

«Ya, a pesar de ...» Reflexiones desde aquí y ahora sobre el Reino de Dios

por Pedro Zamora

INTRODUCCIÓN¹

Alfred Loisy acuñó el siguiente aserto que ha hecho historia entre los teólogos del siglo XX y XXI:

“Jesús anunció el Reino,
y lo que vino fue la Iglesia”

(*L'Évangile et l'Église*, pág. 111)

Independientemente de lo que Loisy quisiera decir realmente², el aserto en sí mismo habla de una diferenciación entre ambas realidades: *Iglesia y Reino de Dios*. Y mi interés en este ensayo se centra, precisamente, en esa diferenciación. Creo que ésta ejerce –mejor dicho, debiera ejercer– una función positiva o, si se quiere, constructiva en la realidad eclesial de nuestro aquí y ahora. Y mi punto de partida será el propio Nuevo Testamento, donde el Reino de Dios aparece como un concepto y una realidad común para la mayoría de creyentes judíos y cristianos, sobre todo en los Evangelios sinópticos, que marca el propio ser y hacer iglesia.

La literalidad de las palabras de Loisy puede tomarse en sentido pesimista: la realidad (esto es, la iglesia) no se corresponde con el proyecto original (o sea, con el Reino de Dios). Y lo cierto es que en nuestro aquí y ahora (*hic et nunc*)³ parece no haber ningún entusiasmo por el Reino de Dios (R.D. en adelante) En efecto, uno tiene la impresión de que la lectura pesimista del aserto de Loisy es una realidad constatable en la realidad en la que vivo, esto es, la España de la Europa de principios del s. XXI. Qui-

¹ El presente ensayo es una reelaboración de la ponencia “El Reino de Dios: Realidad y Promesa” presentada por el autor en el Sínodo LXIV de la *Iglesia Evangélica Española* (1991) y publicada en *España Evangélica* 1991.

² A. González (pág. 203) clarifica el contexto de las palabras de Loisy.

³ Cito estos adverbios latinos por su importancia en el debate teológico sobre la escatología.

zás sea sólo una impresión, y además errada, pero creo que los tiempos de ensayos o experimentos comunitarios emprendidos con gran ilusión en nombre del Reino de Dios, quedan ya muy atrás en el tiempo, y de que se ha impuesto una visión realista o pragmática, pero siempre desangelada, de la iglesia. En el caso evangélico español, conservamos una visión romántica de los tiempos heroicos de la persecución y de la posterior intolerancia. Pero es eso, una visión idealizada del pasado que ha dado paso a una época en la que las iglesias evangélicas luchan por encontrar su nuevo lugar en un escenario social y político que ya no requiere de héroes. Y ahí andamos..., cada iglesia o denominación en su búsqueda particular sin acabar de tomar decisiones atrevidas o de emprender proyectos de fe más arriesgados (¡el riesgo y la fe van de la mano!). Y respecto al campo católico, uno tiene la impresión de que el proceso de *restauración* iniciado ya por el papa Juan Pablo II y continuado por el actual papa Benito o Benedicto XVI está alcanzando éxito, sobre todo en las esferas de dirección de la iglesia católica. Al menos, y a pesar de que quien escribe no es católico, uno echa de menos a obispos más pastorales y con miras más idealistas (¡el idealismo también tiene mucho que ver con la fe!). En definitiva, lo que quiero afirmar es que, cualquiera que fuera la intención de Loisy, la realidad eclesial que vivimos hoy en España bien pudiera dar fe del acierto del aserto de Loisy tomado en sentido fatalista. Y me temo que, a pesar de contar con una historia distinta, algo parecido se vive en muchos países de Europa. Así las cosas, no parece que el sintagma *Reino de Dios* despierte pasiones. De hecho, puede incluso ser recibido con sospecha por parte de muchos creyentes, como si en su nombre se pudieran emprender experimentos condenados al fracaso. Sin duda, muchas cosas se han visto ya en este viejo continente, como para que nos ‘traguemos’ cualquier propuesta que parezca novedosa, incluso si se hace en el nombre del Reino de Dios, o sobre todo si se hace en su nombre.

Por otro lado, el R.D. presenta el problema añadido de su indefinición. En efecto, en el campo teológico se han hecho demasiados juegos malabares entre sus aspectos de «realidad» y «promesa», entre el «ya» y el «todavía no»,⁴ lo cual, sin duda, queda muy bonito en el terreno dialéctico que nos fascina a algunos protestantes, pero que no dice nada al creyente que tiene que vivir su fe en la calle, donde la paradoja dialéctica no le sirve para tomar una decisión concreta; el «sí o no», es la única postura que cabe en la vida cotidiana que, en España, vive absolutamente indiferente a la reflexión teológica. Desde luego, no tengo ningún interés en denigrar dicha dialéctica, porque tiene su lugar en la vida de fe y en la teología, pero hay que advertir que a fuerza de abusar de ella, se ha convertido en un discurso vacío útil sólo para cuando hay que explicar fracasos. Por eso, mi verdadero interés sería mostrar que la tensión entre el «ya» y el «todavía no» debe ser eminentemente creativa (y creadora) en nuestro día a día. Dado que la mentalidad moderna está caracterizada (estamos, estoy)

⁴ K. Barth (pág. 38) hablaba a este respecto de «alegres guioncitos».

por el sentido de la eficacia, de los hechos, del pragmatismo y de la inmediatez (quererlo todo «aquí y ahora»), mi particular enfoque sobre este tema quiera ser también relativamente pragmático, o sea, pretende abordar los efectos que sobre la iglesia misma tiene la proclamación del R.D.

De hecho, se puede afirmar, como veremos al entrar en materia, que también las iglesias neotestamentarias se plantearon el R.D. desde la perspectiva de su posible realización, siquiera de modo gradual, pero ciertamente no dejándolo en pura utopía. De ahí que en este ensayo, el «ya (realidad), pero todavía no (promesa)»,⁵ significa para el creyente y la iglesia su *entrega esperanzada a la realización histórica del R.D., hasta su definitivo advenimiento*. Es decir, significa comprometerse ya con el R.D., a pesar de las dificultades para su advenimiento (realización). De ahí que, sintetizándolo al máximo, significa «ya, a pesar de (todo)».

He distribuido el contenido de este ensayo en tres partes relativamente independientes. La primera trata de rastrear la posible presencia del R.D en nuestra sociedad e iglesias evangélicas españolas de nuestros días, exponiendo algunos de los aspectos sociales que más dificultan la realización del R.D en nuestro tiempo y espacio. La segunda, rastrea el testimonio bíblico del movimiento de Jesús y de las iglesias que de él surgieron y que, ante una sociedad que también planteaba dificultades al R.D, tuvieron una respuesta concreta en su forma de vida y organización, mostrando así su convicción, respecto del R.D., de que la iglesia es avanzadilla de éste «ya, a pesar de». Finalmente, la tercera parte expondrá unas conclusiones a modo de sumario y también de reflexión final. Pero he de aclarar, ya de entrada, que no explicitaré la doctrina bíblico-teológica fundamental sobre el R.D., ya que lo contrario supondría una extensión excesiva para este trabajo, además de incurrir en lo que pretendo evitar, esto es, un enfoque excesivamente teológico y conceptual.

⁵ En castellano, un tratamiento clásico del «ya, pero todavía no» lo encontramos en O. Cullmann (págs. 187-206).

(I) PRIMERA PARTE

El Reino de Dios, hoy

1 – El Reino de Dios, ¿realidad social?

¿Es real el R.D? ¿Existe un ámbito en el que las formas de vida propias del R.D sean la única realidad o, al menos, una realidad activa entre otras? ¿Se nota en algún lugar el ejercicio de soberanía por parte de Dios? Responder *Sí* o *No* a tales cuestiones sería simplista, aunque mi tentación sería decir *No*. Sin embargo, voy a conformarme con mencionar brevemente aquellos aspectos de nuestra sociedad moderna que más dificultades están planteando al soberano y divino ejercicio de gobierno (reinado) universal, ante los cuales toda iglesia –y la Iglesia toda– tiene que plantear y concretar su respuesta.

