

Los del Camino

Apuntes de sinodalidad en las comunidades cristianas primitivas

The Ones in The Way.

Notes on Synodality in Early Christian Communities.

Carolina Insfram¹

Resumen

Es la intención de este estudio, abordar algunos problemas y desafíos en torno a la sinodalidad que se fueron dando en las comunidades cristianas primitivas, ya que en ellas se dio una particularidad, a saber: el seguimiento del Camino, es decir, de la persona de Jesucristo y la praxis de su evangelio, no tenían un punto de referencia más que la vivencia de sus primeros seguidores dentro del marco de la Ley judía. En el proceso de apertura a los paganos se puso a prueba el marco referencial de una manera tan radical mediante la hermenéutica del misterio de Jesucristo; su identidad y misión que, de hecho, dio pie a que se produjera una nueva religión con una marcada dependencia del judaísmo y en diálogo y debate con las religiones paganas.

Palabras clave: Sinodalidad, Primeras comunidades cristianas, Ley Judía, Micla, Comunidades cristianas actuales

Abstract

The search for peace is an urgent challenge for a world living in a permanent state of conflict. The article demonstrates the evangelical responsibility that Christians have to build, along with others, regional and universal peace based on as follows: a) The biblical concept of peace coincides with modern theories, in which peace is not only the absence of war or bilateral agreements, above all, it means human, social, and ecological well-being. B) Total peace is a modern political proposal that has biblical foundations. C) Evangelical peace is built with the Lamb's humbleness rather than Lion's fierceness; thus, it does not allow itself to be tempted by the fear of conflict or division. D) Biblical peace is the result of justice, which might be punitive (*mišpat*) but also restorative (*rîb*). And this last one implies an exercise of sincere and reparative reconciliation, it is the fastest and surest path to true and lasting peace.

Keywords: Shalom peace, negative and positive peace, total peace, evangelical peace, *mišpat* and *rîb*.

¹ Correo electrónico: carolina.insfram@claretbsas.edu.ar

La Comisión Teológica Internacional llevó adelante la investigación y discusión sobre el tema de la sinodalidad durante los años 2014-2017, el texto final fue aprobado por el Papa Francisco el 2 de marzo de 2018: La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia. Este documento es una referencia obligada a la hora de abordar la temática. También es necesario tener presente el Documento Preparatorio para la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos 2023: Por una Iglesia sinodal. Comunión. Participación. Misión. Lo mismo vale para el Vademécum para el sínodo sobre la sinodalidad. Manual oficial para la escucha y el discernimiento en las iglesias locales: Primera fase (Octubre 2021 -Abril 2022) en Diócesis y Conferencias Episcopales en vísperas de la Asamblea de los Obispos de octubre de 2023. A nivel local, un texto de referencia es el Documento Final del I Sínodo de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Caminamos juntos en el Espíritu para renovar la misión en Buenos Aires, del año 2021.

Desde hace varios años y en estos años que van corridos del presente siglo, toda la Iglesia Católica Apostólica Romana está hablando, pensando y sintiendo en clave sinodal, recuperando de alguna manera, una cualidad de su propia identidad que, lejos de todo esencialismo, es siempre dinámica y relacional. Y este movimiento en el que está inmersa, lo interpreta y vive como un tiempo propicio, un *kairós* del Espíritu que la habita y anima desde sus inicios. De hecho, este escrito surge a partir de la convocatoria para la formación de quienes se ocupan de la animación bíblica de la pastoral (ABP) de las comunidades de los Misioneros Claretianos en toda América (MICLA). No es posible afrontar la animación bíblica de la pastoral sin entrar en diálogo con el proceso de sinodalidad de toda la Iglesia y, para hacerlo responsablemente, es necesario reflexionar y tener claridad sobre aspectos claves del mismo. Así se inicia el movimiento, que a veces puede ser incómodo porque nos gusta lo seguro y ya conocido.

Este movimiento con características sinodales apunta a lograr un discernimiento realista de lo que sucede en nuestras comunidades y, a partir de allí, indagar sobre los consensos necesarios para seguir buscando la construcción del Reino y sosteniendo la vitalidad de su justicia misericordiosa. Para comprender la sinodalidad en las comunidades cristianas primitivas y el impacto que puede tener la visualización de la misma en nuestras actuales comunidades cristianas, el curso contó con cuatro ejes: tradición sinóptica, tradición joánica y, cartas protopaulinas y deuteropaulinas para abordar la tradición paulina. Por razón de espacio, no es posible abordar todas las cartas protopaulinas, por lo que aquí, haremos un alto sobre algunos elementos sinodales de la Carta de San Pablo a los Gálatas y el libro de los Hechos de los Apóstoles en ocasión de la Asamblea de Jerusalén o también llamado, Concilio de Jerusalén.

Ya nos invitaba el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* a “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio.” (GS 4) Sin dudas, el contexto histórico en donde se están dando las conversaciones y la preparación para el Sínodo sobre la Sinodalidad, se manifiesta como un hito de cambio y reformulación de paradigmas y visiones, ya que estamos asistiendo a un cambio epocal. Esto le plantea a la Iglesia el desafío de sostener tanto la apertura consciente a la acción del Espíritu como la atención sobre la realidad humana, en una escucha activa y una mirada atenta y llena de amor a la misma como la de Jesús al joven rico. (Mc 10,21)

Para abordar metodológicamente la cuestión de la sinodalidad en comunidades primitivas y lo que de ellas podemos aprender para nuestras comunidades actuales; en primer lugar, se realizará un paneo general sobre el alcance del concepto de sinodalidad en la Iglesia contemporánea y luego, se trabajará sobre un episodio paradigmático en el que se manifiestan procesos de sinodalidad en las primeras comunidades cristianas.

En el evento que estudiaremos, hay evidencia de dificultades, pero también de su resolución. Estudiaremos el conflicto surgido en la comunidad de Antioquía en relación con la comunidad de Jerusalén, tomando nota tanto de los relatos del libro de los Hechos de los Apóstoles como el del Apóstol Pablo de Tarso en su Carta a los Gálatas (Hechos de los Apóstoles 15 y Carta a los Gálatas 2).

