

La Iglesia cristiana de Antioquía de Siria

Rafael Aguirre,
Universidad de Deusto, Bilbao,
Centro de Reflexión Teológica,
San Salvador.

Introducción

Todo movimiento o grupo social vuelve los ojos con frecuencia a sus orígenes buscando en ellos su identidad y su misión para el futuro. Normalmente se idealizan estos orígenes y son indudables las funciones antropológicas y sociales de tal operación. Este fenómeno lo encontramos en los primeros historiadores del cristianismo. Eusebio de Cesárea, citando a Hegesipo, dice que "hasta aquellas fechas la Iglesia permanecía virgen, pura e incorrupta" (HE III, 32.7: IV,4). Pero ya la visión que Lucas nos da en los Hechos a de los Apóstoles está fuertemente idealizada y enfatiza la unidad y concordia de los primeros cristianos, mientras que disimula las tensiones y conflictos.

Tampoco es real la idea, tan extendida, según la cual al principio existía la ortodoxia clara y perfecta, de la cual se fueron desgajando en un segundo momento ramas derivadas o heréticas. El mismo concepto de ortodoxia tardó en formularse y no es un fenómeno primario, sino la decantación de una línea que fue prevaleciendo sobre las demás, dentro del complejo mundo del cristianismo primitivo (Aguirre, 9-12).

El conocimiento riguroso y crítico del cristianismo primitivo tiene un gran interés no sólo científico, sino también vital para quien pretende seguir haciendo historia cristiana. Tal estudio se realiza lógicamente desde perspectivas e intereses del presente. Se busca luz, pero no se deben esperar recetas. Al contrario, se relativizan las recetas con las que creíamos poder contar. Pero esto no es negativo, porque significa que este estudio nos abre más posibilidades en el presente.

El estudio crítico de los orígenes de la Iglesia nos pone en diálogo con interlocutores privilegiados y llenos de experiencia, nos permite valorar las opciones decisivas de aquellos tiempos y sus consecuencias históricas, nos proporciona unos

puntos de referencia claves para discernir nuestro camino en el presente. Las opciones de los orígenes tienen un cierto carácter de irreversibilidad, porque marcan la historia posterior. Además las principales tendencias presentes en el inicio suelen reaparecer a lo largo del tiempo bajo formas estructurales homólogas.

Este artículo está redactado en El Salvador, en medio de la apasionante y difícil vida de sus comunidades cristianas y con la impresión de que su Iglesia se encuentra ante decisiones claves para el futuro. ¿Optará, de verdad, por los pobres, lo cual es más que una mera actitud asistencial e implica encarnarse evangélicamente en sus proyectos históricos? ¿Prevalecerá el miedo ante un futuro incierto o la solidaridad con el sufrimiento de la inmensa mayoría pobre y empobrecida? ¿Seguirá la jerarquía la trayectoria histórica, bien conocida, de la Iglesia europea o, por el contrario, acompañará y desarrollará las potencialidades más innovadoras que surgen desde un pueblo muy pobre y bien cristiano? En estas circunstancias el estudio de las que fueron sin duda, las opciones decisivas de los orígenes cristianos tiene un interés especial.

Por otra parte, pienso que en la teología de la liberación predomina un recurso apologetico y poco crítico a los orígenes cristianos. Estoy convencido que nada más que ventajas recíprocas pueden seguirse de la convergencia de los estudios socio-históricos y sociológicos de la Biblia y del cristianismo primitivo (muy en boga en el mundo anglosajón principalmente) con la reflexión cristiana impulsada por el afán emancipatorio y por el clamor de los pobres. Muy modestamente a esta tarea quiere contribuir el presente ensayo.

En el momento en que surge el cristianismo tiene una gran importancia el proceso de urbanización, de creación de ciudades como forma sociopolítica de convivencia en toda la cuenca del Mediterráneo. Por eso es absolutamente explicable que la línea cristiana hegemónica, la que más influyó en la historia posterior, aparezca como un fenómeno urbano en Asia Menor, Grecia y Roma. En efecto, encontramos a las principales iglesias cristianas establecidas en las capitales de provincia o en ciudades claves como núcleos de comunicación. De ahí que el estudio de las iglesias de las diversas ciudades sea un método muy instructivo para conocer el cristianismo primitivo (Meeks, Harrison).

En este trabajo estudio la Iglesia cristiana de Antioquía de Siria durante el período neotestamentario. Para ello me basaré en textos del Nuevo Testamento críticamente considerados. Pero a la vez, al leer los textos a la luz de la situación de la comunidad en la cual nacieron y de sus problemas concretos los llena de nueva vida, como espero se ponga de manifiesto en mi tratamiento del evangelio de Mateo.

La importancia de la Iglesia de la ciudad de Antioquía es muy singular por varios factores: fue la primera comunidad establecida fuera de Palestina; aquí se tomó, por

primera vez, la opción decisiva de admitir a paganos en la comunidad sin hacerse previamente judíos; fue una comunidad fundada por judeocristianos helenistas, que configuraron un estilo de cristianismo diferente del de Jerusalén, tanto teológica como organizativamente; Antioquía y Jerusalén fueron los dos grandes polos del cristianismo naciente; Antioquía expresó por primera vez un cristianismo de orientación misionera; en esta comunidad se plantearon los dos problemas claves de los orígenes cristianos. Primero, el de la relación con el judaísmo, difícil cuestión que caracterizó la vida de la Iglesia antioquena incluso siglos más tarde. Segundo, el de la comunión de cristianos de tradiciones étnicas y religiosas muy diferentes.

I. Antioquía de Siria (Downey, Kraeling, Meeks-Wilken, Meier, Harrison, Zumstein (1980)

1. La ciudad

Fue fundada por Seleuco Nicanor I el año 300 a.C. en un lugar estratégico a 300 millas al norte de Jerusalén, al pie del monte Silpius, a orillas del río Oronte y no lejos del mar Mediterráneo, al que se accedía por el cercano puerto de Seleúcida. Magníficas condiciones para que llegase a ser un importante centro cosmopolita y comercial. Para distinguirla de otras 15 ciudades de Asia también llamadas Antioquía, se la conocía normalmente como "Antioquía en el Orontes," "Antioquía la Grande," "Antioquía la Hermosa" o "Antioquía junto a Dafne," por alusión al barrio famoso al sur de la ciudad. Su localización corresponde a la actual Antakya, ciudad turca fronteriza con Siria.

El hijo de Seleuco, Antioco I (280-261), convirtió a la ciudad en la capital del reino seleúcida. El año 64 a.C. pasó bajo control romano y desde el 27 fue la capital de la provincia imperial de Siria, residencia del legado imperial y, por tanto, sede de la administración política y militar. Flavio Josefo señala que es "la capital de Siria, y tanto por su grandeza como por otros títulos ocupa indiscutiblemente el tercer lugar entre las ciudades del mundo sujeto a los romanos" (BJ III, 29), siendo superada sólo por Roma y Alejandría.

Es difícil calcular el número de habitantes, pero los historiadores piensan que superaría el medio millón en el período romano. Procedían de las etnias más diversas. Predominaban los griegos y los sirios, pero también eran importantes los cretenses, chipriotas y la colonia judía. Las relaciones políticas y comerciales atraían a un cierto número de fenicios, árabes, persas, egipcios e indios. Se daban las condiciones óptimas para el encuentro primero y decisivo de la fe en Jesucristo con el mundo no judío y pagano. "Ninguna otra ciudad del mundo antiguo ha ocupado en la historia un lugar y una misión semejante a la de Antioquía de Siria. Fundada como una avanzadilla de la civilización griega en territorio semítico, estaba destinada desde el inicio a estar en la frontera de vida y de pensamiento y a juntar diversas corrientes culturales y religiosas" (Harrison 20).

Una cultura que podemos considerar prestada, la helenista, unía a tan cosmopolita población, hasta el punto de que a Antioquía se la conocía como la "ciudad de los

griegos." Predominaba el idioma griego, sobre todo entre las clases alta y media. El arameo era la lengua normal en las zonas rurales. Eran famosos los Juegos Olímpicos (así llamados por continuidad con los anteriores juegos griegos de este nombre), que se celebraban cada 5 años y que incluían grandes manifestaciones artísticas y culturales, además de las deportivas. Sin embargo, la mejor demostración de la implantación del helenismo era la arquitectura. Antioquía contaba con una vía central porticada y con columnas, sin igual en el mundo de entonces por su esplendor y extensión.

La situación religiosa reflejaba el sincretismo en auge en toda la cuenca del Mediterráneo. Se había introducido la mitología griega, pero no habían desaparecido los cultos autóctonos y, además, cada etnia aportaba sus propias tradiciones. Los numerosos templos existentes reflejaban esta situación. En tiempo de Tiberio (14-37) fueron edificados o restaurados los templos de Júpiter Capitolino, Dionisos y Pan. Un terremoto en tiempo de Claudio (41-54) destruyó los santuarios de Artemis, Ares y Heraclio. Domiciano construyó (91-96), junto a un templo de Afrodita, un templo y un baño público en honor de Asclepio. El barrio de Dafne era célebre en el mundo entero por su templo a Apolo. En este mismo lugar los sobrevivientes de un terremoto edificaron el 115 un templo dedicado a Zeus Soter.

2. La comunidad judía

Es necesario conocer la situación de la comunidad judía, porque en ella está la base para entender la implantación del cristianismo, así como su posterior desarrollo. La comunidad judía aparece en Antioquía desde el momento de la fundación de la ciudad (AJ XII, 119). Su proximidad a Palestina, su importancia administrativa y comercial, atrajo a muchos judíos. Aun siendo de reciente implantación, creció rápidamente y en el período romano fue una de las 3 ciudades con la población judía más numerosa. Dice Flavio Josefo: "el pueblo de los judíos, que se había diseminado mucho por toda la tierra habitada entre la gente indígena y que se había mezclado con ella, especialmente en Siria a causa de la vecindad de las dos regiones, era particularmente numeroso en Antioquía por razón de la magnitud de la ciudad, pero sobre todo porque los reyes que sucedieron a Antíoco le habían deparado allí una estancia segura" (BJ VII, 43). Se han dado cifras muy diferentes sobre el número de judíos de Antioquía, pero quizá 45.000 no se aleje de la realidad. (Así Kraeling, Zumstein 1980; 50.000; Meeks-Wilken: 22.000; Harrison: 65.000).

