

SANTIAGO MADRIGAL, S.J. *

ORIGEN Y COMIENZOS DE LA IGLESIA SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

Fecha de recepción: octubre 2009.

Fecha de aceptación y versión final: octubre 2009.

RESUMEN: Este artículo se plantea la pregunta eclesiológica fundamental, ¿cómo nació la Iglesia?, desde tres cuestiones concretas que se hacen a la Escritura: ¿Quiso el Jesús histórico fundar una Iglesia?; ¿Cuál es el concepto propio de Iglesia según el Nuevo Testamento?; ¿Cómo han surgido las estructuras de liderazgo y los ministerios eclesiales en ese proceso de transformación del «movimiento de Jesús» en la Iglesia cristiana?

PALABRAS CLAVE: eclesiología, fundación de la Iglesia, Jesús histórico, ministerios, liderazgo.

Origins and Beginning of the Church according to the New Testament

ABSTRACT: There is a basic ecclesiological question: ¿How was the Church born?. It is posed in this article using three more precise questions: ¿Did the historical Jesus want to found the Church? ¿What is meant exactly by «Church» in the New Testament? ¿How did leadership and ministry structures appear in that transformation that drove the «Jesus movement» to Christian Church?

KEY WORDS: ecclesiology, church foundation, historical Jesus, ministries, leadership.

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, smadrigal@teo.upcomillas.es.

Comenzaré planteando el tema inicial de mi intervención, —origen y comienzos de la Iglesia según el NT, amplísimo, por cierto—, haciendo una serie de acotaciones y, en primer término, a la luz del lema que da título a estas Jornadas: *Biblia, teología y evolución*. En buena medida el núcleo viene sugerido por el reciente *Sínodo de Obispos sobre la Palabra* (2008), llamando a revitalizar la importancia y la familiaridad de la lectura de la Escritura entre los creyentes. En este sentido, echando mano de la literatura, merece la pena recordar las páginas deliciosas de ese libro de viajes que escribió en 1842 George Borrow, *La Biblia en España*, cuya trama está urdida con los hilos del deseo de expandir el conocimiento de los libros sagrados, conforme al subtítulo: *viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península*. Este protestante, que llegó a Madrid en febrero de 1836, de notable parecido físico —según sus biógrafos— al buen hidalgo Don Quijote de la Mancha, es un Apóstol enrolado en la Sociedad Bíblica anglicana que propaga la Palabra de Dios como un verdadero caballero andante y sufre la cárcel por la santa causa de la religión, amén de otros engaños, sinsabores y sustos infringidos por bandoleros y contrabandistas, gitanos y taberneros, sin que por ello deje de enarbolar la bandera de la Biblia pintando con rasgos precisos la realidad social de aquella España recién salida del reinado absolutista de Fernando VII.

Al lector teólogo le llamará la atención su fe incommovible en la fuerza intrínseca de las letras sagradas para desterrar supercherías, superar el clericalismo ibérico, borrar las huellas de un papismo infundado, así como la insistencia en la transparencia de la Escritura, una certeza que aflora ya al comienzo en el diálogo que sostiene con un fraile portugués en estos términos: «Le pregunté si consideraba peligroso leer las Escrituras sin notas; replicó que no había peligro alguno, pero que la gente no instruida poco provecho podría sacar de la Escritura sin el socorro de las notas, porque en su mayor parte la encontraría ininteligible. En diciendo esto nos estrechamos la mano, y, al partir, le dije que no había pasaje de la Biblia tan difícil de entender como las mismas notas puestas para aclararla, y que nunca hubiese sido escrita si no bastara a iluminar por sí sola el entendimiento de toda clase de personas»¹. Cuando Don Jorge *el inglés* acude al Ministerio del Interior para obtener de la autoridad competente el permiso de imprimir el Nuevo Testamento se topa con el secretario, un aragonés llamado Oliban, que indica el alcance teológico de esta problemática sobre la Biblia con notas y sin notas: «Su excelencia no puede darle a usted el permiso; el Concilio de

Trento ordenó que en ningún país cristiano pueda imprimirse parte alguna de la Escritura sin las notas de la Iglesia»².

Es éste un interesante capítulo literario de la historia de la Biblia en España, desde el que declaro mi condición de no especialista en el terreno de la exégesis, siendo mi campo de actividad el de la teología sistemática. No obstante, sí que asumo el reto de la exigencia formulada por K. Rahner: «Tu exégesis en la dogmática, ha de ser convincente también para los exegetas especialistas»³. Pues bien, después de referirme a la Biblia y a la teología al hilo del lema de las Jornadas, he de subrayar que es el vocablo del año de Darwin (2009), *evolución*, el que establece el punto de intersección entre estos dos extremos. Por aquí ya entramos en materia, porque si hay un objeto propio de la reflexión teológica susceptible de ser planteado en términos de evolución, como un proceso de génesis y de despliegue vital, ese es la Iglesia. Más aún: dada la naturaleza histórica y sociológica de la comunidad de seguidores de Jesús de Nazaret, a quien reconocen y confiesan como el Cristo y el Hijo de Dios, la eclesiología está en permanente devenir, ya desde su misma configuración y plasmación en el lenguaje del Nuevo Testamento⁴.

Vamos con las acotaciones propias de nuestro objeto de estudio, que se concentra en una cuestión genérica: ¿cómo surgió la Iglesia? ¿Qué dice el Nuevo Testamento acerca de la Iglesia? Desde la eclesiología acudimos a la Escritura con tres grandes interrogantes a la búsqueda de principios y fundamentos: 1) ¿Quiso el Jesús histórico fundar una Iglesia?; 2) ¿Cuál es el concepto propio de Iglesia según el Nuevo Testamento?; 3) ¿Cómo han surgido las estructuras de liderazgo y los ministerios eclesiales en ese proceso de transformación del «movimiento de Jesús» en la Iglesia cristiana? Bajo estos tres interrogantes se esconde una cuestión transversal que ofrece un ejemplo paradigmático del entrecruzamiento de *Biblia, teología y evolución*: el proceso de apertura de la Iglesia a los gentiles o, como la otra cara de la meda-

¹ G. BORROW, *La Biblia en España*, Madrid, 1967, pp.39-40.

² *Ibid.*, pp.150-160.

³ K. RAHNER, «Exégesis y dogmática», en *Escritos de Teología*, V, Madrid 1964, 94. Véase U. BUSSE (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für die Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien, 2005.

⁴ S. MADRIGAL, *Eclesiología en devenir: el estudio de la Iglesia en el ciclo institucional de Teología*, en G. URIBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Bilbao-Madrid, 2003, pp.137-177. Véase J. HAINZ (ed.), *Theologie im Werden: Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament*, Paderborn, 1992.

lla, la formación del cristianismo por su progresiva separación del judaísmo. Comenzaré ilustrando la dimensión «procesual» inherente a esas tres cuestiones eclesiológicas haciendo una recensión, si bien no exhaustiva, de las diversas formas de aproximación a los datos del Nuevo Testamento. Esta encuesta exegética nos permitirá ver aflorar de diversas formas esa realidad de la «Iglesia de judíos y gentiles» que testimonian los diversos documentos del Nuevo Testamento, al tiempo que nos sugiere una tesis de fondo y conclusión: el proceso histórico y genético de constitución de la Iglesia conoce un desarrollo desde el Israel de la elección hasta la Iglesia cristiana en su apertura a los gentiles, configurando así una de sus definiciones más básicas: el verdadero Israel en el tiempo escatológico, el pueblo de Dios convocado de entre judíos y gentiles.