Indudablemente, hay otros eventos que pueden evidenciar procesos de sinodalidad; como por ejemplo, la necesidad de consolidar en su organización y operatividad el trabajo en equipo para resolver la evangelización (Hechos y cartas protopaulinas); los acuerdos para el sostenimiento económico de las y los evangelizadores mediante su trabajo personal. Sin embargo, por razones de espacio, no abordaremos estas cuestiones, simplemente, las enunciamos a modo de ejemplo. Finalmente, a modo conclusivo, se buscará poner en diálogo la experiencia de dichas comunidades con las comunidades cristianas actuales y los desafíos que transita.

Sinodalidad en proceso

Cuando el Papa Francisco dio su Discurso de Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos el 17 de octubre de 2015, ofreció un escueto análisis sobre el método y sentido del sínodo de los obispos y a la vez, su visión eclesiológica y programática para la Iglesia de nuestro tiempo. Así lo expresaba Francisco (2015):

Debemos proseguir por este camino. El mundo en el que vivimos, y que estamos llamados a amar y servir también en sus contradicciones, exige

de la Iglesia el fortalecimiento de las sinergias de todos los ámbitos de su misión. Precisamente el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está contenido en la palabra «Sínodo». Caminar juntos -laicos, pastores, Obispo de Roma- es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil de ponerlo en práctica. (AAS 107, 1139).

Esta manera de abordar la sinodalidad, se inscribe en la tradición milenaria de la Iglesia porque la describe en su dinamismo identitario: la Iglesia se percibe a sí misma como caminante, como Pueblo de Dios peregrino. Hay, en la idea de sinodalidad, una fuerte conexión con lo comunitario que no se restringe únicamente a la colegialidad de los obispos, sino que se la puede visualizar como la dimensión operativa que realiza la dimensión comunitaria en la que participan todos: laicos, laicas y pastores. Caminar juntos, se podría decir que está en el ADN de la Iglesia: los primeros seguidores de Jesús se identificaron a sí mismos como “los del Camino”, en clara referencia a su maestro, quien se había revelado a sí mismo de esa manera: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14:6). El libro de los Hechos de los Apóstoles aporta este dato para referirse a quienes abrazaron la fe en Jesús como el Mesías, el Cristo prometido. En Hch 9:2 se los denomina literalmente “buscadores del Camino” y en otros textos, se vincula a la comunidad con “el Camino”, a secas (Hch 19:9.23; 22:4; 24,14.22).

La Comisión Teológica Internacional (2018), en su número 3, trae a la memoria la enseñanza de uno de los Santos Padres antioquenos, San Juan Crisóstomo, sobre el término *sinodo* del cual se deriva *sinodalidad*:

En la lengua griega utilizada en la Iglesia se aplica a los discípulos de Jesús convocados en asamblea, y en algunos casos es sinónimo de la comunidad eclesial. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, escribe que Iglesia es el «nombre que indica caminar juntos (*synodos*)».² Explica que la Iglesia es la asamblea convocada para dar gracias y cantar alabanzas a Dios como un coro, una realidad armónica donde todo se mantiene unido (*systema*), porque quienes la componen, mediante su relación recíproca y ordenada, coinciden en la *ágape* y en la *omonoía* (el mismo sentir). (p.8)

San Juan Crisóstomo reconoce como parte esencial del ser iglesia la capacidad de caminar juntos, hacer camino juntos; lo que, a su vez, era vivido como algo cotidiano dentro del ámbito eclesial. El término también pasó al lenguaje común de la iglesia al designar como sínodo las asambleas eclesiales. Si habláramos habitualmente la lengua griega, no nos parecería un término lejano,

2 «Ekklesía synódou èstin ónoma» (Exp. In Psalm., 149,1: PG 55,493); Cfr. Francisco, Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015) 1142.

sino algo bastante concreto, tanto como decir: “nos reunimos para caminar juntos”. Para la iglesia actual, el concepto de sinodalidad y la conciencia eclesial que implica y significa, viene tomando fuerza a partir del Concilio Vaticano II, así lo afirma la Comisión Teológica Internacional (2018) en sus números 5 y 6:

Este lenguaje novedoso, que requiere una atenta puntualización teológica, testimonia una adquisición que se viene madurando en la conciencia eclesial a partir del Magisterio del Concilio Vaticano II y de la experiencia vivida, en las Iglesias locales y en la Iglesia universal, desde el último Concilio hasta el día de hoy. Aunque el término y el concepto de sinodalidad no se encuentren explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él. En efecto, la eclesiología del Pueblo de Dios destaca la común dignidad y misión de todos los bautizados en el ejercicio de la multiforme y ordenada riqueza de sus carismas, de su vocación, de sus ministerios. (p. 10-11)

Tenemos una propuesta, una invitación que se nos hace como Iglesia y es doble; en principio se nos propone caminar juntos en este tercer milenio del cristianismo en el espíritu del Evangelio de Jesús, a que seamos eclesialmente, la viva imagen del evangelio del cual brota y florece nuestra identidad cristiana y eclesial. En segundo lugar, se nos invita a que nuestra praxis esté en perfecta sintonía con las enseñanzas evangélicas. En definitiva, se nos invita a indagar sobre nuestra propia identidad y praxis, embarcándonos en un proceso móvil y a la vez, movilizante. Entendida así, la sinodalidad no se enmarca solamente como un tema más a trabajar, sino como la “dimensión constitutiva de la Iglesia”, tal como la propone Francisco (2015), porque impacta en nuestra propia identidad y operatividad eclesial.

Comprender la dimensión no estática de la sinodalidad es fundamental, porque no se buscará que la sinodalidad esté sujeta solamente a instancias para la toma de decisiones sino a poner en un proceso de permanente revisión los caminos de discernimiento, las prácticas comunitarias a que lleva el ejercicio de discernir y por lo tanto, las estructuras organizacionales que emanan de ese proceso como estilo de vida eclesial. Se intuye entonces, una mirada eclesiológica a partir de la novedad que trajo el Concilio Vaticano II sobre el modelo de la eclesiología del Pueblo de Dios en la *Lumen Gentium*: la totalidad del Pueblo de Dios es el sujeto de la evangelización.

