

UNA TESIS RECENTE

SOBRE LA CONCEPCIÓN UNIVERSALISTA DEL EVANGELIO EN LA EDAD APOSTÓLICA⁽¹⁾

VI

PEDRO Y EL UNIVERSALISMO SEGÚN LOS HECHOS

Tampoco es conforme a la historia de Lucas en los Hechos la interpretación que se da a la intervención de Pedro en la propagación del Evangelio. Ya indicamos que esa intervención, concedida por la teoría, a San Pedro en la concepción universalista, no es suficiente; pero este punto necesita ulterior desarrollo. La teoría que analizamos se limita a conceder al Príncipe de los apóstoles una intervención mecánica y a medias en la misión de los gentiles, reduciéndola a una acción sólo cronológicamente anterior al planteamiento del universalismo por los grupos helenistas; pero, por lo demás, exótica y accesoria a aquel movimiento, sin vitalidad propia, y por fin, efímera y aislada. No es este el concepto que la historia genuina de los Hechos apostólicos sugiere sobre la intervención de Pedro: en el pensamiento de Lucas, Pedro es el protagonista, guía principal, alma y vida del movimiento universalista desde su primer origen hasta su completo planteamiento en Antioquía. En cuanto al universalismo en su concepto esencial, ya vimos que quien primero lo proclamó, procediendo en sus expresiones y conducta de conformidad con las fórmulas que más tarde emplea San Pablo en Gál. 6, 15, fué San Pedro. Pero vengamos a su planteamiento entre los gentiles. Hasta la admisión de Cornelio nadie, sin exceptuar a San Pablo, admite gentil alguno en la Iglesia sin la carga del mosaísmo. Nadie ha citado ni puede citar pasaje alguno ni de los Hechos apostólicos, ni de las epístolas, en contrario. Hoy los críticos más avanzados v. gr. Harnack y J. Weiss convienen en que los primeros que franquearon las puertas de la Iglesia a los gentiles en masa fueron los mi-

(1) Véase el número anterior, pág. 427.

sioneros cipriotas y cirenenses de Act. 11, 20; y el único efugio que se busca para vindicar a San Pablo y al helenismo judío la concepción universalista y arrebatársela a Pedro es, o decir con Dobschütz que el caso de Cornelio no está en su lugar en la narración de los Hechos, o que Cornelio no era un gentil sino un prosélito, como lo pretende Harnack. Pero este recurso es críticamente desesperado en sus dos extremos como lo hace ver la simple lectura del texto y contexto de Lucas.

Podemos, pues, sobre todo tratando con católicos, tomar como indudable que el caso de Cornelio es en efecto el primero de admisión de gentiles y la cuestión está en señalar con exactitud el valor que Lucas da al suceso en la historia del universalismo. ¿Se limitó la acción de Pedro a sola la admisión de Cornelio, dejando la propagación a agentes con quienes no tuvo comunicación y mucho menos influjo? Si en la mente de Lucas fuera esto verdad, ¿cómo podía catorce años más tarde poner en boca de Pedro ante la Asamblea de Jerusalén estas palabras: «vosotros sabéis muy bien que desde muy atrás Dios me escogió para que los gentiles oyesen de mi boca el Evangelio y creyesen?» (Act. 15, 7). La generalidad de expresión y el tono con que San Pedro se atribuye la admisión de «los gentiles», no puede quedar a salvo con solo el caso de Cornelio, catorce años hacia, caso aislado, sin resonancia ni consecuencias, extraño además al movimiento universalista genuino, que encuentra su representación espontánea y casera en Esteban y sus herederos, los cuales en efecto, por cuenta propia, son los que atraen al Evangelio a la gentilidad en masa, empezando por la fundación de la iglesia de Antioquía, mientras a esa atracción por masas, y siempre continuada sistemáticamente, se opone de parte de Pedro un caso aislado y sin resonancia alguna. Las expresiones de Pedro en la Asamblea tienen en la mente de Lucas otro alcance, y suponen una relación más íntima y prepotente, más eficaz, entre la admisión de Cornelio y la de las masas de gentiles que la siguieron.

Y, en efecto, esta es la idea que en la mente de Lucas preside a la historia de la propagación, desde 10,1 hasta 15,31. Analicemos la sección 10, 1-11, 24. 10, 1-48 refiere Lucas extensamente la admisión de Cornelio y su familia por San Pedro, advirtiendo que hasta entonces ningún predicador evangélico había recibido en la Iglesia a gentil alguno, como ya lo hemos visto y lo reconocen hoy distinguidísimos críticos. A continuación, en 11, 1-17, cuenta cómo algunos judío-cristianos de Jerusalén, celosos partidarios de las observancias mosaicas, piden cuenta a Pedro de su proceder con Cornelio. San Pedro da con gran mansedumbre razón de su