1. LOS FUNDAMENTOS BÍBLICOS DE LA IGLESIA: ORIGEN, CONCEPTO, ESTRUCTURAS

El núcleo de la predicación de Jesús es el evangelio del reino de Dios (Mc 1,14-15). Por ello, aunque su ignominiosa muerte generó una profunda crisis entre sus discípulos, pues el fracaso de la cruz desmentía sus expectativas mesiánicas y la cercanía del reino/reinado de Dios, la experiencia de la resurrección alentó un nuevo comienzo, de manera que la proclamación del reino, que había dado lugar a la comunidad de discípulos, se prolongó en la primera Iglesia cristiana: «La espera de la segunda venida de Cristo es determinante para la Iglesia primitiva. El “¡Ven, señor Jesús!” de las Iglesias pascales sustituyó al “venga a nosotros tu reino” de la inicial comunidad de discípulos»⁵. Vamos con nuestro primer interrogante, cuyo radio de acción se circunscribe a los Evangelios y al libro de los Hechos de los Apóstoles.

1.1. LA RADICACIÓN DE LA IGLESIA EN JESÚS DE NAZARET: LA «COMUNIDAD PRIMITIVA»

El primer interrogante, ¿quiso el Jesús histórico fundar una Iglesia?, conecta directamente con la Cristología, ya que va incluido en la cues-

⁵ J. A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, 1999, p.109.

ción más amplia acerca de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión. En otras palabras: el problema de la fundación de la Iglesia es el problema del mesianismo de Jesús, de manera que la problemática cristológica del Jesús histórico y del Cristo exaltado tiene una repercusión eclesiológica inmediata. Algunos representantes de la crítica histórica han cuestionado que la realidad pospascual de la Iglesia pueda remontarse a la voluntad de Jesús, de modo que su existencia sería más bien el resultado de una evolución histórica o de un proceso sociológico no previstos por él⁶. Sin embargo, el artículo 5 de la Constitución *Lumen gentium* señala que el misterio de la Iglesia se manifiesta ya en su fundación y llama a Jesucristo fundador de la Iglesia. En estas cláusulas se expresa la fe de la Iglesia frente a quienes han sostenido la tesis de que, dada la prioridad del anuncio del reino de Dios, Jesús no ha fundado ni ha pretendido fundar la Iglesia⁷.

La Comisión Teológica Internacional daba una respuesta (en 1985) en la forma de esta proposición: «Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en el acontecimiento de Pascua y Resurrección. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia»⁸. En el comentario a esta proposición se matiza convenientemente: «No se trata de afirmar que esta intención de Jesús implique una voluntad expresa de fundar y establecer todos los aspectos de las instituciones de la Iglesia tal y como se han desarrollado en el curso de los siglos». Se mueve, por tanto, en la línea de lo que W. Trilling denominó «eclesiología implícita», es decir, el intento de reconocer, en analogía a la Cristología, cómo realidades pospascuales encuentran un fundamento prepascual en la acción y predicación de Jesús. En esta pers-

⁶ Cf. TH. SÖDING, *Jesús und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg, 2007, pp.13-53.

⁷ M. M. GARJO-GUEMBA, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona, 1991, pp.37-52 (cap. 3: «Jesús y la Iglesia»); S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la eclesiología*, Estella, 1995, pp.49-65 (cap.3: «De Jesús a la Iglesia»). Para toda esta problemática, véase el elenco de bibliografía bíblica de A. DULLES-P. GRANDFIELD, *The Theology of the Church. A Bibliography*, New York²1999, pp.20-24.

⁸ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*, en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid, 1998, p.386.

pectiva se trata de establecer la relación fundante entre Jesús de Nazaret y la Iglesia que ha nacido de los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés. Dicho de otra manera: hay que explicar la correlación entre la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y los signos comunitarios del reino, que deponen a favor de su intención de reunir al pueblo de Israel de cara al tiempo escatológico (el círculo de los Doce, la elección de Pedro y la última cena con los discípulos).

No es de extrañar, por tanto, que sea este problema de la fundación de la Iglesia por Jesús la primera cuestión que aborda ese otro importante texto de la Comisión Teológica Internacional, de 1985, que obedece al título de *Temas selectos de Eclesiología*⁹. Este texto, situándose en el terreno de la crítica histórica, considera que «toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen la raíz y el fundamento de la Iglesia», haciendo esta precisión: «muchos rasgos fundamentales de la Iglesia, que no aparecerá plenamente más que después de Pascua, se adivinan ya en la vida terrestre de Jesús y encuentran en ella su fundamento». Por ello, habla de progresos y etapas en el proceso de fundación de la Iglesia. El problema debe plantearse, por consiguiente, como un proceso histórico de revelación que abarca diferentes etapas: *a)* las promesas que en el Antiguo Testamento conciernen al pueblo de Dios y que conservan toda su fuerza en la predicación de Jesús; *b)* el llamamiento de Jesús a la conversión y a creer en él; *c)* la vocación de los Doce como signo del restablecimiento futuro de Israel; *d)* la atribución del nombre a Simón-Pedro, y su puesto especial en el grupo de los discípulos; *e)* el rechazo de Jesús por parte de Israel; *f)* la persistencia en el mensaje del reino a la hora de la institución de la cena y al afrontar la pasión y la muerte; *g)* la experiencia de la pascua y la reconstrucción de la comunidad de seguidores de Jesús merced a la experiencia de la resurrección; *h)* el envío del Espíritu Santo en Pentecostés; *i)* la misión con respecto a los paganos y la emergencia de la Iglesia de gentiles, y *j)* la ruptura radical entre el «verdadero Israel» y el judaísmo¹⁰.

Esta presentación del proceso genético de la Iglesia, que hace de ella el lugar de reunión del pueblo escatológico de Dios, viene a coincidir con

⁹ *Comisión Teológica Internacional*, «Temas selectos de eclesiología», pp.327-375. J. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*. I. Riudor, J. Collantes, M. M. Garijo-Guembe, S. Pié-Ninot, E. Bueno, Roma, 2004. Véase cap.IV «El problema de los orígenes de la Iglesia», esp. 140-168.

