "cristiana comunión"; en manera alguna se niega la legitimidad del derecho de propiedad. Lyonnet hace notar cómo concuerda con esto la doctrina de Santo Tomás acerca de la "fácil comunicación de los bienes en caso de necesidad del prójimo" (32). En una comunidad cristiana es inconcebible, según esto, que un miembro pueda vivir en la miseria, a menos que esta sea la situación de todos (33), pero esto sería un llamado al sentido de "comunión" de las otras comunidades cristianas. Este gesto de generosidad tuvo eco en lo que, por iniciativa de Pablo, se organizó con el nombre de "colecta en beneficio de los pobres de los santos de Jerusalén" (Rm. 15,26), en la que más que un gesto de beneficencia, parece que debemos ver un gesto simbólico de "comunión" de las iglesias no judías con la iglesia madre de Jerusalén, porque "si los gentiles han compartido sus bienes espirituales, les deben, a su vez, una ayuda en lo material" (Rm. 15,27). Se tomaba así conciencia del universalismo cristiano y de la unidad cristiana en la pluralidad de las iglesias.

Y esta es, por último, otra experiencia que las comunidades aprendieron, especialmente cuando tomaron los cristianos de Jerusalén conciencia de que también los gentiles estaban llamados a la fe: hay una necesaria pluralidad dentro de la unidad de la "koinonía" y hay que respetarla.

Este ideal lucano lo ilustra Pablo con la comparación del cuerpo (1Co. 12,12-28). Es tema suficientemente conocido para detenernos ahora en él. Quiero sólo hacer notar cómo así explica Pablo la armónica cooperación de todos para realizar la comunidad.

Pero esta "unión fraterna" es una tarea y una exigencia, por eso aparece también bajo el simbolismo de una construcción (Ef. 2,19-22; Rm. 15,20). Es una metáfora que indica un empeño común, algo que no está hecho, sino que debe hacerse.

Si Lucas habla de los bienes materiales, no es su intención limitar a ellos la "comunión": es muy vasto el campo en la vida de la Iglesia para realizarla. Se supone la "comunión" con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn. 1,3), vale decir: la comunión en una misma fe. Así se comprende por qué Lucas une a la comunión la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles.

Una mirada a la historia de las primeras comunidades, sin salirnos del ámbito histórico de los escritos neo-testamentarios, es una lección que debemos tener siempre presente: la "comunión" es obra que, por ser tarea de permanente realización, exige de los creyentes una toma de conciencia y una actuación conforme a su fe. Lucas muestra el ideal que debe realizarse en la historia, que es el tiempo de la Iglesia; Juan en el Apocalipsis habla de la etapa escatológica de esta comunión (Ap. 21,3s).

32) — Summa Theologica, II-II, q. 66, art. 2,c.

33) — Lyonnet, O. C. 32s.

Si de un lado la obra del Espíritu Santo, que es una fuerza que impulsa hacia la unidad y la comunión, hay en el hombre, también en el creyente, un germen de división que impone un esfuerzo constante de superación, so pena de impedir la realización de la “comunión”. Por eso encontramos en Pablo lo que ha venido a designarse “el imperativo cristiano”: exigencia moral que “el indicativo cristiano”—el ser del cristiano que Pablo enseña— impone al creyente en la construcción de la comunidad.

Para Pablo los hombres somos a manera de instrumentos frágiles a quienes corresponde poner en marcha los proyectos de Dios, en lo cual tropezamos, ya con nuestras fallas personales, ya con los obstáculos que se originan en las fuerzas opuestas. No siempre es claro, a primera vista, cuál es el camino que mejor conduce a la realización de la “unión fraterna”: esto puede dar origen a puntos de vista discrepantes, quizás opuestos, pero que si surgen en un ambiente de “comunión con el Padre y con su Hijo”, llegarán a conjugarse en una actitud de unidad, cuando un examen cuidadoso lleve a descubrir las exigencias concretas de la “comunión”. Es lo que ocurrió en el llamado Concilio de Jerusalén: la apertura generosa de los unos y la sincera actitud de los otros se tradujo en un documento que inició una nueva etapa en la creación de la “unidad fraterna” entre judíos y gentiles dentro de una misma iglesia.

Las contrariedades y penalidades que Pablo hubo de afrontar, a veces de parte de sus mismos hermanos en la fe, marcan etapas difíciles, pero fecundas, en la edificación de las diferentes iglesias para que llegaran a realizar el misterio de la “comunión”. El esfuerzo humano es comparado a la labor del jardinero que deposita la semilla y procura el riego, pero es el Señor quien realmente rige la comunidad y le da el crecimiento (Cf. 1Co. 4,1; Hch. 2,47; 5,14).

Hay un par de conclusiones de Schnackenburg que quisiera consignar aquí, no sólo por su valor bíblico-teológico, sino por las implicaciones pastorales que conllevan:

“Un cristianismo «individual» que estuviera constituido o hubiera querido constituirse lejos y fuera de la «comunidad» es impensable para la Iglesia primitiva. No hay fe en Cristo, unión con Cristo, vida proveniente de Cristo, sino en el seno de la comunidad de los fieles, unida a su Señor. La «Iglesia» es constitutiva de la existencia cristiana.