conducta, y escuchado su razonamiento, la asamblea entera prorrumpió en esta exclamación: «¡Conque también a los gentiles concede Dios penitencia, para salvarse como a nosotros!»: es decir, «¡conque en lo sucesivo es preciso admitir en la Iglesia a los gentiles sin la carga del mosaísmo!» El sentido universal de la expresión es manifiesto; y no es posible restringirlo sólo a la familia de Cornelio como favor excepcional; porque aquella admisión era la aplicación del símbolo del lienzo que tenía un valor universal: «lo que Dios santificó no llames tú profano!», palabras que recafan sobre el conjunto entero de los animales del lienzo, representación de todo el gentilismo, cuya admisión incoaba, pero no agotaba Cornelio y su familia. Tal es, en efecto, el alcance que el mismo San Pedro da a la visión en 10, 28: «ostendit mihi Dominus *neminem* communem aut immun-dum dicere hominem»; y este supuesto universal preside tanto a la acción de Pedro al admitir a Cornelio, como a la exclamación de la asamblea. En Act. 11, 18, pues, se proclama para lo sucesivo la norma general de admitir al Evangelio a los gentiles sin la carga del mosaísmo, e inmediatamente pasa Lucas en 11, 19. 20, a reanudar el relato de la misión de los dispersos, suspendida en 8, 40, refiriendo cómo al llegar a Antioquía su segundo grupo en 11, 20 empieza a recibir gentiles. ¿Qué alcance tiene en la mente de Lucas este enlace de sucesión inmediata entre Act. 11, 18 y 11, 19-20? ¿Trátase sólo de un enlace metódico por el que Lucas sólo se propone pasar a otra materia, pero sin conexión necesaria con la precedente? Veámoslo. La predicación a los gentiles en Antioquía en Act. 11, 20 es más de tres años posterior a la dispersión, y, por lo mismo, también a su contemporánea la incoación del ministerio de misión emprendido por los compañeros de Esteban que emigran de Jerusalén; pues San Pablo, llevado por Bernabé a Antioquía, apenas comenzada aquella comunidad étnicocristiana (Act. 11, 22, 25), se hallaba ya en Tarso, de vuelta de Damasco y Jerusalén, empleados en el ministerio más de tres años después de su conversión, que sensiblemente coincide con los comienzos de la misión helenista. Como por otra parte la admisión de Cornelio es también más de tres años posterior a la conversión del Apóstol, como que tiene lugar en la visita pastoral de Pedro (Act. 9, 32-10, 48) que había dado principio después de la entrevista de San Pedro y San Pablo en Jerusalén al regreso del Apóstol de Damasco, resulta que los acontecimientos de Act. 11, 20 están en íntimo enlace cronológico con los de Cesarea y Jerusalén de Act. 10, 1-11, 18, precisamente como los presenta Lucas en su relato.

Demos todavía otro paso. ¿Es sólo cronológico ese enlace, o será debida aquella predicación a intimaciones de Pedro más bien que al criterio personal latitudinario de aquellos misioneros, como imbuídos en las ideas que se atribuyen a Esteban, según lo pretenden Harnack, J. Weiss, Loisy, y en cuanto por la exposición hecha puede juzgarse, también los católicos cuya teoría vamos examinando? Pero esta última explicación no puede sostenerse: dado el orden rigurosamente cronológico seguido por Lucas, ya la disposición misma del relato, haciendo seguir la primera predicación del Evangelio a los gentiles en Act. 11, 20 inmediatamente después de los sucesos de Cesarea y Jerusalén en Act. 10, 1-11, 18 despierta la idea de que Lucas pretende presentar los sucesos de Act. 11, 20 como efecto de intimaciones de Pedro a los misioneros; pero hay mucho más. Ya hemos demostrado que la predicación de Act. 11, 20 en Antioquía es con entera seguridad más de un trienio posterior a la dispersión de los compañeros de Esteban. Esto bien sentado, tenemos que esos misioneros en sus dos grupos de Act. 11, 19 y 11, 20 por espacio de todo ese tiempo, siendo así que han recorrido dilatados países de población en su mayoría gentil, como la Fenicia, Chipre y la Siria meridional y central, nunca se han resuelto a dar semejante paso; y precisamente lo dan al tiempo de los acontecimientos de Act. 10, 1-11, 18. Es decir, que semejante criterio universalista no existe en su mente, y que quien les decide a aquella resolución son las intimaciones de Pedro a consecuencia de los sucesos de Cesarea y Jerusalén. La intervención, pues, de Pedro en la misión de gentiles, no sólo no es exótica, efímera, estéril y aislada, sino íntima, fecunda, alma y guía de todo el movimiento misional fuera de Palestina. A la luz de esta demostración cesan de ser un enigma o una presuntuosa pretensión las expresiones de Pedro en la Asamblea de Jerusalén, haciéndose patente su sólido fundamento; y ella nos da también la clave para explicar las palabras de San Pablo Rom. 15, 27, cuando, a propósito de la colecta en favor de la iglesia jerosolimitana, dice ser aquel óbolo debida compensación, aunque exigua, a los beneficios que el gentilismo ha recibido en lo espiritual de aquel alcázar de la revelación cristiana que fué Jerusalén, regida por los Apóstoles, y, sobre todo, por Pedro. ¿Pudiera San Pablo trazar con verdad aquellas conmovedoras líneas si el movimiento misionero, en su conjunto, hubiera sido obra de los misioneros helenistas y no de Pedro y de la iglesia jerosolimitana? En cuanto a Lucas, su pensamiento al escribir Act. 10, 1-11, 18 no fué otro que sentar la base histórica a las declaraciones de Pedro en la Asamblea de Jerusalén.