Parece claro que las mujeres y hombres de nuestro tiempo y lugar –igual que los de todo tiempo y lugar– queremos desenvolvemos conscientemente de modo absolutamente autónomo respecto de Dios. Y lo cierto es que hemos desplegado unas formas de vida que nos permiten pensar que debemos y podemos vivir al margen de un marco superior al humano. (Nótese que empleo la primera persona del plural, porque quienes nos consideramos creyentes también estamos involucrados en los estilos de vida pretendidamente autónomos). En mi opinión, hay cuatro áreas que son una muestra de esta vida autónoma, y que algunos pensadores y sociólogos consideran características de nuestra sociedad. Son áreas que, a pesar de que también pueden representar grandes oportunidades para el R.D., hoy por hoy nos envuelven de tal modo que, en mi opinión, sirven de gran obstáculo a la realización del R.D. Me refiero a: 1. el optimismo científico-tecnológico; 2. los medios de comunicación; 3. El consumismo; 4. El urbanismo.⁶ Echemos una ojeada a cada uno de ellos.

1.1. Tecnología

⁶ No quisiera proseguir sin advertir que muchos de los análisis de la modernidad o post-modernidad son excesivamente ligeros respecto de las ‘novedades’ detectadas en nuestro tiempo. Quiero decir, pues, que muchas de las características del tiempo actual que vamos a recorrer, podrían ser también propias de otras épocas, aunque bajo otras formas.

Por otro lado, cuando un cristiano analiza la sociedad autónoma moderna, debe hacerlo con mucha humildad, recordando que ésta puede ser muy superior a la *ciudad de Dios* que, por ejemplo, la iglesia dominante pretendió crear bajo el imperio romano y el ‘sacro-imperio-romano’ medieval. Y los protestantes haríamos bien en no desentendernos de aquellas pretensiones como si no fueran con nosotros por ser aquél un tiempo católico, pues también contamos en nuestra historia con algunas *ciudades de Dios* que abrigaban aspectos sombríos.

Hija de la ciencia y de su optimismo redentorista de los siglos XVIII-XIX, ha acercado este optimismo a lo más cotidiano e inmediato de la vida social. Según A. Rizzi (pág. 160), en los momentos más «pentecostalistas» (*sic*) o entusiastas de tal redentorismo científico, se llegó a afirmar que la ciencia permitía «mirar con optimismo el futuro incluso si éste no era garantizado por la divina providencia». Reconoce este autor que la sociedad actual no vive ya en el momento más entusiasta de tal optimismo, pero, y esto es lo más importante, asegura que:

la sociedad industrial avanzada (derivada de dicho optimismo) se ha impuesto como principio de vida, como norma interiorizada, convirtiéndose así en modelo, estilo y necesidad.

Es decir, la tecnología ha interiorizado e individualizado el *principio de autosalvación social*. Que esto parece ser así no necesita de grandes demostraciones; pensemos sólo en que la tecnología ensancha —en principio hasta el infinito—, los límites de las capacidades humanas necesariamente limitadas, lo cual significa que ante un límite, ni que venga impuesto por la naturaleza misma, ya no nos planteamos la acomodación al mismo, sino el modo de superarlo; *una solución aquí y ahora* es la norma de nuestro ‘espíritu moderno’. Pero este mismo espíritu nos alejará de otro muy distinto y también necesario, a saber, el de la larga y paciente búsqueda de la verdad. Dado que la verdad no tiene acceso directo y rápido, concluimos que no existe o, cuando menos, que es imposible conocerla⁷. Ni qué decir tiene que la indiferencia moderna hacia la existencia de principios y normas de vida divinos (y expresión de la realeza divina), tiene una de sus raíces en este espíritu.

1.2. Los medios de comunicación⁸

Si la tecnología es hija de la ciencia, los medios de comunicación (*mass media*) modernos son los mejores hijos de aquélla. En efecto, el espíritu del *aquí y ahora* tiene su mejor instrumento en los medios electrónicos. Los medios de información lo único que pretenden manejar es el dato concreto y, a ser posible, visualizarlo desentendiéndose de la *formación* de sus destinatarios, así como de cualquier contenido profundo y, por ello mismo, comprometido. Según algunos pensadores modernos (se-

⁷ Acerca de esta falta de paciencia, cf. *infra* I.1.4 *Urbanismo*. En cuanto a la negativa influencia de la tecnología sobre el hombre y la mujer, en H. Lefebvre (págs. 66-69) encontraremos interesantes observaciones.

⁸ La reflexión que sigue es particularmente válida para la comercialización de los *mass media*. Pero por supuesto, también existe un uso de éstos menos comercial y más interesado en el bien común y no tanto en el beneficio económico a gran escala.

guiré aquí de cerca a G. Lipovetsky), los medios de la comunicación han tomado tal fuerza que se han hecho autónomos, independientes de aquello que pretenden comunicar. El mundo de la realidad ha sido totalmente sustituido por el de la representación. En nuestra sociedad, poco importa ya el contenido de lo que se anuncia, pues lo importante es el modo en que se anuncia, ya que es la forma la que realmente incide en el individuo; será ésta la que, finalmente, altere la conducta o actitud del individuo con relación a aquello que se comunica. Este dominio de lo aparente o externo sobre lo real, es lo que Lipovetsky ha dado en llamar el «dominio de la seducción». En efecto, la conducción de una sociedad moderna, o su buena marcha, no se apoya básicamente sobre el tandem prohibición-coerción, sino sobre la seducción del formato comunicativo, sobre la ambientación a gran escala de toda la sociedad, o sea en costumbres, educación, consumo, servicios estatales, costumbres, urbanismo, etc. En las sociedades más avanzadas, se pretende hacer del conjunto social un ambiente de aeropuerto o avión, en el que lo característico es la sonrisa de la azafata.

Como ya dijimos antes, se trata de un mundo de representación que no existe más que en la propia experimentación subjetiva, en la ilusión individual. Así se explican fenómenos como el de la *música 24 horas al día*, necesarios para transportar al individuo a esos mundos imaginarios, al interior de sus propias ilusiones. Ahí está lo que yo diría ser la peor consecuencia de la instauración de la seducción a todos los niveles. Todo proceso de comunicación montado sobre la seducción tiende a inflar al individuo destinatario de su mensaje. Sí, la seducción busca todas aquellas fibras internas del individuo para motivarlas, aumentarlas y, claro está, manipularlas; pero el terrible efecto de esto es que el individuo se convierte así en el centro del universo; el individuo deja de ser una parte consciente de un todo, para ser su propio todo. El resultado es un individuo incapaz de comunicar de verdad, encerrado en su propio universo subjetivo, en su falso mundo de neón y de síncope. Todo cuanto hace, lo hace para sí mismo, para explorar su mundo interior, para acumular experiencias que le auto-realicen. Podemos hablar, una vez más, de cómo el individuo es el punto de referencia de las normas y principios vitales de la sociedad.⁹

1.3. *Consumismo*

El orden económico actual ha trasladado, gracias a la tecnología que aumenta la capacidad productiva al infinito, el peso que tenía antes la oferta (todo el aparato productivo) hacia la demanda, que es tanto como decir hacia el consumidor. La consecuencia más inmediata del consumismo es que, en general, los individuos proyectan

⁹ Para un buen desarrollo teológico sobre este tema, cf. Ellul (1983), aunque sus posturas son, en ocasiones, demasiado poco porosas a una realidad siempre más amplia que la pura ideología teológica o dogmática sostenida.

su libertad de elección no hacia grandes decisiones o cuestiones, sino hacia productos de consumo (selección de marcas, tipos, cualidades, colores, etc.), creyendo tener una gran libertad de elección en la sociedad moderna.¹⁰ Por otro lado, el gusto por la oferta y consecuente elección infinita, se amplía al mundo de las ideas y valores: las creencias básicas y los valores éticos deben ser asunto del consumidor de los mismos, no de su veracidad o falsedad *per se*. La segunda consecuencia es que los encargados de dirigir en lo posible la elección del consumidor, o sea, publicistas y demás *orientadores* de la opinión pública, se convierten en los nuevos demiurgos, magos y sacerdotes encargados de jugar entre las ilusiones personales y sociales, y su satisfacción. Ellos son los que tienen el poder para hablar, y la ventaja de ser escuchados, de modo que todos los canales de la comunicación moderna pasan por sus manos.

