

Acercamientos bíblicos a la sinodalidad

Manuel de Jesús Acosta
Departamento de Teología
Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”
San Salvador, El Salvador

El papa Francisco ha convocado el sínodo sobre “la sinodalidad en la Iglesia”. Tanto el documento de la Comisión Teológica Internacional¹ como el instrumento preparatorio², han enfatizado las raíces bíblicas de la sinodalidad. Este artículo constituye un modesto estudio exegético sobre algunos textos bíblicos, a los que ambos documentos conceden cierta importancia y originalidad.

Estas páginas analizan el vocablo *sinodalidad* desde la perspectiva terminológica, estudian pasajes selectos del Antiguo y del Nuevo Testamento y, por último, hacen algunas consideraciones que sintetizan el estudio y abren perspectivas bíblicas sobre el vocablo. La sinodalidad, leída críticamente desde los textos bíblicos, ofrece perspectivas complementarias y, a su vez, cuestiona un camino que suena muy lindo, pero que requiere apertura, diálogo y de-construcciones tanto mentales como estructurales.

1. Los aspectos terminológicos

El vocablo “sínodo” es una transcripción del griego *synodos* que significa literalmente *hacer camino conjuntamente*. El término denota la acción convergente de varias personas para alcanzar una misma finalidad. En la literatura

1. Comisión Teológica Internacional, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, nn. 12-23 y 42-53. Disponible en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html.
2. Documento preparatorio, “Por una Iglesia sinodal: comunión participación y misión”, nn. 16-24. Disponible en <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/sinodo.html>.

griega, el vocablo designa diferentes clases de reuniones y de asambleas en la *polis*.

El texto hebreo del Antiguo Testamento no tiene una voz equiparable. Sin embargo, los LXX traducen el vocablo hebreo *aseret*, en Jeremías 9,1, como sínodo, para referirse a la asamblea. En otros pasajes, el término es traducido como *paso*, simplemente *pasar* o *asamblea*³. En el Nuevo Testamento, la palabra sínodo no aparece. En su lugar, está *synodia* (Lc 2,44), que denota la *comitiva*, o *el grupo de personas que siguen un mismo camino*. Asimismo, aparece el vocablo *synodeutes* (Hch 9,7), o *caminar junto con otros* hacia una misma finalidad. La idea de caminar colectivamente hacia un mismo fin está latente en la raíz del vocablo. La tradición bíblica asigna a todos los seres humanos un papel activo en el *caminen juntos*. Este es el designio colectivo de Dios.

La sinodalidad se presenta como la cualidad de las personas, que juntas, hacen el camino en la dirección acordada. El vademécum para el sínodo sobre la sinodalidad sostiene que

la sinodalidad designa, ante todo, el estilo peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia expresando su naturaleza, como el caminar juntos y el reunirse en asamblea del pueblo de Dios, convocado por el Señor Jesús, en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el evangelio.

Y la define como “la forma que realiza la participación de todo el pueblo de Dios y de todos en el pueblo de Dios, cada uno según su condición y función, en la vida y misión de la Iglesia”⁴.

Todos los documentos sobre la realización del sínodo exponen, cada uno desde su óptica, los fundamentos bíblicos de la sinodalidad. Esas exposiciones parten de una perspectiva narrativa sincrónica. Se puede afirmar que la lectura de los textos es optimista, quizás para despertar un espíritu positivo en los lectores actuales. La labor es, sin duda, encomiable. Estas páginas valoran dicha perspectiva, pero amplían su horizonte y concretan las potencialidades y las dificultades de la sinodalidad con la aplicación de algunas herramientas del método histórico-crítico a los textos.

3. Cfr. Lev 23,36; Nm 29,35; 2 Re 10,20; 2 Cro 79; Neh 8,18; Is 1,13; Jl 1,14; Am 5,21. También tiene otras connotaciones en la versión de los LXX, 1 Re 15,13.

4. *Vademécum para el sínodo sobre la sinodalidad*, 9.

2. El libro del Génesis

2.1. El proyecto comunitario de Dios (Gn 1-2)

Los primeros dos capítulos de Génesis presentan a Dios hablando, la mayoría de veces, en plural: *hagamos, sirvan, administren, multiplíquense y los creó*. Estas son algunas de las afirmaciones de Dios.

Génesis 1,1-25 describe a Dios como si fuera un organizador del espacio físico, que diseña la casa para la humanidad. Separa los elementos, los ordena y decora la habitación. Dios vio que esta casa es bella y buena. El relato cuida exquisitamente cada detalle y la armonía, de tal forma que no hay una nota disonante. La armonía del relato y del orden de la casa anticipa la responsabilidad de quien la habitará.

Génesis 1,26 afirma que Dios decidió: “*hagamos a la humanidad (adam)*”. El vocablo *hagamos* es entrañable y colectivo, puesto que denota una consulta previa y una decisión comunitaria. Este sentido entrañable y colectivo se intuye también en el vocablo *adam*. La acción de Dios tiene una finalidad pedagógica. Así como él ha diseñado y ordenado la casa, la humanidad (*adam*) debe cuidarla, administrarla y hacerla crecer. La humanidad es lo más parecido a Dios⁵. Su misión será hacer lo que Dios ha hecho en la casa. Así, pues, la humanidad y su casa-templo (la creación) constituyen el proyecto comunitario de Dios.

Génesis 1,27 describe a Dios ejecutando la decisión, creando a la humanidad, vinculada a él y entre sí, tal como lo expresa la formulación “los creó macho-hembra”. Dios ha creado el proyecto de la humanidad con dos criterios. Uno, “hagamos humanidad”. Y el otro, “tanto a nuestra imagen como a nuestra semejanza”. Es decir, la casa, en su orden, y la humanidad, su huésped, constituyen el designio colectivo de Dios. El caos del que habla Génesis 1,1 no forma parte de su proyecto, aun cuando le toca convivir con él.

El proyecto está constituido por una serie de relaciones. Dios está vinculado, por su decisión, con la casa común y con la humanidad, y esta última entre sí. La vinculación es recíproca y complementaria. En el proyecto de Dios hay espacio para las diferencias, pero no para la destrucción. Su creación se opone a todo aquello que rezuma inequidad.

En Génesis 2,4-25, Dios propone que la casa-humanidad sea su jardín. En otro contexto y con otras preocupaciones, este texto afirma que Dios y la huma-

5. A. J. Bota y A. Calderón Pilarski (eds.), *Pentateuco*, p. 60 (Estella, 2014).

nidad están recíprocamente vinculados, ya que él la formó de la tierra (*adamah*) y sopló sobre ella. Por tanto, está también vinculada con la tierra. Dios coloca al ser humano en su jardín.

El relato afirma que el ser humano no ha sido creado para caminar solo. Dios previó la pareja como alternativa. Y le recuerda algunas de las cosas que debe tener en cuenta en su quehacer. La mujer no está para ser dominada por el marido, sino su compañera. Los dos están hechos para convivir en equidad (2,22-24). La vida (Dios-soplo) es un árbol, que como todo árbol necesita alimentarse de la tierra y del cielo (la lluvia) (2,9). La tierra, el templo de Dios, ha sido creada para la vida (2,8-9). El trabajo no es para esclavizar, sino para recrear la vida (2,15). Y el agua, la tierra y todo lo que hay en ella están para ser cuidados (2,19-20) y compartidos. La ambivalencia y el provecho personal no tienen cabida.

El jardín es, en cierto sentido, la maqueta del mundo. Constituye la propuesta de Dios a la humanidad. Él la entregó al ser humano para que la cuide colectivamente y para que construya su felicidad, sin que unos se aprovechen de los otros. Esta descripción del mundo es, en realidad, una denuncia de los autores detrás del texto del caos y la desigualdad de los imperios de turno. Cabe preguntarse entonces: ¿por qué la creación, el mundo, es contrario a lo que Dios desea?