“De otro lado, no existe un cristianismo «separado», es decir una fragmentación en grupos dispersos, que sólo una fe común y prácticas y ritos religiosos comunes mantendrían exteriormente coherentes o que se asemejarían a una «teología de la Iglesia» tardíamente elaborada..... No podemos imaginarnos el cristianismo en sus orígenes constituido por «pequeños grupos» como si un conjunto unificado o «Iglesia», hubiera sido sólo una ficción tardía” (34).

Mucho más habría que decir sobre esta "koinonía", pero lo anterior basta para la discusión de estos días.

6.3.3. La fracción del pan. Las oraciones.

La "fracción del pan" y "las oraciones" forman el segundo grupo de características. El texto de Lucas nos sugiere las siguientes consideraciones:

La expresión "fracción del pan", que entre los judíos designaba la acción del jefe de hogar que, al iniciar la comida familiar tomaba la hogaza de pan y con su mano la partía para dar a cada cual su porción, se usó desde muy temprano en los medios cristianos para designar la celebración de la Eucaristía, que ordinariamente se llevaba a cabo dentro de una cena, a imitación de la última cena.

Aunque algunos autores no son de opinión de que haya aquí una alusión a la celebración eucarística pues no existe, dicen, prueba clara de que ya para entonces (en la época en que Lucas sitúa la narración), cuando apenas se iniciaba la vida de la Iglesia, se celebrara la Eucaristía, sin embargo, el vocabulario usado por Lucas (fracción del pan/oraciones) es de cuño litúrgico y para cuando él escribe, ciertamente ha alcanzado ya carta de ciudadanía entre los cristianos para designar la Eucaristía. Así que, sin considerarlo como absolutamente cierto, sí puede aceptarse como cosa altamente probable que aquí Lucas considera la celebración eucarística como una de las cuatro grandes características de la primera comunidad. Las "oraciones" bien podrían ser aquellas que, desde el principio, acompañaron la celebración eucarística, pues había siempre, según parece asegurado, no sólo una acción de gracias, sino también una oración por la comunidad y la recitación comunitaria del Padrenuestro. Me uno a los que opinan que aquí Lucas habla de la Eucaristía y en consecuencia procedo al comentario.

Una confrontación con 1Co. 11,17-22 puede ser ilustrativa para entender mejor el pasaje de Lucas que nos ocupa. Se trataría de las disposiciones requeridas para la celebración eucarística: la fidelidad a la enseñanza apostólica y la unión fraternal. Pablo reprocha a los corintios su falta de unidad que rompe la comunión, lo cual hace imposible la celebración de la "Cena del Señor". La Biblia de Jerusalén me parece que expresa muy bien el sentido del texto griego: "Lors donc que vous vous réunissez en commun, ce n'est plus le Repas du Seigneur que vous prenez" (v. 20). "Este espíritu de división, comenta el P. Huby, traía consigo otros desórdenes que afectaban el rito eucarístico y no permitían rodear su celebración de la dignidad y respeto requeridos. La Cena del Señor debe ser la cena tomada en común, una cena de la comunidad, puesto que la Eucaristía es el sacramento de la unidad en la caridad; en cambio, las reuniones de los corintios están dominadas por un deplorable egoísmo" (35).

35) — J. Huby, *Épître aux Corinthiens*, Beauchesne, París, 1956, pág. 258.

Si leemos el pasaje de Lucas a la contra-luz de 1Co. 11,17-22 entendemos cómo para Lucas la "comunidad no es sólo uno de los componentes esenciales de la comunidad, juntamente con la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles, sino más especialmente una condición para la "fracción del pan", o sea para el culto cristiano. Por tanto, este no consiste simplemente en que cierto número de fieles "se reúnan en momentos determinados, el domingo, como los judíos se reúnen el sábado y los musulmanes el viernes, para ofrecer al Señor el culto público; este culto exige no solamente que hayan sido instruídos o lo sean durante la acción litúrgica; es necesario que se esfuercen por formar entre sí, durante la semana, una verdadera comunidad, una familia dentro de la cual cada uno considere y trate al otro como a «un hermano muy querido», según lo de San Pablo a Filemón hablándole del esclavo Onésimo (Flm. 16). «Comunión fraternal» y «fracción del pan» constituyen, por así decirlo, un sólo «componente» y no únicamente en el sentido de que los que participan en la Eucaristía deban sentirse unidos entre sí durante la celebración del culto, como los convidados a una fiesta difícilmente expresan esa unión celebrando, por ejemplo, este culto durante la comida misma, como en los primeros tiempos de la Iglesia, a imitación de lo que Cristo hizo, o aún hoy, por medio de ciertos gestos como el abrazo de paz y la distribución de algunas limosnas; el vínculo tan estrecho establecido por los Hechos entre «comunión fraternal» y «fracción del pan» implica en realidad mucho más: la transformación de la vida" (36).