1.4. Urbanismo

El producto más sofisticado, la muestra más espléndida del poder tecnológico actual es la ciudad moderna. Reino anhelado y suspirado por todos cuantos viven fuera de él, la ciudad actual vive un ritmo totalmente independiente, totalmente cerrado a la naturaleza. En este Reino cerrado, el hombre y la mujer son sus únicos creadores: todo cuanto hay en la urbe es creación humana, sin referencia alguna a nada que la trascienda. Es en la ciudad donde la autonomía y autosuficiencia, puestas a disposición del hombre y la mujer actuales por la ciencia y la técnica, cobran forma monumental para su exaltación en la vida cotidiana. Si la naturaleza es el lugar del límite, del límite que obliga a la esperanza del segador a cosechar al cabo de varios meses, la urbe es el lugar de la auto-realización, el lugar donde uno adquiere verdadera ciudadanía de hombre o mujer, donde sus sueños tienen, al menos, la posibilidad de realizarse.¹¹

¹⁰ Esto tiene especial importancia con relación al ocio. Éste debiera ser, en la moderna sociedad, el espacio de libertad en el que el individuo puede encontrarse a sí mismo, lejos de todas las fuerzas económico-sociales anónimas que inciden en él. Sin embargo, el tiempo de ocio corre peligro de invasión por el consumismo que llega a planificar su tiempo libre (cf. J. García Sastre, págs. 55.56).

¹¹ Para una buena descripción de la ciudad moderna, de lo que representa y de hasta qué punto está planificada, véase J. García Sastre (págs. 48-51) y H. Léfèbvre (págs. 79-84). En cuanto a una visión más teológica acerca de la ciudad, véase la disputa de H. Cox (págs. 71-81) con J. Ellul (1970).

Quisiera aprovechar la mención de esta disputa para insistir en que no considero esta modernidad negativa *per se*. Me sitúo pues, del lado de Cox, contra el radicalismo de Ellul, muy negativo sobre la vida urbana. Lo que sí es cierto, es que estos elementos de la modernidad son utilizados por esas tendencias inherentes a toda persona y a toda sociedad, que buscan la estandarización social para un mejor control o, en el peor de los casos, para la manipulación y, por tanto, la deshumanización de la persona.

1.5. Conclusión

La sociedad moderna tiende a imponer sus propias leyes y por tanto su propio *Reino de Dios sin Dios* —de hecho, la urbanización moderna se extiende a realidades nacionales y supranacionales— el cual, gracias al poder tecnológico, es capaz de crear cielos que parecen subjetivos y privados, pero que a la vez están estandarizados, haciéndose accesibles en la inmediata realidad humana. Dicho Reino se da a sí mismo nuevos magos y sacerdotes, encargados de mediar entre todos los individuos (y sus ilusiones) y el nuevo Reino que, por cierto, es inminente: sólo es cuestión de adquirir ciertos productos o servicios, o de participar en ciertas actividades¹². Precisamente, es de esta cercanía que surge su gran atracción. Por otro lado, dicho Reino no es sólo accesible sino que, debido a su fuerza, penetra la vida cotidiana de la sociedad, haciéndose imposible una vida aparte del mismo. Es decir, todo individuo y grupo estará, necesariamente, conformado en una u otra medida por dicho Reino¹³. Para P. Berger (1974, pág. 29), sólo la economía tecnologizada y la burocracia tienen la fuerza innovadora y el poder de cambiar a la sociedad actual, cerrando así toda posibilidad a cualquier otro grupo, incluida la iglesia, por lo que parece que sólo las fuerzas netamente humanas están formando a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Según dice este autor literalmente:

los agentes primarios del cambio social y portadores de modernización son la economía tecnologizada y el control de la información¹⁴ [...] Son agentes secundarios la ciudad contemporánea y su pluralismo sociocultural.

Según esto, parecería claro que el R.D. no tiene nada que hacer con estos agentes primarios o fundamentales que dirigen la sociedad.

2. El Reino de Dios: ¿realidad eclesial?

Ante las negativas afirmaciones que acabo de hacer, puede que algunos encuentren una rápida salida: el Reino de Dios sólo tiene algo que ver con la iglesia, con los que creen y oran: «Padre nuestro [...] venga Tu Reino». Pero, precisamente por esto mismo, yo me pregunto: siendo el Reino socio-económico tan poderoso, ¿es la Iglesia actual un ámbito que refleja, de algún modo, el poder regio de Dios? ¿se nota en la

¹² Para este tema, cf. H. Léfèbvre (págs. 73-79 y 102-125).

¹³ Cf. J. Estruch para un buen análisis de quien tiene y quien no el poder del cambio en nuestra sociedad.

¹⁴ «Bureaucracy» en el original inglés.

iglesia el ejercicio soberano de Dios? ¿existe en la iglesia un espacio que da lugar a todo lo que no cabe en el Reino socio-económico?

No seré tan temerario como para responder con un contundente ¡No!, aunque sea ésta mi tentación y mi verdadero pensamiento. Nuestras iglesias europeas de hoy, de las que son parte las iglesias evangélicas españolas, hablan muy poco del R.D. Es verdad que las iglesias paulinas tampoco hablaban mucho del R.D., pero lo importante es saber si esta ausencia en el discurso es un reflejo de una ausencia real en la vivencia de las iglesias. Si definimos a la iglesia como el «cuerpo social congregado por la muerte y resurrección de Jesús en espera de su retorno (o del R.D)», siguiendo así la línea de pensamiento de G. Lohfink (págs. 7.8 y 35-38), creo que se puede afirmar que muy pocos en Occidente esperamos dicho retorno o dicho Reino, se entienda e interprete éste como se quiera. Y no me refiero a que hayamos abandonado un discurso as milenarista caduco; me refiero, simplemente, a que las iglesias occidentales parecen haber abandonado en la práctica un modo o estilo de vida modulado por la esperanza en el advenimiento del R.D. como quiera que lo definamos.¹⁵ Dicho de otro modo, lo que es característico de la sociedad actual en su conjunto, es lo característico de la iglesia también. El R.D carece de peso visible sobre la sociedad, y no parece tan claro que tenga gran incidencia sobre la iglesia.

Obviamente, afirmaciones de este calibre requieren de ciertas *pruebas*, que expongo sucintamente a continuación.

2.1. Las iglesias occidentales en general

Las iglesias occidentales parecen absorbidas por las mismas fuerzas que dominan a la sociedad en general. Al parecer, las iglesias protestantes occidentales han dejado de ser «*committed-oriented* (orientadas hacia el compromiso) para convertirse en «*consumption-oriented* (orientadas al consumo)», según R. Bibby (pág. 80). Dicho en otros términos, la «sociedad de las múltiples opciones» ha alcanzado de lleno a la iglesia, al igual que ha hecho con la familia, música, entretenimiento, etc. Y esto no ocurre sólo en países ‘allende los mares’ o ‘allende los Pirineos’; según J. Sastre García (pág. 269), algo parecido ocurre en la Iglesia Católica Española, en la que las parroquias de los «finsemanistas» son como «Estaciones de Servicios Religiosos». En cualquier caso, parece claro que, a pesar del declive de la asistencia a los oficios cristianos, la mayor

¹⁵ Cabe señalar que es la tan denostada –sobre todo por el fundamentalismo protestante y el integrismo católico– *Teología de la Liberación* (TL) la que ha recuperado la centralidad del R.D. en el quehacer teológico y en la praxis cristiana. Así, J. Dupuis (V.3b) ubica el R.D. entre los temas clave de la Teología de la Liberación, y afirma lo siguiente: «El reino de Dios está en el centro de la acción y de la predicación de Jesús. Este reino lo establece Dios en la historia a través de la vida y de la acción liberadora de Jesús, como lo hará a través de su muerte resucitándolo. Así pues, la TL se aplica a señalar el vínculo entre el reino de Dios que se establece entre los hombres y los actos y actividades de Jesús».

parte de feligreses desean seguir siendo miembros comulgantes de las mismas (cf. *El Globo*, pág. 9; R. Bibby, págs. 46-54), aunque no hasta el punto de un compromiso global (de ahí la relajación en la asistencia). Es decir, sólo los compromisos parciales, y el consumo de determinados servicios parece ser la base, hoy día, de una relación directa entre la iglesia como institución y sus fieles de base¹⁶, por lo que se ha abandonado la idea de un estilo de vida personal comprometido íntegramente con la iglesia, junto a la cual se espera el advenimiento del Reino.