Se puede decir, por tanto, que la sinodalidad es hacer camino, juntos, no en solitario. Según Génesis 2,18, caminar en solitario es un peligro. Parafraseando el texto, Dios afirma que “no es bueno que el ser humano camine solo”. Debe caminar con la ayuda mutua. Este es el sentido de la pareja.

2.2. La otra cara del proyecto colectivo de Dios (Gn 3,1-12)

Los autores de este texto hablan un lenguaje extraño para hoy, pero muy claro y realista para su tiempo. Representan la sabiduría de la vida como un árbol. Según el relato, esa sabiduría lleva a la plenitud humana, pero puede conducir también a la destrucción y al caos. La prohibición de comer de ese árbol indica, por un lado, que el mal es dominable y, por otro, denuncia que el ser humano no cuida del proyecto de Dios. La raíz del des-orden estriba en que algunos contemporáneos del texto se han apartado del proyecto de la vida para unirse al de la destrucción. El fruto prohibido, por su parte, denuncia el uso abusivo de la libertad humana, que antepone los intereses particulares a los intereses colectivos de Dios.

En el contexto de los actores del texto, la serpiente representa, entre otras cosas, el poder de los imperios de turno, cuyas ambiciones son seductoras. El

poder imperial representa la seducción grande y apetitosa. Los imperios tientan a sus habitantes, distorsionando la realidad y mintiendo en exceso. De esa manera, el texto invita a los lectores a revisar sus vidas. El mundo puede ser distinto, si los seres humanos no van detrás de los intereses imperiales.

Adán y Eva representan, en este texto, a la humanidad que ha cerrado los ojos al proyecto colectivo de Dios y ha sucumbido al proyecto de los imperios. Ante este desastre, la salida común es culparse unos a otros (Gn 3,6.12). Rota la solidaridad humana (varón-mujer), la mujer ya no es “hueso de mis huesos y carne de mi carne”. Tampoco se llama “la que nos pertenecemos”, sino la “mujer compañera”. El varón responsabiliza a la mujer, y esta, a la serpiente. La humanidad está dividida. La humanidad igualitaria y sin diferencias se ha roto. La creación de Dios tiene en la humanidad su anti-creación. ¡Dios ha fracasado en su proyecto!

El fracaso del proyecto de Dios con la humanidad es una llamada a buscar una solución colectiva. La más ajustada, ya que todos somos responsables. Los autores del texto no viven de la nostalgia de lo que nunca ha existido, sino que buscan despertar en sus lectores y oyentes la responsabilidad colectiva, para erradicar el dominio de unos pocos sobre la mayoría.

Se puede decir, por tanto, que el proyecto de Dios de una humanidad colectiva, administradora y servidora de la casa-creación ha encontrado su primer inconveniente: el caminar en soledad. Este inconveniente constituye la otra cara de su proyecto.

2.3. El relato de los dos hermanos (Gn 4)

La humanidad está orientada a la fraternidad, al respeto y a la tolerancia de los demás. El capítulo 4 del Génesis está jalonado por el verbo conocer (vv. 1.9.17.25). El verbo conocer revela que la humanidad es vida con responsabilidad colectiva, cuyo objetivo fundamental, representado en Adán y Eva, es “dar a luz” a la fraternidad.

Los hermanos Caín y Abel tienen la misma sangre y viven en la misma casa, pero tienen ocupaciones distintas. La de Caín tiene quizás más prestigio que la de Abel, para los oyentes del texto. La ocupación de Abel es más débil, tal como indica su nombre: soplo, efímero. Dios es el invitado en el relato. Acepta las ofrendas de los dos, pero pide a Caín mirar con afecto a su hermano menor, el débil. Caín debió entender la preferencia de Dios por la ofrenda de Abel como una llamada a ver la vulnerabilidad de su hermano. La opción preferencial de Dios por lo débil de este mundo es condición para la fraternidad.

Caín no entiende el gesto de Dios y acaba matando a su hermano⁶. El proyecto del hermano, introducido por Dios en el misterio humano, es interrumpido por la intolerancia y por la violencia física y emocional de la misma humanidad en contra del débil.

La humanidad desligada del proyecto de Dios actúa como una fiera contra su propio hermano. La violencia fratricida se convierte en la interrupción más dramática del proyecto humano de Dios. Esa violencia aumenta pavorosamente en el relato (Gn 4,24). En lugar de asumir su responsabilidad, el ser humano se pone a la defensiva. Pretende suplir la responsabilidad con la venganza o con otros constructos (Gn 6,1-2). La otra cara de la moneda es, pues, la interrupción del proyecto humano de Dios por la humanidad.

Dios, en cambio, empieza de nuevo su proyecto. En los primeros capítulos del Génesis, se intuye la lógica del trinomio creación-descreación-recreación. En efecto, Dios propone soluciones. Ante el fracaso de la pareja, hace vestidos (Gn 3,22) y coloca serafines en el jardín para guardar el árbol de la vida (Gn 3,24). Ante el fracaso de la fraternidad, no cae en el designio cainita: reproducir la violencia mediante la venganza (Gn 4,14). Dios ofrece al violento una oportunidad (Gn 4,15). De esa manera, Dios hace una opción radical por volver a su proyecto colectivo de humanidad.

Puntualizando. El proyecto humano de Dios es, en esencia, un proyecto colectivo. Un proyecto que desea realizar con la humanidad y nada sin la humanidad. De ahí que pacte con su humanidad creada. Dios le ha confiado su proyecto, aun cuando ella lo interrumpe. Pero él se abre paso y siempre vuelve a empezar.

3. La marcha del pueblo de Israel en el Éxodo

El pueblo de Israel se considera fruto de la experiencia histórica del Dios liberador. La marcha por el desierto hacia la alianza es la viva imagen de esta experiencia. Dicha marcha se realiza por etapas: el mar de las Cañas (Ex 15,22–18,27); el Sinaí (Ex 19); hacia la estepa de Moab (Nm 10–21); y en la estepa de Moab (Nm 22; Dt 34). El texto revive las etapas de la marcha del pueblo hacia el Sinaí, mediante indicaciones locales y temporales muy precisas⁷.

El relato es un paradigma de los diversos problemas que afectan al pueblo en su marcha hacia la tierra prometida. La sed es la gran amenaza (Ex 15,22–27); el hambre lo hace desear volver a la esclavitud (16,3); las crisis de fe lo

6. Esta es la primera vez que aparece el verbo matar.

7. J. L. Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable*, p. 153 (Estella, 2014).

hacen dudar de la presencia de Dios (17,1-17); los enemigos que le salen al paso amenazan su existencia o su llegada a la tierra (17,8-16); los personajes amigos lo reorientan (18,1-22); y, por último, la organización para repartir las responsabilidades de la conducción, para que una sola persona no cargue con todo el trabajo: los jueces (18,13-27).

En esta marcha, la actitud de los personajes que intervienen es importante. El pueblo se caracteriza por la queja (Ex 15,24), la desconfianza (17,7), la desobediencia y el miedo a la libertad (16,28); y por el deseo de volver a Egipto (16,3). El pueblo es idólatra (Ex 32; Nm 25). Es un pueblo de “dura cerviz”, obstinado, que no acepta los planes de Dios, ni le hace caso.

Moisés, por su parte, clama a Dios (Ex 16,25); organiza al pueblo y lo acompaña en las batallas y también se queja de él (17,4); en los momentos difíciles, intercede por él (17,8-15); resuelve sus asuntos, en la medida de sus posibilidades (18,13); e interpreta su historia (Dt 32). Moisés, al igual que Dios, se hace pueblo con el pueblo que camina.

Y, por último, Dios soluciona pacientemente los problemas del pueblo: lo cura, lo alimenta y lo protege. También lo prueba, pero con paciencia. Subraya el amor por la justicia (Ex 18,13-26) y la obediencia (15,26). Las muchas transgresiones del pueblo afectarán su marcha por el desierto y su entrada en la tierra prometida. La consecuencia más importante es que el pueblo liberado de Egipto no consigue entrar en ella. La mayoría muere en el desierto. Sus hijos recibirán la promesa. Esto demuestra que Dios permanece fiel a su proyecto liberador⁸.