6.4. La efusión del Espíritu (37).

Con el tema del Espíritu Santo abordamos uno de los que podemos llamar "temas mayores" en una eclesiología bíblica. Para tener una idea exacta y completa de lo que el Nuevo Testamento dice al respecto, trataré de hacer una apretada síntesis de los puntos centrales.

6.4.1. Ante todo debemos precisar el alcance del vocabulario, porque el léxico cristiano se elaboró lentamente, ya dando nuevos contenidos a vocablos corrientes en el Antiguo Testamento o en el judaísmo tardío, ya bautizando otros de origen griego, corrientes en el habla helenística. En el caso de "espíritu" ocurre lo primero: está tomado del vocabulario del Antiguo Testamento y de allí debemos partir para entender lo que con él quiere decirse en el Nuevo. Sobra decir que proceder retrospectivamente, a partir del vocabulario ya elaborado y estabilizado en la doctrina teológica trinitaria cristiana, no sólo es metodológicamente erróneo, sino que lleva a interpretaciones que distorsionan el alcance de los textos. Téngase, así mismo, presente que el uso de esta palabra en el Nuevo Testamento presenta fluctuaciones semánticas que oscilan entre el sentido antico-testamentario y

36) — Lyonnet, O. C. 33.

37) — Th.Hw.A.T., II, 726-754; Th.W.N.T., IV, 278s. Van Imschoot, Teología del Antiguo Testamento, Ed. Fax, Madrid, 1969.

el sentido cristiano primitivo. Sólo una exégesis cuidadosa logra determinar el alcance en cada caso, lo cual es, por otro lado, una seria dificultad para la traducción, porque en busca de la fidelidad al sentido del texto, forzosamente habrá que usar vocablos diferentes en nuestra lengua para traducir los matices del texto griego original. Esta advertencia es importante porque no todos los traductores son igualmente peritos y atentos. Como regla práctica para aquellas personas que no sean un tanto versadas en asuntos bíblicos y teológicos, convendría prevenirlas para que no pretendan encontrar alusiones expresadas a la persona del Espíritu Santo, en el sentido del lenguaje teológico trinitario posterior, en cada pasaje en que esta expresión se encuentre en el Nuevo Testamento.

Empecemos por investigar brevemente en el **Antiguo Testamento**.

El Antiguo Testamento usa la palabra hebrea "rúaj", que los LXX tradujeron siempre por "pneuma" y la Vulgata por "spiritus". (Nótese que la expresión en hebreo es de género femenino, en griego neutro y en latín masculino). En el Nuevo Testamento hallamos siempre "pneuma". La frecuencia con que ocurre en el Antiguo Testamento es significativa, como también su distribución: de un total de 378 veces en el texto hebreo, 155 corresponden a los profetas y 104 a los diferentes libros en que se narra la historia de Israel.

Básicamente significa "viento-soplo": algo que está en movimiento y tiene poder para poner en movimiento otros objetos. Como su origen y naturaleza eran desconocidos de los antiguos pueblos de Oriente, su aparición imprevisible hace que se le considere como fuerza misteriosa que proviene de Dios, cuyos efectos se manifiestan en fenómenos físicos, a veces extraordinarios, que desafían al hombre. De ahí que fuera un símbolo muy apto para significar la acción de Dios sobre el hombre. Son frecuentes las expresiones "rúaj Elohim" y "rúaj Yahweh".

Con este simbolismo los escritores sagrados del Antiguo Testamento describieron la acción de Dios sobre la historia del pueblo: la acción salvífica por excelencia.

En el primer momento (primeros tiempos después del asentamiento en Canaán y principios de la monarquía) la "rúaj" aparece como una fuerza inesperada que le sobreviene a un hombre y le capacita para una acción especial por un corto espacio de tiempo. Esta fuerza se manifiesta en dos clases de personas: los jefes carismáticos y los profetas extáticos.

En el primer caso se dice que el espíritu de Dios "recayó sobre" (Cf. Jc. 14,6-19; 15,14; 1Sam. 10,6-10). Siempre aparece el líder carismático en conexión con el "Espíritu de Dios". Por esto puede en realidad decirse que el libro de los Jueces, jefes carismáticos no institucionales del pueblo, es el escrito del Antiguo Testamento en que se destaca la fuerza del "espíritu de Yahweh" para salvar a Israel (38).

En cuanto a los profetas extáticos, puede decirse que el movimiento profético que aparece en los escritos narrativos más antiguos

38) — Cf. Auzou, O. C.

es acción del "espíritu" que lleva a los profetas a ejecutar diferentes acciones (Cf. 1Sam. 10,10; 19,23).

Con el advenimiento de la monarquía surge una nueva concepción de la acción del "espíritu de Dios": ya no es una fuerza pasajera, sino un don permanente que reside en el Ungido de Yahweh y le confiere especiales poderes y una especialísima relación con Dios. El rey mesiánico estará adornado de este espíritu (Cf. Is. 11,2).