Como era de esperar, esta falta de compromiso global ha hecho que los vínculos entre los miembros de la iglesia se disuelvan en gran medida, lo cual coincide plenamente con la autonomía individual característica de las urbes modernas. Al igual que en éstas, los miembros de las iglesias, que carecen ahora de apoyo comunitario en su fe y estilo de vida, están mucho más expuestos a la «estandarización mental» que las fuerzas socio-económicas pretenden imponer para facilitar el «global marketing». La fe se hace así tan privada, que pierde todo horizonte de universalidad, es decir, pierde el anhelo evangelizador. El anhelo por el advenimiento total (universal) del R.D pierde terreno a favor de la universalización del dominio de las fuerzas socio-económicas, ya que, so pena de inocencia o ignorancia, en estos temas no hay términos medios: o evangelizamos o nos evangelizan con otro evangelio.¹⁷ Creo que la falta de eficacia y competencia en el uso de los *mass media* por parte de la iglesia (salvo por las neo-pentecostales de última generación), es una muestra clara de ésta pérdida de visión universalista o evangelizadora, las cuales, según yo lo veo, son exactamente lo mismo (¡permítaseme este simplismo!).

2.2. Las iglesias españolas en general

Muchos evangélicos españoles no se sentirían concernidos por el repaso anterior sobre las grandes iglesias occidentales. La razón, posiblemente, es que no creen que nuestra historia esté vinculada a dichas iglesias, sino a diversos movimientos evangélicos de avivamiento. Sin embargo, nuestras iglesias evangélicas harían bien en sentirse más concernidas, aunque fuera por aquello de que «cuando las barbas de tu vecino veas pelar, pon las tuyas a remojar». Es más, creo que respecto del R.D. las iglesias evangélicas españolas tampoco están dando signos de que éste sea su fuerza mo-

¹⁶ En G. Lohfink (págs. 9-12) encontramos un análisis del proceso de «subjetivización e individualización» dentro de la iglesia paralelo al socio-económico, lo que la ha llevado a la «especialización» de su oferta religiosa.

¹⁷ R. Bibby (págs. 177-214) demuestra que no hay diferencias fundamentales entre «creyentes y no creyentes» en las cuestiones básicas que afectan a la vida de un país. En otras palabras, el ser creyente no confiere una actitud más generosa en cuanto a los refugiados, inmigrantes, sistema social, etc. En ocasiones, incluso lo contrario puede ser más cierto. Podemos decir, por tanto, que la iglesia occidental se ha dejado evangelizar por las fuerzas socio-económicas.

triz, ya sea en la formulación teológica o en su praxis. Todo lo contrario, afirmo que la pérdida de esperanza por el advenimiento del R.D, la falta de su incidencia en nuestra manera de ser iglesia, toma ciertas formas particulares, que detallo sumariamente a continuación.

En primer lugar, quisiera centrarme en las temáticas que ocupan mayor espacio público en el ámbito evangélico y que, de alguna manera, son consideradas las *distintivas* de la fe evangélica. Desde luego no es el R.D. como tal, lo que ocupa el centro de atención. Pero, ¿lo son los temas más candentes hoy? En mi opinión, la agenda temática de los medios de comunicación evangélicos es muy similar a la agenda del debate político en este país. Dicho de otro modo, nuestras iglesias van a remolque de las temáticas que por una u otra razón –pero que generalmente son por interés de los principales partidos políticos–, saltan a la palestra pública. No quiero citar aquí la ristra de temas públicos candentes que se han hecho parte del debate intra-evangélico. Por el contrario, me interesa realzar algunas preguntas:

¿suscitan nuestras iglesias preguntas o cuestionamientos propios desde su esperanza en el advenimiento del R.D., que sean además relevantes para la sociedad o, por el contrario, se limitan a posicionarse según los temas van surgiendo?

¿Presentan nuestras iglesias un modelo social (fraternal, si se prefiere) superior –esto es, más cercano al R.D– al que la propia sociedad de bienestar ha creado? Dicho de otro modo, ¿pueden nuestras iglesias sostener un elevado discurso socio-político y teológico apoyado sobre una praxis ejemplar para la sociedad?

Es muy difícil responder a estas preguntas, porque nuestro marco eclesial es muy fragmentario y diverso. Siempre es posible encontrar experiencias que sí podrían responder positivamente a estas preguntas. Sin embargo, me temo que visto como conjunto, esto es, como iglesia evangélica en general, la respuesta se inclinara hacia el no. Y al hilo de esto, cabe otra pregunta esencial:

¿Es dicha fragmentación un signo de proximidad al *Reino/Reinado* de Dios?

En mi opinión, el hecho de la única institución evangélica que aglutina más o menos a todos los evangélicos haya sido constituida por imperativo legal –obviamente, estoy hablando de FEREDE¹⁸– es síntoma de nuestra incapacidad para cumplir de *motu*

¹⁸ *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España*, organismo de representación ante el estado español de las iglesias evangélicas. Por otro lado, es justo señalar que FEREDE es heredera de organismos anteriores creados por las propias iglesias evangélicas; pero tampoco puede negarse que su función principal es de representación ante el estado, y sólo con grandes dificultades y riesgos se está convirtiendo en verdadero organismo de unidad de las iglesias evangélicas.

propio con el mandato paulino «someteos unos a otros» (Ef 5,21). Y sabemos que tal sometimiento recíproco es signo de nuestra sujeción a Cristo (nuestro Señor), según esta teología paulina. Si esto es así, si tal es nuestra incapacidad para crear una iglesia realmente unida en toda su diversidad, ¿es posible que podamos hacer frente a la fuerza de los embates que tratan de impedir el avance del R.D.?¹⁹

Pasemos ahora a un segundo aspecto que me interesa: el carácter eminentemente cultural de buena parte de las iglesias evangélicas.²⁰ Éstas centran su práctica eclesial en el culto dominical y en quienes suelen presidir dicho culto, esto es, los pastores.²¹ Esta situación me lleva a la siguiente cuestión que creo de vital importancia: ¿puede un culto de una o dos horas semanales (y menos para los que no asisten regularmente) contrapesar la «estandarización mental» de las fuerzas económico-sociales? Responder «Sí», en nombre del «Poder de la Palabra de Dios» es creer más en la magia que en la Palabra de Dios. La prueba de que las iglesias españolas carecen de tal poder de la Palabra reside, precisamente, en que se caracterizan por ser iglesias subsidiarias, esto es, iglesias centradas en su propia membresía y en las actividades de ésta. Cierto, el discurso público es altamente 'evangelístico' y por tanto *ad extra*, pero el día a día de las iglesias locales, su estructura y economía, está prácticamente centrado en las necesidades propias, y todo ello cobra vida en el culto dominical. Es quizás este *culturalismo localista*, sumado a la práctica de la fragmentación hasta un grado de virtuosismo, el que genera y sustenta la gran resistencia del protestantismo español a la institucionalización de la unidad eclesial. Concretamente, se acepta, como ya quedó dicho, la existencia por imperativo legal de FEREDE, pero se siguen alimentando todo tipo de suspicacias y sospechas contra este organismo u otros que ostenten cierta representatividad global del protestantismo español. Independientemente de las razones concretas esgrimidas, lo cierto es que las sospechas hallan un buen caldo de

¹⁹ En otro lugar ya traté del hecho de que el protestantismo español ha hecho virtud de la necesidad, es decir, ha hecho de la fragmentación que, quizás, fue uno de los elementos de supervivencia bajo la persecución, una virtud en sí misma, incluso teologizándola. Concretamente, denominé a esta tendencia a la fragmentación la teología de la *sola ecclesiola* (cf. P. Zamora, pág. 843), significando con ello que la comunidad local se vive como si fuera la iglesia universal.

²⁰ Esto se debe, primordialmente, a la doctrina reformada que centra la importancia de la vida eclesial en torno a la Palabra, que *mutatis mutandi* puede acabar por reducir su alcance a la predicación desde el púlpito. Este esquema está siendo hoy muy cuestionado desde los movimientos neo-pentecostales y carismáticos, pero en España está por ver si no se trata de un mero corrimiento del centro del culto a otra sección del mismo (¿música?, ¿testimonios?, etc.) o, por el contrario, desborda el ámbito cultural y fluye al social (como ha ocurrido en parte del movimiento pentecostal de América Latina).