VII

LA ACTITUD DE LA IGLESIA DE JERUSALÉN, DESDE ESTEBAN

En opinión de los escritores cuya tesis analizamos, la actitud de la iglesia jerosolimitana se resume en dos puntos: 1) interviene en la misión mediante la fundación de la iglesia de Antioquía, pero es por medio de los dispersos de la persecución, y ya divorciados de ella; 2) después de esta separación, su actitud es siempre hostil a la misión de gentiles, como se ve por la serie de su historia (Act. 11, 2; 15, 1.5; 21, 20 sugg.) Sobre el primer punto poco tenemos que decir: es un curioso modo de intervenir por medio de un elemento alejado del propio seno, no menos de voluntad y afecto que de hecho; pues desde la dispersión con la muerte de Esteban, Jerusalén cristiana queda, según la tesis, reducida al elemento hebreo, siempre grandemente adicto al mosaísmo y decididamente hostil a la recepción de los gentiles. Resta analizar el segundo: ¿es verdad la oposición sistemática a la misión? Seguramente, en 11,2 un cierto número de fieles jerosolimitanos pide cuentas a Pedro sobre su proceder en el caso de Cornelio; pero este grupo no manifiesta otra actitud que la del mismo Pedro antes de las explicaciones celestes sobre el significado de la visión; y cuando Pedro hubo satisfecho a sus demandas, él, como Pedro, se rinde y proclama para lo sucesivo la exención de los gentiles, y en su consecuencia, o envía él mismo, o consiente en que Pedro envíe mensajeros que intimen a los misioneros la nueva norma. En Act. 11, 2, por tanto, no se descubre la oposición sistemática; de donde se sigue, o que es químérica la distinción entre elemento helenista y elemento hebreo en la cristiandad jerosolimitana, en el sentido de universalismo y mosaísmo sistemático, o que aun después de la dispersión quedaron en Jerusalén muchos helenistas. Otra prueba de que aun después de la dispersión y fundación de la iglesia antioquena no quedó rota la comunicación amigable entre ésta y la jerosolimitana, es la satisfacción que en Jerusalén se experimenta por la fundación (Act. 11, 22), y la misión de Bernabé como identificado en sentimientos con los Doce. Wikenhauser reconoce «algún valor» en sentido conciliatorio, a esta visita; pero el contexto la presenta como expresión de la más completa armonía entre ambas cristiandades; porque Bernabé no es enviado en calidad de reformador que de parte de la comunidad jerosolimitana trate de cambiar, como los perturbadores de Act. 15, 1,

las bases establecidas por los socios de Esteban, sino para consolidar y autorizar su obra; pues vemos por una parte que Bernabé queda allí ocupando un puesto de preeminencia (Act. 13, 1); y por otra, que precisamente el orden allí establecido excita el celo mosafista del grupo que hace estallar la controversia (Act. 15, 1). Ni del modo de referirse el suceso: «pervenit sermo ad aures ecclesiae», cual si se tratase de un hecho desconocido e imprevisto, hay derecho a inferir que los acontecimientos de Antioquía se habían consumado sin contar con Pedro: la noticia de Act. 11, 22 se refiere no al propósito de los misioneros de Act. 11, 20, sino a su ejecución, la cual efectivamente no pudo saberse sino después de consumada.

En cuanto a los sucesos referidos en Act. 15, 1, los perturbadores que van de Jerusalén a Antioquía son unos pocos ^{τύποι}. Que esos, como ni tampoco los que en 15, 5 vuelven a renovar la intimación, no representan, ni en autoridad ni en número, a la iglesia de Jerusalén, es claro por la serie de la historia. Desde luego no son apoyados ni de los apóstoles, ni de los presbíteros, sino por el contrario, son de ellos solemnemente desaprobados. Pedro truena contra ellos (Act. 15, 7-11); Jacobo se adhiere plenamente a Pedro (15, 13-21) y los presbíteros con los apóstoles emanan contra los mismos un solemne decreto de reprobación. (Act. 15, 23-29), prodigándoles los más duros epítetos. Ni se diga que todo esto tiene lugar después de los discursos de San Pablo, que con su elocuencia había subyugado aquellas inteligencias plebeyas. San Pablo habla, es verdad, en la Asamblea (Act. 15, 12); pero es después del discurso de Pedro; además, en el v. 24 se dice expresamente que tampoco se consentía ni disimulaba con ellos antes de los acontecimientos de Antioquía; el decreto declara solemnemente no haber sido autorizados aquellos perturbadores por las autoridades de Jerusalén (Act. 15, 24). Resta el cuerpo de los fieles. Pero el v. 22 en el preámbulo al decreto hace constar que éste se expedía con aprobación y consentimiento de apóstoles, presbíteros y de «toda la multitud». Es decir, que a excepción de los pocos agitadores de 15, 1. 5 el cuerpo de la comunidad jerosomilitana al tiempo del Concilio apostólico, o sea unos catorce años después de la persecución y dispersión de Esteban, lejos de suscitar obstáculo alguno a la misión, simpatizaba plenamente con ella. O no es verdad, pues, que el elemento helenista emigró al tiempo de la persecución para no volver a Jerusalén; o no es verdad que la simpatía hacia la misión fuera en Jerusalén exclusiva de los helenistas.