¹⁰ *Temas selectos de eclesiología*, pp.332-333.

los resultados de la investigación de G. Lohfink acerca de Jesús y la Iglesia. Por lo demás, el exegeta alemán había sostenido la tesis provocativa de la ausencia de la categoría «fundación» en el Nuevo Testamento. Escribía en 1982: «La teología crítica ha preguntado, desde hace bastante tiempo y con insistencia, si el Jesús histórico fundó realmente una iglesia. Y se llega una y otra vez a la conclusión de que la pregunta está mal planteada. Lo diremos con palabras rotundas: Jesús no podía fundar una Iglesia, pues ésta existía ya mucho antes de que Jesús apareciera en Palestina. Esa Iglesia era el pueblo de Dios, Israel. Jesús se dirige a Israel. Quiere reunirlo ante la inmediata irrupción del Reino de Dios, y hacerlo verdadero pueblo de Dios». En esta perspectiva pierde sentido la cuestión de si Jesús fundó formalmente la Iglesia, quedando abierta la puerta a ese otro interrogante que da título al libro de Lohfink «¿Cómo era la Iglesia que quería Jesús?» (*Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*), que aquí y ahora podemos concretar: ¿ha vinculado Jesús su envío al pueblo de Israel con la esperanza de los paganos?¹¹.

Jesús era un judío, y el Dios que Jesús anuncia es el Dios de Israel, el «Dios de Abraham, Isaac y Jacob» (Mc 12,26). Muchos exegetas católicos y evangélicos coinciden en expresar el nexo histórico entre Jesús de Nazaret y la Iglesia pascual naciente con el concepto de «reunión de Israel» (cf. Lc 13,34; Mt 23,37): el Nuevo Testamento concibe la Iglesia como el verdadero Israel escatológico, compuesto por el pueblo de Dios convertido a Jesús de Nazaret y a su mensaje. Esta explicación del origen de la Iglesia como la obra de Dios realizada en Jesús implica el proceso de una *separación* escatológica producida en el pueblo de Dios, que distingue entre el *verdadero Israel* que vive según la voluntad de Dios y el *Israel según la carne*, que se cierra a la predicación de Jesús¹². Es el momento de recordar el pasaje clásico del evangelio de Mateo que ha servido tradicionalmente para fundar la Iglesia en las palabras de Jesús: «Tú eres

¹¹ G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao³1989. Véase también «Jesus und die Kirche», en W. KERN-H.J. POTTMEYER-M. SECKLER (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie III. Traktat Kirche*, Freiburg, 1986, pp.49-69. Id., *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios*, Madrid, 1999.

¹² Véase F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, 1984; S. WIEDENHOFER, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz-Wien-Köln, 1992, pp.55-87; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, 1993; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. Sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, 2007, pp.101-113.

Pedro, piedra, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). La exégesis llama la atención sobre el carácter futuro implicado en el verbo. En el evangelio de Mateo, de cara a la solución del problema del surgimiento de la Iglesia, es más relevante el pasaje de Mt 21,43, que sirve de clave de interpretación de la parábola de los malos viñadores: «Se os quitará el reino y se dará a un pueblo que produzca los frutos del reino». Es la forma más característica de Mateo para explicar el origen de la Iglesia, sobre todo, por la correlación que establece entre el pueblo de Dios y el reino de Dios¹³. Aunque Jesús se ha centrado en Israel, la universalidad de su mensaje está anclada en el concepto de reino de Dios que derriba las fronteras nacionales, culturales y sociales, tal y como anunciaban estas palabras: «Os digo que vendrán muchos de Oriente y Occidente, y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11).

Si esta primera encuesta exegética acerca de la radicación de la Iglesia en Jesús de Nazaret nos ha llevado a recuperar la historia de Israel, sin embargo, lo que aflora con especial intensidad es la cesura entre esos dos estratos básicos de una etapa pre-pascual y una etapa post-pascual, esto es, entre la cruz y la pascua. En este sentido habla L. Schenke de la «comunidad primitiva»: «Es evidente que la comunidad primitiva y su mensaje se basan en el movimiento prepascual de Jesús. Hay que reconocer, no obstante, que entre el movimiento prepascual y el movimiento postpascual hay un foso que el historiador puede salvar lanzando puentes, pero no puede saltarse sin más»¹⁴. Por eso, sigue siendo insoslayable un estudio serio de las huellas prepascuales de la Iglesia post-pascual. M. Kehl, por ejemplo, establece cuatro signos de «continuidad estructural» entre la reunión de Israel pretendida por Jesús de Nazaret y la génesis postpascual de la Iglesia: la fe en comunidad (la *ekklesia* de Dios), la identificación por comensalidad (el cuerpo de Cristo), el signo de salvación para todos los pueblos (el pueblo de Dios), la predicación o anuncio del evangelio (el servicio y la misión de los Apóstoles)¹⁵.

¹³ LOHFINK, *Jesus und die Kirche*, o.c., p.56.

¹⁴ L. SCHENKE, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Salamanca, 1999, p.14; J. GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Freiburg, 1999; J. ERNST, *Die Kirche des Auferstandenen und der historische Jesus*, en J. ERNST-St. LEIMGRUBER (eds.): *Surrexit vere Dominus*, Paderborn, 1995, pp.93-105. F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Estella, 2000.

¹⁵ M. KEHL, *La Iglesia. Eclesiología católica*, Salamanca, 1996, pp.252-293.

Por otro lado, desde un punto de vista histórico, hay que afirmar que Jerusalén se convirtió pronto en el punto central de esa «comunidad primitiva», —o «pueblo mesiánico», en el lenguaje de la constitución sobre la Iglesia (LG II,9)—; ahora bien, este concepto no designa simplemente a una comunidad local, sino que debe englobar a otros pequeños grupos de cristianos dispersos en Galilea y Palestina, al movimiento pospascual de seguidores de Jesús que, a pesar de las diferencias, guarda una profunda unidad espiritual. Este cristianismo primitivo, que transcurre entre la muerte de Jesús y el año 49, fecha aproximada del llamado Concilio de los Apóstoles, puede rastrearse con la ayuda del libro de los Hechos de los Apóstoles, con ese desplazamiento característico de Jerusalén a Antioquía, que ha descrito magistralmente J. Rius-Camps haciendo la exégesis de los doce primeros capítulos del libro de los Hechos de los Apóstoles, que narran de forma teologizada la génesis de la Iglesia cristiana¹⁶. En este proceso, la cláusula «también a los griegos» (cf. Hech 11,20) enuncia de una forma abrupta una de las opciones decisivas del cristianismo primitivo, signo de la primera apertura universalista de la Iglesia cristiana. Así las cosas, podemos concluir: Mateo y Lucas han dado un paso teológico decisivo cuando presentan las comunidades cristianas como la forma escatológica del pueblo de Dios reclutado de entre judíos y gentiles¹⁷.

1.2. LA CUESTIÓN DEL CONCEPTO FUNDAMENTAL DE IGLESIA

Podemos pasar seguidamente a una segunda encuesta exegética, teniendo a la vista el segundo interrogante acerca del concepto de Iglesia. Hemos

¹⁶ J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, Córdoba, 1989. Véase A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La comunidad primitiva de Jerusalén: Cuadernos Bíblicos 7* (1981), pp.17-42; M. DE BURGOS, *Opción profética y pluralismo teológico en la eclesiología de los Hechos de los Apóstoles: Communio [Sevilla] 13* (1980), pp.151-195; Id., *La comunidad de Antioquía de Siria: aspectos históricos y papel profético en los orígenes del cristianismo: Cuadernos Bíblicos 7* (1981), pp.42-62; R. AGUIRRE, *La Iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de la comunión*, Bilbao, 1988. E. MENA SALAS, *También a los griegos* (Hech 11,20): Factores de inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria, Salamanca, 2007.