²¹ Cf. Ojeda (pág. 332). Aunque el estudio de este autor fue realizado sobre la IEE, creo que la situación es extensible cuando menos a las iglesias evangélicas más 'tradicionales' del ámbito evangélico español.

cultivo en la suspicacia innata de las iglesias evangélicas de todo lo que tenga que ver con estructuras, digamos, «supra-parroquiales» y «supra-denominacionales».

En conclusión, creo justo afirmar que nuestras iglesias no son una avanzadilla de algo parecido a un reino, y por tanto difícilmente son avanzadilla del R.D. Y creo que también es justo afirmar que este «no ser», no se debe a persecuciones abiertas o subrepticias de la sociedad, sino a la falta de coherencia con su mensaje y su supuesta esperanza en el R.D. Eso sí, es precisamente por este «no ser» respecto del R.D., que nuestras iglesias están muy expuestas a ser absorbidas por las fuerzas sociales que de modo natural pueden enajenarnos del R.D. El actual crecimiento numérico, parcialmente impulsado por la incorporación de hermanos inmigrantes, no debe confundirnos: no es el número el que nos hace más o menos porosos a las fuerzas sociales ajenas al R.D.; es nuestra praxis eclesial la que determinará nuestro riesgo de absorción por dichas fuerzas.

P. Berger (1961, pág. 41), que ha estudiado a fondo la realidad religiosa norteamericana, sin duda muy marcada por la importante presencia evangélica, asevera con cierto tono pesimista:

Los miembros de las iglesias mantienen los mismos valores y postulados que cualquier otro individuo, sólo que lo hacen con una solemnidad mucho más enfática.

Esto es tanto como decir que nuestro estilo de vida cristiano (también el evangélico) se nos ha quedado en puro lenguaje o modo de expresarnos, pero sin ningún contenido real. Y esto tiene mucho que ver con el cultualismo que nos caracteriza. Es lo que ocurre con el tema del R.D: lo mantenemos entre nuestros postulados dogmáticos, pero no sabemos qué hacer con él en la vida cotidiana de la iglesia y de los creyentes. Una 'suculenta' lectura respecto a nuestra indiferencia ante el R.D., en contraste a nuestro interés por nuestros intereses y compromisos sociales, la encontramos en otro autor estadounidense, E.H. Peterson, cuyo subtítulo lee como sigue: «Nuestra misión, minar el Reino del egocentrismo y establecer el R.D., es una operación subversiva». En la pág. 49 este autor afirma:

Nadie [en la iglesia] parece creer que realmente queremos decir lo que decimos. Cuando decimos "R.D.", nadie se pone nervioso como si acabáramos de anunciar que un ejército está ya preparado en las fronteras de nuestro país para invadirlo. Cuando decimos cosas tan radicales como "Cristo", "Amor", "Fe", "Paz", y "Pecado", palabras estas que en otro tiempo levantaron mártires, su sonido entra en nuestras conversaciones con no mayor resonancia que los comentarios sobre las jugadas de un partido o sobre las subidas de los precios.²²

²² Tanto Berger como Peterson son evangélicos; y son estadounidenses hablando a sus conciudadanos, lo que significa que estudian la realidad evangélica de los EE.UU, que es bien rica y dinámica. Por eso,

Este reduccionismo e incluso relativismo de nuestra fe cristiana, que afecta tan directamente al tema del R.D, está perfectamente expresado por J.M. González Ruiz (pág. 9):

Nuestra fe se vive de un modo reduccionista mediante relativización y privatización, [...] seleccionando sus contenidos dogmáticos y normas morales en función de la propia inserción social, pertenencia política y situación profesional, y silenciando todo lo que no encaje con las propias “elecciones preferenciales” o predilecciones personales, consideradas como las verdaderamente incuestionables.

Dicho de otro modo, el verdadero peligro de nuestras iglesias es caer en una religiosidad formal, esto es, revestida de un discurso propio y de un número preciso de normas morales más o menos distintivas, que no tiene mayor trascendencia respecto de la transformación de la sociedad —empezando por la iglesia misma— iniciada por el acercamiento ya en camino del R.D.

los evangélicos españoles haríamos bien en tener en cuenta sus observaciones, aunque vivamos en otra realidad.

(II) SEGUNDA PARTE**El Reino de Dios y el nacimiento de la Iglesia**

El Judaísmo de los tiempos de Jesús se encontraba oprimido no sólo por las fuerzas militares romanas, sino también por la fuerza de la presión social y cultural de un ambiente tan vivo y rico como era el helénico²³. A partir del helenismo, el imperio aspiraba a evangelizar, o sea a imponer la *pax romana*, a todos los pueblos. Dicho de otro modo, aspiraba también a la estandarización socio-económica y mental de todo el imperio. De ahí que pueda hablarse, como lo hace Lohfink (págs. 16-18), de que en el momento de nacer la Iglesia, el Judaísmo se hallaba inmerso en la «búsqueda de su propia identidad», la cual venía definida, en aquella época, por el modo de definir el R.D. Así pues, el movimiento inicial de Jesús y la Iglesia posterior que surgió fue una de las varias respuestas que se dieron en ese proceso de búsqueda. Por ello, lo ocurrido en aquel contexto puede arrojarnos luz a nosotros mismos, aquí y ahora.

1. El movimiento de Jesús y el Reino de Dios

Decir que Jesús predicó el R.D es una verdad de Perogrullo; sin embargo, muchas veces nos pasa inadvertido un tema colateral a dicha afirmación, a saber: Jesús también organizó una comunidad conforme a su predicación del Reino. No es por casualidad que al inicio de su ministerio en el que anunciaba el acercamiento (cf. Mt 4,17ss y *passim*) del Reino, incluyera un llamamiento al seguimiento.²⁴ Dicha comunidad no sólo debía esperar el definitivo advenimiento de dicho Reino, sino que ya en su misma realidad cotidiana seguía, de algún modo, la ley de éste. De ahí que el discurso programático del Reino (conocido comúnmente por «Sermón del Monte», especialmente las bienaventuranzas de 5,3-10), vaya dirigido a toda la comunidad que ha

²³ Por «vivo y rico» entiendo no sólo la fuerza de la filosofía, sino la vitalidad de la economía que generaba constantes cambios sociales y movimientos de clases, así como procesos de urbanización crecientes que tendían a la estandarización del imperio romano (cf. Meeks, págs. 23-92). Para la situación económica y los efectos sociales en Palestina, cf. Theissen (págs. 41-78). En cuanto al caso aún más particular de Galilea, cuna del movimiento de Jesús, en D. Lull (págs. 160-209) se encuentran cuatro buenos estudios al respecto de J. Overman, D. Edwards, R. Horsley y A. Saldarini.

²⁴ Esto era habitual en los distintos movimientos «mileneristas» de la época, ya que todos los profetas líderes de tales movimientos llamaban a muchos para que les siguieran a un lugar determinado en el que el cumplimiento de la acción divina anunciada por el profeta tendría lugar (cf. Theissen, págs. 69.70).

respondido a su predicación (Mt 4,25 y 5,1).²⁵ Más aún, la misma forma de 5,3.10 («porque de ellos es el Reino de los Cielos») nos indica que dicho sermón trata de las «condiciones» actuales de entrada a dicho Reino, que no son otra cosa que la característica fundacional del Reino²⁶ en esta historia, a saber: la gratuidad de Dios, manifestada de modo especial con aquellos que experimentan el desarraigo social (Mt 22,1-10; Lc 14,15-24). Como hemos de ver en esta misma sección, Jesús ofrece a estos desarraigados no una mera promesa de futuro, sino una comunidad estructurada u organizada de tal modo que, incluso económicamente, hacía posible seguir buena parte del Sermón del Monte. De ahí que el llamamiento «arrepentíos porque el Reino de Dios se ha acercado» (cf. Mc 1,15) no es solamente una llamada «al corazón» o a la «sensibilidad» personal, sino la oferta de una nueva comunidad humana que permite el acercamiento histórico de ese Reino.²⁷ Es por esta misma razón que el «arrepentimiento» veterotestamentario y el evangélico es un cambio no sólo de actitud sino de espacio o de lugar en el que vivir, ya que no es posible la «nueva vida» en el viejo entramado social.