La narración de la marcha del pueblo por el desierto es una metáfora bíblica de la sinodalidad. Los textos bíblicos muestran que el pueblo no es perfecto. Tampoco afirman si es bueno o malo. Sino que este es el pueblo de Dios en marcha. Moisés no camina solo. Si lo hubiera hecho, quizás habría llegado antes a la tierra. Pero lo más seguro es que el pueblo nunca habría llegado. Moisés se esfuerza para que todo el pueblo llegue a la meta de su peregrinación. Por tanto, el camino de la sinodalidad no es fácil, pero es el único camino. Dios y Moisés hacen todo con el pueblo y nada sin él. La sinodalidad consiste en hacerse pueblo.

4. Los Hechos de los Apóstoles y Gálatas

Los documentos preparatorios del sínodo destacan a Hechos 15. La Comisión Teológica Internacional, que le dedica cuatro numerales (19-22), sostiene que “este acontecimiento a lo largo de los siglos será interpretado como

8. J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, p. 108 (Estella, 1998).

figura paradigmática de los sínodos celebrados por la Iglesia” (20). “En él se muestra en acto, frente a un desafío decisivo para la Iglesia de los orígenes, el método de discernimiento comunitario y apostólico, que es expresión de la misma naturaleza de la Iglesia, misterio de comunión con Cristo en el Espíritu” (42).

Hechos 15 es un texto de finales del siglo I y de principios del siglo II. Se trata de la segunda generación de los orígenes cristianos. Tanto este texto como Gálatas 2 hablan de la asamblea de Jerusalén, desde perspectivas distintas. El análisis de ambos con la ayuda del método histórico crítico muestra su actualidad para el sínodo sobre la sinodalidad⁹.

4.1. Hechos 15

La comunidad de Hechos 15 ha alcanzado cierta madurez consensual¹⁰. Es una comunidad que se caracteriza por la combinación de la tradición petrina y la paulina, con los riesgos y virtudes que ello implica. Una vez superados los conflictos de la primera generación, la comunidad posee madurez para plantearse con serenidad otros retos. Simultáneamente, transita hacia una primera organización, sin ahogar el carisma del fundador¹¹.

Una de las cuestiones que la comunidad tiene que resolver, al igual que todas las corrientes de los orígenes cristianos posteriores al año 70, es la aceptación de los gentiles, en el seno del movimiento de la reforma judía interna. El proceso es conflictivo, pero esperanzador. En la práctica, implica modificar el prototipo del judaísmo mismo¹².

Hechos 15 se centra en la Iglesia de Antioquía, donde surge el conflicto (vv. 1-2). La carta de los apóstoles y los presbíteros de Jerusalén está dirigida a ella (vv. 30-35). La asamblea de Jerusalén se realiza en función de la Iglesia de Antioquía, fundada por los helenistas en su primera misión. El texto es el clímax de una sección que comienza en Hechos 6 (1-15.35). Al parecer, el recorrido geográfico de la narración refiere a un movimiento de frontera, tanto en el ámbito geográfico como en el político y religioso.

9. R. Aguirre Monasterio, *El Nuevo Testamento en su contexto*, p. 18 (Estella, 2013).

10. D. Álvarez Cineira, *La formación del Nuevo Testamento*, p. 94 (Estella, 2015).

11. M. Acosta Bonilla, *Vivir en marginalidad*, pp. 19-23 (San Salvador, 2014).

12. R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empezó el cristianismo*, pp. 222-248 (Estella, 2011).

Los jalones principales de la sección son los siguientes¹³. La asamblea de Jerusalén que elige a los siete helenistas (6,1-7) muestra que estos tenían una organización y unas características propias. Según Lucas, conforman un grupo profético, crítico de la ley y del templo. Esteban, presentado como discípulo fiel de Jesús lleno del Espíritu, muere de forma similar a su Maestro (7,59-60). Después del martirio de Esteban, los helenistas son perseguidos y dispersados (8,2). Estos helenistas dispersados son los que anuncian la palabra de Dios en las fronteras.

Felipe, uno de ellos, predica a los samaritanos, en el norte, un territorio judío disidente y enfrentado a Jerusalén. El Espíritu le indica que se dirija a la frontera sur, camino de Gaza, donde encuentra a un gentil cercano al judaísmo (“un temeroso de Dios”), un etíope, que regresa de adorar en Jerusalén. Este se convierte y es bautizado (8,29-39). Los helenistas son un grupo renovador. En ese momento, quizás la mejor expresión del movimiento de Jesús, en relación con la apertura a los gentiles. Los helenistas constituyen una especie de movimiento misionero guiado por el Espíritu. Por tanto, un movimiento en camino.

Después del relato de los Hechos de Saulo (9,1-31), los capítulos 10 y 11 narran cómo el Espíritu acerca progresivamente a Pedro, en Jaffa, y a Cornelio, un centurión romano, que se encuentra en la Cesarea Marítima. La sección tiene gran valor cultural y teológico. El lector descubre que su lectura exige una apertura que solo puede ser obra del Espíritu. Pedro, representante del judaísmo, se encuentra en territorio fronterizo, en la costa del Mediterráneo, una región pagana. Mientras que Cornelio es identificado como un gentil, pero “piadoso y temeroso de Dios”. El Espíritu conduce a Pedro y le hace comprender que no hay alimentos impuros. Por tanto, la mesa debe ser compartida con los gentiles. Las normas de pureza alimentaria, que dividían a judíos y gentiles, ya no tienen validez. El Espíritu le pide traspasar las fronteras religiosas, étnicas y políticas.

Pedro relativiza el código alimenticio judío y lo transforma en una propuesta inclusiva del Espíritu: “Ustedes saben que le está prohibido a un judío juntarse con un extranjero o entrar a su casa; pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre” (9,28). Cornelio le dice que ha hecho bien en venir a su casa y Pedro le anuncia el evangelio de la paz, el *kerigma* que representa la perspectiva crítica lucana de la *pax romana* y de la enemistad entre judíos y gentiles, en el seno del movimiento cristiano (10,36)¹⁴. Pedro bautiza a Cornelio y a los de su casa. Los fieles circuncisos quedan asom-

13. P. Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, p. 73 (Santander, 2000). El autor desarrolla detalladamente los jalones principales de este movimiento de frontera.

14. M. Acosta Bonilla, *Vivir en marginalidad*, o. c., pp. 334-340.

brados al ver que el Espíritu Santo había sido derramado también a los gentiles (10,45). A continuación, Pedro comparte la mesa con ellos.

Quizás para no polemizar, Hechos pretende legitimar la apertura a los gentiles con la autorización de Pedro. Desde la perspectiva del centro del poder, el texto narra la conversión de Cornelio. Sin embargo, desde la perspectiva de los de fuera, es más honrado decir que narra la conversión de Pedro, representante de una corriente cristiana dominante.

El relato refuerza la misión de los helenistas, narrada a partir de 11,19-30. En efecto, los helenistas son los primeros en predicar a los gentiles en Antioquía. Así, pues, la narración de Pedro y Cornelio está subordinada a este relato de los helenistas. Por tanto, en los Hechos de Pedro (10,1-11,18) no se encuentra solo la conversión de Cornelio, sino también, y sobre todo, la conversión de Pedro y de la Iglesia judeo-cristiana hebrea de Jerusalén. El relato y la intencionalidad lucana muestran cómo la escucha y la fidelidad al Espíritu conducen a la misión a los gentiles, lo cual exige la conversión de Pedro y de la Iglesia¹⁵.

En consecuencia, se puede afirmar que no habrá sinodalidad sin de-construir el constructo eclesial actual. En el relato, el Espíritu Santo no actúa solo en Pedro, sino también en Cornelio. En el encuentro de Pedro con Cornelio, el Espíritu actúa en ambos al mismo tiempo.