¹⁷ G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, Munich, 1975; W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangelium*, Munich, 1964. Sobre la eclesiología de Marcos, véase X. PICAZA, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*, Salamanca, 1998.

empleado ya intencionadamente el concepto de «pueblo mesiánico»¹⁸, y, como es de sobra conocido, de la eclesiología del Nuevo Testamento surge una cuestión que aflora de cuando en cuando en los debates eclesiales del presente: ¿cuál es la categoría fundamental de Iglesia: la noción de pueblo de Dios o la noción de cuerpo de Cristo? Esa riqueza y diversidad de nombres de la Iglesia ha sido acogida en los artículos 6 y 7 de *Lumen gentium*; este último repasa la imagen clásica de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Para enmarcar toda esta problemática merece la pena evocar las consideraciones iniciales del estudio clásico de R. Schnackenburg: «En el Nuevo Testamento la Iglesia se halla presente por doquiera. Allí incluso donde no se hace palpable en conceptos e imágenes. Los escritos neotestamentarios han salido de su seno y son en conjunto un testimonio de su existencia y de su vida. Ninguno de los autores neotestamentarios escribe como persona meramente privada, y quien toma la pluma lo hace sólo como miembro y en beneficio de aquella Iglesia, de la cual todos hacen profesión, impulsados por lo que preocupa a todos los cristianos. (...) Así, pues, antes que la reflexión consciente sobre esta comunidad de la que proceden y a la que sirven, antes que cualquier “teología de la Iglesia” se halla la realidad, la existencia y vitalidad de la comunidad que profesa a Jesucristo»¹⁹.

Nos situamos ahora en ese plano de la teología de la Iglesia, de la reflexión teológica sobre la realidad de las comunidades cristianas que se inicia ya con las cartas auténticas de Pablo, tras su conversión, y se prolonga en los distintos testimonios neotestamentarios que son reflejo de la vida de diversas comunidades. Hemos de hablar, por consiguiente, en plural, de eclesiologías del Nuevo Testamento, como testimonios aparentemente diversos, según tiempos y lugares, con un recorrido cronológico desde las cartas genuinas de Pablo a las Cartas Pastorales haciendo estación en las grandes cartas de Colosenses y Efesios, desde los evangelios sinóp-

¹⁸ Este título fue acuñado por Y. Congar, según su propia confesión; véase Y. CONGAR, «Riqueza y verdad de una visión de Iglesia como pueblo de Dios», en *Le Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, París, 1984, pp.109-122. Véase también el capítulo titulado *Lumen gentium n.7. L'Église, corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du corps mystique*, pp.137-161.

¹⁹ R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo testamento*, Madrid, 1961, 9. Del mismo autor, *Esencia y misterio de la Iglesia según el Nuevo Testamento*, en F. HOLBÖCK-T. SARTORY (eds.), *El misterio de la Iglesia*, I, Barcelona, 1966, pp.141-281.

ticos al Evangelio de Juan pasando por el Libro de los Hechos de la Apóstoles, desde las Cartas Católicas al Libro del Apocalipsis. Todos estos testimonios acaban reclamando un gran esfuerzo de síntesis para poner de manifiesto aquellos rasgos que delinean el concepto neotestamentario de Iglesia, «la Iglesia de Dios que adquirió por la sangre de su Hijo» (Hech 20,28)²⁰.

El conjunto de los distintos cuerpos literarios del Nuevo Testamento es un reflejo cronológico y geográfico de la abigarrada variedad de «Iglesias que los Apóstoles nos dejaron», y que R. E. Brown ha estudiado de forma magistral para lo que ha llamado «periodo sub-apostólico», es decir, el último tercio del siglo I²¹; se trata, por tanto, de la etapa en la que fue escrita la mayor parte del Nuevo Testamento, excepción hecha de las cartas auténticas de Pablo, que se sitúan en el segundo tercio de esa primera centuria cristiana²². Todo este desarrollo evolutivo viene a coincidir con el hacerse mismo de la gran Iglesia, esa que Ignacio de Antioquía denominaba la «católica» a principios del siglo II, acogiendo en su seno a una pluralidad de comunidades cristianas diseminadas por Asia Menor y la cuenca del Mediterráneo que se sabían en la comunión de fe y del único pan eucarístico.

R. E. Brown ha hecho un estudio de los diversos testimonios neotestamentarios desde esta óptica: esos cuerpos literarios son diversas respuestas a la preocupación de las comunidades por su supervivencia y conservación tras la muerte de la primera generación de líderes apostólicos. A saber: 1) la tradición paulina en las cartas pastorales, que subraya la importancia de la estructura eclesial²³; 2) la tradición paulina en Colo-

²⁰ H. SCHLIER, «Eclesiología del Nuevo testamento», en *Mysterium salutis*, IV/I, Madrid, 1973, pp.107-229. A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo. El Israel de la vieja y de la nueva alianza*, Madrid, 1977. J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, 1993. R. KAMPLING-T. SÖDING (eds.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, Freiburg-Basel-Wien, 1996. D. J. HARRINGTON, *The Church according to the New Testament*, Wisconsin-Chicago, 2001. R. F. COLLINS, *The Many Faces of the Church: a Study in New Testament Ecclesiology*, New York, 2004.

²¹ R. E. BROWN, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, 1986.

²² Véase K. P. DONFRIED, «The Assembly of the Thessalonians. Reflections on the Ecclesiology of the Earliest Christian Letter», en *Kamplung-Söding, Ekklesiologie des Neuen Testaments*, o.c., pp.390-408.

²³ Véase K. LÖNING, «Säule und Fundament der Wahrheit (1Tim 3,15). Zur Ekklesiologie der Pastoralbriefe», en *Kamplung-Söding, Ekklesiologie des Neuen Testaments*, o.c., pp.409-430.

senses y Efesios, que exhiben la idea de que la Iglesia es un gran cuerpo en crecimiento que vive de la vida de Cristo; 3) la tradición paulina en la doble obra lucana (Evangelio y Hechos de los Apóstoles), donde se transmite una idea de continuidad fundamental con la intención de establecer la conexión entre los acontecimientos previos a la Pascua, es decir, la historia de Jesús, y el nacimiento de la Iglesia en Pentecostés; 4) la tradición petrina en la 1.^a Carta de Pedro, un escrito que, dirigido a cristianos gentiles, presenta la idea de la Iglesia a partir de la noción de pueblo de Dios, con cierto paralelismo con los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos²⁴; 5) la tradición del discípulo amado, sedimentada en el Evangelio y en las cartas joánicas, enfatiza la relación personal con Jesucristo²⁵; 6) la tradición de la cristiandad judeo-gentil en Mateo.