La tranquilidad que caracterizó la situación de los judíos se vio esporádicamente rota el año 40 durante el reinado de Calígula. La obscuridad rodea lo sucedido, que se inscribe en el alucinante proyecto del emperador de erigir su propia estatua en el templo de Jerusalén. Pero al principio los problemas de los romanos con los judíos de Palestina no repercutieron negativamente en la colonia de Antioquía. Cuando estalló la guerra judía (año 66) hubo masacres de judíos en distintas partes de Siria (BJ II, 457-479), pero no así en Antioquía. "Solamente los antioquenos, los Sidonios y los de Apamea respetaron a los que residían entre ellos y no permitieron que ninguno de los judíos fuese muerto o encarcelado, quizá porque excediéndoles mu-

chísimo en número no daban importancia a las eventuales sublevaciones de aquéllos, pero, sobre todo, por compasión de una gente que no aspiraba a introducir novedad alguna" (BJ II, 479).

Pero cuando Vespasiano llegó a Siria, un judío apóstata de nombre Antúoco, hijo del jefe (*arjon*) de los judíos antioquenos, incitó a los habitantes diciéndoles que los judíos iban a incendiar la ciudad, lo que produjo una sangrienta persecución contra ellos (BJ VII, 47-53). Cuatro años más tarde se declaró efectivamente un fuego en la ciudad, que causó muchos estragos. En esta ocasión el gobernador romano salvó a los judíos de los intentos de venganza de la población, nuevamente instigada por Antúoco, pues investigó y aclaró su inocencia (BJ VII, 58-61).¹

Cuando, más tarde, llegó Tito a Antioquía la multitud le pidió que expulsase a los judíos, a lo que él se negó (BJ VII, 100-109). Entonces le solicitaron que, por lo menos, quitase los privilegios de los judíos que estaban inscritos en unas tablas de bronce colocadas en una plaza pública. Pero Tito "dejó la situación de los judíos de Antioquía exactamente como era antes" (BJ VIII, 111). Aunque no se modificó su situación legal, el desarrollo floreciente de la comunidad judía había terminado.

¿Cómo estaba organizada la comunidad judía? Era una *politeuma*, es decir, gozaba del reconocimiento de su personalidad jurídica y tenía derecho a seguir sus propias leyes y a preservar su identidad religiosa (AJ XII, 120). No vivían en un ghetto, sino en distintos barrios y contaban con varias sinagogas. La suprema autoridad de la comunidad era el *arjon* o jefe, cabeza del colegio (*gerusia*) de los presbíteros, que probablemente representaban a las diversas sinagogas de la ciudad. Este colegio era la autoridad suprema y asumía la representación de la comunidad ante las autoridades.

La primera parte del siglo I conoció la máxima prosperidad de la judería antioquena. Su riqueza repercutía en Jerusalén: "los judíos crecieron en número y embellecieron espléndidamente el Templo con donativos primorosos y de gran precio" (BJ VII,45). Los Hechos de los Apóstoles hablan de la generosidad de la comunidad cristiana de la ciudad con Jerusalén cuando el hambre que hubo en tiempo de Claudio (11, 27-30).

En este momento el judaísmo ejercía una fuerte atracción sobre muchos paganos, quienes se hacían "prosélitos" (es decir, se convertían) o "temerosos de Dios" (sin convertirse plenamente ni circuncidarse, simpatizaban con el judaísmo y tenían un cierto acercamiento a la sinagoga) (BJ VII,45). Esta clase de gente iba a ser terreno abonado para que prendiese el cristianismo. De hecho, conocemos a un prosélito de Antioquía, que llegó a ser figura destacada de la Iglesia de Jerusalén (Hch. 6,5), antes de que el cristianismo llegase a su ciudad. Naturalmente esto suponía la penetración del helenismo en el pensamiento y en la cultura de los judíos, como se pone de manifiesto en el cuarto libro de los Macabeos, que procede de esta ciudad. "Lo que conocemos sobre los desarrollos cristianos que proceden de Antioquía y particularmente de los prosélitos y de los judeocristianos liberales de este entorno apuntan en la misma dirección general" (Kraeling 148).

La situación de los judíos empeoró rápidamente, sobre todo a partir de los años 66-70. La historia es bastante oscura. No parece que participaron en la segunda

revuelta judía dirigida por Bar Kochba (132-135), porque estaban recientes los sufrimientos de la primera guerra judía y, además, Antioquía era el centro militar de oriente con legiones romanas estacionadas de forma permanente. La imposición del *fiscus judaicus* por Domiciano y el decreto de Adriano penalizando la circuncisión rebajó la situación de los judíos. Adriano erigió en una puerta occidental de Antioquía el Querubín traído del Templo de Jerusalén el año 70. Por fin, el interés de varios emperadores por combatir las acusaciones de "ateísmo" (*azeotes*), que se dirigían contra los monoteístas, acabaron con el proselitismo de los judíos y con las estrechas relaciones que mantenían con los paganos.

II. La primera generación de la Iglesia de Antioquía

1. Fundación de la Iglesia

a) Fuentes del estudio

Las fuentes para nuestro estudio, son ante todo, textos de los Hechos de los Apóstoles: 8,1-4; 11,19-30; 12,24-25; 13,1-3; 14, 26-26; 15, 1-41; 18, 22-23. Otro importante testimonio procede de Pablo en la Carta a los Gálatas 2,1-14. También en la literatura eclesiástica primitiva encontramos informaciones de interés, concretamente en la *Didajé*, en las cartas de Ignacio de Antioquía y en los autores posteriores, como San Juan Crisóstomo en el siglo IV.

Algunos autores (Bulmann, Jeremias) han defendido la existencia de una fuente antioquena, utilizada por el autor de los Hechos y que abarcaría la parte más sustancial de los textos citados de este libro. Pero la crítica estilística no parece que permite deslindar esta fuente, porque todo el libro presenta características muy homogéneas. El problema fundamental radica en que tenemos que basarnos en Hechos para extraer casi toda nuestra información histórica, pero este libro está muy elaborado por la teología lucana. Es bien conocido que Lucas idealiza los orígenes de la Iglesia disimulando la dureza de los conflictos, que enfatiza la unidad y la vinculación a Jerusalén, que aumenta el papel de los Doce. Es decir, tendremos que adoptar una serie de cautelas críticas a la hora de utilizar el libro de Hechos como fuente histórica.

b) Comunidad fundada por judeocristianos helenistas

La Iglesia de Antioquía fue fundada por judeocristianos helenistas, que tuvieron que huir de Jerusalén con motivo de la persecución de la que nos informa Hechos 8,1-3. Una breve explicación nos situará estos acontecimientos.

Los cristianos de Jerusalén eran todos de procedencia judía, pero se diferenciaban por su cultura semítica o helenística. Pronto surgieron fuertes tensiones entre ambos grupos. Es el problema que nos narra Hechos 6,1-6 entre los "helenistas" y los "hebreos." En Jerusalén había una importante colonia de judíos procedentes de la diáspora y que utilizaban el griego incluso en su sinagoga. Es muy posible que las diferencias fuesen no solamente culturales, sino también económicas, porque los "helenistas" eran normalmente de situación más elevada. Incluso la disputa en torno

a las viudas sugiere que los "helenistas" se sentían perjudicados en la administración de unos bienes que ellos aportaban fundamentalmente. También es significativo que tras la partida de los "helenistas," la comunidad de Jerusalén sufriese graves dificultades económicas. Por supuesto, los "hebreos" y los "helenistas" también se diferenciaban en su interpretación del judaísmo y, concretamente, en su forma de entender la ley y el Templo. El caso es que las tensiones en el seno del grupo cristiano llegaron a ser tan fuertes, que se decidió dar a los "helenistas" una organización propia, en la que 7 varones elegidos por la asamblea ejercían las mismas funciones dirigentes que los apóstoles tenían respecto de los "hebreos."²

Pues bien, la persecución de 8,1-3 no afectó a toda la Iglesia (de hecho, los apóstoles permanecieron sin problemas en Jerusalén), sino sólo a los helenistas. Probablemente su forma más liberal de cristianismo les granjeó pronto la enemistad de las autoridades judías. Estos helenistas fueron misionando las regiones que atravesaban en su huida, Samaria primero por ser limítrofe con Judea (Hch. 8,4-25), llegando después hasta las ciudades de la costa mediterránea (Hch. 8,40). Ambos territorios podían serles especialmente propicios porque en ellos era muy fuerte la penetración de la cultura helenística. En cuanto traspasaron los límites tradicionales del pueblo judío llegaron a antioquía:

Los que se habían dispersado cuando la tribulación originada a la muerte de Esteban, llegaron en su recorrido a Fenicia, Chipre y Antioquía, pero no predicaban la Palabra a nadie más que a los judíos. Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús (11, 19-20).

Es un esquema típico de Lucas lo de predicar primero a los judíos y después a los paganos. En rigor se puede discutir si los chipriotas y cirenenses que predicaban a los griegos (v.20) eran también helenistas, aunque el contexto parece afirmarlo. Pero sí es claro que en Antioquía, por primera vez, la predicación se dirigió a los gentiles.³ La formulación de la predicación es apropiada para los no judíos y no se habla ni del Mesías, ni del Hijo del Hombre, ni del Reino de Dios, sino del *Señor* Jesús.