El relato continúa con la narración de la fundación de la comunidad de Antioquía. Los helenistas, escapados de Jerusalén, predicar a los judíos, pero el texto agrega “que hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús” (11,22). Desde entonces, Bernabé y Pablo son las figuras principales de la comunidad de Antioquía, en la cual predominan los gentiles. Impulsada por el Espíritu, la comunidad los envía a anunciar el evangelio.

A continuación, Hechos narra la misión de Bernabé y Pablo en Asia Menor y en Chipre. Dos textos relatan el cariz de su misión. El primero deja constancia de la necesidad de “anunciarles a ustedes en primer lugar la palabra de Dios; pero ya que la rechazan y ustedes mismos no se consideran dignos [...] nos volvemos a los gentiles [...] al oír esto, los gentiles se alegraron” (13,46-48). El segundo narra que “A su llegada, reunieron a la Iglesia y se pusieron a contar todo cuanto Dios había hecho juntamente con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe” (14,27). El giro de la evangelización al mundo gentil, tras el rechazo judío, es una realidad¹⁶. Sin embargo, la decisión ha sido tomada en diálogo y en consenso con la comunidad de Antioquía.

15. P. Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*, o. c., pp. 88-94.

16. R. Aguirre Monasterio (ed.), *De Jerusalén a Roma*, pp. 97-123 (Estella, 2021). El autor analiza exquisitamente las tradiciones de “la piedra rechazada”,

El libro de los Hechos prepara, desde el capítulo 6, la apertura inesperada del evangelio a los gentiles y su acogida. El evangelio se renueva con la perspectiva de los gentiles. Aquellos que habían sido marginados por los judíos cristianos, se convierten, a partir de ahora, en los intérpretes de la palabra de Dios. La historia se repite: la novedad llega desde la periferia. Jerusalén recibe aire fresco desde Antioquía, de la misma manera en que antes lo había hecho el Galileo. La renovación de la Iglesia vendrá desde la periferia.

El contexto y los antecedentes de Hechos 15 iluminan su estudio. Indudablemente, estudiar los textos es una tarea importante. Sin embargo, es teológicamente irrelevante si se omiten las dificultades que subyacen en ellos. Estas son importantes para no caer en perspectivas idealistas, que no contribuyen a los procesos de renovación eclesial. Una vez señaladas tales dificultades, podemos proceder a analizar el texto.

Hechos 15 está conformado por cinco secciones: los antecedentes de la asamblea (1-5); la intervención de Pedro (5-12a); la intervención de Bernabé y Pablo (12b); la intervención de Santiago (13-21); y los acuerdos y las reacciones (22-35). En su conjunto, la estructura del texto describe un proceso, cuyo punto de partida es la necesidad de reunirse, de dialogar y de llegar a acuerdos mínimos, los cuales deben ser asimilados por los participantes. A continuación, presentamos los elementos exegéticos más importantes de cada parte, en función de la sinodalidad.

Los antecedentes de la asamblea se encuentran en el incidente provocado por algunos que bajaron de Judea a Antioquía y exigieron la circuncisión a los hermanos venidos de la gentilidad. La exigencia produjo disensión y una discusión (*stáseos kai zetéseos*). Las voces utilizadas indican que se trata de un conflicto de ideas y de una búsqueda. El texto deja entrever que la polémica de Pablo y Bernabé con los que bajaron de Judea fue acalorada. Por esa razón, Pablo, Bernabé y algunos otros subieron a Jerusalén para tratar la cuestión con los apóstoles y los presbíteros. El texto relata que, llegados a Jerusalén, contaron cuánto había hecho Dios con ellos. Ya no relataron el problema (vv. 1-4). Pero algunos de la secta de los fariseos que habían abrazado la fe, retomaron y plantearon la cuestión: la necesidad de circuncidar (*dei peritémnei*) a los gentiles y mandarles guardar la ley de Moisés (v. 5). Indudablemente, la circuncisión implicaba la observancia total de la ley.

en los orígenes cristianos, desde la óptica de la marginalidad, así como las posibilidades reales que esta tradición representó en los grupos de los orígenes.

La intervención de Pedro comienza con una nota, que deja constancia de que “se reunieron” (*sinéxzesan*), para tratar el asunto (*idei perí tou lógou touíto*). Es decir, constituyeron una asamblea (*te oi apóstoloi kai presbíteroi*), lo cual supone una actitud y una estructura incipiente. Evidentemente, la asamblea debió escuchar lo que sucedía entre los judíos y los otros (los gentiles), para discernir qué había que hacer. La decisión cambiaría la visión actual, en función de un objetivo común, la superación de dos pueblos enfrentados, según el texto. La asamblea en actitud de escucha es un paso elemental de la búsqueda.

Pedro tomó la palabra (vv. 7-12), después de una larga discusión, según el texto (*pollés de zetéseos*). Conocemos el tema central, pero no los argumentos de esta prolongada discusión. Así lo plantea Lucas. El discurso de Pedro tiene dos partes. En la primera, recuerda lo sucedido en la casa de Cornelio (vv. 7b-9), y en la segunda, plantea con tono conclusivo, “ahora, pues” (*nín oún*), la cuestión de la salvación de todos (judíos y gentiles) por la gracia del Señor Jesús (vv. 10-11). Dos frases paralelas cortejan las dos partes del discurso: “Dios [...] dio testimonio en su favor, comunicándoles el Espíritu Santo *como a nosotros* (*kazós kai hemín*)” (v. 8), y “nosotros creemos más bien que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, *del mismo modo que a ellos* (*kaz’ ón kakeinoi*)” (v. 11).

La primera frase, el paradigma, es lo sucedido el día de pentecostés en Jerusalén (Hch 2). En la casa de Cornelio, los gentiles recibieron el Espíritu, según ese paradigma. En la segunda frase, el paradigma es la salvación de los gentiles. Los judíos creyentes en Cristo se salvan según ese paradigma. El referente principal del primer paradigma son los Doce, mientras que el referente secundario son los gentiles convertidos. En el segundo paradigma, Pedro invierte los referentes. El referente principal son los gentiles y el secundario, los judíos. Pero en el primer paradigma se explicita que “Dios no hizo distinción alguna entre ellos y nosotros (*kai oudén diékrinen*)” (v. 9).

Es notable que Pedro invierta los referentes, en la segunda parte de su discurso. La salvación de los judíos creyentes sigue el paradigma de la salvación de los gentiles, o sea, los judíos creyentes son salvados por la gracia del Señor Jesús, al igual que los gentiles. Si el pentecostés en la casa de Cornelio sigue el primer paradigma, es insólito que la salvación de los judíos cristianos siga el paradigma de la salvación de los gentiles: “nos salvamos, del mismo modo que ellos” (v. 11). La secuencia lógica obligada está anunciada. No se debe imponer el yugo de la ley a ningún discípulo de Jesús, ni a los gentiles, ni a los propios judíos cristianos.

El discurso de Pedro es radical y refleja la línea de Pablo, en sus formulaciones más radicales. Pedro logra la total identificación con el Espíritu. Por eso, Lucas no lo menciona más en su libro. En efecto, Pedro evoluciona hasta iden-

tificarse totalmente con el Espíritu¹⁷. La unidad finaliza afirmando que “toda la asamblea calló (*Ēsígeseŋ dé pán plezós*)”¹⁸. El concepto de asamblea está relacionado con una estructura de puertas abiertas (*tó plezós*).

La intervención de Bernabé y Pablo está resumida. El texto no detalla el contenido de su discurso. Su auditorio ya lo conocería. El relato solo habla de lo que Dios había realizado por su medio entre los gentiles (v. 12b).