Dicho esto, se hace evidente la necesidad de una renovación y reforma eclesial en sintonía con el proceso sinodal; y esta renovación implica tanto a las estructuras eclesiales como a los fieles, pastores y laicos, en su forma de pensar y vivir la Iglesia. Y, sin dudas, para llegar a esas instancias, todo el Pueblo de Dios necesita tomar conciencia de la necesidad de asumir un proceso de conversión

a la luz del Evangelio. Podemos preguntarnos legítimamente: ¿qué abarca ese proceso de conversión integral? Son varios aspectos: no solamente la capacidad de caminar juntos sino también la de escucharnos unos a otros en un ejercicio de reciprocidad; el complejo entramado del discernimiento eclesial; la voluntad de dialogar asertivamente y la capacidad de generar y celebrar consensos entre todos y todas. Y también podemos preguntarnos, como muchos ya lo hacen: ¿para qué asumir un estilo sinodal? La respuesta está en la *necesidad de que toda la comunidad participe de los modos y procesos de las decisiones que se toman para todos sus miembros*. La sinodalidad no está basada en el voto de la mayoría sobre la minoría ni es buscar la hegemonía de la mayoría; está basada en un consenso eclesial, siempre perfectible, sostenido por la presencia creativa y vivificante del Espíritu.

Sinodalidad en medio de conflictos

El término sinodalidad no aparece como tal en el Nuevo Testamento, pero se puede afirmar que las instancias que se esperan de un proceso sinodal sí son constatables en diversos pasajes. A continuación, analizaremos el conflicto, tantas veces estudiado, que dio origen al llamado Concilio de Jerusalén y tomaremos nota de los textos que lo relatan: Hechos de los Apóstoles, de factoría lucana (años 80 del siglo I d.C.) y la Carta a los Gálatas, de manos de Pablo de Tarso (años 50 del siglo I d.C.).³

El autor del libro de los Hechos presenta a la comunidad de Jerusalén con una centralidad y hegemonía sobre las demás, lo mismo que a sus miembros: los Doce, Pedro, Santiago; son los que fueron elegidos y enviados por Jesús sin otras mediaciones y tienen el título de Apóstoles, que ninguno dentro de la comunidad se atrevería a cuestionar. Esto los coloca en una posición particular con respecto

3 E. Cothenet, postula que “Gal fue escrita en el momento más duro de la crisis judaizante, bien a finales de la estancia de Pablo en Éfeso, bien durante el otoño que pasó en Macedonia, en la anhelante espera de mejores noticias sobre la comunidad de Corinto (año 57)”. E. Cothenet, *La carta a los gálatas*, Verbo Divino, 1981. 5. Pero, M. C. de Boer, *Galatians. A Commentary*, Westminster John Knox Press, 2011; asume otra fecha: “Paul writes the Letter to the Galatians. Paul’s reproach that the Galatians are even as he writes “so quickly turning” to a gospel different from the one he preached to them indicates not only that the new preachers arrived shortly after Paul founded the churches of Galatia, but also that the letter was in turn written shortly after these new preachers began to make an impact on the Galatians. Evidently one or more members of the Galatian churches rapidly informed Paul of the still-developing situation, either by letter or by emissary, or by both. as Paul writes the letter, he is convinced that he can yet turn the tide (cf. e.g., 3:1–2; 4:21; 5:2–4). Where was Paul when he received this information and composed the letter in reply? We do not really know, but Corinth is a good candidate. according to acts, Paul was in Corinth for a year and a half (18:11). Paul also wrote 1 thessalonians from Corinth (cf. 1 thess 3:1–2, 6 with acts 18:1, 5), probably in 50 c.e. in that letter Paul does not use the language of justification, language that to a greater or a lesser extent reappears in all his remaining letters (except the very short Philemon); hence it is probable that Galatians was written somewhat later than 1 thessalonians, as Paul’s second surviving letter whose authenticity is undisputed. A likely date for the letter to the Galatians is thus 51 c.e.” (p. 11)

a todos los demás seguidores del Camino, porque por su vocación y misión, se los considera como los únicos capaces de legitimar a todo evangelizador, a todo misionero y misionera del Evangelio de Jesucristo.

A lo largo de la obra lucana, se nota un interés en poner en pleno contacto a Pablo de Tarso con la comunidad de Jerusalén y marcar su dependencia de las autoridades jerosolimitanas; esta dependencia se remarca en el llamativo silencio que se hace sobre la figura de Pablo al no darle nunca el título de Apóstol a lo largo de todo el libro de los Hechos de los Apóstoles, teniendo en cuenta que la mayor parte de la obra se dedica a relatar la actividad paulina. El valor de los relatos de terceros del libro de los Hechos con respecto a la figura de Pablo, se desdibuja con el testimonio de primera mano que aporta el mismo Pablo en sus cartas; por lo que es necesario no perder de vista la teología propia de la obra lucana en su conjunto (Evangelio y Hechos). Esta cuestión no es menor: Hechos nunca lo nombra como Apóstol y, si vamos a la carta a los gálatas, Pablo busca justificar su título de Apóstol (Macdonald, 1994):

También se percibe en el mismo Pablo la preocupación por asegurar su posición de liderazgo. Como no conoció al Jesús terreno, fue un perseguidor de la Iglesia y el último a quien se apareció el Cristo resucitado, la autoridad de Pablo es particularmente precaria. Según él mismo reconoce, es el último de los apóstoles, que no es digno de ser llamado apóstol (1Cor 15, 9). Al carecer del contacto personal con el Jesús terreno, característica de las columnas de Jerusalén, Pablo debe apelar al cielo para legitimar su misión (Gal 1, 1.1ss). Los desconcertantes pasajes de Gal 1-2, donde Pablo, se refiere a su relación con la comunidad de Jerusalén, evidencian el nacimiento de estructuras de autoridad que determinan los puestos más altos de liderazgo. Queda así cuestionada la independencia de la autoridad apostólica de Pablo. Los viajes de Pablo a Jerusalén son claramente embarazosos para él; se siente presionado a explicar la naturaleza de sus relaciones con los líderes de Jerusalén. A pesar de su intenso deseo de mostrar la falta de mandato humano para su misión y sus acciones (Gal 1, 1.1ss; 2, 2), tenemos la impresión de que depende del apoyo de los apóstoles anteriores a él, más de lo que admite. (pp. 80-81)

Los datos que orientan a comprender lo que dio origen a la asamblea o concilio de Jerusalén son relatados tanto por el libro de los Hechos como por la Carta a los Gálatas. La gran pregunta por resolver fue la siguiente: ¿es necesario que los paganos convertidos a la fe en Jesucristo abracen el judaísmo cumpliendo toda la Ley, incluyendo la circuncisión?