En el profetismo exílico y post-exílico este don permanente del Espíritu aparece como una promesa divina para todo el pueblo en los tiempos mesiánicos (Cf. Ez. 36,27; 39,29; Is. 32,15; 44,3; 59,21; Jl. 3,1s).

Hay, por tanto, en el Antiguo Testamento, una noción, que progresivamente se clarifica y amplía en el decurso de la experiencia histórica de Israel, de una acción de Yahweh que guía los pasos del pueblo y le encamina hacia su plena realización en los tiempos mesiánicos. Esta expectación de una extraordinaria manifestación de la fuerza salvadora de Dios (espíritu de Yahweh) en los últimos tiempos se acentúa fuertemente en los escritores bíblicos post-exílicos.

En el Nuevo Testamento es apenas normal que se haga frecuente mención del Espíritu. Se nota un progreso en la concepción del Espíritu si comparamos lo que dicen los dos primeros sinópticos y la doctrina más evolucionada de Pablo.

No olvidemos que la comunidad cristiana no formuló una doctrina sobre el Espíritu Santo, o el Espíritu de Dios; tuvo experiencias y a partir de ellas inició la reflexión. La experiencia pascual les introdujo en el misterio de Cristo y la experiencia misma de su vida cristiana les llevó más tarde a hablar de la acción del Espíritu. E. Schweizer advierte con razón: "antes de ser objeto de una enseñanza (la obra del Espíritu), fue un hecho de experiencia de la comunidad".

En la tradición sinóptica, que encontramos en este caso representada por Marcos y Mateo, aparece el Espíritu de Dios como una fuerza divina que actúa sobre Jesús en su calidad de Mesías: El solo es el portador del Espíritu. Su concepción es obra del poder de Dios (Mt. 1,18), en el bautismo recibe la investidura del Espíritu como don permanente en virtud del cual podrá hacer milagros; va al desierto impulsado por el Espíritu Santo (Mt. 4,1; Mc. 1,12) y tendrá el poder de "bautizar en el Espíritu" (Mc. 1,8), es decir: de comunicar el Espíritu y los poderes que de él dimanar; y arrojará los demonios por el Espíritu de Dios (Mt. 12,28). Las múltiples curaciones que obra son fruto de la efusión del Espíritu de Dios sobre él (Mt. 12,17). A los discípulos les promete la asistencia del Espíritu en los momentos de persecución.

Podemos decir que para los dos primeros sinópticos el Espíritu de Dios es una fuerza que hace al hombre capaz de realizar prodigios inauditos que atestiguan la presencia de Dios entre los hombres.

En cambio, cuando leemos el Evangelio de Lucas nos encontramos con otro panorama diferente, en el que se refleja indudablemente la influencia de la doctrina paulina, con una visión más profunda y más elaborada que ciertamente no es de los primeros años cristianos.

Para Lucas Jesús no es sólo el líder carismático de Mateo y Marcos, poseído por el Espíritu del Señor; es el Señor, poseedor del Espíritu, en quien reside en forma permanente. Lucas es el evangelista del "Espíritu", porque tanto la expresión, como la idea por ella significada, juegan un papel importante en sus escritos.

El Espíritu de Dios figura desde el primer capítulo: Juan Bautista estará lleno de él, Isabel, Zacarías, Simeón y Ana recibirán moción del Espíritu: empieza ya la efusión anunciada para los tiempos mesiánicos y no son precisamente los jefes del pueblo, sino personas oscuras las que recibirán esa temprana invasión del Espíritu de Dios.

Al referirse a la persona de Jesús hay todo un cuadro de despliegue pneumático: La concepción de Jesús es presentada como acción del Espíritu Santo: "El Espíritu Santo descenderá sobre tí y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc. 1,35). El paralelismo indica claramente la identidad entre "Espíritu Santo" y "Fuerza del Altísimo"; no se trata, pues, de la tercera Persona de la Trinidad; es el principio de las "maravillas" de Dios que siempre en la literatura bíblica son efecto del brazo de Dios (Cf. Dt. 5,15; Lc. 1,51).

La unción mesiánica con el Espíritu por el bautismo la narra Lucas de acuerdo con los otros sinópticos, no así su ida al desierto: en Mateo, Jesús "es llevado por el Espíritu", en Marcos "el Espíritu lo empuja al desierto"; Lucas, en cambio, dice: "Jesús lleno del Espíritu Santo regresó del Jordán y bajo la acción del Espíritu pasó en el desierto cuarenta días tentado por el diablo" (Lc. 3,1s). Su vida pública se inicia bajo el signo del Espíritu: "Jesús revestido de la fuerza del Espíritu regresó a Galilea" (Lc. 4,14). No es un impulso pasajero, sino una realidad permanente. Por eso se aplica a sí mismo en la sinagoga de Nazaret el pasaje de Isaías: "El Espíritu de Yahweh está sobre mí....." (Lc. 4,18-21). Y las curaciones que hace son acción del Espíritu para testimonio de su misión ante los fariseos (Lc. 5,17).