Conforme a la distinción entre teología de la Iglesia y realidad de la Iglesia indicada más arriba, se puede prolongar el estudio de R. E. Brown preguntando por la configuración de esas diversas Iglesias o comunidades. No faltan estudios en esta línea²⁶. Pero también se puede seguir indagando en la línea de la teología de la Iglesia y de los conceptos directrices presentes en la eclesiología del Nuevo Testamento: pueblo de Dios, edificio en el Espíritu, cuerpo de Cristo. En este contexto Schnackenburg daba entrada a la cuestión a la que antes hemos aludido: en la eclesiología del Nuevo Testamento, ¿qué categoría fundamental ha de tener prioridad: la noción de pueblo de Dios o la noción de cuerpo de Cristo? En su respuesta se muestra partidario de una síntesis en estos términos: «Pues si la idea del “pueblo de Dios” se conserva por doquier (en lo que a Pablo respecta, cf. “la Iglesia de Dios” en 1Cor 1,2; 10,32; 15,9; el “Israel de Dios”, en Gál 6,16; Rom 9,25ss; 15,9-12; 2Cor 6,16), la concepción

²⁴ Véase J. H. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella, 1995.

²⁵ R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca, 1983.

²⁶ Junto con J. P. Meier, R. E. Brown estudió los dos grandes centros del cristianismo, Roma y Antioquía, en su obra homónima clásica. Véase R. AGUIRRE, *La Iglesia de Jerusalén. Orígenes de la Iglesia y primeros desarrollos*, Bilbao, 1989; J. A. UBIETA, *La Iglesia de Tesalónica. Una Iglesia en proceso de evangelización*, Bilbao, 1988; R. AGUIRRE, *La Iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de la comunión*, Bilbao, 1988; J. O. TUÑÍ, *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición cristiana muy especial*, Bilbao, 1988; J. DE GOITIA, *La Iglesia de Roma. Origen, naturaleza y preeminencia*, Bilbao, 1988, y J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Salamanca, 1994.

paulina del “cuerpo de Cristo” se abre paso enérgicamente como el fruto más maduro de la idea de Iglesia en el Nuevo Testamento»²⁷. Y apostilla: «La Iglesia es pueblo de Dios en cuanto cuerpo de Cristo; y es cuerpo de Cristo en un sentido que la idea de pueblo de Dios determina e incluso fundamenta». En el Nuevo Testamento la Iglesia sigue siendo pueblo de Dios, renovado en Cristo y hacia Cristo.

Estas reflexiones permiten una parada en la eclesiología paulina²⁸. Es fácil reconocer cómo el concepto de pueblo de Dios acoge la insistente descripción de la Iglesia sobre el trasfondo de Israel, mientras que el concepto de cuerpo de Cristo vive de la experiencia novedosa de la revelación ligada a la persona de Jesús de Nazaret. Como explica J. Roloff, la comprensión paulina de la Iglesia puede ser descrita como una elipse con sus dos focos: por un lado, está la dimensión histórico-salvífica, es decir, la continuidad de la acción de Dios con su pueblo Israel en la historia; por otro, está la dimensión cristológica de la relación personal con Cristo y de justificación por la fe en él. Por eso, el exegeta evangélico compendia la eclesiología paulina en esta cláusula: el pueblo de Dios reunido y renovado «en Cristo»²⁹. La gran aportación de Pablo consiste, por un lado, en aplicar a las comunidades locales el concepto de «Iglesia» fraguado en Jerusalén³⁰. Además, desde estos presupuestos, Pablo ha hecho una reflexión específica acerca de la relación entre Israel y la Iglesia, donde explica el modo de la apertura de la Iglesia a los gentiles: la salvación llega a los gentiles a través del fracaso de Israel (Ro 11,11). Las naciones gentiles han sido introducidas en la historia de elección de Israel; ese fracaso es, con todo, exponente de la fidelidad de Dios que no retira su gra-

²⁷ SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, o.c., p.197. Véase las distintas posturas en la investigación de W. KRAUS, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, Tubinga, 1996, pp.6-11.

²⁸ Véase N. A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Darmstadt, 1941; L. CERFAUX, *La teología de la Iglesia según San Pablo*, Bilbao, 1959 (original de 1942); J. HAINZ, *Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde Ordnung*, Regensburg, 1972; J. HAINZ, *Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg, 1982; E. FRANCO, *Communione e partecipazione. La koinonia nell'epistolario paulino*, Brescia, 1986; M. LEGIDO, *Fraternidad en el mundo. Un estudio de eclesiología paulina*, Salamanca, 1986, y W. KRAUS, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, Tubinga, 1996.

²⁹ ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, o.c., pp.86-131.

³⁰ Véase H. MERKLEIN, *Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem: Biblische Zeitschrift* 23 (1979), pp.48-70.

cia. Israel sigue siendo llamado (11,29), porque no ha sido rechazado (11,1). Y un día, superando su dura cerviz, se convertirá en el verdadero Israel (11,26ss). Finalmente, el fracaso de Israel es una advertencia permanente para la Iglesia, que no puede enorgullecerse. La Iglesia no puede existir sin Israel, no sólo porque vive como rama injertada del viejo olivo que es Israel (11,17), sino que siempre tiene a la vista el ejemplo estimulante del Israel orgulloso³¹.

1.3. ESTRUCTURAS Y CONFIGURACIÓN SOCIAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Siguiendo las indicaciones de R. Schnackenburg acerca de la prioridad de la realidad eclesial respecto a la teología de la Iglesia, hay que anotar todos aquellos intentos de reconstrucción de la génesis de la Iglesia cristiana aplicando los métodos histórico-críticos y los métodos sociológicos al Nuevo Testamento, que abren la puerta a una tercera encuesta exegética. A la diversidad y unidad de la noción testamentaria de la Iglesia corresponde, sin duda alguna, una gran diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento³². Éste era el tercer interrogante que proponíamos al principio y donde la reflexión teológica debe ir precedida de un *dossier* exegético bien fundado en la historia de la Iglesia cristiana primitiva y en la sociología aplicada al Nuevo Testamento.

El fondo de la cuestión es de trascendencia para la teología de la Iglesia, que no es sólo «eclesiología teológica» sino también «sociología teológica», si quiere situarse coherentemente entre el monofisismo y el nestorianismo eclesiológicos. Ello tiene que ver con la gran intuición condensada en LG I,8, que describe la realidad compleja de la Iglesia recurriendo a la analogía del Verbo encarnado: «Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible. (...) Pero la sociedad dotada de los órganos jerárquicos y el cuerpo místico de Cristo, el grupo visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una rea-

³¹ Véase F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles: A sociological Approach*, Cambridge, 1986.

³² J. DELORME (dir.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid, 1975.

lidad compleja en la que están unidos el elemento humano y divino (...). Así como la naturaleza humana está al servicio del Verbo divino como órgano vivo de salvación que le está indisolublemente unido, de la misma manera el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo, que le da vida para que el cuerpo crezca».