Es importante rescatar en primer lugar, la relación de Pablo con la comunidad jerosolimitana. En la carta a los gálatas, Pablo afirma que su primera

visita a Jerusalén fue privada y breve: “Tres años más tarde, fui desde allí a Jerusalén para visitar a Pedro, y estuve con él quince días. No vi a ningún otro Apóstol, sino solamente a Santiago, el hermano del Señor.” (Gal 1, 18s). Sin embargo, Hechos relata que Pablo ya conocía a la comunidad de Jerusalén desde su vocación y bautismo: “Desde ese momento, empezó a convivir con los discípulos en Jerusalén y predicaba decididamente en el nombre del Señor.” (Hch 9, 28). Por un lado, Pablo se muestra como no totalmente dependiente de la Iglesia de Jerusalén y por otro, Hechos lo presenta con un vínculo fraterno con esta comunidad que lo acogió como neo converso a pesar de la desconfianza que les generó en un principio: “Cuando llegó a Jerusalén, trató de unirse a los discípulos, pero todos le tenían desconfianza porque no creían que también fuera un verdadero discípulo.” (Hch 9, 26)

También debemos tener en cuenta los alcances de la evangelización de los paganos: en Hechos, es Pedro quien la inicia con el centurión Cornelio (Hch 10, 1 -11,18) y *solamente después*, lo hace Pablo por iniciativa de Bernabé al llevarlo a Antioquía donde se predicaba el Evangelio a judíos y paganos: “Entonces (Bernabé) partió hacia Tarso en busca de Saulo, y cuando lo encontró, lo llevó a Antioquía. Ambos vivieron todo un año en esa Iglesia y enseñaron a mucha gente. Y fue en Antioquía, donde por primera vez los discípulos recibieron el nombre de «cristianos».” (Hch 11, 25s)

Sin embargo, Pablo narra su vocación de evangelizador de los paganos en otros términos, como lo podemos apreciar en Gal 1, 15-17: “Pero cuando Dios, que me eligió desde el seno de mi madre y me llamó por medio de su gracia, se complació en revelarme a su Hijo, *para que yo lo anunciara entre los paganos, de inmediato, sin consultar a ningún hombre y sin subir a Jerusalén para ver a los que eran Apóstoles antes que yo, me fui a Arabia* y después regresé a Damasco.” Es necesario tener esta cuestión a la vista, porque incide en los eventos estudiados.

Siguiendo el hilo de los acontecimientos, la predicación del Evangelio a los paganos está autorizada en Hechos en la figura de Pedro antes de discutirlo en la asamblea que se dio en de Jerusalén. En la obra lucana, el Apóstol Pedro es enviado por Dios a evangelizar a un centurión romano llamado Cornelio (Hch 10, 1-11, 18). Hay que notar también que Cornelio era un “temeroso de Dios” (Hch 10, 2), es decir, un pagano que simpatizaba con la fe monoteísta y las prácticas religiosas judías, pero sin haber pasado por la circuncisión. De esta manera, Pedro es presentado como el pionero de la misión a los paganos, contra lo que relata Pablo, tanto en el texto citado del capítulo primero de la carta a los gálatas y aquí, en Gál 2, 8: “pues el que actuó en Pedro para hacer un Apóstol de los circuncisos, actuó también en mí para hacerme un apóstol de los gentiles”.

El conflicto que surge en torno a la evangelización de los paganos o gentiles, no es menor. Con toda claridad, invita a pensar en cómo comprenden su propia identidad las comunidades primitivas y cómo comprenden el misterio de la misión de Jesús y las consecuencias que derivan de su enseñanza y su actuar; es decir su vida, muerte y resurrección. En Hch 15, 1-5 recibimos la noticia de lo sucedido mientras Pablo y Bernabé estaban en Antioquía:

Algunas personas venidas de Judea enseñaban a los hermanos que, *si no se hacían circuncidar según el rito establecido por Moisés, no podían salvarse*. A raíz de esto, se produjo una agitación: Pablo y Bernabé discutieron vivamente con ellos, y por fin, se decidió que ambos, junto con algunos otros, subieran a Jerusalén para tratar esta cuestión con los Apóstoles y los presbíteros. Los que habían sido enviados por la Iglesia partieron y atravesaron Fenicia y Samaría, contando detalladamente la conversión de los paganos. Esto causó una gran alegría a todos los hermanos. Cuando llegaron a Jerusalén, fueron bien recibidos por la Iglesia, por los Apóstoles y los presbíteros, y relataron todo lo que Dios había hecho con ellos. Pero se levantaron *algunos miembros de la secta de los fariseos que habían abrazado la fe*, y dijeron que era necesario circuncidar a los paganos convertidos y obligarlos a observar la Ley de Moisés. (Hch 15, 1-5)⁴

El proceso de resolución del problema se narra a continuación en Hch 15, 6ss. A este evento que se reconoce a sí mismo como una asamblea (Hch 15,12) se lo conoce como el Concilio de Jerusalén por su estructura deliberativa y resolutive en torno a una doctrina y una praxis. Se puede constatar aquí que la obra de Hechos presenta a Pablo y a Bernabé, como simples oyentes que no estaban incluidos en la deliberación: *“Los Apóstoles y los presbíteros se reunieron para deliberar sobre este asunto.”* (Hch 15,6) Y luego; los presenta como relatores sin conflicto alguno: *“Después, toda la asamblea hizo silencio para oír a Bernabé y a Pablo, que comenzaron a relatar los signos y prodigios que Dios había realizado entre los paganos por intermedio de ellos.”* (Hch 15,12)