Por tanto, el mismo planteamiento concreto del Reino de Dios (o incluso de la comunidad que lo espera) es una respuesta directa a las circunstancias reales de la época. Así, las particulares circunstancias históricas, especialmente la doble carga impositiva (gobierno autóctono y el romano) sobre el pueblo (específicamente sobre el campesinado), significó el desarraigo de amplias capas sociales que, por necesidad, recurrieron a la mendicidad o al bandolerismo (político o no), o incluso a los movimientos religiosos sectarios en sus distintas formas (cf. Theissen, págs. 47ss). Es decir, recurrieron a comportamientos definidos como «anómicos» (o no reconocidos socialmente)²⁸. Parece pues obvio que el Sermón del Monte está orientado principalmente a estas capas. También se dio una identificación del movimiento de Jesús con aquellos colectivos que, por motivo de su compromiso político, eran despreciados

²⁵ Las formas de futuro utilizadas en el sermón han de interpretarse en presente, ya que se trata de un futuro gnómico, es decir, relativo a dichos o máximas que formalmente son futuro, pero que no tienen ninguna intención temporal real. Esto es confirmado, además, por el tiempo presente que enmarca las bienaventuranzas que salieron de la boca de Jesús (5,3.10). No puede interpretarse, pues, que Jesús está haciendo referencia sólo a una realidad futura, sea histórica o «meta-histórica».

²⁶ En lugar de características fundacionales podríamos hablar de la «Constitución del Reino de Dios», usando nuestro lenguaje político actual.

²⁷ Esta es una de las razones por las que el arrepentimiento y la aceptación de Cristo en absoluto tienen valor meritorio, ya que el R.D. tiene fuerza de atracción sobre los que en él entran.

²⁸ Theissen (págs. 70-78) define al comportamiento anómico como aquél que nace de una desvinculación de aquellos lazos sociales que les conducían a un comportamiento habitual en el grupo social al que se pertenece o pertenecía. Es decir, jamás amplias capas sociales incurrirán en comportamientos anómicos a no ser que se rompan los elementos sociales que justifican el comportamiento normal.

por la sociedad judía (como son los pequeños funcionarios de hacienda, cf. Lc 3,12 o incluso algún alto funcionario, cf. Lc 19,2) de modo que, aunque tenían un nivel económico relativamente bueno, no tenían la aceptación social deseada por todos.

Para mí, lo importante de todo esto es que Jesús organizó de modo concreto y posibilitista a la masa (grande o pequeña) que decidió seguirle, en función de su propia predicación del R.D, por lo que la espera en éste no era excusa para el abandono de la responsabilidad histórica, sino todo lo contrario: era motivo de organización para la misión, como vamos a ver inmediatamente.

En efecto, a fin de que la enseñanza sobre el R.D tomara forma real en medio de sus seguidores, Jesús los organizó en dos grupos básicos:

- A. Los llamados propiamente «seguidores, discípulos o apóstoles», que eran los que adoptarían el modo de vida socialmente más desligado de vínculos estables y, por tanto, posiblemente más próximo al modo de vida propio del R.D²⁹. Estos serán llamados de ahora en adelante, y siguiendo la terminología sociológica, «carismáticos itinerantes».³⁰
- B. Los simpatizantes, que permanecerían en sus lugares de origen y servirían de apoyo o sustento complementario a los predicadores carismáticos itinerantes.

²⁹ Es a este grupo de discípulos a quien Jesús exigirá la venta de bienes para «dar limosna» (cf. Lc 12,33). Pero dicho dar limosna no significaba darlo todo a los pobres que pasaran por la calle, sino crear una bolsa o fondo común de dónde ir sacando el dinero necesario para todos los que se unieran al grupo, entre los cuales los pobres no eran pocos, dado el sistema de desarraigo del movimiento de Jesús (cf. Jn 12,1-8, especialmente la relación «bolsa-pobres» de los vv. 5.6). De este modo, el mandamiento «buscad primeramente el Reino de Dios» que significaba la predicación del Evangelio, conllevaba como resultado el «y todas estas cosas os serán añadidas» (Lc 12,31pass.), ya que de entre los nuevos discípulos siempre habría algunos ricos que aportarían al fondo común el dinero de sus posesiones. Así, el publicano Leví, que siguió a Jesús como discípulo (carismático itinerante), lo deja todo (cf. Lc 5,28), mientras que el alto funcionario Zaqueo sólo vende la mitad de cuanto poseía para, seguramente, entregarlo también a la bolsa del movimiento de Jesús (cf. Lc 19,8), lo cual significa que este último quedaría en su lugar habitual de residencia como simpatizante del grupo de Jesús, según vamos a ver de inmediato.

Se percibe, pues, que el discurso o sermón del monte, especialmente lo referente a la vida confiada que no debe preocuparse por el sustento diario (Lc 12,22-31pass.), no se queda en bonitas palabras sobre los «lirios del campo que ... no hilan ni trabajan», sino que se le da el soporte de una estructura financiera o económica que haga posible este tipo de vida. Jesús, por lo tanto, busca en todo momento la «realizabilidad» de su predicación.

³⁰ Para un análisis completo, cf. Theissen (págs. 17-40) y Aguirre (1985), aunque éste último trabajo trata más el contexto del movimiento de Jesús que el movimiento en sí mismo. En cuanto a la doble organización de sus seguidores, cf. Lohfink (págs. 41-45).

Esta doble organización no supone una jerarquización, ni tampoco una calificación según modos de vida más o menos radicales de vivir el Reino.³¹ Lo fundamental de ésta es que es una organización posibilista que reconoce que sólo es posible realizar el Reino a partir de la creación de una gran familia que distribuye distintas funciones a sus miembros, y que lo hace de tal modo que lo hace realizable, es decir, incluso económicamente factible.

Quisiera ahora insistir en la importancia del grupo de carismáticos itinerantes. Éstos, gracias al llamado «ethos de desarraigo»³², podían realizar muchos de los dichos de Jesús acerca del Reino, tales como Mt 6,19-21.25; 8,20.22; 19,12; Lc 14,26; 12,52s; Mc 6,4; 3,35; 10,17s.25; etc., todos los cuales presuponen un nivel de desarraigo radical. Por eso, Theissen (pág. 20) asevera:

Sólo ahí las palabras de Jesús estaban protegidas contra la alegorización, las reinterpretaciones, atenuaciones o suplantaciones, por una razón sencilla: porque se las tomaba en serio y se las practicaba. Únicamente carismáticos vagabundos podían hacer tal cosa.

De este modo, las comunidades más estables del grupo de simpatizantes participaban, a través de ellos, de la realización del Reino en su propia situación concreta (Mt 10,13pass.).³³ Se podría decir pues, que la existencia de un grupo más o menos pequeño que da cuerpo real o histórico a la radicalidad de la predicación de Jesús acerca del Reino, es el acicate o punto de contraste que conduce a la comunidad más amplia hacia la realización del R.D. Dicho de otro modo, este núcleo de hombres y mujeres que viven del modo más próximo al R.D. sirven de presencialización de éste no sólo en medio de la sociedad sino, de modo muy especial, en medio de aquellos simpatizantes que aún permanecen ligados a estructuras sociales fuera del Reino, porque, además, es necesario que así sea en bien de la viabilidad («realizabilidad») del

³¹ Tan radical es la exigencia dirigida a los discípulos de abandonar los vínculos familiares (cf. Lc 14,26), lo cual puede incluso resultar beneficioso para aquellos que viven presionados por el peso político-militar de la época, como la dirigida a los simpatizantes de no abandonar a la mujer o al marido bajo ningún pretexto (cf. Mt 19,1-12pass.), a pesar de que la convivencia pueda ser tremendamente fastidiosa.

³² Theissen (17-26) lo define según estas tres características: A. Abandono del lugar habitual de residencia o «stabilitas loci»; B. Afamiliarismo sanguíneo, o sea, desvinculación familiar; y C. Renuncia a las posesiones.