Esta línea de investigación exegética puede ser nombrada recurriendo al hilo directriz de los estudios pioneros de R. Aguirre que, siguiendo los pasos de G. Theissen, sustanciaba todo ese proceso genético en esta cláusula³³: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Este lema da cobertura a una serie de interrogantes que se han ido diversificando al socaire de las investigaciones de los últimos decenios: ¿Cómo se ha producido la transformación de un movimiento carismático de fuerte impronta apocalíptica en una potente institución que se consolida por toda la cuenca mediterránea en un breve lapso de tiempo de tres siglos? ¿Cómo se ha pasado de un movimiento de tipo rural a una religión urbana? ¿Cómo se ha producido la ruptura con el judaísmo? ¿Cómo se han ido fraguando las estructuras de liderazgo? ¿Cómo han evolucionado las Iglesias domésticas?³⁴ ¿Cómo han aparecido los primeros ministerios?³⁵ ¿Cómo se aclimata la trí-

³³ R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Bilbao, 1988; Id., *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander, 1994; Id., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, 2001. Citemos los estudios clásicos de G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, 1979, y *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1985. Una perspectiva de conjunto puede verse en B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Córdoba, 1995. En esta misma línea de investigación E. W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo contemporáneo* (1995), Estella, 2000. J. TAYLOR, *¿De dónde viene el cristianismo?*, Estella, 2003. Puede verse el elenco bibliográfico sobre el cristianismo y la Iglesia naciente recopilado por S. Pié, al hilo de la triple sistematización en orientación crítico-literaria, orientación basada en las ciencias sociales y orientación crítico-histórica, *Eclesiología*, o.c., pp.121-123.

³⁴ C. OSIEK-M. Y. MACDONALD-J. H. TULLOCH, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*, Salamanca, 2007. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 1989.

³⁵ A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie: les premières étapes du cursus ecclésial*, París, 1977. Id., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, París, 1992; Id., *Los primeros laicos. Cuando la Iglesia nació al mundo*, Burgos, 2001.

ada de Obispos-Presbíteros-Diáconos?³⁶ ¿Cómo surge la idea de un primado del Apóstol Pedro?³⁷

Es evidente que, en razón de la estructura encarnatoria de la Iglesia, dimanan una serie de diferencias geográficas y cronológicas. Los grupos y comunidades de los años treinta, radicados en un ámbito palestinese, están organizados teológica y socialmente de una forma distinta a la de los grupos cristianos de las zonas de Asia Menor y Grecia de finales del siglo I. El paso del ámbito judío al ámbito no judío, así como el tránsito de la época apostólica a la post-apostólica, trajeron consigo la asimilación de nuevas estructuras de organización. La eclesiología tardía del NT da muestras de un proceso creciente de regularización a expensas de poder vivir y anunciar el Evangelio dentro de un nuevo contexto.

Este proceso de institucionalización, calificado de forma negativa y crítica como «protocatolicismo», ha sido reinterpretado en la clave de los procesos de rutinización del carisma (Max Weber). Todo movimiento carismático requiere de una ritualización, tradición y, en último término, de una institucionalización que le garantiza la pervivencia. Las comunidades han ido generando estructuras eclesiales, a partir de los nuevos factores sociales, políticos, lingüísticos. El cristianismo primitivo entró en una fase de búsqueda de identidad intereclesial y de consolidación frente a la gnosis, los cultos místéricos, frente a la religión politeísta del helenismo. Este proceso, como ha mostrado Margaret Y. Macdonald, puede percibirse en la misma evolución interna del *corpus* paulino³⁸. Las primeras y grandes cartas paulinas representan un primer estadio de institucionalización *constructora* de la comunidad, donde prevalece la autoridad carismática de Pablo. En un segundo momento, tipificado por Colosenses y Efesios, se produce una institucionalización *estabilizadora* de la comunidad; la desaparición del Apóstol obliga a establecer una

³⁶ N. BROX, *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, Freiburg, 2000.

³⁷ R. E. BROWN; K. P. DONFRIED, y J. REUMANN, *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander, 1976; R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Estella, 1991; R. PESCH, *Die biblischen Grundlagen des Primats*, Freiburg, 2001. J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona, 2003.

³⁸ M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, 1994. Véase W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, 1988.

forma de autoridad que asume el modelo familiar. En un estadio ulterior, representado por las cartas pastorales, se percibe una institucionalización *protectora* que subraya la autoridad de Timoteo y Tito, al tiempo que estipula el nombramiento de *presbyteroi* y la función de *episkopé* en cada ciudad. Estaba en marcha el camino hacia el episcopado monárquico, con la afirmación de la presidencia eucarística por el Obispo, así como una sacerdotalización de la función que debía fluir a partir de la comprensión sacerdotal de la Iglesia y de la doctrina de la carta a los Hebreos que revela a Cristo como sacerdote nuevo frente al sacerdocio antiguo³⁹.

Esta dimensión del nuevo sacerdocio de Cristo Jesús, «el único mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5), ha propiciado que los ministerios cristianos no se comprendieran en mera continuidad con la institución sacerdotal del Antiguo Testamento; así las cosas, esta dinámica nos devuelve por otros caminos a la cuestión directriz de la evolución de Iglesia de judíos en su apertura a los gentiles en este complejo proceso que adentra a la Iglesia cristiana en el siglo II. En este sentido, merece la pena recordar el estudio histórico y sociológico llevado a cabo por M. Zetterholm para mostrar cómo se ha producido la formación del cristianismo en Antioquía, donde por vez primera los seguidores de Jesús recibieron el nombre de cristianos. Este investigador concluye que la separación entre judaísmo y cristianismo en Antioquía fue principalmente una separación entre judíos creyentes en Jesús y gentiles que creían en Jesús⁴⁰.

La eclesiología del NT es una respuesta permanente, bajo la guía del Espíritu Paráclito, a lo que Dios ha obrado en Jesús más allá de su muerte. Su importancia para la eclesiología ulterior es decisiva en su calidad de norma y fundamento para la Iglesia de todos los tiempos. La fe en una acción creadora siempre nueva de Dios hace que la Iglesia, pueblo de Dios en marcha (Heb 3,7-4; 11), esté en una permanente interacción con el mundo. Más aún: «la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa» (LG VII, 48).

³⁹ A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos y sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1992.

⁴⁰ M. ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, London-New York, 2003, p.231.

2. HACIENDO BALANCE EN CINCO COROLARIOS: DE LA EXÉGESIS A LA TEOLOGÍA

Nuestros tres interrogantes eclesiológicos fundamentales han dejado al descubierto varias fases del proceso de génesis y evolución tanto de la realidad eclesial como de la reflexión teológica sobre la Iglesia: en primer lugar, el binomio pre-pascual y post-pascual; en segundo lugar, son de gran ayuda explicativa las tres etapas señaladas por R. E. Brown para describir el despliegue de la Iglesia desde los años treinta del siglo I, con la subdivisión de la época apostólica, sub-apostólica y post-apostólica, que ya nos adentra en el siglo II. Yendo de la exégesis a la teología, esa Iglesia ha de ser situada por relación a lo que H. Conzelmann denomina en su estudio de la teología de Lucas «el centro del tiempo»: en la conducción de la historia de la salvación, el plan divino transcurre entre los puntos límites de la *creación* y de la *parusía* a través de estas tres fases históricas: el *tiempo* de Israel, de la Ley y de los profetas, el *tiempo* de Jesús, que es la presentación anticipada de la salvación futura, y el *tiempo* de la Iglesia y del Espíritu, esto es, el *tiempo intermedio* entre la entrada en escena de Jesús y su parusía, del que no se dice que vaya a ser breve⁴¹. Esta visión teológica del tiempo como historia de la salvación se inscribe en las coordenadas más absolutas de la eternidad de Dios y del tiempo escatológico conforme a esa declaración sobre el origen de la Iglesia que se lee en la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Vaticano II: «La Iglesia que procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica, que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro» (GS 40)⁴².