En la carta a los gálatas, Pablo relata lo siguiente con respecto al mismo evento, dando a entender que participó de las deliberaciones al no hacer concesiones; pero también reconoce su obediencia a lo que le impusieron los dirigentes jerosolimitanos: *“Con todo, ni por un momento les hicimos concesiones, a fin de salvaguardar para ustedes la verdad del Evangelio. En cuanto a los dirigentes –no me interesa lo que hayan sido antes, porque Dios no hace acepción de personas– no me impusieron nada más. Al contrario, aceptaron que me había sido confiado el anuncio del Evangelio a los paganos, así como fue confiado a Pedro el anuncio a los judíos.”* (Gal 2, 5ss)

4 La itálica es nuestra.

¿Cuál es el presupuesto de lo ocurrido en esta instancia deliberativa en Jerusalén? ¿Cómo se llegó a predicar el Evangelio a los paganos? Para comprenderlo, estimamos que es necesario retrotraernos al relato de la elección de los siete diáconos:

En aquellos días, como el número de discípulos aumentaba, *los helenistas* comenzaron a murmurar contra *los hebreos* porque se desatendían a sus viudas en la distribución diaria de los alimentos. Entonces los Doce convocaron a todos los discípulos y les dijeron: «*No es justo que descuidemos el ministerio de la Palabra de Dios para ocuparnos de servir las mesas. Es preferible, hermanos, que busquen entre ustedes a siete hombres de buena fama, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, y nosotros les encargaremos esta tarea. De esa manera, podremos dedicarnos a la oración y al ministerio de la Palabra*». La asamblea aprobó esta propuesta y eligieron a Esteban, hombre lleno de fe y del Espíritu Santo, a Felipe y a Prócoro, a Nicanor y a Timón, a Pármenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía. Los presentaron a los Apóstoles, y estos, después de orar, les impusieron las manos. (Hch 6, 1-6)⁵

En principio, la comunidad se presenta dividida entre cristianos de origen hebreo y cristianos de origen helenista. Otro factor es la posición como autoridad y referentes dentro de la comunidad: hay unos que tienen autoridad en la comunidad y representan la ortodoxia hebrea para la interpretación del mensaje y del misterio de la persona de Jesús; y otros que vendrían a ser una suerte de advenedizos provenientes del helenismo; los cuales, luego de su conversión a la fe en Jesús como el Cristo; se habrían ido introduciendo en la comunidad con unas pretensiones desmedidas de tener los mismos derechos que los cristianos de origen judío.

Por lo tanto, son puestos en un lugar diferente por los Doce que provienen de la experiencia de haber convivido con Jesús; y son quienes posiblemente, discriminan a los cristianos de origen helénico para realizar un servicio como el de “servir las mesas” de sus viudas dejando claro que les “encargan esta tarea” y lo hacen para que los de origen hebreo puedan dedicarse de lleno a “la oración y la predicación de la Palabra”. La “atención de las mesas” es decir, tener en cuenta aspectos administrativos y logísticos en la atención y bienestar de las viudas; es una suerte de excusa que expone la situación con agravantes más serios y profundos: los Siete tienen nombre de origen griego y por lo que se ve luego, incurrirán en una suerte de desobediencia al no dedicarse de lleno al servicio de las mesas, como les encargó el grupo de los Doce. Los nuevos diáconos se dedicaron también a la predicación, tal como lo hacía el grupo hebreo: Hch 6,8: “Esteban, lleno de gracia y

⁵ El subrayado es nuestro.

de poder, hacía grandes prodigios y signos en el pueblo”; Hch 8,5s: “Felipe descendió a una ciudad de Samaría y allí predicaba a Cristo. Al oírlo y al ver los milagros que hacía, todos recibían unánimemente las palabras de Felipe”; Hch 21,8: “...llegamos a Cesarea, donde fuimos a ver a Felipe, el predicador del evangelio, uno de los Siete, y nos alojamos en su casa.”

Los Siete se transforman así en una especie de referencia de autoridad del grupo helenista, y es posible éstos, incluso tuvieran cierta jerarquía dentro del grupo helénico, con un fuerte carisma profético, evangelizador y de enseñanza. Por otro lado, quedan los Doce que son la referencia de autoridad del grupo hebreo, al mismo tiempo que son la autoridad para los helenistas ya que son quienes les “impusieron las manos” para la misión diaconado de las mesas (cf. Hch 6, 6).

Los judíos helenistas poseen una apertura cultural que traen posiblemente de la diáspora y este factor no menor, influye en la manera de comprender y anunciar el Evangelio. Además, su experiencia fuera del ámbito puramente jerosolimitano hace que relativicen la figura y hegemonía del Templo para la regulación del culto e incluso, relativicen el mismo cumplimiento de la Ley en sus prácticas más ritualistas. Esta manera de relacionarse con el culto y los ritos cotidianos los hacen particularmente despreciables para el judaísmo ortodoxo de Jerusalén e incluso, son mirados con reticencia por los cristianos de origen hebreo.

¿Y las viudas? La práctica de cuidado de huérfanos y viudas era extendida y obligada dentro de las comunidades judías, y así pasa a las prácticas cristianas. No contamos con la palabra o la visión de la situación de alguna de estas mujeres porque, de hecho, por lo general se asume que los relatos del Nuevo Testamento fueron escritos por varones y mayormente, no reflejan la experiencia femenina que, si es relatada, es mediada por la palabra masculina. Esto sucede también con la historia de la interpretación de los textos, al menos en la hermenéutica escrita, donde hace relativamente poco tiempo, hemos incursionado las mujeres. Sin embargo, se evidencia en los Evangelios que la práctica misma de Jesús fue de carácter liminal en cuanto a su relación con las mujeres; lo cual le permitió no temer su naturaleza o su “natural” impureza y aceptarlas en su movimiento, incluso como discípulas. Las viudas tenían nulas oportunidades de sobrevivir por fuera de una comunidad de referencia pues no tenían una cobertura económica si los hijos, en caso de tenerlos, no se ocupaban de ella. En muchos casos, una vez enviudadas y sin un entramado familiar y social que las sostuviera; las mujeres que habían enviudado se dedicaban a ser siervas, esclavas o prostitutas. He aquí la importancia que tiene el “servicio de las mesas” para las viudas: es la posibilidad de sobrevivencia bajo el amparo de una comunidad.