Santiago inicia su intervención (vv. 13-21) con un “escúchenme” (*akoúsate mou*), lo cual denota la autoridad del discípulo. Posiblemente, es el representante del judaísmo. Su discurso tiene dos partes. La primera es breve (vv. 14-18), resume la intervención de Pedro, pero la distorsiona. Se dirige a él como Simeón y, a diferencia de Pedro, subordina la salvación de los gentiles a la restauración de Israel del profeta Amós, lo cual está implícito en el v. 14 y explícito en los vv. 15-18¹⁹. Pedro había recordado la conversión de Cornelio como un suceso de “los primeros días”, mientras que Santiago afirma que la restauración de Israel es conocida “desde antiguo” (*apo aionos*), frase que agrega por su cuenta a la cita bíblica.

En la segunda parte de su discurso, Santiago lanza un juicio (vv. 19-21). El comienzo es enfático y autoritario: “por eso juzgo” (*dio ego krino*). En realidad, la asamblea adquiere la formalidad de un juicio, donde la acusada es la Iglesia de Antioquía. Pedro asume su defensa. Bernabé y Pablo aportan pruebas. Y Santiago dicta la sentencia. En la primera parte, Santiago concluye que la circuncisión no se debe exigir a los gentiles convertidos. Ese es el sentido de la frase “no se debe molestar a los gentiles que se convierten a Dios”. La construcción griega de una negación más un infinitivo presente indica que se deje de exigir algo que se considera indebido (*parenoxlein*), es decir, la circuncisión. Por tanto, la declaración es un logro de la Iglesia de Antioquía.

En la segunda parte de su sentencia, Santiago determina que a los gentiles convertidos de Antioquía solo se les debe exigir el cumplimiento de ciertas prescripciones legales que obligan también a los forasteros residentes en Israel (Lv 17). Estas normas tenían como finalidad hacer posible la convivencia de los judíos con los extranjeros residentes en su seno. Santiago no pide la circuncisión de los gentiles, es decir, la integración en el pueblo judío; pero sí exige el cumplimiento de esas normas mínimas de pureza legal para hacer posible la

17. El v. 7, en la versión occidental del texto griego, comenta que Pedro se levantó para hablar “bajo la inspiración del Espíritu”.

18. El texto occidental dice que “los presbíteros dieron su asentimiento a lo que Pedro les había dicho”.

19. Cfr. Amós en su versión griega.

convivencia con los judíos cristianos. La cuestión fundamental es, por tanto, la convivencia y la comensalidad entre cristianos y gentiles (Hch 11,3; Gal 2,12-14).

La solución de Santiago es razonable, pero tiene la desventaja de asimilar a los gentiles convertidos e integrados en la Iglesia con los extranjeros que residen en medio del pueblo judío²⁰. Por tanto, sigue considerando a la Iglesia como una entidad judeo-cristiana, donde viven algunos gentiles conversos, que deben observar ciertas normas para convivir con los judíos cristianos. De esa manera, Santiago afirma la vigencia permanente de la ley. Pretende evitar que los gentiles cristianos influyan de manera negativa en los judíos cristianos para que estos dejen de observar la ley. Pedro, en cambio, había propuesto libertad total ante la ley, tanto para los gentiles como para los judíos cristianos. En Pedro, la referencia fundamental es la comunidad de los gentiles convertidos; en Santiago, la comunidad de los judíos cristianos.

Al final, los apóstoles y los presbíteros, de acuerdo con toda la Iglesia (*sín óle té akklesía*), deciden enviar una carta a los gentiles cristianos de Antioquía, Siria y Cilicia (vv. 22-35). El procedimiento de las iglesias del siglo I para caminar juntas es el diálogo y el consenso.

Sin embargo, la asamblea ignora la opinión de Pedro y acepta el juicio de Santiago. La decisión es unánime (*omozumadón*) (v. 25). Así como lo es también la elección de Judas y Silas como enviados, junto con Bernabé y Pablo. La exigencia impuesta a los gentiles cristianos es una decisión compartida: “el Espíritu Santo y nosotros” (*édoxen gar tó pneúmati to agío kai emín*). Es decir, les ha parecido que la decisión tomada es para el bien de las iglesias.

La solución es de compromiso, en el cual cada parte ha cedido algo²¹. Pedro acepta las normas de pureza legal, necesarias para la convivencia de judíos cristianos y gentiles conversos; mientras que Santiago acepta no imponer la circuncisión a los gentiles convertidos. Para Lucas y el lector de los Hechos, Pedro representa la opinión del Espíritu Santo, y Santiago, junto con los presbíteros de Jerusalén, la del nosotros.

La asamblea en Antioquía se reunió para recibir la carta (*sunagóntes tó plèzos*). Esta es recibida con gozo por la comunidad (vv. 30-31), aunque Judas y Silas, profetas, tienen que exhortar a los hermanos y confortarlos en un largo discurso (v. 32). La paz y la alegría son posibles (v. 33). Pablo y Bernabé perma-

20. R. Aguirre Monasterio, “Discernimiento y consenso en el concilio de Jerusalén (Hch 15)”, *Estudio Agustiniano* 56 (2021), 435-449.

21. P. Richard, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*, o. c., p. 110.

necen en Antioquía y se dedican a enseñar y anunciar la buena nueva, la palabra del Señor (v. 35). De esta manera, la Iglesia de los helenistas adquirió su propia identidad, en la vivencia de su fe en el Señor Jesús.

Hechos se cuida mucho para no herir las sensibilidades de ninguna de las partes. Aunque su predilección por los helenistas está clara, no presenta negativamente a los judíos cristianos. Cada uno tiene su identidad y una misión necesaria. Hechos presenta con esmero tanto la conciliación final de los dos grupos como la ausencia de una ruptura grave o definitiva.

En la asamblea de Jerusalén se juntan dos iglesias para tratar una temática relacionada con un conflicto, generado en una de ellas. El proceso consiste en escuchar, dialogar, disentir, discutir y pactar, y ha pasado de la menor participación a la máxima representatividad de las dos iglesias. La asamblea evoluciona de ser una reunión de convocados a otra de puertas abiertas, con amplia participación. Muy probablemente, la conversión de las dos partes llega después de muchas conversaciones. Esta lógica es fundamental para la sinodalidad de la Iglesia.

El proceso narrado en Hechos 15 no es doctrinal, ni deductivo, sino de escucha y de discernimiento. Al parecer, en dicho proceso se aplican dos criterios. Por un lado, la percepción de la acción del Espíritu Santo, y por el otro, el recurso a la Escritura. Estos criterios permiten llegar al acuerdo. Cada parte cede en sus posturas etnocentristas y religiosas, y la paz es el fruto del acuerdo.

Si los documentos del sínodo tienen este texto como paradigma, la Iglesia debe asumir los riesgos y las alegrías que traerá el proceso sinodal. Pero para ello es fundamental, y también doloroso, abrir el corazón a la acción del Espíritu y a la actualización de la Escritura. Solo de esa manera se podrá recuperar la frescura del evangelio.

4.2. Gálatas 2: la otra cara del acontecimiento

Existe un consenso casi total sobre la visión idealizada de los orígenes cristianos de los Hechos. Lucas silencia los conflictos que dividen a las iglesias²². En realidad, ese cuidado es un logro. Lucas se cuida bien de no presentar a los defensores acérrimos de la circuncisión, ni los estigmas de los judíos cristianos que había en la gentilidad. Tampoco relata el contenido de la intervención de Bernabé y Pablo. Lucas evita el enfrentamiento. Leído desde la marginalidad, su planteamiento cuidadoso tiene sentido, ya que

22. R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empezó el cristianismo*, o. c., p. 132.

los grupos marginales, cuando están en desventaja social, se cubren las espaldas.

Hechos destaca que la solución fue aceptada por todos. Pero luego narra que Pablo y Bernabé discutieron y se separaron (15,36-40). ¿Cómo es posible que después de un consenso tan claro, hayan roto por cuestiones personales? Esta pregunta conduce a la carta a los Gálatas (50 d. C.), el texto más cercano a la asamblea de Jerusalén. En esa carta, Pablo informa del acontecimiento.