Así, pues, la narración sobre la vida y misión de Jesús es descrita por la pluma de Lucas como una constante presencia del Espíritu; iniciada en sus comienzos con transitorias y esporádicas manifestaciones en las personas que intervienen en las escenas de la infancia, se cierra con la promesa de una plena efusión del Espíritu: "Voy a enviaros lo que mi Padre tiene prometido; quedáos en la ciudad hasta que seáis revestidos de fuerza desde lo alto" (24,49).

Se hace en esta forma la conexión con el libro de los Hechos: los Doce, revestidos de la fuerza de lo alto inician la época de la Iglesia y la implantación del Reino de Dios. Aquí se ubica el episodio de Pentecostés y su significación.

Pablo, en cambio, nos ofrece una amplia información, a la vez que una riquísima doctrina. Su lenguaje resulta a veces un poco difícil de entender y no siempre fácil de traducir: combina él la ciencia de las Escrituras que posee muy profunda, con su conocimiento del mensaje cristiano y la experiencia, tanto personal, como de las comunidades cristianas.

Pablo tiene una clara jerarquía de valores para situar cada experiencia del Espíritu. La importancia de la acción del Espíritu ra-

dica en lo que interiormente sucede en el corazón de los creyentes: una nueva relación que se establece entre el hombre y Dios en virtud de la cual somos hijos de Dios (Rm. 8,16; Ga. 4,6) y hace de nosotros una nueva creatura (2Co. 5,17); la acción del Espíritu nos la hace sentir y tomar de ella conciencia (Rm. 8,16); en esta forma este espíritu (vida divina) viene a ser el principio de nueva vida que es la vida cristiana, vida "según el Espíritu". Los que se dejan guiar por el Espíritu experimentan esa fuerza divina que les impulsa hacia el bien (Rm. 8,1-11.14; Ga. 5,16-21). Esta vida "en el espíritu" produce unos "frutos" (Ga. 5,22), que son las virtudes cristianas.

Estos datos tomados entre los muchos que nos ofrecen las epístolas nos muestran cómo Pablo considera que el comportamiento normal del cristiano es obra del Espíritu Santo. A menudo este Espíritu equivale a lo que la teología posterior ha llamado "gracia santificante".

Podríamos decir que este espíritu o "pneuma" es la fuerza divina que Cristo resucitado posee como propia y hace de él el Salvador de los hombres (Rm. 1,1-5). Les da la verdadera libertad (Rm. 8,1-8), reside en ellos (Rm. 8,9) y viene en ayuda de su debilidad (Rm. 8,26). Aún más, sugiere lo que hemos de pedir en la oración (Rm. 8,26b-27).

Además de esta acción del Espíritu que Pablo considera la más importante, en las comunidades cristianas surgen otras manifestaciones que él reconoce y aprecia pero que no son esenciales a la vida cristiana. Ya en el Antiguo Testamento hubo tales fenómenos, por tanto habrían de presentarse también en el Nuevo Testamento cuando la efusión del Espíritu es plena y sin límites.

Estas manifestaciones extraordinarias sobrevienen en el momento de Pentecostés, a veces en el momento de administrar el bautismo o con ocasión de la imposición de manos, y en las reuniones comunitarias.

Tal clase de fenómenos pneumáticos parece que no eran extraños en las comunidades cristianas, pero en la comunidad de Corinto dieron lugar a desórdenes que obligaron a Pablo a un pronunciamiento. Estos dones del Espíritu son múltiples, dice Pablo, pero no pueden romper la unidad, porque son operados por un solo espíritu. Por encima de ellos ha de ponerse la unidad que brota de la caridad, que es el don por excelencia del espíritu.

Dos interrogantes se plantean:

— En qué sentido puede llamarse "carismática" la comunidad cristiana?

— Qué relación hay entre carisma y ministerio?

Trataré de dar una respuesta desde el campo bíblico exclusivamente, vale decir, procuraré ceñirme a lo que, a mi parecer, se desprende de los escritos del Nuevo Testamento.

En cuanto el primer punto, ciertamente puede hablarse de una comunidad carismática en cuanto que la acción del Espíritu Santo,

no sólo es signo de los tiempos mesiánicos, sino factor estructural de la comunidad. Es uno de los elementos de la futura alianza anunciados por Jeremías (31,31ss). El espíritu es la fuente de donde brotan las manifestaciones, pero es, ante todo, el principio de la nueva vida, la presencia de la actividad salvadora de Jesús resucitado. Así habla Pablo del hombre "espiritual" (pneumático), o sea el creyente, en quien obra y reside el Espíritu de Dios y tiene, por tanto, el "modo de pensar de Cristo" (1Co. 2,15s); opuesto al "hombre animal" (psíquico), o sea aquel que no está bajo la acción del Espíritu de Dios, sino guiado por criterios puramente humanos (1Co. 2,14).