Con la elección de los Siete y el reparto de tareas; se sirve a la mesa de la comunidad cristiana naciente una complicación, que en términos de sinodalidad plantea la necesidad de escucha y discernimiento. Pero antes de seguir indagando, será necesario revisar un texto que opera a modo de fotografía instantánea o incluso, como una *selfi* de las primeras comunidades: Hch 2,42-46 del que se reproduce aquí el v46: “Íntimamente unidos, frecuentaban a diario el Templo, partían el pan en sus casas, y comían juntos con alegría y sencillez de corazón; ellos alababan a Dios y eran queridos por todo el pueblo. Y cada día, el Señor acrecentaba la comunidad con aquellos que debían salvarse.”

Si nos remitimos al texto paradigmático o modélico para toda comunidad cristiana que se precie de tal, veremos que la aspiración a la unidad es el eje principal. Si aplicamos aquí la hermenéutica de la sospecha, podríamos decir que puntualizar tan enfáticamente sobre la unidad, deja trascender los problemas de división, quiebres y grietas que se presentaban en la comunidad cristiana naciente. Los judíos observantes que habían abrazado la fe cristiana tenían el desafío enorme de reinterpretar y resignificar el misterio de Jesús para su propia fe de conversos: ¿Cómo ser cristianos y seguir siendo observantes de la Ley dentro del judaísmo? ¿Cómo ser judíos observantes con una fe cristiana cuando se llega a una comprensión más honda sobre la misión de Jesús, el Cristo? ¿Cómo comprender la gracia y la Ley? ¿Qué consecuencias prácticas se derivan de esa comprensión?

Se constata así que la predicación de Esteban, del grupo de los Siete, resulta intolerable para la autoridad judía y es juzgado y condenado a lapidación por el Sanedrín: Hch 6, 9-15; 7, 58-60. Es tremendamente llamativa la política de no intervención de parte del grupo de los Doce para defender o rescatar a Esteban. El silencio e inacción traen como saldo el primer asesinato por razón de la fe en el seno judeocristiano, dejando a Esteban en el lugar de protomártir.

Así, con ese evento por demás sombrío para la iglesia judeocristiana helenista, que comenzaba a cargar con un mártir, se enfrenta a una nueva situación por demás grave y es la expulsión de Jerusalén: Hch 8, 1b “*todos se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria*”; pero la iglesia judeocristiana hebrea puede quedarse: 8, 1c: “*a excepción de los apóstoles*”. Los cristianos hebreos se quedan en Jerusalén mientras que los cristianos helenistas emprenden un éxodo que los disemina como mensajeros del Evangelio a diferentes comunidades, como la de los samaritanos (Hch 8, 5ss), los temerosos de Dios como el eunuco etíope, funcionario de la reina Candace de Etiopía (Hch 8, 35); los antioquenos tanto judíos como paganos sin previo contacto con el judaísmo (Hch 11, 19-20). De todas formas, la Iglesia de Jerusalén supervisa la actividad de los helenistas enviando a personas puntuales como Bernabé, a oficiar de observadores (Hch 11, 22ss).

El relato de Hch 11, 26c nos trae la noticia de que en Antioquía se comienza a llamar a las y los seguidores del Camino, a las discípulas y discípulos, con el nombre de cristianos. No se vislumbran mayores dificultades para aplicar el nombre a los cristianos de origen hebreo y que, de hecho, participaban del culto sinagogal; pero sí cabe preguntar si los seguidores del Camino de origen pagano que estaban por fuera de las sinagogas, ya que eran incircuncisos, recibían el mismo nombre. Los helenistas no veían la necesidad de pasar por el rito de la circuncisión para abrazar la fe cristiana porque entendían que no es la Ley la que opera como salvadora, sino la gracia obtenida por Cristo con su vida, pasión, muerte y resurrección.

Ya que el texto no hace diferenciaciones, se puede concluir que los paganos que abrazaron la fe en Jesucristo fueron reconocidos como cristianos tanto como los judíos hebreos y helenistas que abrazaron la fe en Jesús como el Mesías esperado. Desde Antioquía van surgiendo las nuevas sinagogas mesiánicas-cristianas con comunidades que creen que Yahvé les ha enviado a Jesús como Mesías y que, por lo tanto, el judaísmo ha llegado a su punto máximo por tener en sí la promesa cumplida. Sin embargo, ese judaísmo ahora se ve a sí mismo con integrantes con una laxa o ninguna observación de la Ley, mezclados con samaritanos, bautistas, prosélitos, paganos de pura cepa, temerosos de Dios y claramente, como era de esperar, la ortodoxia judía observante de la Ley no puede dar la bienvenida a semejante diversidad. Nacen las preguntas acerca de la propia identidad: ¿quiénes somos los cristianos?

El entramado precedente de eventos es el presupuesto de la asamblea de Jerusalén. No se llega a ella solamente a conversar sino a deliberar de qué manera continuar juntos o si es posible seguir caminando juntos. Pablo relata lo siguiente en la carta a los gálatas:

...Subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando conmigo a Tito. Lo hice en virtud de una revelación divina, y les expuse el Evangelio que predico entre los paganos, en particular a los dirigentes para asegurarme que no corría o no había corrido en vano. Pero ni siquiera Tito, que estaba conmigo y era de origen pagano, fue obligado a circuncidarse a pesar de los falsos hermanos que se habían infiltrado para coartar la libertad que tenemos en Cristo Jesús y reducirnos a la esclavitud... (Gal 2, 1-4)

Posiblemente, Pablo desafió a la comunidad de Jerusalén al llevar consigo a Tito, hecho silenciado por el autor de Hechos, ya que en ningún momento nombra a Tito como parte de la comitiva que llega a dar cuentas a Jerusalén. Aunque sí menciona que “algunos otros” acompañaron la comitiva de Bernabé y Pablo a Jerusalén. (Hch 15, 2) En Gal 2, 6, Pablo dice que los dirigentes, identificados en el versículo 9 como Pedro, Santiago y Juan en tanto “columnas de la Iglesia”

no le impusieron ninguna obligación a Tito. Y Pablo no tardó en identificar como “falsos hermanos” que no se mordieron la lengua a quienes pretendían que todo varón cristiano pasase por el rito de la circuncisión viendo esta exigencia como una coartación de la libertad cristiana (Gal 2,4).