La carta debe ser leída con cautela, debido a que es un texto polémico y apasionado²³, que no pretende transmitir información objetiva. Por tanto, es necesaria una aproximación histórico-crítica. En Gálatas 2,1-4, Pablo informa que subió a Jerusalén y expuso ante los notables el evangelio que anunciaba a los gentiles, el cual no exigía a nadie la circuncisión. Esto dio motivo a que algunos intrusos expiaran la libertad que tenían en Cristo. Es decir, los judíos cristianos seguían exigiendo la circuncisión de los gentiles, después del consenso de la asamblea de Jerusalén.

La reacción de Pablo es dura. Declara que aquel que anuncie otro evangelio sea maldito (1,9), ya que se debe salvaguardar la verdad del evangelio. La dureza de Pablo es más evidente en Gálatas 5,2: “soy yo, Pablo, quien dice: si se circuncida, Cristo no les aprovechará de nada”.

Pablo es más severo aún con quienes exigen la circuncisión. “Los que quieren ser bien vistos en lo humano, son los que los fuerzan a circuncidarse, con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo” (6,12). El género epistolar apunta situaciones concretas de determinados grupos. Esta es la situación de la comunidad de los Gálatas.

La carta contiene información sobre otros aspectos que no son objeto de este estudio. Sin embargo, cabe destacar que, por una parte, el nacionalismo judío había penetrado en los judíos cristianos, que exigían la circuncisión a los gentiles convertidos al movimiento cristiano. Quizás para evitar conflictos en la convivencia. Quizás esto era así en Galacia. Por otra parte, la circuncisión evitaría el conflicto con la autoridad imperial, dado que seguirían a un crucificado, a quien Roma había asesinado. Por tanto, estaban en desventaja ante el imperio. No se debe olvidar que esta es la versión de Pablo de lo sucedido en la asamblea de Jerusalén (2,1-1).

23. R. Penna, *La formación del Nuevo Testamento*, pp. 84-85 (Estella, 2012).

Este informa que había subido a Jerusalén catorce años después, en compañía de Bernabé y Tito, un cristiano procedente de la gentilidad y que, por tanto, no estaba circuncidado. Subió movido por una situación concreta, que califica como revelación (*apokálipsin*). En Jerusalén se encuentra con los notables y les expone en privado (*kata idían*) su experiencia del evangelio entre los gentiles. Asimismo, confrontó a los intrusos, falsos hermanos,

que solapadamente se infiltraron para espiar la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de reducirnos a esclavitud, a quienes ni por un instante cedimos, sometiéndonos, a fin de salvaguardar para ustedes la verdad del Evangelio... Y de parte de los que eran tenidos por notables —¡no importa lo que fuesen!: Dios no mira la condición de los hombres— en todo caso, los notables nada nuevo me impusieron [...] solo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado cumplir (Gal 2,4-10).

En Jerusalén, según el texto, Pablo y Bernabé consensaron con los notables (Santiago, Cefas y Juan), sin la participación de la asamblea. El consenso es muy importante, pero había sido un consenso privado. En este caso, no se habla de escuchar y dialogar. A esto se agrega el tono sarcástico con el que Pablo se refiere a los notables —“¡no importa lo que fuesen!” (2,6). Aunque las afirmaciones de Pablo pueden ser interpretadas, el valor histórico de la carta y la información que proporciona son significativos. Quizás el éxito de Pablo es importante y la solidaridad económica de las iglesias estaba garantizada²⁴.

El enfrentamiento con Cefas tiene dos momentos y dos modalidades diferentes. En ambos se trata de censurar a un notable. El primer momento es una confrontación cara a cara, relatada en Gálatas 2,11-14:

antes que llegaran algunos de parte de Santiago, comían en compañía de los gentiles; pero una vez que aquellos llegaron empezó a evitarlos y a apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos disimularon como él, hasta el punto que el mismo Bernabé se vio arrastrado a la simulación.

El segundo momento se encuentra en 2,14. Pablo recrimina a Cefas, en presencia de todos (*ëmproszen pánton*): “si tú, siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo obligas a los gentiles a vivir como judíos?”. La carta no dice cómo acabó la polémica.

24. Sobre el uso del dinero: la limosna y los bienes compartidos, en los orígenes cristianos, se puede ver C. Bernabé Ubieto, “El cristianismo como estilo de vida”, en R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así vivían los primeros cristianos*, pp. 253-260 (Estella, 2017).

Nosotros conocemos la existencia de un decreto (Hch 15,20.29). Pero desconocemos, a partir de la versión de los Gálatas, si ese decreto fue dado en Jerusalén o en Antioquía. Pablo dice que las exigencias no fueron impuestas en Jerusalén, sino que “solo nos pidieron que nos acordáramos de los pobres” (Gal 2,10). ¿Cómo es posible que años después del acontecimiento de Jerusalén, la dificultad persista en Antioquía y entre los mismos protagonistas?

La postura de Pedro en Hechos es importante. Quizás si hubiera dejado hablar a Pablo, este no haría referencia en Gálatas y su argumento hubiese sido disonante, en el encuentro en Jerusalén. Ahora bien, si tanto Hechos como Gálatas hablan del conflicto, es probable que las normas acordadas para hacer posible la convivencia de los gentiles con los judíos cristianos hayan sido mínimas. Según su carta, Pablo no aceptó ese consenso. Quizás en su totalidad. Lucas omite la postura paulina, porque presenta una fraternidad que va más allá de los acuerdos.

En el encuentro de Jerusalén, Pablo no cede en la circuncisión, para salvaguardar “la verdad del evangelio” (Gal 2,5). En Antioquía, se opone a la postura de Cefas, porque está reñida con “la verdad del evangelio” (2,14).

Respecto al conflicto en Antioquía, Pablo informa que no hay consenso con los enviados de Santiago y tampoco con Cefas. Pero sí hay acuerdo tácito entre este y Bernabé, que “se vio arrastrado a la simulación”. Según la lógica del texto, Bernabé había sido compañero de misión de Pablo.

Sin embargo, Hechos informa de un acuerdo pleno, no habla de conflicto. Tampoco de las diferencias de Pablo con Pedro y Bernabé en Antioquía. Así, pues, Pedro, Pablo, Bernabé, Santiago y las iglesias habrían aceptado el consenso sobre la circuncisión y las normas alimenticias.

El contraste entre los dos textos muestra que había cristianos, predominantemente gentiles, que no aceptaban los acuerdos de Jerusalén. Pablo tampoco acepta los acuerdos mencionados en Hechos. Quizás a ello se deba la separación de Pablo y Bernabé, narrada en Hechos 15,36ss. La posición de Pablo está expresada en Gálatas 1,1: “Pablo, apóstol, no de parte de hombres, ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre”. Y en 1,12: “no lo recibí, ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo”.

Según el testimonio original de Pablo en su carta, hubo cierta ruptura. Quizás porque el consenso de Jerusalén se había roto. Sin embargo, mantiene la fraternidad y la comunión, tal como lo expresa su postura respecto a la colecta: “cosa que he procurado cumplir” (Gal 2,10). En concreto, Pablo hace una colecta en las iglesias gentiles de Galacia, Acaya y Macedonia para mantener su comu-

nión con las iglesias de Judea (1 Cor 16,1-4; Rm 15,26), y explica su importancia y su sentido (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Rm 15,25-28). Llama a la colecta *koinonía* (Rm 15,26; 2 Cor 8,4; 9,13) y *diakonía* (2 Cor 9,1; Rm 15,25-28), dos conceptos que explican la razón del consenso mínimo con la Iglesia de Jerusalén.

Pablo tiene voluntad de comunión. En medio del conflicto, comunica a los romanos que desea verlos, a su paso hacia España, pero que aplazará el viaje, porque desea llevar personalmente la colecta a Jerusalén (Rm 16,28). Sin embargo, duda de si será bien recibida, tanto por los judíos como por los judíos cristianos de Jerusalén (Rm 15,31).