Veamos el pasaje 21, 20-26. Ante todo adviértase que la escena tiene

lugar no el año 37 o el 51 como la dispersión y la asamblea, sino el 58; es decir, cuando en Jerusalén se había ya consumado un deplorable cambio en la situación religiosa por efecto del desorden de aquella época, a consecuencia de la exaltación patriótica y de la preponderancia política del partido exaltado. Entre otras manifestaciones de esa exaltación, una fué la exacerbación del odio de los judíos contra San Pablo, como supuesto caudillo del antimosaísmo entre sus hermanos, sobre todo de la Diáspora, (Act. 21,28), odio que comenzado en ésa (Act. 20,3) se había propagado a la metrópoli. Aunque este odio de los judíos de la Diáspora contra San Pablo, databa de antiguo como ya lo hemos visto, ni había sin embargo llegado al paroxismo que hacia el fin del tercer viaje, ni se había propagado en grado amenazador en la metrópoli. San Pablo había visitado a Jerusalén sin que nadie le molestara, primero yendo a la Asamblea (Act. 15, 2 3), y después al fin del segundo viaje (Act. 18,22), recibiendo siempre demostraciones de simpatía hacia la misión. La animosidad contra él entre los fieles sólo se había manifestado en la última época (Act. 21, 20-21), pero cuál era la acusación de que en este último período era objeto el Apóstol? No que eximiese del mosaísmo a los gentiles que venían a la fe, es decir, no que propagase la fe entre ellos sin la carga del mosaísmo, sino que disuadía de éste a los judío-cristianos: «audierunt de te quoniam discessionem doceas a Moyse eorum qui per gentes sunt, judaeorum». Era esta una acusación que no tocaba para nada la misión entre los gentiles de que tratamos; y podía muy bien suceder que fervientes partidarios del mosaísmo, no fuesen contrarios a la misión entre gentiles, ni tuviesen nada contra San Pablo desde el momento en que se justificase sobre la retención del mosaísmo entre los judío-cristianos, no empero a título de fuente de justificación, sino cual venía practicándose desde el principio de la Iglesia. Esta y no otra era la verdadera situación de espíritu en los fieles de Jerusalén. En efecto, Jacobo y los presbíteros, después de hacer presente al Apóstol el estado de las cosas y aconsejarle algunas prácticas en el Templo continúan: «con respecto a los que de entre los gentiles han abrazado la fe, ya escribimos que se abstuviesen de la idolatría, la fornicación y de comer carne con sangre». Estas últimas palabras, como acertadamente lo reconoce Zahn, no comunican a San Pablo una noticia que no sepa: van dirigidas a tranquilizar a los diputados étnico-cristianos que le acompañan y que podían sentirse desconcertados por las indicaciones hechas a San Pablo, temiendo se exigiese de ellos lo mismo. Jacobo cree que con lo convenido entre él y el Apóstol basta para justificarle ante sus fieles aunque celo-

sos de la ley, porque sabe que nada tienen contra la misión, y que no han de obligar a los étnico-cristianos a mosaizar. Y, en efecto, nadie protestó contra las palabras de Jacobo, ni a pesar de la grande efervescencia que luego se suscitó entre los judíos contra San Pablo, haciéndole preso, tuvo judío-cristiano alguno jerosolimitano nada que decir contra los delegados, sus compañeros. En cuanto al Apóstol, tampoco tuvo dificultad en aceptar y practicar el consejo de Jacobo como que en nada se oponía al universalismo paulino (Cfr. Gál. 6, 15; 5, 6; 1 Cor. 7, 18; 9, 20). Según esta exposición, no sólo desde el año 37 hasta el 51 nada se descubre en la generalidad de los fieles de Jerusalén que los manifieste hostiles a la misión de los gentiles, sino aun más tarde, y entrado ya el período de exaltación que acabó por precipitar a muchos en la recaída, mientras vivió Jacobo al menos, nadie tuvo nada contra la misión entre los gentiles, con exención del mosaísmo. De este cambio que acabó por quebrantar primero y deshacer más tarde la iglesia judío-cristiana de Jerusalén, habla San Pablo Hebr. 10, 32-39.

VIII

FUENTES DE ERROR O DE INEXACTITUD EN LA CONTROVERSIA
PRESENTE

A nuestro juicio la principal raíz de las controversias sobre el origen, propagación y agentes del universalismo en los primeros días de la Iglesia está en no definir acertadamente el concepto esencial del universalismo evangélico. Los escritores cuyas opiniones hemos examinado hacen consistir el universalismo del Evangelio en la emancipación o disgregación material de éste con respecto al mosaísmo: supónese que el universalismo no fué conocido sino cuando Esteban formuló el divorcio real entre el cristianismo y los ritos mosaicos, ni aplicado hasta que se actuó la pretendida fórmula de Esteban. Lo hemos oido de los labios o la pluma de M. Fouard: «la primera manifestación del designio de separar al cristianismo del judaísmo no vino de los apóstoles: ninguno de ellos pensaba aún en separar la Iglesia del tronco al cual la había injertado Jesucristo.» Seguramente no se ha reflexionado sobre el alcance de la teoría; pero hace consistir la esencia del Evangelio en esa separación material. Todos cuantos razonamientos, descripciones, suposiciones, en una palabra, cuanto sus defensores alegan para establecer y demostrar sus teorías, está fundado en ese

supuesto. Pues bien: tal modo de concebir el universalismo lleva fatalmente a la consecuencia de que por un espacio de tiempo más o menos largo la Iglesia, sin excluir a los apóstoles, ni conoció ni practicó el verdadero cristianismo. Y en efecto, según San Pablo, un Evangelio que no sea el suyo, es decir, que no sea universalista, no es Evangelio y merece inexorablemente el anatema (Gál. 1,7-9).