Pronto destacó el papel de Bernabé en Antioquía. Esta era una figura clave del cristianismo primitivo. Era levita y originario de Chipre (4,36) y, por tanto, influido por la cultura helenista, si no es que pertenecía incluso al grupo de los helenistas. Era un hombre de recursos económicos, que se había mostrado generoso con la comunidad de Jerusalén (4,46). Así se explica que, más tarde, hiciese de mediador entre Pablo, el judeohelenista recién convertido, y los apóstoles de Jerusalén (9,27). Durante el viaje misionero que hizo con Pablo, como enviados por la Iglesia de Antioquía (13,2-3; cfr. cap. 13-14), se le cita en primer lugar, lo que corresponde al papel efectivo que desempeña. ¿Cómo es que aparece en la Iglesia de Antioquía? Lucas lo explica así:

...un crecido número (de gentiles) recibió la fe y se convirtió al Señor. La noticia de ésto llegó a oídos de la Iglesia de Jerusalén y enviaron a Bernabé a Antioquía (11, 21b-22)

El valor histórico de este texto es muy discutido y conviene conocer las distintas opiniones existentes. Hay autores que aceptan como histórico el texto de Hechos y el envío de Bernabé por los de Jerusalén (Meier). Bernabé pudo ser un helenista moderado y cercano a los apóstoles, que no se vio en la precisión de huir cuando la persecución de Hechos 8,1-3. Bernabé perteneció al grupo de helenistas fundador de la Iglesia de Antioquía, de modo que la información de Hechos 11,22 es elaboración lucana para mostrar el papel central de los apóstoles y de la Iglesia jerosolimitana (Haenchen, Meeks-Wilken). Esta opinión tiene que afrontar una dificultad seria: si es tan independiente de Jerusalén ¿por qué claudicó y cedió ante los de Jerusalén, que vinieron más tarde a Antioquía (Gal. 2,11-14)? Bernabé pudo ser un misionero independiente que llegó a Antioquía en un segundo momento y no hay que verlo como enviado o delegado de Jerusalén (Roloff).

La información siguiente de Hechos presenta menos dificultades:

(Bernabé) partió para Tarso en busca de Saulo y en cuanto lo encontró, lo llevó a Antioquía. Estuvieron juntos durante un año entero en la Iglesia y adoctrinaron a una gran muchedumbre (Hch. 11,25-26).

Bernabé desempeña una función de mediación en la Iglesia primitiva. Lo hizo antes posibilitando el contacto de Pablo y los apóstoles de Jerusalén (9,27), lo hace ahora introduciéndole en Antioquía y, como veremos, lo hará más tarde en el conflicto que se planteará entre cristianos de esta ciudad y los enviados de Jerusalén (Gal. 2,11-14). La estancia en Antioquía va a ser decisiva en la vida de Pablo. Aquí se encuentra con cristianos helenistas como él, madura su fe, recibe tradiciones originarias de Jerusalén, pero amoldadas a la cultura griega.

Al cabo de un año Bernabé y Pablo van a ser enviados a misionar por la Iglesia de Antioquía (Hch. 13-14). Este viaje, que es anterior a la asamblea de Jerusalén y que va a motivar su convocatoria (Hch. 15), es diferente a los posteriores, porque Pablo (con Bernabé) no actúa por propia iniciativa y como misionero independiente, sino que va como delegado de la Iglesia antioquena.

En Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de cristianos (Hch. 11,26).

Este nombre necesariamente tuvo que haberles sido dado por quienes veían al grupo de los creyentes en el Señor Jesús desde fuera y lo percibían con una identidad propia y diferenciada ya del judaísmo. Obviamente la decisión de admitir a paganos en la comunidad implicaba que los cristianos habían dejado de ser una secta judía y entraron en conflicto con el judaísmo. Es interesante observar que Ignacio de

Antioquía fue el primer autor que usó el término *christianismos* (Mag. 10, 1.3; Rom. 3,3; Filad. 6,1. En el resto de los padres apostólicos el término sólo aparece en Mart. Pol. 10.1) y gusta de palabras compuestas de *christ*, como *christianos*, *christianikos*, *christonomos* (Trall, 6,1; Filad. 8,2; Ef. 9,2; Rom. insc.).

c) El problema de la colecta de Antioquía en favor de Jerusalén (Hch. 11, 27-30)

No pretendo dilucidar todos los problemas críticos planteados por estos versículos. Pero el problema es claro: la Carta a los Gálatas no conoce entre el viaje a Jerusalén que Pablo realiza poco después de su conversión (Gal. 1,18; Hch. 9,26-29) y el que tiene como motivo la asamblea de Jerusalén (Gal. 2,1 ss; Hch. 15,1 ss), ningún otro viaje intermedio. En principio los datos históricos de las cartas de Pablo merecen mayor confianza y la mayoría de los autores no consideran histórica la visita a Jerusalén mencionada en Hechos 11,27-30. Otro dato corrobora esta opinión, según las fuentes históricas, el hambre mencionada en Hechos 11,28 tuvo lugar el año 48, pero la visita a Jerusalén de Hechos 11,27-30 es contemporánea del reinado de Herodes Agripa, es decir, de los años 41-44 (cfr. Hch. 12,1 ss. y versículos 24-25). Por eso hay quienes piensan que Lucas se está refiriendo a la misma visita de la que después habla en Hechos 15. Sin embargo, este viaje no se hizo para llevar una colecta.

Para solucionar esta dificultad, otros autores piensan que Lucas se habría equivocado al atribuir una fecha anterior al relato de una colecta, que fue precisamente resultado de la asamblea de Jerusalén (Gal. 2,10), y que se llevó a cabo en Antioquía y en el resto de las comunidades procedentes del paganismo. Sin embargo, muy pronto después de la mencionada asamblea Pablo se alejó de Antioquía —como veremos— y no cabe que fuese en su nombre a Jerusalén.

Quizá la mejor solución es la que propone Roloff, que ilumina las relaciones entre Antioquía y Jerusalén en los primeros momentos y que expongo prescindiendo de aspectos secundarios. En 11,27-30 hay datos incorrectos, pero también tradición antigua e histórica. Probablemente Bernabé ha sido la figura clave de la Iglesia de Antioquía en el tiempo que va de su fundación a la asamblea de Jerusalén (cfr. 13,1). Procedía de Jerusalén y estaba interesado en establecer contactos entre su comunidad de origen y los cristianos de Antioquía. Además fue pionero en la comunidad de bienes que se practicaba en Jerusalén (4,36 s.). ¿No será que Bernabé organizó una colecta de los cristianos de Antioquía y que la llevó a los "ancianos" de Jerusalén en señal de comunión? Como en aquella época Pablo estaba estrechamente vinculado a Bernabé, Lucas lo considera, de forma equivocada, su acompañante en el viaje de esta colecta. Si esta reconstrucción es válida, Bernabé, con aquella primera colecta en Antioquía, habría creado un modelo para la gran colecta que más tarde la asamblea de Jerusalén impuso como obligatoria a todas las iglesias de los paganos (Gal. 2,10).

2. La novedad de la Iglesia de Antioquía

El capítulo 13 de los Hechos vuelve a retomar, tras el inciso del 12, el tema de la Iglesia de Antioquía iniciado en el 11,19. Y lo hace recogiendo tradiciones antiguas y

fidedignas, porque el ambiente profético y carismático de 13,1-2 es muy ajeno a la concepción eclesiológica propia de Lucas.

Las figuras claves de la Iglesia de Antioquía son "profetas y maestros" (v.1) sin que se pueda diferenciar entre ellos, pues ambas funciones recaían en el mismo grupo de personas. Se sigue en la línea de los helenistas, cuyo grupo destacaba por su naturaleza carismática y por los dones del Espíritu (cfr. Hch. 6,3.5.10.55). Profetas y maestros parece que eran predicadores itinerantes y carismáticos, que se habían establecido en la comunidad, pero que estaban dispuestos a continuar la marcha si el Espíritu los impulsaba. Se les denominó en Antioquía apóstoles, al revés que en Jerusalén donde probablemente el título se reservó a los Doce. El apelativo lo encontramos en 14,4.14 y en la *Didajé*, procedente también de la región sirio-palestina, donde el mismo grupo de personas es llamado unas veces "apóstol" y otras "profeta" (11,13).

En la lista, sin duda tradicional, de profetas y maestros Bernabé ocupa el primer lugar, como corresponde a su papel destacado, que ya he señalado, y Saulo el último. En el ambiente carismático de la comunidad, Bernabé y Saulo fueron enviados a misionar (v.2-3). El envío de dos en dos era conocido en el judaísmo y en el movimiento de Jesús (Lc. 10,1). Pero en este caso no iban solos, pues al menos los acompañaba Juan Marcos (v.5), jerosolimitano, primo de Bernabé (Col. 4,10) y probablemente helenista moderado.⁴ Pronto Juan Marcos se separó de Bernabé y Saulo y regresó a Jerusalén (13,13), no a Antioquía. ¿No será que por su mentalidad jerosolimitana, no veía con buenos ojos la misión a los paganos al margen de la ley judía, según el estilo antioqueno? Eran frecuentes en el cristianismo primitivo los misioneros y profetas itinerantes. Pablo mismo misionó más tarde por propia iniciativa. Lo realmente nuevo era que ahora esta misión se realizaba por encargo de la comunidad de Antioquía, en su nombre, con colaboradores dispuestos por ella y con una responsabilidad de la que hay que rendir cuentas.

Se ponen de manifiesto las sensibles diferencias sociales, organizativas y teológicas entre las iglesias de Jerusalén y Antioquía: en Antioquía encontramos una Iglesia muy carismática, aún sin elementos institucionales; en Jerusalén muy pronto aparecen estructuras locales de gobierno similares al modelo judío ("los ancianos:" 11,30 y 15,6); la Iglesia de Antioquía, a diferencia de la de Jerusalén, acepta en su seno a paganos, obviamente sin que tengan que hacerse previamente judíos y circuncidarse; la Iglesia de Antioquía es misionera como se pone de manifiesto en el envío de Bernabé y Saulo. La Iglesia de Jerusalén, por el contrario, se considera el embrión del Israel escatológico, llama a los judíos a la conversión, y espera que la manifestación de la soberanía de Dios sobre Israel producirá la peregrinación escatológica de todos los pueblos. Es decir, se mantiene en la línea de la escatología de los profetas, que fue sustancialmente la de Jesús de Nazaret. La comunidad de Jerusalén se autodenomina la *ekklesia de Dios*, término técnico del Antiguo Testamento (LXX) para designar al pueblo de Dios, que se separa de todo lo profano; sus miembros se consideran "los santos" (Hch. 9,13; Rom. 15,25), otro tecnicismo desde Daniel 7 para designar al pueblo escatológico de Dios.