1. Estas consideraciones nos permiten extraer un primer corolario: el problema del origen y la fundación de la Iglesia puede y debe plantearse en ese doble nivel al que corresponden estas dos cuestiones: ¿cuándo comienza la Iglesia?, ¿de dónde viene la Iglesia? La primera pregunta parece circunscribirse, a simple vista, a una pregunta de índole histórica, que nos exige determinar desde el Nuevo Testamento el modo preciso de la relación entre Jesús de

⁴¹ H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid, 1974, pp.214-215.

⁴² G. URÍBARRI, *Modulaciones teológicas del tiempo. Ensayo sobre las formas de duración según la teología*: Estudios Eclesiásticos 81 (2006), pp.535-566.

Nazaret y la Iglesia que surge de Pentecostés tras la experiencia de la Pascua. Jesucristo, durante su vida terrena, reveló al Padre, dio a conocer la buena noticia del reino, llamó e instituyó a Doce, señalando de un modo especial a Pedro, realizó gestos —como su propio bautismo en el Jordán y la cena de despedida con sus discípulos— en los que la comunidad de sus seguidores encontró el origen de sus sacramentos. Por todo ello es el fundador de la comunidad mesiánica de la nueva alianza.

Sin embargo, estas explicaciones no pueden ahogar la segunda pregunta, que es mucho más radical, y brota inmediatamente a partir de una consideración muy simple pero de gran alcance teológico: antes de que el Verbo de Dios se hiciera palabra humana, existía la voluntad salvífica de Dios de convocar y congregar a su pueblo, un designio hecho historia en la ofrenda de Abel, con anterioridad incluso a la fe de Abrahán, y de alguna manera presente en la misma historia religiosa de la humanidad⁴³. Situada en estas coordenadas, hay que decir que la Iglesia cristiana existe antes del hecho histórico de la encarnación de Jesucristo. Por eso, podía escribir Clemente Alejandrino: «Del mismo modo que la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo (*kosmos*), así la intención divina es la salvación de los hombres y se llama Iglesia (*ekklesía*)»⁴⁴. Algo así, rememorando la historia de la salvación, enuncia también la constitución dogmática sobre la Iglesia al hilo del despliegue trinitario del misterio cristiano: «Prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu Santo y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los tiempos» (LG I,2).

2. Estas afirmaciones se inscriben en un horizonte teológico que, respondiendo a la cuestión más radical, ¿de dónde viene la Iglesia?, hablan de su preparación en las coordenadas espacio-temporales y la sitúan en la historia del pueblo de Israel. Podríamos enunciar un segundo corolario: para que la Iglesia cristiana no sea un abstracto

⁴³ S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción *Ecclesia ab Abel*», en P. RODRÍGUEZ PANIZO-X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao, 2002, pp.271-322.

⁴⁴ Cf. *Paedagogus* I VI; 27,2: SC 70,161.

histórico, sin raíces en la experiencia religiosa de la humanidad, hay que atender a su preparación en la historia religiosa del pueblo judío. Las reflexiones de Pablo en los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos así lo ponen de manifiesto, cuando exhorta a los cristianos procedentes de la gentilidad a no abdicar de sus raíces judías en el seguimiento de Jesús, pues «a ellos pertenecen las promesas, y la alianza y la legislación, y de ellos procede el Mesías según la carne» (Ro 9,4). Por otro lado, las correcciones que la carta a los Efesios hace a la perspectiva de la carta a los Colosenses, son una advertencia frente al olvido pretendido de esa raíz judía. El evangelio de Juan, al que apenas hemos prestado atención en estas reflexiones, abunda en ello: «la salvación viene de los judíos» (Jn 4,22)⁴⁵. En otras palabras: la reconstrucción teológica del proceso que explica el surgimiento de la Iglesia es indisoluble de la historia de la salvación plasmada en el Israel de la elección y de la antigua alianza nunca derogada. Las diversas aproximaciones exegéticas al Nuevo Testamento, sea desde las ciencias sociales, desde la aproximación teológico-literaria o histórico-crítica, sea en la perspectiva teológico-feminista, hablan de esa realidad originaria de la Iglesia cristiana siendo Iglesia escogida de entre judíos y gentiles. En la eclesiología neotestamentaria, sustanciada a partir de los distintos cuerpos doctrinales y literarios, se yergue el tema de la apertura de la Iglesia cristiana a los gentiles como una cuestión mayor. Así lo hemos constatado para los escritos paulinos, para el Evangelio de Mateo, para la doble obra lucana (Evangelio y Hechos de los Apóstoles), para la primera Carta de Pedro, para la Carta a los Hebreos. El último libro del NT, el Apocalipsis de Juan, también habla de la Iglesia en la clave del pueblo de Dios de judíos y gentiles⁴⁶. En realidad, todo el proceso es indisoluble del trasfondo judío del cristianismo primitivo⁴⁷.

⁴⁵ K. SCHOLTISSEK, *Kinder Gottes und Freunde Jesu. Beobachtungen zur johanneischen Ekklesiologie*, en KAMPLING-SÖDING, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, o.c., pp.184-211.

⁴⁶ J. M. NÜTZEL, *Gottesvolk aus Juden und Heiden. Zum Selbst-Verständnis der Christen in der Johannes-Apokalypse* en KAMPLING-SÖDING, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, o.c., pp.458-478. F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén. Esperanza de la Iglesia Ap 21, 1-22,5*, Salamanca 1998.

⁴⁷ R. TREVILJANO, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1995.

3. Por aquí se abre paso un tercer corolario: la línea de continuidad del Pueblo de Dios subrayada en la tipología entre Israel y la Iglesia (cf. 1Cor 10,1-13) y el proceso de discontinuidad por el que la descendencia y semilla de Abraham llega a ser cuerpo de Cristo (cf. Gál 3,26-29), desembocan en la afirmación de una «ecclesia ex circumcissione», es decir, Iglesia de circuncisos o judíos, y de una «ecclesia ex gentibus», Iglesia de incircuncisos o gentiles, lo cual no es sino el correlato eclesiológico de la unidad entre el Antiguo y del Nuevo Testamento estipulada por el canon eclesial de la Escritura en contra de la postura de Marción.