Por otra parte, es indudable que por algún tiempo los Doce no separaban del Evangelio las prácticas mosaicas, sino que se creían no ya sólo en el derecho sino en el deber de conservarlas: así lo significaba Pedro. Act. 10, 14. Si pues el universalismo consiste en la separación material, los primeros cristianos desconocían el Evangelio. Esta consecuencia no sólo la conceden los críticos del protestantismo en nuestros días, sino que hacen de ella la base fundamental de su controversia contra el sobrenaturalismo, y podríamos citar mil testimonios de Harnack, Weizsäcker, Dobschütz, O. Pfleiderer, J. Weiss, Wrede y otros que dan como indudable no haber profesado la Iglesia el verdadero cristianismo hasta el advenimiento de San Pablo. Los creyentes claro es que no admiten sino desestiman semejante corolario; pero ¿cómo se sustraen a él si el universalismo se hace consistir en la disagregación real y material entre el mosaísmo y el Evangelio? Y si el universalismo no consiste en la disagregación real, entonces vienen por tierra todos los razonamientos que se amontonan para atribuir el origen y actuación del concepto universalista a Esteban, la fracción helenista y San Pablo. Porque si sin la disagregación real puede subsistir el universalismo legítimo, ¿por qué no pudo darse antes de Esteban, y con qué derecho se retarda hasta él, haciendo a los mismos apóstoles la grave ofensa de suponerlos menos conocedores de la esencia del Evangelio que a los conversos del helenismo? Alguno observará: la revelación cristiana no se completó sino con la muerte del último Apóstol; y así pudo darse un tiempo en que los mismos apóstoles ignorasen o no conociesen plenamente las verdaderas relaciones entre el mosaísmo y el Evangelio en orden a la justificación. A esta advertencia respondemos que vale para puntos accesorios; pero no para los que de tal modo constituyen la esencia del cristianismo, que si faltan, éste deja de ser cristianismo para convertirse en judaísmo, que es puntualmente nuestro caso.

Y, en efecto, San Pablo no entiende ni entendió jamás por universalismo la separación, precisamente real, entre el Evangelio y el mosaísmo. La mente de San Pablo sobre la noción precisa del universalismo evangélico y de su independencia del judaísmo, está expresada en Gál., 6, 15.

En el cristianismo, como se retenga el axioma de la «creación nueva», es decir, como se explica en Tit. 3, 6, de la regeneración por el bautismo, protestativo de la fe en Cristo cual fuente única y adecuada de la justificación regeneradora, son cosa indiferente la circuncisión o el prepucio. Si San Pablo entendía por universalismo, en su concepto esencial, la separación de hecho, ¿cómo pudo escribir las cláusulas Gál., 6, 15, ni sus paralelas, I Cor., 7, 18, 9, 20, ni circuncidar a Timoteo, ni practicar dócilmente el consejo de Jacobo, Act. 21, 23-24? Decir, con Wrede o con Harnack, que San Pablo no fué ni tan entero y firme de carácter que su voluntad, ni tan clarividente que su inteligencia no padeciese eclipses que le hicieran vacilar y aun desfallecer, es una solución cómoda, pero no satisfactoria. ¿Es posible que en la misma epístola y a pocas líneas de distancia, donde no cabe admitir evolución alguna, diga en 6, 15 que la circuncisión o el prepucio son cosa indiferente, y en 5, 2. 4, que si los gálatas se circuncidan o aceptan el mosaísmo, caducan en la gracia, de nada les sirve Cristo? Luego el universalismo de San Pablo no consiste necesariamente en la separación *material*, sino *moral*, entre el mosaísmo y el Evangelio; es decir, en profesar con la mente un axioma cuya presencia en el creyente haga compatible, y cuya ausencia haga incompatible la circuncisión con la gracia de Cristo y la justicia ante Dios; el axioma de que «la justicia y salvación procede, como de fuente adecuada, de solo Cristo, cuyos méritos se aplican mediante la fe en él». Entendido así el universalismo, la conciliación de los pasajes es sencilla. En Gál., 6, 15, dice que, como el axioma de la justicia y salud por Cristo, no por el mosaísmo, quede firme, es decir, sea profesado con fe sincera, es indiferente la circuncisión, el mosaísmo o su ausencia; porque en tal caso el mosaísmo se practica, no con mente judaica, esto es, haciéndole fuente de la justificación, en lo que consiste el judaísmo, sino con mente cristiana. En 5, 2. 4, habla tan terriblemente contra la circuncisión y la ley, porque los gálatas se inclinaban a abrazarlas como fuente de justificación, es decir, con mente judaica. Por la misma razón, mientras en Act. 16, 4, circuncida a Timoteo, en Gál., 2, 5, se opone inexorablemente a la circuncisión de Tito; en el primer caso, San Pablo estaba bien seguro, y lo estaba también de Timoteo, que la circuncisión no se tomaba como fuente de justicia. En Act. 21, 22 no hay ni debilidad ni inconsistencia, sino una nueva aplicación al caso presente del principio proclamado y practicado constantemente por San Pablo cuando se hallaba entre judíos: «factus sum iudeis tamquam iudeus» (Cor. 9, 20). Confirmación patente de la verdad y