La perspectiva de la Iglesia de Jerusalén aparece con nitidez en las palabras que su líder Santiago pronuncia en la asamblea de Jerusalén:

Simeón ha referido cómo Dios ya al principio intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su nombre. Con esto concuerdan los oráculos de los profetas, según está escrito;

Después de esto volveré
y reconstruiré la tienda de David que está caída:
reconstruiré sus ruinas,
y la volveré a levantar.

Para que el resto de los hombres busque al Señor... (Hch. 15,14-17).

Para nada habla aquí Santiago de una misión hacia los pueblos paganos, sino que espera la peregrinación escatológica de todos los pueblos ("el resto de los hombres") atraídos por la reconstrucción de Israel como pueblo de Dios (Lohfink 1505). La Iglesia de Antioquía se consideraba liberada de la ley y separada o en trance de separarse de la sinagoga. La de Jerusalén permanecía aún como una secta judía, muy especial ciertamente. La Iglesia de Jerusalén estaba formada por judeocristianos "hebreos," quizá con algunos helenistas moderados. Los cristianos de Antioquía procedían del judaísmo helenista y de la gentilidad, aunque también podía haber algunos judeocristianos rigurosos (cfr. 11,19). Ya he señalado que las diferencias entre los "hebreos" y los "helenistas" no eran sólo culturales, sino también de nivel socio-económico. Normalmente los "helenistas" eran de situación más elevada. Es lógico que gente de este estilo aspirase a una relación con su ambiente sin las trabas que suponía la ley judía. Y, viceversa, los paganos "temerosos de Dios" podían dar con facilidad el paso adelante en la Iglesia, que la circuncisión y la ley les dificultaba en la sinagoga. Antioquía se encontraba en una situación económica, social y política mucho más favorable que Jerusalén. Su comunidad había crecido con rapidez y probablemente era más numerosa que la de Jerusalén. Pero, sobre todo, era notable su capacidad de influjo e irradiación. La comunidad de Jerusalén se encontraba en una situación económica precaria y necesitaba ayuda del exterior. También sus circunstancias políticas eran difíciles: a partir del tiempo de Agripa (41-44) hubo un auge muy notable del nacionalismo judío, que explica el encarcelamiento de Pedro y su posterior huida de la ciudad (Hch. 12), lo cual provocó el fortalecimiento de los sectores cristianos más judaizantes, que recelaban de forma creciente del acercamiento a los paganos.

Pronto se planteó la necesidad de que Jerusalén y Antioquía, los dos grandes centros cristianos de los inicios de la Iglesia, dilucidaran sus diferencias y examinaran las condiciones de la comunión entre ellas. Es lo que sucedió en la asamblea de Jerusalén.

3. La asamblea de Jerusalén

No se trata de una reunión de todas las iglesias y por eso —y para no incurrir en un claro anacronismo— es mejor evitar la designación frecuentemente utilizada de

"Concilio de Jerusalén," que ha adquirido en la historia posterior un sentido técnico y preciso.

Tenemos dos versiones de este acontecimiento: Hechos 15,1-35 y Gálatas 2,1-10. Hay diferencias entre ambas, por que las dos reflejan los intereses redaccionales de sus autores, aunque en principio merezca mayor confianza Pablo. Sabemos que Lucas desea subrayar la supeditación a Jerusalén y el papel de Pedro, a la vez que disminuir la gravedad de los conflictos. En Gálatas, Pablo sostiene una dura polémica con los judaizantes, que se habían infiltrado en esta Iglesia, y en este contexto habla de la asamblea de Jerusalén para reivindicar su autoridad y su mensaje: es decir, habla de la polémica que sostuvo en Jerusalén y en Antioquía en función de la que tiene actualmente en Galacia.

Lo que está en juego es la legitimidad del cristianismo antioqueno, su gran decisión de aceptar a los paganos en la Iglesia sin hacerse previamente judíos y sin circuncisión. Esto tiene hondas repercusiones teológicas. ¿Es Cristo el salvador o hay que seguir recurriendo a la ley? ¿Nos salvamos por la fe y por la gracia o por las obras de la ley? Es claro que, a la vez, estaban en juego las posibilidades de extensión del cristianismo.

Hay diferencias en la presentación de Hechos y Gálatas, que no voy a discutir a fondo ahora, pero hay también una serie de acuerdos fundamentales. En primer lugar, los representantes de la Iglesia de Antioquía fueron a Jerusalén a discutir este punto clave. Había una preocupación por la comunión entre las iglesias y parecía darse un cierto reconocimiento de la función preeminente de Jerusalén.

En segundo lugar, Barnabé y Saulo eran los enviados por Antioquía, pero no iban solos. En Hechos 15,2 se habla de "otros." En Gálatas 2,1 se dice que los acompañaba Tito, cristiano procedente del paganismo y no circuncidado, y, por tanto, magnífico ejemplo del comportamiento de Antioquía. Pablo dice que fue movido por una "revelación," mientras que Hechos habla de una decisión de la Iglesia de Antioquía. Si la decisión fue tomada por unos líderes proféticos (cfr. Hch. 13,2 s.) puede no haber contradicción.

En tercer lugar, la cuestión fue planteada por un grupo de judeocristianos, que no se identificaban con los líderes de Jerusalén. Según Hechos, se trataba de un grupo que se había desplazado de Judea a Antioquía. No es claro si se trata de un dato histórico, pues Pablo no informa de esta visita y ya en Antioquía había judeocristianos bastante rigurosos (Hch. 11,19). Además, Hechos vuelve a decir poco después que la cuestión fue planteada, ya en Jerusalén, por "algunos de la secta de los fariseos que se habían hecho cristianos" (v.6), mientras que Pablo no los identifica y los llama "falsos hermanos" (2,4).

En cuarto lugar, se decidió que los gentiles no tenían que circuncidarse para ser admitidos en la Iglesia. Dos detalles de Hechos reflejan claramente la preocupación de Lucas: en el discurso de Pedro se pone su actitud con el centurión Cornelio (Hch. 10-11) como el hecho fundamental que justifica la apertura a los gentiles y la actitud de Santiago resulta decisiva, con lo cual Lucas disimula las diferencias existentes en la

primitiva Iglesia y enfatiza la unidad teológica fundamental. Se acordó que las comunidades judeocristianas, representadas por Jerusalén, mantendrían su práctica habitual y continuarían respetando la ley y practicando la circuncisión, mientras que —y aquí reside la novedad— se reconocía la legitimidad del *kerigma* y de la misión antioqueña, que era muy diferente. Antioquía, símbolo de la comunidad pagano-cristiana, obtenía así el reconocimiento de identidad específica, de un cristianismo emancipado del judaísmo (Zumstein 1980, 129). Se trata, "sin género de duda, del acontecimiento más importante de toda la historia de la Iglesia primitiva" (Roloff 297). Todo creyente es llamado en el estado en que se encuentra, sin que haya distinción entre el judío y el gentil: la salvación viene por la fe en Cristo y no por las obras de la ley. El proyecto de Pablo se abría camino y el cristianismo podía ser un proyecto universal.

Finalmente, parece que en la asamblea de Jerusalén sólo se impuso una colecta en favor de los pobres de esta ciudad (Gal. 2,10), asunto que preocupó a Pablo continuamente. Las prescripciones de Hechos 15,20. 28-29, de las que nada se dice en Gálatas, no se tomaron en esta asamblea; tuvieron otro origen y fue Lucas quien las introdujo aquí.

No sólo Pablo no habla de este decreto en Gálatas 2, sino que no lo tiene en cuenta en 1Corintios 8-10 y Romanos 14, donde trata de problemas análogos. Más tarde Santiago se lo notificó a Pablo, quien parece que no lo conocía (Hch. 21,25). Según Hechos 15,23 el decreto se promulgó para las iglesias de Siria y Cilicia; sin embargo, Pablo no lo dio a conocer al atravesar estas regiones (15,41), pero sí habló de él a propósito de Licaonia (16,4). Por otra parte, en 15,21 y 21,25 parece que se da al decreto un alcance universal (Cfr. nota de la *Biblia de Jerusalén* a Hch. 15).

En realidad, Hechos 15 mezcla dos problemas distintos, como se pone de manifiesto en el apartado siguiente.

4. La confrontación de Pedro y Pablo en Antioquía

La asamblea de Jerusalén declaró la legitimidad del pagano-cristianismo de Antioquía sin pretender, por supuesto, descalificar la línea judeocristiana de Jerusalén. Pero, ¿cómo podía mantenerse la comunión entre grupos cristianos con tradiciones culturales y orientaciones religiosas tan diferentes en caso de que coincidieran en una misma Iglesia local? Esto no había quedado claro en la asamblea de Jerusalén e iba a provocar el segundo incidente de Antioquía, que Pablo relata en Gálatas 2,11-14.

Poco después de la asamblea Pedro fue a Antioquía. La unidad de esta Iglesia se realizaba sobre las bases de la teología y del comportamiento de los cristianos procedentes del paganismo y Pedro, al principio, participaba de las comidas en común y de la eucaristía sin preocuparse de las prescripciones judías. Pero cuando llegaron de Jerusalén algunos del grupo de Santiago (Gal. 2,12), quizá enviados por él mismo, saltó el conflicto. Es notable que se denomine a los grupos cristianos por

su procedencia étnica ("gentiles," "judíos," Gal. 2.12 s.), lo cual indica que el enorme peso de su tradición cultural de procedencia era más fuerte que toda otra consideración e impedía la comunión. Por temor al grupo de Santiago, Pedro se separó de los pagano-cristianos y los demás judeocristianos, incluido el mismo Bernabé, lo imitaron. Se tenían reuniones separadas, eucaristías diferentes, iglesias domésticas incomunicadas.