³³ Aunque este texto tiene un sentido escatológico (el juicio en el advenimiento del Reino no vendrá sobre aquella casa digna), lo cierto es que significa una auténtica participación de la paz que supone el pertenecer al Reino de Dios, gracias a los discípulos recibidos, pues con ellos se acogen no sólo los dichos de Jesús, sino sus acciones milagrosas del Reino.

Reino. Por eso, puede afirmarse que tales simpatizantes no son abandonados ante las fuerzas puramente económico-sociales.

El movimiento de Jesús, como es natural, evolucionó tras la muerte de éste, por lo que voy a pasar, seguidamente, al análisis de dicha evolución. El proceso inmediato a la muerte de Jesús se concretó, básicamente, en la Iglesia de Jerusalén, pasando seguidamente a la de Antioquía y, finalmente, a las iglesias paulinas más occidentales.

2. La Iglesia de Jerusalén

Si bien el mayor contingente de seguidores de Jesús estaba constituido por galileos, vemos que éstos se trasladan a Jerusalén. Esto se debió, seguramente, a que era en esta ciudad donde los últimos acontecimientos escatológicos debían tener lugar (Hch 1,4). Allí se organiza una comunidad estable en la que los discípulos están directamente inmersos, como vemos por los problemas surgidos en Hch 6,1ss. Como novedad, pues, en relación a la vida anterior con Jesús, hay una cierta sedentarización inicial (Hch 2,42-47) por parte de los predicadores itinerantes, si bien debe señalarse la persistencia de la centralidad de la predicación de los dichos de Jesús, como se ve en el v. 42. Esto significa que la dirección de la comunidad está basada más en quienes detentan la responsabilidad de dicha predicación, es decir, en los que eran originalmente carismáticos ambulantes, que en los encargados de la administración o diaconía de la comunidad.³⁴ Sin embargo, tuvo que haber un cambio bastante radical en la comunidad de Jerusalén, ya que después de la división organizada de la comunidad en dos grupos (judíos helenistas y judíos hebreos),³⁵ parece que la dirección carismática itinerante de la iglesia desaparece dando paso a una dirección mucho más estable, y más conforme a los cánones judíos que incluían la sucesión hereditaria en los cargos ocupados por rabinos. Así, parece que Santiago (hermano del Señor)³⁶ tomó el control de la comunidad, como se ve en el enigmático texto de Hechos 12,17,³⁷

³⁴ Teniendo en cuenta que Lucas tiende a la idealización ejemplar de la iglesia en función de su teología, los problemas de desorganización reflejados en 6,1ss serían gravísimos, seguramente debido tanto a la falta de capacidad administrativa por parte de los apóstoles que estaban acostumbrados al «ethos de desarraigo», como a su dedicación plena a la predicación.

³⁵ Aguirre (1987, págs. 22.23) sugiere que Hechos no significa una jerarquización de cargos (Apóstoles-Diáconos), sino el reconocimiento de una doble dirección: la de los helenistas (diáconos) y la de los hebreos (apóstoles). Su argumentación es sólida, en principio.

³⁶ También el sucesor de Jacobo, Simón, era primo del Señor (cf. Lc 24,18; Jn 19,25; HE III, 11; IV 22,4).

³⁷ «Se fue a otro lugar» implica algo más que un mero esconderse, ya que desde este momento Pedro casi desaparece de la escena Jerosolomitana, mientras que Jacobo, el hermano del Señor, parece cobrar una función de gobierno, pues tiene poder decisorio en el llamado Concilio de Jerusalén y es el principal punto de referencia de Pablo en sus tratos con Jerusalén (Gal 1,19; 2,12; Hch 21,18).

mientras que los carismáticos itinerantes marcharon de nuevo a tareas ambulantes, pero con misiones ahora muy específicas (Hch 15,22; Gal 2,12) supuestamente enviados por el llamado *Colegio Presbiteral* de Jerusalén, bajo la dirección de Jacobo,³⁸ y que, al menos para Pablo, se convirtieron en medios de control, no de Misión. Este asentamiento de la iglesia de Jerusalén en estructuras más estables y menos misioneras (especialmente las dirigentes) no debió ser ajena a una idea acerca del Reino mucho más idealista que posibilista, como puede desprenderse de la organización económica (reparto de bienes), que si bien puede corresponderse más exactamente a lo deseable del R.D, no tiene en cuenta la necesidad de su realización histórica.³⁹

Podemos decir pues, a modo de conclusión sobre la iglesia de Jerusalén, que en ésta la dirección o liderazgo pasó de los carismáticos ambulantes, es decir de los misioneros, a las manos de un cuerpo estable, más diaconico pero también mucho más estático y, por tanto, más burocrático, cuyo centro de atención es la comunidad ya existente. ¿Será ésta una de las causas principales de su desaparición, no sólo geográfica sino como modelo eclesial histórico que no encontró futuro?⁴⁰

³⁸ Es posible pensar que bastantes de los carismáticos itinerantes abandonaran la iglesia de Jerusalén por falta de acuerdo con la nueva cúpula dirigente, dado que, como acabamos de ver, ésta instaura una línea de acción muy distinta a la que éstos estaban acostumbrados. El caso de Pedro, por tanto, no sería más que el ejemplo más llamativo de una realidad más extendida. Para una ampliación de la situación en la iglesia de Jerusalén, cf. Aguirre (1989, 52-70).

³⁹ No sería extraño que esta nueva tendencia de la iglesia de Jerusalén estuviera, además, relacionada con el exacerbamiento nacionalista-religioso de los años precedentes a la guerra del 66-70, el cual llevaba implícita la radicalidad de los gobiernos teocráticos. Por tanto, sería incluso posible pensar que la iglesia unió excesivamente su suerte a la de la ciudad, e incurrió en el grave error de identificar el Reino prometido con dicho teocratismo.

Por otro lado, vale la pena destacar que el sistema de reparto de bienes de Jerusalén se diferencia del sistema organizado dentro del movimiento de Jesús, tal como lo hemos visto en las páginas anteriores. Efectivamente, para este grupo la misión («buscad primeramente el R.D. y su justicia») era la perspectiva de la organización económica («vendedlo todo y dad limosna», según la explicación del texto que ya hemos visto), mientras que para Jerusalén, el reparto de bienes se hizo bajo la perspectiva de una espera relajada del advenimiento final.

⁴⁰ Quisiera hacer hincapié en que no es el modelo de comunidad de bienes el que lleva a Jerusalén al desastre, sino la pérdida de la organización misionera, que hará que los bienes compartidos alcancen pronto su techo (cf. nota anterior). Por tanto, me desmarco del todo de quienes imputan el fracaso de Jerusalén a su organización económica, y de paso censuran todo proyecto que pretenda actualizar dicho modelo en la iglesia actual (y la sociedad).

3. La Iglesia de Antioquía

Contrariamente a lo que ocurría en Jerusalén, esta ciudad, adelantada de la cultura helénica en el mundo arameo, estaba abierta a todas las tendencias sociales, filosóficas, económicas, etc. de su tiempo. A ella llegaron muchos de los que huyeron en tiempo de Esteban (Hch 11,19-21), es decir, judíos helenistas que, como hemos visto anteriormente, ya vivían bajo una dirección distinta en Palestina. Esta dirección era bastante carismática,⁴¹ como se desprende de Hch 6,3.5.8.10 (obsérvese, en el v.5, la presencia de un prosélito en este grupo), y fue, finalmente, el medio que permitió la apertura de la «secta» judía no sólo a prosélitos judíos sino a todos los gentiles. A este respecto, cabe notar que Bernabé no fue enviado, seguramente, por la dirección hebrea de Jerusalén sino por la helénica (Hch 11,22ss). Así, no es extraño que el liderazgo organizado que se creó en la Iglesia de Antioquía no siguiera el modelo estático que fue tomando Jerusalén, sino uno más dinámico y carismático, ya que eran «profetas y maestros» quienes estaban a su frente (Hch 13,1-3),⁴² los cuales seguían un modelo basado tanto en la predicación como en la itinerancia (cf. Hch 11,22.25-27), que es tanto como decir en la misión. Quizás por este motivo, a estos dirigentes se les denomina también apóstoles (Hch 14,4.14). En cualquier caso, para Lucas éstos parecen tomar el relevo de aquellos antiguos carismáticos itinerantes que predicaban por las aldeas de Palestina, aunque ha de quedar claro que la itinerancia ahora será algo más sofisticada y compleja, dado que nos encontramos en ambientes más urbanos, en los que no es posible viajar sin dinero como lo era entre pequeñas poblaciones rurales de la Palestina de Jesús. Es por esto que en Antioquía se inaugura una nueva relación comunidades-predicadores, debido, seguramente, no sólo al cambio de ambiente sino a la apertura a los gentiles, lo cual conllevaba un mayor tiempo de preparación de éstos (Hch 11,25.26).