Esta presencia activa del Espíritu, según Pablo, es el máximo carisma o don de Dios "garantía de nuestra herencia" (Ef. 1,14). Pueden en una comunidad cristiana presentarse manifestaciones extraordinarias que tienen, si bien se usan, un valor apologético, como dice en la 1Co. 14,25. El uso recto de estos dones en un ambiente de real "koinomía" hace que quienes no creen puedan hallar a Dios: "ciertamente Dios está entre vosotros" (1Co. 14,25).

6.4.2. La respuesta al segundo punto nos lleva a ocuparnos brevemente del tema del ministerio, que será ampliado en la segunda parte en que el P. Alberto Ramírez habrá de tratarlo.

Bastante se ha escrito sobre el tema y aun queda mucha tinta en los tinteros, aunque desde el punto de vista bíblico prácticamente ya está todo dicho. Los siguientes puntos pueden darse por establecidos:

— En la comunidad cristiana primitiva la autoridad de Cristo se reconoce como la única y absoluta, a él ha sido confiado todo poder (Mt. 28,18), pero él puede transferirlo a otros (Mt. 16,19; Jn. 21,15-17).

— Que hubo asignación de responsabilidades estables, aún en la comunidad pre-pascual, lo vemos por la elección de los Doce, de los "siete" (Hch. 6,1-6).

— A estas responsabilidades se llega por "llamamiento" que hace Cristo en persona, quien da para ello también la capacidad (carisma) (Cf. 2Co. 3,5s). En la comunidad post-pascual continúa operando el llamamiento (Cf. Hch. 9,4-6; 13,2s).

— A menudo en la Iglesia primitiva el Espíritu Santo (en el sentido que dejo dicho) por medio de carismas extraordinarios señaló candidatos para el ejercicio de funciones y responsabilidades en la comunidad (Cf. Hch. 13,2; 1Tm. 1,18; 4,14). Como los carismas son para utilidad de la comunidad, sin duda en la organización y conducción de las primeras comunidades estos carismáticos jugaron un papel importante, pues había carismas que no eran transitorios, sino, en cierta forma, permanentes. Esto se deduce de la jerarquía que Pablo establece en 1Co. 12,28 al señalar un orden.

— Pero al crecer las comunidades y multiplicarse las necesidades y las cargas, el carisma fue, poco a poco, reemplazado por la

institución del ministerio, sin eliminar, empero, en forma total el elemento carismático que evolucionó, podemos decir, en el sentido de gracia de estado.

— Es notorio en el vocabulario el uso de la palabra “diacónía” (servicio-ministerio) con que se designan todos los cargos en la vida de la comunidad. Es una tradición que viene de Jesús, pues aparece en las instrucciones impartidas a la comunidad pre-pascual y que narran los sinópticos.

— No está claro que la denominación de “apóstol” haya sido impuesta por Jesús y no es, por tanto, sinónimo de “uno del grupo de los Doce”; la frase de Lucas 6,13 “a quienes llamó apóstoles”, parece una adición introducida cuando se originó el oficio y el vocablo. Esto parece que ocurrió cuando empezó a divulgarse el Evangelio entre los gentiles; los misioneros elegidos recibían el nombre de “apóstoles” (enviados). Además, parece que sí se hizo una diferencia entre los “apóstoles de Cristo”, o sea los elegidos por él directamente, designación que cobija a los Doce y a Pablo, y los simplemente “apóstoles” o enviados por la comunidad para la fundación de otras iglesias.

— Las epístolas pastorales y otros escritos neo-testamentarios no paulinos reflejan una situación muy avanzada en la estructuración de las comunidades, con caracteres de un ministerio ya organizado y jerarquizado. Ello es fruto normal de un dinamismo inherente a la comunidad y exigencia de su progreso.

Así puede sintetizarse el problema de carisma y ministerio desde el punto de vista bíblico.

7. MISION DE LA COMUNIDAD ECLESIAL.

Sobre este tema haré algunas precisiones desde el punto de vista neo-testamentario, presentando aquellos aspectos que, a mi modo de ver, nos abran un amplio camino para el diálogo teológico.

7.1. Puesto que en los Evangelios se considera la misión de la comunidad cristiana como una continuación de la misión de Jesús, convendrá hacer una breve presentación de lo que allí aparece como la misión de Jesús.

Es interesante notar cómo en el cuarto Evangelio no menos de 40 veces se habla de la misión que él recibió del Padre, hasta tal punto que casi podría hablarse de un tema obsesionante para el Jesús que nos presenta este evangelista: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra” (Jn. 4,34; Cf. 3,17; 5,37; 6,39; 10,36; 17,18).

Para el desempeño de esta misión recibió la unción del Espíritu que significó la plenitud de los poderes mesiánicos, revestido de los cuales predicó la “buena nueva”, arrojó demonios y realizó signos y prodigios (Cf. Mc. 1,21-28; Lc. 4,31-36).