Pedro se vio en el dilema de preservar la unidad de la Iglesia antioqueña y prescindir de la ley o permanecer fiel a ésta y a sus compañeros de Jerusalén, queriendo la unidad de aquella Iglesia concreta. En realidad, la actitud de Pedro se justificaba perfectamente con la letra del acuerdo de Jerusalén, porque él era un judío y, en principio, no debía renunciar a la ley.

Pero esto desató la indignación de Pablo (Gal. 2,14). Para él era fundamental que la teología y la práctica pagano-cristiana fuese oficial en Antioquía, sobre la cual se estableciese la unidad de su Iglesia. La actitud de Pedro lo impedía. Pablo se jugaba en ello la viabilidad de su proyecto misionero en el mundo pagano y, además, consideraba que con el mantenimiento de estas prescripciones legales se cuestionaba a Cristo como único salvador (2,15 ss.). Es notable observar que después Pablo adoptó actitudes más flexibles en problemas que eran muy similares: 1Corintios 9, 19-23; Romanos 14. En mi opinión, en Gálatas se manifiesta un Pablo especialmente entusiasta, que más tarde fue matizando algunas posturas. Por ejemplo, en Gálatas 3,28 proclama que "se han revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni varón y hembra, ya que todos ustedes son uno en Cristo Jesús." Pero esto era muy provocativo y ocasionaba demasiados conflictos y, por eso, poco más tarde repitió la proclama, pero suprimiendo la superación de sexos, que era el elemento más subversivo (cfr. 1Cor. 12,13). Igualmente en la Carta a los Romanos, manteniendo con radicalidad la justificación por la fe sin las obras de la ley, recupera, sin embargo, para ésta una función más positiva que en Gálatas.

¿Cómo terminó el conflicto entre Pedro y Pablo? No se nos dice directamente, pero parece que Pablo perdió la partida (Zumstein 1980, Bornkamm, 1982, Meeks-Wilken, Meier, Kieffer, Koester II). En efecto, se rompió la estrecha relación que había mantenido con Antioquía y en ninguna otra carta volvió a mencionar a esta ciudad. Sólo una vez retornó a Antioquía para una visita muy breve (Hch. 18,22). Después de este incidente Pablo emprendió una serie de viajes misioneros, en los cuales ya no era, como antes, enviado de la comunidad de Antioquía. En Gálatas 2 no informa cómo terminó el conflicto, pero si su postura hubiera prevalecido le hubiese convenido mucho decirlo para su argumentación contra los judaizantes de Galacia.

Lucas da una razón de tipo personal para la separación de Pablo y Bernabé: la de que aquél no quiso aceptar la compañía de Juan Marcos, quien los había abandonado durante el primer viaje (Hch. 15,36-40). Pero parece que minimiza el conflicto, de la misma manera que silencia el enfrentamiento en Antioquía entre Pedro y Pablo. Bernabé se identificó con Pedro en esta ocasión (Gal. 2,13) y es ésta probablemente la razón de su separación de Pablo. Sabemos, además, que muy posiblemente Juan Marcos, quien era de Jerusalén, se había separado de Bernabé y Saulo durante el

primer viaje (Hch. 13,13) porque no compartía la gran apertura antioquena en la misión a los paganos. Sin embargo, ahora no tenía dificultad en acompañar a Bernabé, una vez que éste se había distanciado del radicalismo de Pablo.

Y se plantea la pregunta: ¿se muestra Pedro cobarde y claudicante, mientras Pablo es valiente y coherente? ¿O es Pablo inflexible e intolerante y Pedro flexible y abierto ante una situación nueva?

Es muy posible que la partida de Pablo evitase una ruptura abierta y que históricamente Pedro ejerciese un papel de mediación entre los diversos grupos cristianos de Antioquía. Era judeocristiano, pero más abierto que los del grupo de Santiago, como se pone de manifiesto por el hecho de ser perseguido por Agripa (que pretendía "agradar a los judíos," Hechos 12,3) y por su aceptación de los usos pagano-cristianos al inicio. De Bernabé, quien actuó como Pedro, ya he subrayado su papel de mediación. Me parece probable que la actitud de Pedro fuese un esfuerzo de mediación e integración entre el radicalismo paulino de la primera hora y el radicalismo judaizante. Y parece que tuvo éxito, de modo que la Iglesia de Antioquía dejó de caracterizarse por su pagano-cristianismo y se caracterizó por la síntesis entre los cristianos de la circuncisión y de la gentilidad.

Esta actitud de síntesis o mediación se expresó en el decreto apostólico de Hechos 15,20.29, al cual antes he hecho referencia. Se trata de una reglamentación, emanada de la Iglesia de Jerusalén tras el segundo conflicto antioqueno, para hacer posible la convivencia de pagano-cristianos y judeocristianos en una misma Iglesia. Regulaba un problema práctico que no había sido aclarado por la asamblea de Jerusalén. Lucas omite el segundo conflicto de Antioquía entre Pedro y Pablo y coloca el decreto entre las disposiciones de la asamblea. Pero ya hemos visto que se trata de cosas diferentes. Este decreto impuso a los pagano-cristianos los deberes que el Pentateuco (Lev. 17-18) consideraba obligatorios para los extranjeros residentes en el pueblo de Israel: que se abstengan de la carne sacrificada a los dioses paganos, de las uniones irregulares enunciadas en Levítico 18, de la carne de los animales que no hayan sido previamente desangrados y de la sangre. Por cierto que cuando Mateo en 5,32 y 19,9 introduce su famosa excepción en la indisolubilidad del matrimonio ("excepto en caso de impureza," "*porneia*"), probablemente se está refiriendo a las irregularidades de Levítico 18 como invalidantes del matrimonio. Mateo conocía el decreto apostólico e intentó lograr sobre esta base la síntesis de los diversos elementos de su comunidad. Tendremos que estudiar inmediatamente este evangelio, que refleja la situación de la comunidad de Antioquía en su segunda generación, cuando la tradición petrina había sustituido a la paulina como identificadora de esta comunidad.

Vemos, en resumen, que la comunidad de Antioquía era muy plural desde el principio: hay cristianos de origen judío estricto, judeohelenista, pagano; después vienen gentes del grupo de Santiago; hay quienes se identifican con Pedro, otros con Pablo... La actitud de los pagano-cristianos, dominante ya muy pronto, se vio confirmada por la asamblea de Jerusalén y sobre ella se basó la unidad de los diversos grupos y de sus iglesias domésticas. Tras el segundo incidente —cuando Pedro "se separa y arrastra" a otros judíos— se consolidaron grupos diferentes y separados, pro-

bablemente con incomunicación entre las iglesias domésticas de distinta tradición cultural. Posteriormente el decreto apostólico pretendió proporcionar una unidad de compromiso sobre la base de unos preceptos mínimos de la ley judía que se consideraban obligatorios para todos.

III. La Iglesia de Antioquía de la segunda generación: el evangelio de Mateo

1. Mateo, evangelio de Antioquía

Hemos visto la primera generación cristiana de Antioquía, en la que juegan un papel descollante Bernabé, Pablo, Pedro e, indirectamente, Santiago, es decir, las más importantes personalidades del cristianismo primitivo. Para la segunda generación tenemos el testimonio de un documento clave, el evangelio de Mateo. ¿Qué razones nos hacen situar en Antioquía el primer evangelio? (Sigo a Meier y Zumschein 1980).

Mateo está escrito en griego. Esta lengua era usada por las clases acomodadas y urbanas de Siria occidental, mientras el arameo era el idioma de las zonas rurales. Antioquía, donde estaban singularmente florecientes las tradiciones griegas, es el lugar donde mejor se puede situar esta obra.

En segundo lugar, Mateo realiza una síntesis entre Marcos y Q. Antioquía era un lugar muy propicio para que tal encuentro se haya podido dar. Marcos pudo llegar con facilidad a Antioquía, tanto si procedía de Roma (por las buenas comunicaciones del tiempo) como de Siria-Palestina (por la cercanía). Su teología basada en la muerte-resurrección de Jesús y emancipada de la ley tenía que ser muy bien acogida por cristianos de origen pagano y judeo-helenista. Cuando los profetas de la fuente Q tienen que huir de Palestina con motivo de la guerra judía, lógicamente fueron a Antioquía. Su teología, centrada en el Hijo del Hombre, juez futuro, a quien se espera con ansia, era muy afín al sector judeocristiano. Tanto la ubicación geográfica de Antioquía como los componentes de su Iglesia hacían de ella el lugar idóneo para el encuentro de las tradiciones que componen Mateo.

La Iglesia del primer evangelio, en tercer lugar, era amplia y relativamente instalada. En ella retrocedió la importancia de los profetas itinerantes, que había sido el ministerio fundamental en las regiones rurales sirio-palestineses, y adquirieron mayor relevancia los escribas cristianos, ministerio estable y que implicaba la existencia de auténticas escuelas para reflexionar sobre el Antiguo Testamento y sobre la tradición de Jesús.⁵ Ya hace años Stendahl habló de "la escuela de Mateo," es decir, de un grupo de escribas cristianos que estaba detrás de este evangelio. El papel del Antiguo Testamento y de las tradiciones judías en la obra justifica esta apreciación.

Mateo 23, 34 dice "yo les envió profetas, sabios y escribas," mientras Lucas en el paralelo de 11,49 dice, "por eso dijo la Sabiduría de Dios: les enviaré profetas y apóstoles." Sin duda la mención mateana a los "sabios y escribas" responde al tipo

de ministerio que había en su comunidad. Recordemos que Hechos 13 hablaba de la existencia de "profetas y maestros" en la Iglesia de Antioquía.

En 13,52 se informa explícitamente de la existencia de escribas, "que se han hecho discípulos del Reino de los Cielos" y que, por tanto, conocen las viejas tradiciones judías, pero las leen a la luz de su nueva fe en Jesús.

El texto de 23, 8-12 tiene como punto de partida la existencia de escribas cristianos ("rabi" designación aramea, "preceptor" término griego) y lo que pretende precisamente es criticar una forma de entender y ejercer esta función que rompe la fraternidad y reproduce las jerarquías existentes en el mundo.