La colecta es, para Pablo, el vínculo de unidad de las iglesias gentiles con las de Judea. Hechos no habla de ello (¿Hch 21,24?). La preocupación de Pablo por la colecta y su entrega expresa que este es su vínculo de comunión y, a su vez, el consenso mínimo con las iglesias de Judea.

Así, pues, Gálatas y Hechos tienen dos visiones de un mismo acontecimiento, que pervive en la memoria de los orígenes del cristianismo. Los pequeños consensos y los grandes disensos son una de sus características. Sin embargo, Pablo demuestra que la comunión ha de salvarse siempre, a pesar de los grandes disensos.

De la misma manera, la sinodalidad de la Iglesia actual debe recorrer estos caminos del disenso, del consenso, de la comunión y del servicio. A sabiendas de que lo que debe salvaguardar siempre es la fraternidad universal.

5. La tradición de Mateo y de Juan

Dos textos, uno de Mateo 18 y el otro de Juan 21, complementan la visión de Pablo y de Hechos. Mateo dedica el cuarto discurso de su evangelio a la situación de una comunidad que experimenta unas relaciones humanas difíciles (Mt 18). El capítulo puede dividirse en dos secciones.

La primera presenta la acogida de los pequeños en el seno de la comunidad (18,1-14), un elemento fundamental en las relaciones comunitarias. Jesús se presenta como el maestro, a quien los discípulos hacen preguntas éticas. Jesús les responde que “quien se haga pequeño como este niño, ese es el mayor en el Reino de los cielos” (v. 4), y complementa su enseñanza con la parábola de la oveja perdida (vv. 12-14), que profundiza en la actitud del Padre con los pequeños. Por tanto, una actitud que debe existir en la comunidad. En la parábola, Mateo muestra que los pequeños son también aquellos que se han extraviado, y que no se trata de recibirlos en la comunidad, sino de salir a buscarlos.

El discípulo está llamado a imitar esta forma de actuar, en sus relaciones con los otros hermanos (v. 14).

La segunda sección del discurso desarrolla el otro elemento fundamental de la vida comunitaria: el perdón (18,15-35). Jesús instruye a sus discípulos sobre cómo ha de proceder el hermano ofendido o perjudicado. Les recuerda que a ellos se les ha dado autoridad para sancionar el proceso que podría llevar a excluir a un miembro de la comunidad (vv. 15-20). Al final, sin embargo, Pedro recibe una enseñanza particular (radical) sobre la necesidad de perdonar sin medida (vv. 21-22). La parábola ilustra cómo se comporta el Padre con quienes han contraído una deuda con él (vv. 23-35). En la conclusión, la parábola exhorta a los discípulos a imitar la forma de actuar del Padre (v. 35).

En su conjunto, el texto describe una situación real. No es una ilusión, ni una teoría. Los destinatarios del evangelio de Mateo, una comunidad predominantemente judeo-cristiana, conforman un entramado plural de comunidades con sensibilidades distintas. La mayoría de los estudiosos sostiene que se trata de la comunidad de Antioquía de Siria y de sus alrededores. Las mismas de Hechos y Gálatas, donde Pedro y Pablo ya habían tenido diferencias. Tanto Mateo como Pablo en Romanos invitan a sus comunidades a trabajar por los pequeños, la fraternidad, y a practicar el perdón. Esto es más importante que los disensos religiosos, etnocéntricos e ideológicos.

El segundo texto, Juan 21, constituye un largo recorrido evolutivo de dos generaciones: las cartas y el evangelio²⁵. La tradición joánica posee unas características y unas líneas de pensamiento que la hacen única en el Nuevo Testamento, incluso con cierto nivel de exclusividad. Es posible que la primera generación no necesitara aproximarse a las otras tradiciones. Pero a finales del siglo I y principios del siglo II, necesita reconocer y ser reconocida por la tradición petrina, en un gesto de apertura y de mucha fecundidad para el cristianismo de los orígenes²⁶.

El capítulo 21, el epílogo del evangelio, es de esta última época. Los estudiosos están de acuerdo en que se trata de un añadido posterior, ya que 20,30 da por concluido el evangelio. Sin embargo, 21,25 retoma esa conclusión. Además, el texto muestra diferencias respecto al resto del libro. El perfil de Pedro en el evangelio es bajo, pero en el capítulo 21 es el protagonista principal, junto con el discípulo amado.

25. C. Bernabé Ubieta, "Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones", en R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empezó el cristianismo*, o. c., pp. 300-330.

26. *Ibid.*, pp. 331-333.

Los autores del epílogo conocen el evangelio de Juan, así como también las dos apariciones a los discípulos (20,14) y quizás algunos relatos sinópticos (Lc 5,1-11). Aunque consideran el evangelio como un texto cerrado, consideran necesario incluir este añadido, centrado en la relación entre el discípulo amado y Pedro.

El relato es similar a la narración de los signos en el evangelio. El relato de la pesca abundante es seguido de un diálogo entre Jesús y Pedro²⁷. En este momento, Pedro tiene un protagonismo que no tiene parangón en el resto del evangelio. En efecto, Pedro, el patrón de la pesca, es confirmado por Jesús como pastor de su rebaño. Cabe recordar que en el evangelio de Juan solo Jesús es el pastor, el bueno. Estos dos elementos remiten a su inclusión en la Iglesia naciente.

El otro personaje del epílogo es el discípulo amado. Este reconoce a Jesús y da testimonio del encuentro entre Jesús y Pedro²⁸. El autor joánico presenta la reciprocidad lograda entre las comunidades joánicas y la tradición petrina y la riqueza derivada de esa relación, a través de las figuras de Pedro y del discípulo amado y de las relaciones entre ellas. Las comunidades joánicas aceptan, por medio del discípulo amado, la autoridad y la representatividad de Pedro, pero sin renunciar a su identidad tradicional. Dichas comunidades se integran en la Iglesia naciente, representada por Pedro, y aportan la revelación contenida en el evangelio. Por otro lado, la tradición petrina acoge a las comunidades joánicas y su aporte en el rebaño de Jesús, que apacienta desde el amor a él y el seguimiento radical.

El trasfondo del relato se descubre en la lectura crítica de las cartas joánicas. La tradición joánica experimentó una serie de conflictos en su interior, los cuales desembocaron en rupturas. La tercera carta de Juan habla de la ambición (v. 9) y de la hospitalidad (v. 10). La segunda identifica a los seductores, que niegan que Jesús haya venido en carne moral (v. 7), con el anticristo. Y por último, la primera carta afirma que todos estos son cismáticos, que “salieron de nosotros; pero no eran de los nuestros” (2,19). Las comunidades joánicas experimentan diversas formas de división. Algunos grupos sectarios se separan, pero su doctrina conserva la referencia al evangelio.

Objetivamente, el haber añadido el capítulo 21 al evangelio de Juan permite la integración de las diferentes corrientes joánicas en la Iglesia naciente, al mismo tiempo que aportan su peculiar tradición sobre Jesús. Él es el núcleo centrípeto y centrífugo de las distintas corrientes de los orígenes cristianos. Tanto el discípulo amado como Pedro se encuentran en torno a Jesús para ser reconocidos por él. Jesucristo y las ovejas que él encomendó constituyen el núcleo fundamental de un

27. J. Zumstein, *Evangelio según Juan*, pp. 384-385 (Salamanca, 2016).

28. J. Beutler, *Comentario al evangelio de Juan*, p. 487 (Estella, 2016).

proceso de sinodalidad²⁹. Por tanto, el “desde dónde” nos coloquemos para escuchar determina el curso del proceso sinodal.