sinceridad del Apóstol al formular este principio es la historia entera de su predicación. Vemos, y todo el mundo lo concede, que San Pablo en todas las ciudades recorridas en sus misiones empieza por dirigirse a los judíos, y permanece entre ellos y acudiendo todos los sábados a la Sinagoga mientras no le despiden. ¿Es posible que los judíos hubieran admitido este trato de San Pablo con ellos, si el Apóstol no se hubiera acomodado a sus ritos? Pero desde el momento en que por su predicación sobre Jesús nazareno, Mesías, conocían la mente con que practicaba el mosaísmo, cambiábase la escena y se divorciaban de él.

Pero se dirá: ¿y el caso del lienzo?, ¿no revela allí Pedro las mismas disposiciones sobre la necesidad absoluta del mosaísmo para la justificación, aun en los gentiles, que los judaizantes de Act. 15, 1. 5 y Gál. 5, 2. 4? y entonces, ¿cómo se salva el universalismo desde los primeros días del Evangelio? Las vacilaciones de Pedro no versan sobre la necesidad del mosaísmo en los gentiles como fuente de justicia, sino como condición por otros títulos para la aplicación de las fuentes justificadoras. Aunque Pedro sabe que el mosaísmo no es ya la fuente de la justicia, ni para los gentiles, ni para los judíos, no sabe si la voluntad divina querrá imponer a los gentiles el mosaísmo a título de rito segregatorio previo de la profanidad pagana para poder recibir la justicia. Acostumbrado por la historia de siglos a mirar el pueblo escogido, y esto por disposición divina, como un sacro alcázar separado cuidadosamente del contagio del paganismo, no sabe si, no obstante la nueva economía y su destino al mundo entero, el acceso será inmediato, o mediante los ritos mosaicos, para poder recibir la justicia fruto de la fe. Que ésta o análoga a ésta fuera la disposición de Pedro y el objeto de sus vacilaciones, y que con respecto al mosaísmo poseía ya entonces perfecta conciencia de su ineficacia justificativa aun para los judíos, además de las pruebas aducidas más arriba, podemos alegar otra absolutamente concluyente: es el testimonio de San Pablo Gál. 2, 16: «nosotros, dice, es decir, tú, Pedro, y yo, y cuantos judío-cristianos están aquí presentes, si bien judíos de raza y como tales en posesión de la ley y de la circuncisión, sin embargo, sabiendo perfectamente que no podíamos alcanzar la justificación por ellas sino sólo por la fe en Jesucristo, creímos en Jesucristo, para justificarnos por esa fe y no por las obras de la ley; porque por obras de ley no se justifica viviente alguno.» Según estas palabras, San Pedro lo mismo que San Pablo había venido a la fe en Jesucristo guiado de la persuasión de que por ésta, y no por el mosaísmo podía justificarse. Es claro que San Pedro vino a la fe perfecta en Cristo

a lo más tarde con la venida del Espíritu Santo. Por esta razón el mismo Weizsäcker reconoce que uno de los puntos en que Pedro convino con San Pablo ya en la conferencia de Jerusalén de vuelta de Damasco (Act. 9, 27; Gál. 1, 18), fué el de la justificación por la fe en Cristo (1). Siendo esto así, es imposible que tiempo después, en Joppe, vacilase todavía San Pedro sobre el valor justificativo del mosaísmo. En cuanto al sentido legítimo de Gál. 2, 16, el mismo Loisy lo reconoce.

En el tiempo de la escena de Joppe tampoco San Pablo ni misionero alguno tenía aún sentimientos diversos de los de San Pedro, ni había presentido las órdenes del cielo comunicadas a Pedro en la visión, si por presentimiento se entiende una conciencia tan resuelta que apoyados en ella se arriesgasen a admitir a los gentiles sin la carga del mosaísmo. De hecho, nadie puede presentar un caso de tal admisión antes del caso de Cornelio. Es cierto sí que Weizsäcker v. gr. y otros críticos pretendían no ha mucho que la ida de San Pablo a la Arabia luego de su conversión (tres años antes del caso de Cornelio) fué para predicar a aquella gentilidad el Evangelio sin prácticas mosaicas, pero los críticos aun más avanzados se guardan hoy de afirmar tal cosa, contentándose con colocar la primera admisión de gentiles en Act. 1, 20, es decir, en la fundación de la iglesia de Antioquía; y para mantener la tesis del universalismo paulino recurren, como ya vimos en Dobschütz y Harnack, a otros expedientes. Nadie, en efecto, es capaz de probar la existencia de un caso de admisión de gentiles al Evangelio sin el mosaísmo en época anterior a Cornelio.