Igualmente en 18, 15-20 se presenta ya todo un procedimiento disciplinar y jurídico, que presupone una Iglesia organizada, instalada y con problemas internos. Todo ello puede entenderse muy bien si se sitúa en la ciudad de Antioquía.

En cuarto lugar, es bien conocido el papel de Pedro en el evangelio de Mateo. Tiene textos exclusivos, en los cuales aparece como el representante de los discípulos a la hora de recibir de Jesús normas prácticas sobre la vida cristiana (15,15; 18,21). En tradiciones propias aparece como el prototipo de los discípulos o como el garante de las tradiciones disciplinares y doctrinales (14, 28-33; 16,17-19; 17,24-27). Este papel de Pedro corresponde a la importancia que la tradición petrina adquirió en la Iglesia de Antioquía en la segunda generación, como antes he señalado.

En quinto lugar, el origen antioqueno del evangelio de Mateo es confirmado por el hecho de que Ignacio de Antioquía fue el primer padre que lo usó. Tres veces alude a material que sólo se encuentra en Mateo. En dos ocasiones se trata de citas de textos exclusivos de Mateo: en la Carta a Esmirna 1,1 (Mt. 3,15c) y en la Carta a Policarpo 2,2 (Mt. 10,16b). En Efesios 19,2-3 hay un desarrollo a partir del episodio de los magos, que se encuentra solo en Mateo 2. Lo menos que se puede decir es que si el evangelio de Mateo no fue escrito en Antioquía, muy pronto fue conocido y aceptado en esta ciudad.

En sexto lugar, el doble frente en el cual se debate el evangelio de Mateo (Bornkamm 1968, Barth, Hummel, Zumstein 1977, Schweizer) se explica muy bien en la Iglesia de Antioquía. Polemiza con el judaísmo de cuño farisaico que se impuso después del año 70. Antes de esta fecha el judaísmo era muy plural (en teología y en interpretación de la ley), aunque el grupo oficialmente dirigente eran los saduceos. Tras la destrucción de Jerusalén y del Templo en el año 70) quedó abolido el culto y el sacerdocio, lo cual suponía el fin de saduceísmo. A partir de este momento el judaísmo se centró en la ley y en la sinagoga y los fariseos impusieron su teología y su interpretación de la ley.

El judaísmo presente en Mateo es un bloque unitario de naturaleza farisaica, que refleja la situación posterior al año 70 más que la existente en tiempo de Jesús. Es el momento en que la Iglesia se está separando de la sinagoga, lo cual se realiza en medio de durísimas polémicas. Es posible que fuera en este momento cuando en la sinagoga se introdujo una maldición contra los *minim*, los herejes, es decir, los cristianos, quienes fueron excluidos de su seno. Así se explican también las fuertes

expresiones antijudías del evangelio de Mateo. Este conflicto fue especialmente virulento en Antioquía y permaneció como una constante en esta ciudad en los siglos posteriores. La presión del judaísmo encontraba un eco en sectores internos de la Iglesia cristiana, que habían mantenido siempre su idiosincrasia judía, pensemos en los judeocristianos de la primera hora y, sobre todo, en los del grupo de Santiago quienes habían llegado en un segundo momento.

Pero el evangelio de Mateo conoce otro conflicto exclusivamente intraeclesial: el planteado por tendencias carismáticas, que no practicaban la "justicia cristiana" y que, incluso doctrinalmente, defendían actitudes anti-ley.⁶ Son gentes de mucha oración (que dicen "Señor, Señor") y que en el nombre de Jesús profetizan, expulsan demonios y hacen muchos milagros, pero que no dan buenos frutos ni practican la justicia (7,15-23). Si el problema anterior llevaba a Mateo a enfrentarse con cristianos de tendencia judaizante radical, aquí combate a cristianos judeohelenistas radicales y a herejeros de Pablo, que, tras la marcha del apóstol, lo interpretaban en línea libertina. Sin duda, Antioquía es el lugar donde mejor se explica la presencia de estas tendencias.

También la reflexión sobre la historia que Mateo realiza se explica muy bien en Antioquía. Mateo medita sobre la crisis de Israel: sobre el rechazo del Mesías y sobre la destrucción del Templo y de la Ciudad Santa. Es una característica bien conocida, que no necesita ser explicada ahora. Baste con citar los dos textos más representativos, quizá, al respecto: el juicio ante Pilato (especialmente 27,20-25) y el conjunto de tres parábolas en 21,28-22, 14, muy reelaborado por el evangelista. Se subraya el rechazo del Mesías y, a la vez, el rechazo de Israel por parte de Dios. La destrucción de Jerusalén es clave en la reflexión de Mateo.

La explicación se encuentra en la importancia del componente judío de la Iglesia de Antioquía y en la intensidad con que esta comunidad vivió los acontecimientos de Jerusalén de los años 66-70. Antes ya he mostrado la repercusión de la guerra judía en la capital de Siria. "Mateo al meditar sobre la crisis de Israel está meditando en realidad sobre la actualidad política, militar y religiosa de su comunidad de Antioquía" (Zumstein 1980, 136).

2. Mateo: proyecto de síntesis, en nombre de la tradición de Pedro, en una Iglesia muy compleja

El evangelio de Mateo se caracteriza por ser un proyecto de mediación entre los diversos elementos de una Iglesia muy plural. Resultó una obra que tuvo un éxito singular, incluso más allá de Antioquía, y se puede decir que ha sido el evangelio más estimado de la tradición, singularmente en la de la Iglesia católica. Señalo esquemáticamente los puntos centrales de la síntesis de Mateo, en la medida en que iluminan la situación de la Iglesia de Antioquía de la segunda generación. Comprobaremos, a la vez, que la lectura del evangelio en las circunstancias históricas de la comunidad en la que surgió confiere una comprensión más viva y profunda del viejo texto.

a) Proyecto de síntesis

El evangelio de Mateo usa dos grandes documentos escritos (Q discursivo, Marcos fundamentalmente narrativo), que representan proyectos teológicos muy diferentes. El resultado es una síntesis muy elaborada, en la cual 5 grandes discursos se insertan en una trama narrativa.

También consigue sintetizar tradiciones judías muy particularistas (10, 5-6; 15,24) con otras universalistas de origen helenístico o pagano (28, 16-20); tradiciones judías estrictamente legalistas (5, 18-19) con otras más críticas ante la ley (5,31s. 38s. 43ss; 12, 1-8).

Este carácter de síntesis explica que se haya considerado al último redactor de Mateo alternativamente judeocristiano (la mayoría de los autores, o paganocristiano (Trilling, Walker). En mi opinión, es una síntesis claramente realizada desde una perspectiva judeocristiana abierta o moderada, como veremos. La actitud del evangelista se refleja fielmente en el escriba cristiano que hace la síntesis de lo nuevo y de lo viejo (13,52). Conviene subrayar que menciona primero "lo nuevo," porque la fe en Jesucristo es el punto de partida que preside toda la obra y desde la que lee lo viejo. Pero no olvida "lo viejo," es decir, el Antiguo Testamento y las tradiciones del pueblo judío.

b) La validez de la Ley y su reinterpretación (Trilling 1974, Strecker, Zumstein 1977)

Mateo aborda el gran tema controvertido en la Iglesia de Antioquía desde los inicios: la validez de la ley del Antiguo Testamento. El Jesús del primer evangelio afirma la validez permanente de la ley (5,18 s.). No es correcto afirmar que Mateo presente a Jesús como el nuevo Moisés, ya que, por el contrario, declara la permanencia del primer legislador. Pero no se limita a repetir la ley antigua. Pretende "llevarla a cumplimiento" (5,17) y dice que la justicia cristiana "debe superar a la de los escribas y fariseos" (5,20). ¿Cómo se traduce esto?

Se puede resumir en varios puntos la forma cristiana de aceptar la ley del Antiguo Testamento, según Mateo: la interioriza evitando un cumplimiento externo y formal y, de esta manera, la radicaliza (5, 21-48); critica tradiciones orales, que han tergiversado su intención auténtica (15, 4-7); critica algunos aspectos de la misma ley escrita (5,31s. 33s. 38s; 19,1-9); y concentra toda la ley en el mandamiento del amor, en el cual insiste particularmente (5,38-48; 7,12; 9,13; 12,7; 19,19; 22,38-39). El amor resume la interpretación mateana de la ley, por que concentra todos los preceptos (22,38-39), pero también lleva a transgresiones de su letra (9,13; 12,7).

Mateo realiza una síntesis muy inteligente de tradiciones judeocristianas legalistas sobre la ley y otras paganocristianas más liberales. Su éxito en el cristianismo posterior es evidente. Es claro que su formulación es muy diferente a la de Pablo, que afirma que él "ha muerto a la ley" (Gal. 2,19) y "que la ley no justifica a nadie" (Gal. 3,11). Sin embargo, en cuanto al fondo hay una coincidencia notable entre los dos, como se ve por el hecho de que ambos hacen del amor cumbre y resumen de toda la

vida cristiana (para Pablo Gal. 5,14: "toda la ley alcanza su plenitud en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo." (Cfr. Rom. 13,8-10).

c) Teología de la historia (Trilling 1974, Meier)

Mateo sintetiza tradiciones judeocristianas particularistas y paganocristianas universalistas en una teología propia de la historia. Sabe que el Jesús terrestre (15,24) y los discípulos durante su vida (10,5-6) fueron enviados exclusivamente al pueblo de Israel. Sin embargo, éste ha rechazado la invitación (21, 33-22,10), lo cual se convierte en tema central de la reflexión del judeocristiano Mateo. La destrucción de Jerusalén y del Templo (22,7) manifiesta el rechazo de Israel (21,41.43). Ahora cae la restricción étnica previa y la misión de los discípulos se dirige a todos los pueblos (28,19). La Iglesia surge de este rechazo (21,43) con la misión de dar los frutos del reino (21,34.41.43; 22,11-14). Por eso la Iglesia no es la congregación de los escogidos, sino de los llamados (22,11-14); no es una "secta de puros," sino un "cuerpo mixto," en cuyo seno hay trigo y cizaña (13,24-30.36-43), peces buenos y malos (13,47-50), que vive bajo la instancia crítica del juicio (13,40-43.49-50; 24,42-25, 46), que pondrá de manifiesto las obras de cada cual. La historia pasada de Israel es una advertencia en el presente para los cristianos.