En Gal 2, 7-8, la comunidad de Jerusalén reconoce la autenticidad del Evangelio de Pablo. Y vemos también que Pablo reconoce a Pedro, Santiago y Juan como columnas de la Iglesia y que, a su vez, los reconocieron tanto a él como a Bernabé como encargados del anuncio del Evangelio a los paganos y a Pedro, como encargado del anuncio a los judíos. Todo esto luego de que ambos, Bernabé y Pablo se estrecharan la mano con Pedro, Santiago y Juan, “en señal de comunión”. (Gal 2, 9) ¿Cuál será el vínculo que los mantendrá unidos en el camino? Gal 2, 10: “Solamente nos recomendaron que nos acordáramos de los pobres, lo que siempre he tratado de hacer.” Por lo tanto, Pablo siempre pondrá especial cuidado en la colecta para los pobres de Jerusalén; será la caridad la que mantendrá unidas a las comunidades. Pablo ve en la colecta la comunión (*koinonía*), dándole así un sentido mucho más profundo que la de la sola ayuda económica o material: 2 Co 8, 4; 9,13; Rm 15, 26.27. Prevalece el vínculo de la caridad. Se concreta así un incipiente pluralismo eclesial y sinodal: se reconocen de ahora en más dos tipos de comunidades: judeocristianas y pagano-cristianas.

Sin embargo, el sueño de la unidad estaba en peligro al mismo tiempo que la comprensión del Evangelio. Si la determinación de aquel concilio hubiese sido cerrar la predicación a los paganos o que éstos pasaran por la obligación de observar toda la Ley para pertenecer a la comunidad cristiana, indudablemente, tendríamos en origen dos cristianismos bien diferenciados y separados de hecho. La fuerza innegable con la que el Evangelio se abría paso entre los paganos obligó a la iglesia primitiva a discernir, escuchar, decidir y dar pautas organizativas para conservar la unidad, siempre en sintonía con el Espíritu. Si bien las disposiciones del concilio no fueron por la obligatoriedad de la circuncisión, sí fueron de lleno hacia las prácticas de alimentación, purificación y moralidad contenidas en la misma Ley. Así, de hecho, se pedía a los neo conversos, con el aval del Espíritu Santo lo siguiente:

El Espíritu Santo y nosotros mismos, hemos decidido no imponerles ninguna carga más que las indispensables, a saber: que se abstengan de la carne inmolada a los ídolos, de la sangre, de la carne de animales muertos sin desangrar y de las uniones ilegales. Harán bien en cumplir todo esto. Adiós. (Hch 15, 28-29)

Pablo y Bernabé regresaron a Antioquía secundados por Silas y Judas Barsabás con una carta apostólica encabezada de la siguiente manera: “Los Apóstoles y los presbíteros saludamos fraternalmente a los hermanos de origen pagano que están en Antioquía, en Siria y en Cilicia” (Hch 15, 23) donde se

expresaban las disposiciones a las que les piden que se ajusten (Hch 15, 24ss) De esta manera, los paganos y paganas que recibían el bautismo, no estaban sometidos al cumplimiento de la totalidad de la Ley y los varones no estaban obligados a pasar por el rito de la circuncisión.

Esto que para nosotros puede tener una importancia meramente religiosa, tiene también una complicación política; nos ubicamos, según la carta a los Gálatas en los años 50 del primer siglo de nuestra era y, según el libro de los Hechos, en los años 80: no son contextos iguales en lo absoluto. El territorio está bajo la dominación romana; en la época de la carta a los gálatas todavía existe el segundo Templo de Jerusalén, en la época de la redacción del libro de los hechos, el Templo ya había sido destruido y se seguían gestando gestos y acciones revolucionarias de parte de los judíos: cualquier indicio de acercamiento a los romanos o el abandono de las tradiciones judías (circuncisión, observancia del sábado y leyes de pureza) podía tener graves consecuencias ya que los judíos nacionalistas podían verlo, con razón, como un signo de apostasía. Es comprensible entonces la preocupación de los judíos-cristianos de Jerusalén con respecto a que los judíos-cristianos de Antioquía se reunieran sin más con paganos-cristianos y participaran de las mismas reuniones y comidas; que compartieran la mesa... la eucaristía misma. (Cisterna, 2006)

Ya en Antioquía y luego de haber recibido las disposiciones de los Apóstoles y presbíteros de Jerusalén, Pablo relata un episodio paradigmático:

Pero cuando Cefas llegó a Antioquía, yo le hice frente porque su conducta era reprensible. En efecto, antes que llegaran algunos enviados de Santiago, él comía con los paganos, pero cuando estos llegaron, se alejó de ellos y permanecía apartado, por temor a los partidarios de la circuncisión. Los demás judíos lo imitaron, y hasta el mismo Bernabé se dejó arrastrar por su simulación. Cuando yo vi que no procedían rectamente, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas delante de todos: «Si tú, que eres judío, vives como los paganos y no como los judíos, ¿por qué obligas a los paganos a que vivan como los judíos?». (Gal 2, 11-14)

Como ya vimos, Pedro tiene en su haber la conversión del pagano temeroso de Dios, Cornelio (Hch 10, 47 - 11,3): no solamente Dios lo envía a bautizarlo sino también, a compartir la mesa con él. Posiblemente luego de esta experiencia, Pedro decide ir a visitar a los hermanos y hermanas y a quedarse un tiempo en la comunidad de Antioquía, donde al parecer, comparte experiencias pastorales con Bernabé. Mientras Pedro estaba en Antioquía, fue evaluado por miembros de la comunidad de Jerusalén enviados por Santiago (Gal 2, 12). Aparentemente, Santiago funcionaba como el guardián no solo de la ortodoxia, sino también de la ortopraxis judeocristiana. Es notable lo que sucede: al llegar los enviados de Santiago, Pedro

deja de comer con los cristianos de origen pagano y, por consiguiente, de celebrar la Eucaristía con ellos. Y lo imita Bernabé. Pablo se indigna y arremete con su lógica discursiva poniendo de manifiesto la insuficiencia del acuerdo del llamado Concilio de Jerusalén: acordaron quién evangelizaría a quién y cómo vivirían las comunidades según su origen; pero no acordaron cómo convivirían las comunidades mixtas.