La presencia de Jesús en el mundo es el principio de la realización del Reino de Dios que con él se hace presente: “Convertíos, pues ha llegado el Reino de los cielos” (Mat. 4,17), o como dice en-

fáticamente Marcos: "Se ha cumplido el plazo y ha llegado el Reino de Dios" (Mc. 1,14). El poder que Jesús ejerce sobre los demonios es una señal inequívoca de que el Reino de Dios está ya presente: "Si yo arrojo los demonios con el espíritu de Dios (Lucas dice: "con el dedo de Dios"), ciertamente ha llegado a vosotros el Reino de Dios" (Mat. 12,18; Lc. 11,20). Esta buena nueva del Reino de Dios que se inicia es el tema de la predicación de Jesús (Cf. Mt. 4,23; 9,35; Mc. 1,14).

Por tanto: es misión que Jesús ha recibido del Padre dar a conocer a los hombres el Reino de Dios que ha llegado a implantarlo en el mundo. Es esta la obra que su Padre le ha encomendado y a la cual dedica todo su esfuerzo (Cf. Jn. 4,34; 17,4).

7.2. La comunidad eclesial.

A los discípulos corresponde continuar la misión de Jesús: "Como tú me enviaste al mundo, también yo los envío al mundo" (Jn. 17,18; Cf. 20,21). Para que puedan llevar a cabo esta misión, les comunica sus poderes mesiánicos: "Recibid el Espíritu Santo" (Jn. 20,22), "Se me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra, por tanto: id....." (Mat. 28,18s); Lucas habla de una "fuerza proveniente de lo alto" (24,49) de la cual serán investidos los discípulos para iniciar su misión en el mundo (Cf. Hch. 1,8).

Toca pues a los discípulos, investidos del poder y la misión de Jesús, llevar a todo el mundo la buena nueva del Reino de Dios y trabajar por su implantación. En el cumplimiento de esta misión les cabrá la misma suerte de su Maestro (Jn. 15,18-21; 16,33; 17,14).

Cabe aquí preguntarnos qué relación hay entre comunidad cristiana y Reino de Dios: podemos afirmar que se identifican?

Si nos atenemos a las afirmaciones del Evangelio, esta identificación no se da: la comunidad cristiana tendrá la misión de anunciar el Reino y luchar por su realización, pero el Reino de Dios va más allá de las fronteras de la institución que es la Iglesia. A este respecto deberá tenerse en cuenta la doctrina del Vaticano II en la Constitución dogmática "Lumen Gentium", especialmente en los capítulos 1 y 2.

Con Schnackenburg podemos sintetizar así estas relaciones (39).

"Reino de Dios y comunidad terrena de Jesús no son idénticos, pero tampoco carecen de relaciones mutuas. Si el reino escatológico ya está presente en la vida y obra de Jesús y aparecerá con su poder y gloria en la parusía, entonces participa la comunidad por El fundada, a causa de su vinculación a Jesús, de las fuerzas salvíficas presentes y de las promesas del futuro....."

La comunidad de Jesús adquiere sentido, ante todo, de su ordenación al reino futuro, se convertirá un día en la sociedad divina de la basileia perfecta, claro que sólo tras la prueba y separación del juicio.....

39) — Reino y Reinado de Dios, 210-227.

Las fuerzas del reino presente de Dios actúan en la comunidad de Jesús igual que en El y es evidente que lo hacen por razón de los poderes de que Cristo ha investido a los Apóstoles.....

La pertenencia a esta sociedad divino-escatológica no garantiza la admisión en el reino futuro; los miembros que pertenecen a ella deben más bien conservarse en el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios, (Mt. 7,21), en la constancia en las pruebas y miserias escatológicas (Mc. 13,12s. par.; Lc. 14,17 par.) hasta el martirio (Mc. 8,35 par.), en la imitación de Jesús (Mc. 8,34 par.; Lc. 14,27 par.) y en la confesión de Jesús (Mc. 8,38 par.)”.

El tema de la misión de la comunidad eclesial no puede tratarse debidamente sino teniendo en cuenta la más importante pericopa misional, el “manifiesto”, como lo llama W. Trilling (40): el pasaje de Mateo 28,18-20. Según este autor este pasaje debe situarse “entre las declaraciones más importantes de todo el evangelio” (41). Son muchos los problemas de orden exegetico y teológico que esta breve pericopa ha suscitado (42); pero sea de ello lo que fuere, ciertamente es un pasaje auténtico que refleja, por lo menos, una clara visión de la comunidad eclesial hacia el año 70 y de cómo enfocaba y realizaba ya su misión. De esta pericopa evangélica destacaremos estos elementos para no alargarnos en exceso:

7.2.1. En virtud de los poderes mesiánicos que Jesús ha recibido, envía a los Once, y en persona de ellos a toda su Iglesia (Cf. Mat. 16,18) a cumplir una misión que abarca todo el mundo. La comunicación de este poder mesiánico a su Iglesia confiere especial valor al anuncio del Evangelio que han de hacer sus discípulos: contarán con el respaldo de Dios: “Quien a vosotros oye, me oye a mí, y el que os desprecia a vosotros, me desprecia a mí; y el que me desprecia a mí, desprecia a quien me envió” (Lc. 10,16). Por eso la palabra de ellos deberá considerarse como “palabra de Cristo” (Rom. 10,17) y tendrá eficacia como Palabra de Dios. Esta “Palabra de vida” hace de cada comunidad cristiana “un fanal” que brilla ante el mundo (Cf. Filip. 2,15s).