La síntesis de Mateo es muy consciente del papel de Israel en la historia de la salvación. Los magos, representantes de los pueblos paganos, tienen que preguntar a Israel por el Mesías y recibir de él las tradiciones del Antiguo Testamento (2,1-12). Pero Mateo también sabe que "los judíos" se oponen absolutamente al mensaje cristiano en los días en que él escribe su obra (28,15).

d) El papel de Pedro en Mateo y en Antioquía

Ya he señalado antes la presencia especialmente importante de Pedro en el evangelio de Mateo. No debe pensarse que ello suponga una idealización de su papel. Los evangelistas no cortejan a los discípulos como, por desgracia, harán tan frecuentemente eclesiásticos posteriores con los obispos y con el papa. Mateo recalca el reproche de Jesús a Pedro cuando éste intenta desviarlo de su camino de cruz (16,22-23) y también subraya sus negaciones de Jesús más que los otros sinópticos (26,70.72).

El lugar de Pedro en el evangelio de Mateo ha ocasionado muchas discusiones. En mi opinión, probablemente Pedro era un tipo de líder de la comunidad, lo cual corresponde a la fuerte actualización que este evangelista efectúa de sus tradiciones para que sean significativas en el presente de su Iglesia (Frankemölle). Pero, a la vez —y en la medida en que las tradiciones del evangelio responden a un determinado momento histórico— estas tradiciones petrinas responde al papel clave que este apóstol tuvo históricamente en la Iglesia de Antioquía (Hummel). El evangelio de Mateo es un esfuerzo de síntesis o mediación entre tradiciones judaizantes rigoristas y helenísticas libertinas, tarea similar a la que Pedro realizó entre los grupos de Santiago y de Pablo. Y Mateo realiza su proyecto en nombre de la tradición de Pedro y de su autoridad.

Más aún, Mateo propone la tradición petrina como el fundamento de toda la Iglesia y no solo de su Iglesia local (Meier). Es el sentido último del famoso texto de 16,17-19. A la comunidad entera se le reconce un poder, que es disciplinar (18.18), como se ve claramente por el contexto. El poder de Pedro —de formulación similar— no es solamente disciplinar sino, además, doctrinal (Bornkamm 1971, Meier). Ello viene exigido no sólo por el contexto, sino también por el papel que Pedro desempeña respecto de Jesús en cuestiones doctrinales precisamente (15,15; 18,21; 17,24-27). Mateo refleja el papel fundamental que ha ejercido Pedro en la Iglesia de Antioquía y erige a la tradición petrina en garante de la unidad de toda la Iglesia. En este sentido proclama a Pedro la piedra de la Iglesia.

Diversos documentos del cristianismo primitivo, unos canónicos y otros no, reivindicaron tradiciones distintas, que remontaban —con mayor o menor razón— a las grandes figuras de los orígenes. Así conocemos las tradiciones de Juan, de Pablo, de Tomás, de Santiago..., cada una de ellas con varios documentos y con una evolución interna. Son tradiciones disúntas y, en ocasiones, rivales. Es este uno de los aspectos más interesantes del cristianismo primitivo, que ahora me limito a sugerir. Pues bien, el evangelio de Mateo es un documento clave de la tradición petrina, que probablemente hunde sus raíces en el papel que históricamente ejerció Pedro en la compleja situación de Antioquía.

La lograda síntesis de Mateo, aparte de responder a la habilidad de su redactor, es heredera de la actitud de Pedro manifestada en la mediación del conflicto de Antioquía. Y el indudable éxito posterior de Mateo refleja la prevalencia de Pedro en el conflicto mencionado.

Ni la mediación de Pedro hizo desaparecer las posturas antagónicas, ni la síntesis de Mateo supuso la disolución de los judaizantes o de los paulinistas radicales. Como tampoco el éxito posterior del evangelio de Mateo no ha supuesto, afortunadamente, la descalificación de la carta de Santiago o de la carta a los Gálatas. Todos tienen herederos históricos y son muy diversos los modelos de identificación que se pueden encontrar en los orígenes cristianos. Pero probablemente no es exagerado afirmar que todos nosotros hemos nacido como cristianos en Antioquía: y no sólo porque allí haya surgido este nombre para los discípulos de Cristo (Hch. 11,26), ni porque se diese el paso de admitir a los gentiles, sino también porque en la Iglesia de Antioquía se configuró la tradición que había de engendrar la forma católica de ser cristiano (Brown, Meier).

La Iglesia católica es producto de un desarrollo histórico bien complejo, cuya legitimidad no se trata de analizar ahora, y que desde luego no se pretende encontrar previsto ni en el evangelio de Mateo, ni en Pedro, ni en el Jesús histórico. La historización de una tradición depende de muchos factores y no es un proceso necesario. Su término nos habla de sus debilidades y de sus méritos. El conocimiento de sus orígenes debe servirnos para conocernos mejor a nosotros mismos.

e) La autoridad de la enseñanza del Jesús terrestre en Mateo

Mateo considera que, en última instancia, la Iglesia se remonta al Jesús terrestre

y se funda en su autoridad. Es esta una característica común de los escritos del Nuevo Testamento, pero que cada uno de ellos plantea desde una perspectiva propia. ¿Cómo lo hace Mateo?

Mateo remite la Iglesia a la *enseñanza* de Jesús. Con razón se ha dicho de Mateo 28,16-20 que es el texto clave para entender el primer evangelio. En él vemos que el glorificado no inculca verdades o revelaciones nuevas, sino que declara la permanente validez de lo que enseñó el terrestre: "... enseñándoles a guardar todo lo que yo les he mandado" (28,20). Nótese que define la predicación del Jesús terrestre en clave ética: guardar (*terein*) lo mandado (*eneteilamen*). Para Mateo, Jesús más que el profeta que proclama la venida del reino es el maestro que enseña la doctrina que da acceso a él. Bien entendido que no trata de oponer ambos aspectos, sino de subrayar la preeminencia de uno de ellos. Por eso, el evangelio de Mateo es eminentemente doctrinal, con 5 grandes discursos, magníficas síntesis literarias y doctrinales de la enseñanza de Jesús (5-7; 10; 13; 18; 23-25).

También en los evangelios gnósticos se encuentran muchos discursos de Jesús, pero normalmente se trata de largas especulaciones puestas en boca del resucitado. Mateo, por el contrario, considera que el Jesús terrestre es la referencia decisiva de la fe y de la vida cristiana y, concretamente, le interesa remitir a esta enseñanza.

Marcos escribe su evangelio cuando la fe pascual tenía ya muchas expresiones en la vida de la Iglesia. Pero él siente la necesidad de completar la fe pascual con el relato del camino que lleva a Jesús a la cruz. Mateo asume la obra de Marcos, pero da un paso más: quiere mostrar que la cruz y su camino "son la realización de una enseñanza, la enseñanza del Jesús terrestre que promulga la voluntad de Dios válida hasta la parusía. La predicación ética de Jesús, conservada hasta ahora en la fuente de los logia, es rehabilitada y conservada para la Iglesia" (Zumstein 1980, 138. Cfr. Bornkamm 1968 y Zumstein 1977).

La autoridad de la tradición petrina se basa para Mateo en su calidad de intérprete auténtico de la enseñanza de Jesús. Por eso presenta a Pedro como el que pregunta a Jesús cuestiones doctrinales y como el que recibe enseñanzas (15,15; 18, 21; 17,24-27).

La Iglesia de Antioquía afirma su voluntad de fidelidad al Jesús terrestre. La vida avanza, se van planteando problemas, que exigen respuestas concretas, y se recurre a la enseñanza de Jesús. Pero Mateo y la Iglesia de Antioquía no se limitan a comunicarnos sus propias respuestas. Tienen una función irrepetible en la historia del cristianismo porque nos transmiten las tradiciones originales que acaban de nacer. Mateo presenta la enseñanza de Jesús en función de las necesidades de la comunidad de Antioquía, pero con una amplitud y riqueza que se deben a la misma naturaleza de esta enseñanza. Y estamos invitados a compartir unas actitudes cristianas básicas con la Iglesia de Antioquía, pero para leer y escuchar con nuestro propio corazón lo que a nosotros dice Jesús, Señor de todos los tiempos.

IV. ¿Qué nos enseña la Iglesia de Antioquía

El objetivo fundamental de este trabajo era estudiar la Iglesia de Antioquía durante

el período neotestamentario. Pero al final de este recorrido puede ser oportuno una breve reflexión sobre lo que esta Iglesia nos enseña a nosotros. Al fin y al cabo, toda labor historiográfica se realiza desde horizontes e intereses del presente. El historiador debe ser objetivo y crítico, pero ni puede ni debe ser neutral.

La Iglesia de Antioquía realizó la opción más importante de toda la historia del cristianismo: abrirse a los gentiles, desvinculando a la fe en Jesucristo de la necesidad de mantener sus orígenes étnicos. Esta opción se abrió paso y fue aceptada sustancialmente por el resto de las iglesias. Las polémicas posteriores no la anularon y siempre se mantuvo. Fue la decisión de una Iglesia carismática, profética, libre y con iniciativa, muy diferente institucional y teológicamente de la de Jerusalén. De esta manera el cristianismo se convirtió en un proyecto universal, lo cual correspondía a una necesidad objetiva, ideológica y social del mundo greco-romano de entonces.