Si por presentimiento del caso de Joppe se entiende el pensamiento de que, «una vez que no el mosaísmo sino la fe en Cristo protestada en el bautismo, es la fuente adecuada de justicia, no parece existir razón para exigir al gentil prácticas hacia las cuales siente repugnancia, y así los gentiles deberán ser admitidos sin ellas», no hay dificultad en concederlo, y es fácil que tal presentimiento lo tuviera San Pablo; pero en primer lugar se guardó muy bien de permitirse el paso de la admisión apoyado en su propio razonamiento como erróneamente lo pretende Harnack. En segundo lugar, ese presentimiento también lo tenía indudablemente San Pedro; pero por la misma razón tampoco se precipitó sino esperó paciente las órdenes del cielo. Es cierto que no podía imponerse el mosaísmo a los gentiles como fuente de justificación; pero en este concepto tampoco se imponía a los judíos, los cuales lo practicaban bajo otros títulos. ¿Quién

(1) Apostol. Zeitalt.³ p. 81.

podía asegurar que Dios no querria someter al mosaísmo a los gentiles bajo los mismos o parecidos títulos, v. gr. a título, como ya lo insinuamos, de segregación previa de un mundo sumergido en la corrupción, para poder recibir más de lleno los dones celestes cuyo principio es la fe en Cristo? Mientras duraba todavía el primer estadio del programa de Jesús: «Judíos y samaritanos», no había por qué precipitarse; en el momento oportuno Dios haría conocer su voluntad suspendida prudentemente por algún tiempo en atención a los judíos, para no exasperar con un paso brusco a aquel pueblo susceptible y orgulloso con sus prerrogativas, principalmente en una coyuntura delicada en la que convenía no suscitar obstáculos a sus buenas disposiciones para recibir el Evangelio (Act. 2, 41; 4, 4; 5, 34 sigg.; 6, 1. 7; 5, 13). Dios que preveía los acontecimientos, sabría escoger el momento oportuno y así sucedió (Act. 10, 15).

Tal vez quede todavía a alguien cierto escrúpulo. Hay escritores católicos, observará, que sostienen haber sido no San Pedro, sino San Pablo, quien en el conflicto antioqueno dió el paso definitivo en la cuestión sobre el valor justificativo del mosaísmo, declarando que ni aun para los judíos tenía tal valor, mientras en el Concilio apostólico había quedado todavía indeciso este punto, por no haberse tratado allí la cuestión en principio, esto es, atendida la naturaleza misma de la economía mosaica y su valor absoluto (1). La objeción es justa: existen esos escritores, pero en este punto padecen una equivocación. Ya la circunstancia de que en un punto que interesa lo más íntimo y profundo del Evangelio hubiera hecho Dios a San Pablo con preferencia a San Pedro tal revelación es poco conforme a los principios de la teología católica, porque a solo Pedro se dijo: «Tú eres Pedro», y «Apacienta mis ovejas»; pero dejando a un lado otras consideraciones, el análisis de los textos hace ver que Pedro en el Concilio apostólico resolvió la cuestión en principio. Act. 15, 10-12 dice así a los judaizantes: «quid tentatis Deum imponere jugum super cervices discipulorum quod neque patres nostri neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini nostri Jesu Christi credimus salvari quemadmodum et illi». Las cláusulas son elípticas, y la adversativa «sed» (*ἀλλά*) del segundo miembro supone antes de sí algo a lo que se contrapone como principio de justicia y salvación la gracia de Jesucristo. Teniendo presente la pretensión de los judaizantes, motivo del Concilio, que era imponer a los gentiles el mosaísmo a título de fuente de salud (Act. 1, 1. 5), la

(1) Cornely, *Introd. spec.* III, 586.

cláusula completa es: «¿por qué imponéis a los gentiles una carga tan pesada como el mosaísmo? No por él, sino por la gracia de Jesucristo, alcanzamos la justicia y salud lo mismo nosotros, los judíos, que ellos, los gentiles»; es decir, la única razón que justificaría vuestra pretensión, sería que el mosaísmo fuera la fuente de la salud, y así lo confesáis cuando lo pretendéis imponer bajo ese título. Pues bien; la única fuente adecuada de salud es, no el mosaísmo, sino la gracia de Jesucristo; y esto lo mismo para nosotros que para ellos. ¿Cómo es posible decir que en el Concilio no se ventilara y resolviera en principio la controversia sobre el valor esencial del mosaísmo?

Entonces, ¿qué significado tuvo o qué modificación aportó al Evangelio o en sí, o en la concepción apostólica, el paso de la predicación del Evangelio de los judíos a los gentiles? Esencial, ninguna; accesoria, la de aplicar a la práctica un corolario obvio de la naturaleza del Evangelio; pero que nadie se creyó facultado a inferir autoritativamente sin aviso del cielo, por no ser bastante claro si, todavía dentro del universalismo esencial, sería voluntad de Dios la imposición de alguna observancia ritual como condición previa a la acción de la fe. Por otra parte, una vez que Jesucristo había establecido ciertas etapas en la propagación, observándolas, al mismo tiempo que no se violaba derecho alguno de los gentiles aplazando algún tiempo la predicación a ellos, se daba lugar a la susceptibilidad judía para que se preparase a recibir sin protesta excusable la admisión de los gentiles sin el mosaísmo, porque durante este tiempo de prórroga podía ir el judaísmo familiarizándose con la verdadera naturaleza del Evangelio.