Sigamos transitando de la exégesis a la teología, es decir, a la eclesiología del Nuevo Testamento, que se refleja a partir del canon del Nuevo Testamento considerado en su conjunto. En su configuración definitiva se pueden distinguir los siguientes estratos: 1) los cuatro evangelios; 2) el Libro de los Hechos de los Apóstoles, y las siete Cartas Católicas, que expresan la voz de las «columnas» (Pedro, Santiago, Juan) y de Judas; 3) las catorce Cartas de Pablo, y 4) el Apocalipsis de Juan. Esta es la enumeración que se lee en el Decreto del Concilio de Trento (DS 1503), tras la enumeración de los libros del Antiguo Testamento. Si contra Marción, al final del siglo II, la Iglesia integra en una unidad la tensión que pudiera existir entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, no hace sino ratificar el fundamento judeocristiano de la Iglesia, sostenido por las columnas de Jerusalén, y, en particular, el Apóstol Pedro, y el despliegue de la Iglesia de los gentiles, con Pablo. Existe una intención teológica de unidad, pues la salvación viene de los judíos, del Señor Jesús, de la estirpe de David según la carne, muerto y resucitado, que habla en los evangelios, en la tradición de sus primeros testigos que le acompañaron por Galilea, que se reunieron en la comunidad primera de Jerusalén, y que se expande hacia Antioquía y llegará hasta Roma, la capital del imperio romano, donde sufrirán el martirio los dos proto-Apóstoles, Pedro y Pablo, símbolos a su vez de la Iglesia de judíos y gentiles.

Ahora bien, los diversos libros o escritos del NT no guardan una secuencia cronológica, es decir, no han sido colocados en el canon con la misma secuencia cronológica que les ha ido viendo nacer. Ello parece sugerir una intención teológica: a una nueva unidad

literaria corresponde una nueva intención teológica, que tiene también su inmediata repercusión eclesiológica.

4. Podemos apuntar, en este sentido, un cuarto corolario desde la consideración de que el texto definitivo «canonizado» del Nuevo Testamento forma parte del mismo proceso diacrónico que nos ayuda a reconstruir el surgimiento de la Iglesia. ¿Qué significa para la interpretación del Nuevo Testamento la secuencia y la posición asignada a los diversos libros o escritos particulares? Es significativo que los cuatro evangelios hayan sido puestos al comienzo, que la doble obra lucana haya sido escindida. Por otro lado, para la cuestión específica del origen y del surgimiento de la Iglesia, no se puede pasar por alto que el evangelio de Mateo ocupe el primer puesto. Es obvio que Mateo ostenta una prioridad eclesiológica difícil de sustituir, no sólo porque es el evangelio que la Iglesia ha colocado en primer lugar en el canon, sino porque también es el único que utiliza la palabra «Iglesia», «das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'», a decir de Lutero⁴⁸. Este aspecto queda subrayado cuando se compara el texto de Mateo con la estrategia de la doble obra lucana, que guarda silencio en el Evangelio, mientras que emplea profusamente el término «Iglesia» en el libro de los Hechos de los Apóstoles. Aunque siga siendo objeto de discusión y de debate entre los especialistas, no faltan los investigadores que han situado el Evangelio de Mateo en Antioquía. En cualquier caso, Mateo parece dirigirse a unas comunidades que serían el vivo ejemplo de la transición «from a predominantly Jewish Christian church to an increasingly Gentile church»⁴⁹. También se ha

⁴⁸ WA 50,625. Véase H. FRANKEMÖLLE, *Die mattäische Kirche als Gemeinschaft des Glaubens. Prolegomena zu einer bundestheologischen Ekklesiologie*, en R. KAMPLING-T. SÖDING, *Ekklesiologie des Neuen Testaments*, o.c., pp.85-132. W. TRILLING, *El Evangelio según San Mateo*, I-II, Barcelona, 1970; ID., *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Madrid, 1974; P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo*, Madrid, 1976; F. W. BEARE, *The Gospel according to Matthew*, Oxford, 1981; D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Minnesota, 1991; D. L. BALCH (ed.), *Social History of the Matthean Community. Cross-Disciplinary Approches*, Minneapolis, 1991; E. M. WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew*, Berlín-New York, 1991; U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, I-IV, Salamanca, 1993-2005; A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelio de Mateo*, Bilbao, 2006, y W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Estella, 2007.

⁴⁹ ZETTERHOLM, *The Formation of Christianity in Antioch*, o.c., p.211.

sugerido que el Evangelio de Mateo podría haber sido utilizado en la Iglesia de Antioquía por su líder, el mártir Ignacio, como fuente y expresión de la ideología de separación de la comunidad de judíos creyentes en Jesús de Nazaret. En otras palabras: la prioridad eclesiológica del evangelio de Mateo ratifica un proceso histórico de separación del judaísmo, como vivo ejemplo de la transición entre una Iglesia predominantemente judía a una Iglesia de composición eminentemente de cristianos gentiles.

5. Llegamos así a un último corolario que nos hace retornar al punto de partida de estas reflexiones sobre el origen y comienzos de la Iglesia según el Nuevo Testamento: la clásica noción de «fundación de la Iglesia por Jesús» ha de ser concebida en términos de un largo proceso, que arranca de la actividad pública de Jesús y de su predicación del reino, incluye el misterio pascual y se prolonga en la decidida misión a los gentiles, una compleja y difícil decisión del tiempo apostólico, que hará verdad las palabras del Señor: «Y os digo que muchos vendrán de Oriente y Occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; mientras que los hijos del reino serán echados a la oscuridad de afuera» (Mt 8,11). En la génesis de la Iglesia cristiana resultan constitutivos el rechazo de Israel y la apertura universalista del cristianismo. La constatación de ese largo proceso histórico de revelación desfonda una idea de fundación de la Iglesia entendida en términos de un acto explícitamente jurídico de institución. Durante siglos se puso la fundación de la Iglesia en las palabras de Mt 16,18, sancionando así por parte católica un modelo de Iglesia institucional y monárquico que irritaba a la exégesis protestante. Aquí hemos presentado cómo los componentes fundamentales de la vieja alianza, la idea del Israel de Dios, de la pascua y del siervo de Dios quedan reinterpretados e introducidos en el misterio de la vida y de la muerte de Jesús, al hilo de la correlación entre el pueblo de Dios y el reino de Dios que encuentra su mejor plasmación en la comunidad de mesa del Señor con los suyos para ser el cuerpo de Cristo. Ahora bien, ello no excluye que las palabras de Mt 16,18 no puedan y deban ser incluidas en este plantea-

miento. Más bien esa colación de poderes de atar y desatar a Pedro y a los Apóstoles (Mt 18,18) tienen que ver con la intención de edificar la Iglesia. Por consiguiente, la Iglesia no se funda directamente sobre el Jesús histórico prepascual y su mensaje; su fundación ha de contemplarse teniendo en cuenta también aquellos otros episodios en los que se anudan las raíces cristológicas y pneumatológicas de la Iglesia, a saber, el misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor, junto con el envío de la fuerza y el poder del Espíritu Santo.

Por ello, podemos concluir con las afirmaciones de K. Rahner: «Una procedencia de Jesús y en tal sentido una fundación por parte de él se dan incluso cuando esta comunidad, en decisiones históricas a través de una evolución, se da a sí misma estructuras que son elegidas de entre un amplio número de auténticas posibilidades (...). No es del todo punto necesario referir las estructuras constitucionales concretas de la Iglesia (católica), que ésta declara ahora como vinculantes de manera permanente para ella, a una palabra histórica fundacional de Jesús salida explícitamente de su boca, como si sólo así la Iglesia constituida pudiera entenderse como procedente de Jesús y fundada por él»⁵⁰.

⁵⁰ K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, 1979, p.386.