¿No estará hoy la Iglesia ante un reto similar al que supo afrontar la comunidad de Antioquía? En efecto, hoy la Iglesia se encuentra confrontada con el reto de superar su actual etnocentrismo, dejando de identificarse con la cultura occidental y nordatlántica, para abrirse al oriente y a los países del tercer mundo. Muchos de ellos son pueblos que irrumpen por primera vez reivindicando protagonismo histórico. Replantean esquemas mentales y organizativos, que no son más que los de una pequeña parte de la humanidad y, por cierto, privilegiada. Por aquí entramos en el corazón de la apuesta. Abrirse al oriente y al tercer mundo es optar por los pobres. Es la forma actual de abrirse a la universalidad. Pero la Iglesia de hoy siente un vértigo parecido al de la Iglesia de Jerusalén cuando veía que Antioquía rompía los vínculos que la ligaban a la sinagoga. Era salir al mundo pagano sin la cobertura jurídica del judaísmo, sin los apoyos de la diáspora judía; se perdían las seguridades teológicas, organizativas y materiales.

No seríamos justos si no reconociésemos la valentía que al final prevaleció en Jerusalén al reconocer la legitimidad de la opción profética de Antioquía. La dificultad y dolor de este reconocimiento lo podemos medir por el enorme peso que mantuvieron durante siglos los sectores judeocristianos que no reconocían a las iglesias de la gentilidad y los enfrentamientos que con este motivo tuvieron lugar en la misma Jerusalén (Bagatti). Pero ¿qué hubiera sucedido si la Iglesia madre de Jerusalén, la de los apóstoles, no llega a reconocer la opción universalista de la de Antioquía?

La Iglesia de Antioquía se caracterizó en un segundo momento por una actitud realista y flexible de integración de tradiciones culturales diferentes. Probablemente esta síntesis a todos exigía ceder algo. De haber prevalecido las actitudes primitivas más netas, Antioquía hubiese tenido una secta judeocristiana más y/u otro conventículo gnóstico. Sin embargo, se optó por ajustarse a la realidad y promover un movimiento universalista y de integración. La perspectiva que da el tiempo dice que probablemente aquí se basa el éxito histórico de la opción profética de Antioquía. El universalismo y la capacidad de integración de tradiciones muy distintas era una necesidad muy objetiva en el mundo greco-romano del siglo I, profundamente cosmopolita y en grave crisis religiosa e ideológica.

Quizá se puede decir que en Antioquía se configuran las características básicas de

lo que sociológicamente resultó una iglesia y no una secta. Una iglesia se "ajusta" a la realidad y apunta a objetivos dictados no por el mero voluntarismo de sus miembros, sino por las posibilidades históricas efectivas. Por ello tiene capacidad de extensión y de configurarse como sujeto histórico. El problema teológico será si a través de estas decisiones estructurales se sofoca con el peso institucional el evangelio del reino o si éste mantiene la capacidad de innovación histórica. Es decir, si la encarnación no acaba en mundanización. La relevancia del evangelio como Buena Noticia de Dios no se identifica simplemente con la influencia o el prestigio de la institución eclesíástica y siempre existe el peligro de que los intereses institucionales prevalezcan sobre los objetivos teológicos, a los que se dice servir.

Pues bien, hoy la opción por los pobres se asienta en un poderoso movimiento histórico, el de las clases y pueblos pobres que reclaman su dignidad de sujetos de la historia. Quiere decir que hoy la opción por los pobres puede ser decisión de una Iglesia, que se ajusta a posibilidades históricas efectivas, y no la decisión voluntarista de una secta, ni el puro carisma testimonial de francotiradores aislados (siempre necesarios). Opción difícil, y con costos graves innegables, pero que presupone, evidentemente, que la forma sociológica de Iglesia puede, de alguna manera, resultar significativa de los valores del reino.

No voy a desarrollar ahora en qué debe traducirse en la Iglesia la opción por los pobres institucionalmente. Es claro que lo primero fue que Jerusalén —que seguía con su apego a la ley y a la circuncisión— admitiese la legitimidad de Antioquía. Lo primero es que no se discrimine ni sofoque a quienes hacen la opción por los pobres con un alcance estructural.

¿Qué sucedería si la Iglesia se niega realizar esta opción? Sería infiel al evangelio de Jesús. Ahora bien, ¿por qué es posible esta respuesta con el evangelio en la mano? No se puede ocultar que la captación de la interpelación del Espíritu va de la mano de las posibilidades efectivas que ofrece la historia en cada momento. No es sino un aspecto de eso tan profundo de que la revelación de Dios se produce a través de la historia. Pero querría decir algo más, simplemente como historiador y no como teólogo. Lo que está en juego es la relevancia histórica de la fe en el continente en el cual las grandes masas, que son cristianas, exigen su liberación. Optar por los pobres es asumir la causa de la inmensa mayoría. ¿Se sabrá acompañar a los profetas, ayudándolos en su discernimiento, o se tratará de impedir que la encarnación social de la creencia vaya por el camino abierto por ellos? No asumir la causa de los pobres es no afrontar el reto de la universalidad: sería caer en la secta. Con el agravante de que ahora nos encontraríamos no con una pequeña secta de puros trastornados por su amor a la utopía del reino, sino con una gran institución, "guetizada" y nostálgica, encerrada por su temor del reino.

NOTAS

1. Así narra los sucesos Flavio Josefo. Kraeling piensa que se trata de un mismo acontecimiento narrado dos veces por el historiador judío. Cfr. p. 150-152.
2. El texto de Hechos dice que los 7 tienen como función "servir a las mesas," mientras que los apóstoles se dedicaron "a la oración y al ministerio de la Palabra:" 6,1-4. Pero luego se ve que los 7 ejercen con plenitud el ministerio de la Palabra. Sin duda, Lucas no presenta la dimensión total del conflicto entre

"hebreos" y "helenistas," y modifica la función efectiva de "los siete" para subordinarlos a los apóstoles de Jerusalén.

3. Probablemente la conversión del centurión Cornelio por Pedro ha sido insertada por Lucas inmediatamente antes de la fundación de la Iglesia de Antioquía (10-11,18) con el objetivo de mostrar el papel primordial de Pedro y lo bien fundado de la decisión de abrirse a los gentiles.
4. En Hechos, 12 ss. se dice que cuando Pedro es liberado de la cárcel va a casa de María, madre de Juan Marcos, "donde se hallaban muchos reunidos en oración." Pero allí no está Santiago, el líder de la línea más judeocristiana (12,7). Parece que Juan Marcos, como Bernabé, pertenecían a un grupo helenista más moderado que el de Esteban, que había huido de Jerusalén (8,1-3), y que mantenía buenas relaciones con los apóstoles (como se pone de manifiesto porque Pedro recién liberado recurre a ellos).
5. Sobre la existencia de estas escuelas en las comunidades primitivas hay un interesante artículo de M. Pérez Fernández en *Cuadernos Bíblicos* de 1986. La existencia de tales escuelas es algo absolutamente normal si se tiene en cuenta la importancia que para el judaísmo contemporáneo tenían la *Bet-sefer* y la *Bet-hamidrah*, lugares de estudio del Libro y de la tradición.
6. No es el momento de entrar a fondo en la cuestión, pero creo que el problema presentado por estos carismáticos, que prescindían de la ley, no es sólo de actitud práctica sino de posturas doctrinales. En efecto, los falsos profetas "engañarán (*planesousin*) a muchos" (Mt. 24,11). Este verbo expresa una desviación doctrinal. Los falsos profetas son los carismáticos anti-ley (cfr. 7,15-23). En el capítulo 18 se dan normas a observar con los miembros débiles de la comunidad (los "pequeños que creen en mí" vv.6.10.14) y que fácilmente pueden "descarriarse," es decir, desviarse doctrinalmente (repite tres veces el verbo *planoo* en los vv.12-13, que no está en el paralelo de Lc. 15,4-7).

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana, Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Bilbao, 1987.
- Bagauti, B. *The Church from the Circumcision: History and Archeology of the Judeo-Christians*, Jerusalem, 1971.
- Barth, G. "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus," en G. Bornkamm, G. Barth y H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Tübingen, 1968, 54-154.
- Bornkamm, G. "Der Auferstandene und der Irdische, Mt 28,16-20," en G. Bornkamm, G. Barth y H.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Tübingen, 1968, 289-310. "Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus," en *Geschichte und Glaube II (Gesammelte Aufsätze IV)*, 1971, 37-50. *Pablo de Tarso*. Salamanca, 1982.
- Brown, R.C., Meier, J.P. *Antioch and Rome*, New York, 1983.
- Burgos, M de, "La comunidad de Antioquía," *Cuadernos Bíblicos* 1982 (Suplemento al Boletín de la Institución S. Jerónimo. Valencia).
- Cimok, F. *Antioch on the Orontes*, 1980.
- Frankemölle, M. *Jahwe Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, Münster 1984.
- Downey, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1986.
- Harrison, R.K. *Major Cities of the Biblical World*, Nashville-Camden-New York, 1985. (Sobre Antioquía pg. 8-21).
- Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*. Göttingen, 1965.
- Hummel, R. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München, 1966.
- Koester, J. *Introduction to the New Testament. Vol I and II*. Philadelphia, 1982.
- Kräling, C. H. "The Jewish Community at Antioch," *JBL* 51(1932)130-160.
- Lohfink, G. *La Iglesia que Jesús quería*. Bilbao, 1986.
- Meeks, W.A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven and London, 1983.
- Meeks, W.A., Wilken, R.L. *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, 1978.

Meier J. P., ver en Brown R. E. y Meier J.P.

Roloff, J. *Hechos de los apóstoles*, Madrid, 1984.

Schweizer, E. "La comunidad de Siria," en Schweizer, E.; Díez Macho, A. *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*. Salamanca, 1974, p. 33-54.

Stendahl, K. *The School of St Matthew and its Use of the Old Testament*. Uppsala, 1954.

Strecker, G. *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1962.

Trilling, W. *El verdadero Israel. La teología de Mateo*. Madrid, 1974. "Amt und Amtsverständnis bei Matthäus," en A. Descamps y A. de Halleux (eds.), *Mélanges Bibliques offerts au P.B. Rigaux*, Gembloux, 1970, 29-44.

Walker, R. *Die Heilgeschichte im ersten Evangelium*. Göttingen, 1967.

Zumstein, J. *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, Fribourg, 1977. "Antioche sur l'Oronte et 1", *evangile selon Mathieu*, en *Studien zur NT und seiner Umwelt*, A/5, Linz, 1980.