El incidente que acabamos de estudiar es grave, hasta se lo puede calificar de cismático porque, de hecho, causa una división. Además, Pedro da a entender a los cristianos de origen pagano que ha cometido una falta grave al comer con ellos y que la justificación, la salvación, está condicionada por el cumplimiento de las prácticas legales judías (Cisterna, 2006). El razonamiento de Pablo para evaluar esto es el siguiente: “Ahora bien, si al buscar nuestra justificación en Cristo, resulta que también nosotros somos pecadores, entonces Cristo está al servicio del pecado. Esto no puede ser, porque si me pongo a reconstruir lo que he destruido, me declaro a mí mismo transgresor de la Ley.” (Gal 2,17s) Es posible que, en ese caso, se haya resuelto la cuestión con la llamada “cláusulas de Santiago”:

Que se abstengan de lo que está contaminado por los ídolos, de las uniones ilegales, de la carne de animales muertos sin desangrar y de la sangre. (...) Que se abstengan de la carne inmolada a los ídolos, de la sangre, de la carne de animales muertos sin desangrar y de las uniones ilegales. Harán bien en cumplir todo esto. Adiós». (Hch 15, 20.29)

Luego de este incidente, Pablo corta relaciones más personales con las comunidades de Jerusalén y Antioquía, con Santiago y Pedro, y también su compañero Bernabé. Organiza un nuevo equipo misionero con Silas (Hch 15, 40), luego se les unirá Timoteo, de madre judía convertida al cristianismo y de padre pagano. Es llamativo lo que sucede con Timoteo, ya que, según el relato lucano, para que Pablo lo pudiera llevar consigo a evangelizar, lo hace circuncidar en consideración de los judíos (Hch16,1-3). Todo lo contrario de lo relatado en Gálatas con respecto a Tito. Luego, de la circuncisión de Timoteo, el nuevo equipo se dirige hacia Europa. Con las comunidades de Siria-Palestina le queda el vínculo de las colectas. (Cisterna, 2006)

Ciertamente, representó un gran desafío para las comunidades primitivas aventurarse a caminar juntos en medio de diferencias y conflictos; incluyendo el *permiso* de un fratricidio, del martirio de uno de sus miembros por razones doctrinales de las que se desprendían las prácticas pastorales. Es doloroso constatar que se pudo llegar a ese nivel de aceptación de una violencia mortal; de permanecer en silencio frente al asesinato de un seguidor del Camino de origen helenista, de aprobar el exilio de quienes no acordaban totalmente con la ortodoxia de la comunidad hegemónica.

Conclusiones

Releyendo estos textos a la luz del concepto de sinodalidad, emergen y se plantean algunas preguntas para nuestras comunidades cristianas actuales: ¿es posible llegar a pensar o vislumbrar una fraternidad sinodal hoy en la Iglesia tal como se presenta tanto a los fieles como al mundo? Si la comunidad primitiva tuvo semejantes problemas y logró permanecer unida entre disidencias, ¿será posible para la Iglesia actual promover y vivir la sinodalidad con todo lo que ello implica?

La sinodalidad pudo ser salvaguardada a pesar de estos enormes conflictos. Posiblemente, la forma de entender y ejercer la autoridad y el liderazgo tuvieron mucho que ver tanto en la amenaza de división y separación como en la de conservación de la unidad. Las prácticas derivadas de las diferentes teologías acerca de Jesucristo ponían sobre la mesa las cuestiones inherentes a la institucionalización de la comunidad: incidían en la forma de elegir a sus representantes, la forma de orar o de elegir el lugar de reunión para el culto: ¿sinagoga, templo o casas particulares?

Y hoy, en pleno siglo XXI; ¿acaso no asistimos a preguntas semejantes luego de la experiencia de la pandemia por Covid-19? El hecho de volver al culto dentro de las casas particulares ha tenido un tremendo impacto en muchas prácticas religiosas, incluso con la presencia de los ministros ordenados mediada por la tecnología, la experiencia del culto sufrió un profundo cuestionamiento del que todavía no podemos vislumbrar los alcances reales y temporales.

Indudablemente, se debe que tener en cuenta la incidencia de la teología, es decir, la paulatina comprensión sobre el *kerygma*, la parusía y la resurrección para entender ciertas prácticas cristianas de las comunidades primitivas. Entramos así a la cuestión de la identidad mediada por la praxis y la praxis mediada por la identidad pues, la forma de entender el Evangelio y de llevarlo al ámbito de la vivencia cotidiana ofrece planteos que todavía hoy, como Iglesia, necesitamos reflexionar y discernir.

Queda mucho por indagar acerca de las prácticas sinodales de las comunidades primitivas, lo cual abarca su modo de organización, institucionalización, su autopercepción eclesiológica, su cristología e incluso, su comprensión de la gracia. Todo esto incide en la hermenéutica sobre estas comunidades, tanto como incide en la comprensión hermenéutica de las comunidades actuales: ¿cuál es nuestra eclesiología? ¿de qué manera nos comprendemos como Iglesia en el mundo? ¿qué prácticas nos acercan más al Reino y su justicia para gestar un mundo más humano y humanizador? Dejamos aquí estas preguntas que tal vez, nos vayamos animando a responder o, al menos

dejar que nos ayuden a abrir un diálogo entre las y los seguidores del Camino del siglo XXI.

Referencias

Cisterna, F. (Dir.). (2006). *Llamados a la libertad. Cartas de Pablo*, Editorial Claretiana.

Cothenet, E. (1981). *La carta a los gálatas*. Verbo Divino, 1981.

De Boer, M. (2011). *Galatians. A Commentary*. Westminster John Knox Press.

Francisco. (2015) *Discurso en la Conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015): AAS 107 (2015) 1142.

Macdonald, M. (1994). *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*. Sígueme.