7.2.2. El primer efecto del anuncio de la Palabra debe ser el “suscitar discípulos” (matheteusate). Ha de hacerse surgir en el ánimo de los oyentes una actitud que les lleve a ser “discípulos”. “La salvación escatológica debe realizarse no sólo por la predicación, por la proclamación, sino por la entrada en el **discipulado**. Esto hace la consigna típicamente «cristiana». La salvación para todos los pueblos y hombres se decide en el hecho de que entren en esa ligazón a Jesús el Cristo en fe y vida” (43).

40) — El verdadero Israel, pág. 29.

41) — El verdadero Israel, pág. 29.

42) — O. C. 28-71 (Cf. la bibliografía allí indicada).

43) — O. C. 44.

La acción de la comunidad cristiana en el mundo, por el testimonio de vida y por la palabra, debe suscitar en los hombres una apertura que les lleve a descubrir a Cristo y con él, el sentido pleno del hombre, según los designios de Dios.

7.2.3. "Bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". Este segundo paso de la evangelización es significativo: el rito del bautismo implica ya la decisión de pertenencia a la comunidad salvífica. La intención de Jesús no es que haya multitudes de "discípulos" anónimos, sino la creación de una comunidad visible, congregada al rededor de la nueva fe en Dios (fórmula trinitaria), y no al rededor de la Torah (44). Es la novedad de lo cristiano que supera lo meramente judaico. Se indica la actividad misionera que debe crear en todo el mundo comunidades de "discípulos", no únicamente discípulos anónimos o aislados.

7.2.4. "Enseñándoles a observar todo cuanto os he mandado". Ya vimos atrás cómo en el marco ideal de la comunidad eclesial que nos ofrece el Libro de los Hechos, los creyentes "escuchan asiduamente la enseñanza de los apóstoles" (2,42). La fe inicial de los "discípulos" debe ser alimentada permanentemente con la presentación y aprendizaje de la doctrina del Evangelio.

Aquí encontramos ya una clara alusión al magisterio de la Iglesia al que corresponde mantener la unidad de la fe: Son los apóstoles los primeros responsables en la predicación de la doctrina; a ellos y a los "ministros de la Palabra" (Lc. 1,2) incumbe el mantenimiento de lo que más tarde se llamará "sana doctrina" (1 Tim. 1,10; 2 Tim. 4,3; Tim. 1,9). La primera carta a Timoteo nos habla de los "presbíteros que trabajan al servicio de la palabra y de la enseñanza" (1 Tim. 5,17).

En los diversos pasajes bíblicos que hemos analizado, y en otros, se destaca la relación Palabra/oyente; en Hch. 2,42, por ejemplo, se afirman dos acciones constantes: los apóstoles que enseñan y los creyentes que se mantienen atentos a su palabra. Es una manera de indicar el diálogo intraeclesial, que no sólo enriquece, sino que garantiza la unidad. Este diálogo interno en la Iglesia no siempre se logra, desafortunadamente, o puede llegar a ser un **diálogo de sordos**. Es uno de los desafíos de la misión que la comunidad cristiana debe afrontar y para ello nos dan claras pautas las primeras comunidades cristianas.

8. CONCLUSION.

Como remate de estas reflexiones me parece oportuno consignar una feliz conclusión a que llega Mínguez en la obra que he citado, acerca de la proyección del fenómeno de Pentecostés en la vida cotidiana de la Iglesia. Siendo una enseñanza lucana, es un dato precioso que nos deja entrever la conciencia que la comunidad cris-

44) — W. Trilling, O. C. 58.

tiana tuvo de la acción de Dios y del permanente esfuerzo que requiere la realización de la "koinonía". Podemos sintetizar así sus ideas:

Lucas mira más allá de los estrechos límites de Jerusalén y de los linderos cronológicos del momento histórico. Jesús, enviado de Dios, actuó y enseñó en su vida y envió el Espíritu que actúa sobre los apóstoles para hablar y realizar prodigios que llevan a la salvación, y sobre la multitud de los creyentes para que escuchen y actúen y obtengan así la salvación. Pero esto no es asunto de Pentecostés únicamente: es la actuación constante de Dios en la historia. La traducción correcta del v. 47b debe ser:

"Y el Señor acrecentaba el número de los que habían de salvarse, día a día, formando todos una comunidad" (epí to autó. Aquí es donde algunos manuscritos añaden: "en la Iglesia"). Es el fenómeno de Pentecostés proyectado a lo largo de la historia de la Iglesia. Un Pentecostés cada día en la historia de la Iglesia, comenta Lyonnet (45).

45) — L'Eglise-Communion, Unité et diversité. Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1976.