Y la declaración del Concilio apostólico con respecto a las relaciones entre el mosaísmo y el Evangelio, ¿qué carácter tienen? No más que el de simple definición positiva de una verdad que la Iglesia profesaba, y de antiguo; esto es, desde la promulgación del Evangelio. Finalmente, en cuanto al conflicto antioqueno, San Pablo en sus expresiones no va más allá de las declaraciones del Concilio apostólico: las expresiones de San Pablo Gál. 2, 16 y las de San Pedro Act. 15, 10. 11, coinciden sustancialmente y enuncian la misma verdad. San Pedro y San Pablo convienen en los principios, y sólo difieren en su aplicación a un caso concreto, no de fácil resolución, cual era el de si una vez supuesto el ejercicio del mosaísmo en las cristiandades judío-cristianas, el grupo de judío-cristianos bastante numeroso que se había reunido en Antioquía, debía o no regirse por las normas de una comunidad judío-cristiana.

IX

JUDAISMO CARNAL Y JUDAISMO ESPIRITUAL; JUDAISMO VULGAR

Para entender debidamente lo que acabamos de decir sobre la disposición del pueblo judío con respecto al Evangelio y la prudente economía observada con él por la Providencia, es preciso hacerse cargo de la verdadera situación del pueblo judío en la época de la predicación del Evangelio. Podemos distinguir en el pueblo el judaísmo carnal, el judaísmo espiritual y el judaísmo que podemos llamar «judaísmo vulgar». El judaísmo carnal concebía el reino mesiánico bajo la circuncisión y la ley: el Mesías, si bien bajo cierto aspecto era superior a todos los personajes del Antiguo Testamento, sin embargo, bajo el aspecto religioso, era para ellos inferior a Moisés y un restaurador y propagador del mosaísmo. El judaísmo espiritual por el contrario, concebía al Mesías como Legislador espiritual muy superior a Moisés, que había de dar cumplimiento al mosaísmo no restituyéndolo a su primer lustre, sino trasformándolo y realzándolo a esferas superiores. En la constitución religiosa del pueblo judío había dos elementos: la ley y las promesas; el elemento vital era la promesa del Mesías, el gran Reparador del género humano. (Gén. 3, 15), encargado de traer al mundo las bendiciones de Jahve, (Gén. 12, 3). La ley de Moisés era, no el término del progreso religioso, sino un episodio o aplazamiento del mismo, que no cambiaba ni cumplía la promesa, en cuyo cumplimiento estaba vinculada la Reparación con todos sus beneficios. Venida la plenitud de los tiempos, esto es, terminado el período de expectación y llegado el Mesías, la ley que había sido un pedagogo del pueblo hasta entonces, debía cesar en su parte ritual como puramente figurativa y ser incorporada en el resto, es decir, en su parte moral, al Evangelio.

El mosaísmo carnal estaba representado al tiempo de la promulgación del Evangelio por los saduceos y más todavía por los fariseos, secta judaica que hacía profesión de religiosidad, no precisamente y en todos fingida (Act. 26, 6; 26, 4-7; Phil. 3, 6), pero sí imperfecta, dando demasiada importancia a las prácticas externas sin cuidarse mucho del espíritu interior, y estribando excesivamente en las propias fuerzas (Phil. 3, 9), erigiendo en axioma la «justicia por la ley y no por la fe» (Rom. 9, 32). El judaísmo carnal desconocía el valor y la verdadera naturaleza de la promesa, por lo mismo que desconocía la verdadera naturaleza del Mesías Re-

parador, cuyo futuro advenimiento constituía la esperanza verdadera, es decir, espiritual de Israel, como que a la fe en el Mesías futuro, y no a la ley, estaba vinculada, como en el Evangelio a la fe en el Mesías presente, la justicia y la salvación (Gal. 3, 15-18).

El judaísmo espiritual estaba representado por aquel manípulo de israelitas escogidos, de los que podía decirse, como de Natanael, «hombres sin dolo». De este manípulo salieron los que luego se adhirieron a Jesucristo formando su escuela, apóstoles, discípulos y adictos, y a los cuales había precedido con idéntico espíritu la falange de los Zacarías e Isabel, Simeón y Ana, y los pastores de Belén. Estos no participaban del error fundamental del judaísmo carnal que hacia del Mesías un guerrero y buscaba la justificación por la ley, sino que se adhería fiel, cuando menos con la mente y disposiciones del espíritu, a la doctrina general del Antiguo Testamento y los Profetas.

Entre estos dos grupos había una muchedumbre de los que podemos llamar el judaísmo vulgar, los cuales, como se ve por pasajes de los Evangelios, mezclaban con ideas correctas otras bastante imperfectas sobre el mosafismo. En general, la grandeza temporal del Mesías era idea que halagaba; y en esa idea se estrelló en gran parte la predicación de Jesús. Por estar tan extendida y arraigada la concepción del reino temporal mesiánico a consecuencia de la preponderancia farisaica desde el fin de la época hasmonea, era empresa delicada la de presentar desde luego en su completa desnudez el concepto universalista, estableciendo la ruptura absoluta, por otra parte no necesaria, como permaneciese en pie la exclusión del mosafismo en concepto de fuente de justicia.

Esta pudo ser, indudablemente, la razón de no declarar desde luego expresamente la inmunidad completa del gentilismo de toda práctica ritual bajo cualquier aspecto, y sólo se procedió a esa declaración cuando, pasados ya años de una fase, por decirlo así, intermedia, cual fué la práctica del mosafismo entre los judío-cristianos a título de observancia piadosa en honor de un pasado venerando, estaban los ánimos bastante dispuestos a recibirla.

L. MURILLO.