6. Consideraciones finales

Este acercamiento bíblico a la sinodalidad ha pretendido encontrar en los textos de la Escritura la inspiración para aprender a caminar conjuntamente. Los textos no están imbuidos por las preocupaciones y la cultura actuales. Sin embargo, refieren a problemas humanos con mucha resonancia hoy en día: la destrucción ambiental, la ausencia de fraternidad, las desigualdades de todo tipo y la injusticia globalizada. En medio de estos problemas, el proyecto humano de Dios se abre paso.

El Génesis ratifica que el sentido teológico del proyecto humano de Dios es de índole colectiva e inclusiva. Dios ha creado a la humanidad para caminar en un horizonte común desde recorridos distintos. La humanidad es diversidad e inclusión. Asimismo, el Génesis señala que la humanidad es también traición, desigualdad, fratricidio, ambición e intolerancia. El proyecto tiene dos caras: la de Dios y la de la humanidad. La creación del ser humano es una decisión colectiva y entrañable de Dios, y la humanidad es su semejanza y su imagen. El ser humano es, en sí mismo, colectivo e inclusivo. Sin embargo, su humanidad entraña también el fracaso. Dios corre este riesgo con nosotros. Por eso, siempre comienza de nuevo su proyecto. Siempre es así. El sínodo sobre la sinodalidad es, en este sentido, un volver a empezar para retomar el proyecto de Dios en la humanidad.

El Éxodo recrea la sinodalidad. Así como la liberación es en “racimo” (Rutilio Grande), también lo es la sinodalidad. Las dos se hacen con el pueblo y nada se hace sin él. Esta imagen recuerda también que la liberación es tarea de todos los días, ya que siempre habrá faraones, enemigos de la liberación, que se interpongan. El Éxodo no idealiza al pueblo. Tiene de todo, menos bondad y obediencia. Ahora bien, en su seno se gestan las utopías. La condición histórica para la liberación es que, siempre que haya un opresor o una estructura opresora empobrecedora, el pueblo tome conciencia de su situación y se organice, ya que ha conocido desde siempre al Dios liberador.

Los textos del Éxodo hacen también una advertencia. Caminar juntos y arribar a la tierra exige cambiar las actitudes y sembrar para que otros cosechen. Sinodalidad no significa que el caminar del pueblo de Dios vaya a ser más fácil

29. S. Guijarro, “La ‘esencia del cristianismo’ en los comienzos: una reflexión”, *Estudios Eclesiásticos* 378 (2021), 469-485.

y más cómodo. Al contrario, el caminar será más arduo y más difícil. El pueblo en marcha por el desierto, excepto un resto, nunca estuvo de acuerdo con Dios. Sinodalidad solo significa que la Iglesia emprende el único camino que debe hacer, sabiendo que, al recorrerlo, será más conforme con la voluntad de Dios, aun cuando solo un resto entienda dicha voluntad. Esta es una experiencia de prueba y error, y de perder para uno, para ganar todos.

Hechos 15 ofrece una versión idealizada de la sinodalidad. El texto refiere a la fase final de un proceso de diálogo y de escucha, pero sublimado, ya que omite los momentos de tensión y distensión de ese caminar. La narración de Hechos fue elaborada medio siglo después de los acontecimientos relatados. Por tanto, la política eclesial remite a otro contexto. Pero no por eso es una narración menos importante. La narración no evade el conflicto, sino que lo silencia, no lo menciona, para mostrar el consenso mínimo, el objetivo último de su intencionalidad. De esa manera, el acuerdo entre los judíos y los gentiles, en torno a la circuncisión y a otros aspectos de la vida comunitaria, constituye una herramienta para la convivencia de estos dos grupos, dentro de la comunidad lucana.

La carta a los Gálatas sostiene que el acuerdo sobre la circuncisión fue de pocos y privado. Pablo llama, a quienes exigen la circuncisión, “falsos hermanos”, “espías”, que “desean ser bien vistos en lo humano”. Más grave aún, “desean evadir la persecución por la cruz de Cristo”. El acuerdo, en todo caso, es real, tanto en Hechos como en Gálatas. Según la carta, “los tenidos por notables” en Jerusalén cedieron ante Pablo y Bernabé, aunque no de buena gana. Poco tiempo después, aparecen los partidarios de Santiago, que violentan el acuerdo.

En su carta, Pablo da ejemplo de consensos mínimos, pese a que los notables rompen los consensos fundamentales. No obstante el incumplimiento del acuerdo sobre la circuncisión, Pablo hace la colecta como vínculo de comunión y de servicio con las iglesias de Jerusalén.

En el actual proceso de sinodalidad, Pablo diría que el clericalismo es la conducta eclesiástica que más vulnera los acuerdos del magisterio de Francisco. A los abanderados de este *modus vivendi* les costará dejar la comodidad, heredada de la involución eclesial de Juan Pablo II. Pero, al igual que Pablo, es posible que, en este momento oportuno, encontremos puntos de un acuerdo mínimo, en torno a los pobres, movidos por el deseo de *comunión* y *koinonía*. La globalización de la civilización de la pobreza puede salvar al planeta y a la humanidad.

La misión de Pablo es exitosa, tal como informan sus cartas. Pero más tarde, sus discípulos hacen fracasar su proyecto (Efesios y Colosenses). A nosotros nos

corresponde, pues, comprender el momento que vive la Iglesia con Francisco: la llamada a la sinodalidad. De cada uno de nosotros depende si la sinodalidad es un largo sueño eclesial o un proyecto realizable en el tiempo. El fracaso siempre es una posibilidad real.

Mateo 18 declara que las divisiones son una riqueza y un desafío para la Iglesia. Son una riqueza, porque reflejan la pluralidad de una asamblea que discute y dialoga su caminar unida, desde distintos puntos de vista. Un desafío, porque en la mayoría de los asuntos no habrá acuerdo. Sin embargo, Mateo informa de varios consensos en su comunidad: el cuidado y la búsqueda de los pequeños, la fraternidad por encima de las diferencias y el perdón sin límites. El hermano no puede ser expulsado de la comunidad, tal como proclaman las dos parábolas del capítulo.

Juan 21 constituye una mística del consenso. El texto enseña que todos somos necesarios para sobrevivir y para realizar la misión de Jesús. El capítulo muestra que hay que sumar sin restar y multiplicar sin dividir. La perspectiva de Juan 21 se ajusta a lo que debemos hacer en la Iglesia sinodal. Tanto el discípulo amado como Pedro se dan cuenta de que deben unirse para sobrevivir. El punto de encuentro lo constituyen Jesús y sus ovejas, aquellas que están en la orilla.

Esta aproximación bíblica a la sinodalidad muestra una perspectiva real y dinámica del proceso. Es el camino que hay que hacer. No existe otro. Ello no significa que sea un camino idílico. Los textos, al mostrar sus potencialidades y sus dificultades, constituyen una referencia para el aprendizaje de este caminar. Algunas veces, los teólogos se sienten cómodos con una exégesis sincrónica y narrativa, o son reticentes a la exégesis histórica crítica y contextual. Es posible que estos enfoques bíblicos cuestionen teológicamente, pero al mismo tiempo abren perspectivas, porque nos conducen a las comunidades que les dieron origen. Unos con más claridad que otros.

Pastoralmente, es necesario des-idealizar textos como Hechos 15, constituidos, a veces, en paradigma (Comisión Teológica Internacional, 20). Cuando los textos se transforman en paradigmas, se crean estructuras literales, como la Iglesia androcéntrica. Cabe anotar que los textos son complejos, armónicos, conflictivos y ambiguos, porque describen el caminar de grupos humanos, que comparten la misma experiencia del Dios liberador.

El caminar de la Iglesia en la sinodalidad debe asumir que el logro más grande es que los pequeños consensos, sobre todo, en aquello que beneficie a los pobres, superen los grandes disensos, que la dividen en la actualidad. La falta de acuerdo en torno a los pobres hace que muchos mueran por la covid-19 y que vuelvan los faraones milenarios.

Caminemos, dialoguemos, disintamos y acordemos.