Vemos pues que la de Antioquía era una Iglesia mucho más adaptada al dinamismo urbano, ya que estaba mucho más abierta a él que Jerusalén.⁴³ Si ésta se adaptó al radicalismo teocrático que precedió a la guerra judía, llegando a la práctica desaparición, ¿por qué no quedó Antioquía asimilada por esta cultura urbana a la que, sin embargo, se ha adaptado bien? Cabe preguntarse, además, si dicha iglesia perdió parte de su radicalidad escatológica (esto es, de su esperanza en el prometido R.D), para ganar en adaptación y acomodación «mundana».

⁴¹ Repito una vez más que uso el término en su sentido sociológico, es decir, como calificativo de una función eclesial centrada en la predicación.

⁴² Es prácticamente seguro que el alto rango social de estos hombres también les situara en tareas de dirección de la iglesia antioquena.

⁴³ Cf. Aguirre (1987, págs. 30s), donde nos proporciona una lista de diferencias entre las iglesias de Jerusalén y de Antioquía.

Es cierto que debido a los ambientes gentiles, el lenguaje teológico que nace en la primera generación de esta iglesia⁴⁴ pierde determinados acentos, como por ejemplo el relativo al R.D. (Hch 13).⁴⁵ Sin embargo, varios indicios señalan que Antioquía cambió, con respecto al movimiento de Jesús, el modo de vivir su esperanza en el R.D, pero no la esperanza misma (la confianza en la promesa), por lo que su adaptación al medio significó no sólo la no absorción por éste sino la posibilidad misma de concretar históricamente el Reino de Dios. Equilibrio difícil éste, pero hay algunos ejemplos históricos que deben animarnos a repetir. En efecto, la naciente iglesia antioquena (o helénica y gentil), quiso conservar los lazos con Jerusalén, lo cual se debía no a que en ésta ciudad naciese la iglesia, sino a que era en ella donde el Señor debía tener su manifestación final. Es decir, ellos aún creían que Jerusalén iba a ser el lugar donde el fin de todas las cosas tendría lugar, por lo que una vinculación a dicha ciudad era necesaria para, de algún modo,⁴⁶ tener presencia en ella. Esta es la razón (y no sólo un «puro» concepto de solidaridad) por la que Antioquía envía una colecta a Jerusalén (Hch 11,29), lo cual servirá de precedente para la colecta de Pablo y de sus comunidades a Jerusalén.⁴⁷ Por otra parte, esta ciudad era considerada por el judaísmo como el centro de atracción y de peregrinación para todas las naciones tras la manifestación del Señor en ella (cf. Is 2,1-4pass.), lo cual es igualmente proclamado por la iglesia, sólo que la antioquena decide no esperar a que Jerusalén se convierta y

⁴⁴ En una segunda generación, que comienza con la discusión y separación entre Pablo y Bernabé, parece que la influencia de los judíos helenistas más moderados retomó la dirección de esta iglesia, siendo el Evangelio de Mateo su mejor exponente (cf. Schweizer-Diez-Macho, págs. 33-54). Pero a mi me interesa la primera generación en tanto que es aquí de dónde Pablo tomará sus ideas teológicas fundamentales, así como los métodos que, ya más elaborados, llevará a sus iglesias más occidentales.

⁴⁵ No importa el hecho de que en este discurso Lucas esté bajo influencia paulina, ya que precisamente Pablo tuvo que sacar sus principales ideas teológicas de sus experiencias en Antioquía.

⁴⁶ Del mismo modo que la Mesa del Señor congregaba de un modo casi mágico a los creyentes o a la iglesia en torno Cristo (cf. 1Cor 11,23ss), de manera que la división clasista de la Iglesia de Corinto (la indignidad de la que se nos habla en el v. 27) provocaba grandes males a los participantes (cf. Meeks, págs. 257-265), el mantenimiento de los vínculos reales concretos con Jerusalén (como la colecta que se recogerá en Antioquía para dicha ciudad) serán los medios de proyección a toda la Iglesia de todos los acontecimientos escatológicos que ocurran en Jerusalén.

⁴⁷ Este tema de la colecta es también relevante como reflejo de la organización económica. Ésta parece seguir el modelo de los judíos helénicos que apoyaban económicamente al Templo, dado que tenían una estructura financiera mucho más adaptada al mundo económico de entonces. Es decir, los cristianos helénicos, al igual que los judíos helénicos, mantuvieron su realismo organizativo y económico por mor de la misión, lo cual contrasta con el abandono de dicho realismo por parte de la comunidad de Jerusalén, propiciado por su relajación de la misión. Ésta, en nombre de su esperanza escatológica exaltada, cayó en el abandono de sus propias responsabilidades terrenas.

vea la manifestación del Señor⁴⁸ y se lanza a la llamada de los gentiles. Esta sutil pero importante transposición del orden de los acontecimientos escatológicos es lo que fundamentará en Antioquía, y en Pablo posteriormente, el «cor inquietum» que la apartará de la simple acomodación y, finalmente, de la absorción por parte de la sociedad helénica. Es de destacar, pues, que uno de los contenidos teóricos básicos del R.D, como es el dominio universal de Dios sobre todas las naciones, es tomado por una iglesia como «realizable», hasta el punto de convertirlo en su programa fundamental y cotidiana realidad. Con esta misión como fundamento de todo el desarrollo y vida de la iglesia en cuanto tal, no es de extrañar que la primera generación de la iglesia antioquena estuviera dirigida por «profetas y maestros» itinerantes que estaban en estado de «Misión Permanente» que no sólo era reflejo de la realidad que les venía dada, sino que a la vez mantenía dicha inercia hacia fuera, hacia el mundo.⁴⁹

4. Las Iglesias paulinas

Cuando se inician las dificultades en Antioquía, debido a la tensión entre los anti-judaizantes más radicales como Pablo y los más moderados como Bernabé (y Pedro, a pesar de no ser éste un judío heleno -cf. Meeks, págs. 190ss), lo cual dificultaba la realización de comunidades auténticamente abiertas, como se demuestra por las comidas fraternales entre todos los grupos (cf. Gal 2,11-13), Pablo decide tomar el portante y poner en marcha sus propias ideas más radicales.⁵⁰ Tan radicales debieron ser que tuvo que procurarse el sustento para no depender de nadie, lo cual hubiera podido comprometer su gran convicción por la universalización de la iglesia.⁵¹ En efec-

⁴⁸ En realidad, Antioquía, y Pablo en particular según sabemos de su teología, cree que la Cruz y Resurrección de Cristo es la auténtica manifestación o acontecimiento escatológico de los últimos días.

⁴⁹ Por contra, la dirección de muchas iglesias u organismos eclesiales está en manos de órganos denominados «Comisión Permanente». Es una verdadera lástima que el vocablo «comisión» sea hoy sinónimo de organismo burocrático o de gestión, más que de misión.

⁵⁰ Hay que tener en cuenta, sin embargo, que seguirá manteniendo su concepción básica de la unidad de la iglesia, ya que repetirá la colecta a Jerusalén aún y sabiendo que ello podría dar al traste con su máxima pretensión de llevar el evangelio hasta los confines del imperio, o sea, hasta España (cf. Aguirre 1989, págs. 69ss, donde encontramos un muy buen análisis de las implicaciones tanto teológicas como sociales de la colecta de las comunidades paulinas).

⁵¹ En Theissen (1985, págs. 167-182), encontramos un muy detallado análisis del episodio sobre la legitimación del apostolado paulino en función de su negativa a vivir como los antiguos carismáticos itinerantes, esto es, dependiendo del sustento comunitario. Y en Meeks (págs. 183-88), un buen estudio de la apertura universalista de las comunidades paulinas, así como su concreción organizativa.

Según parece, la libertad de Pablo en el modo de organizar su sustento contrasta con la rigidez de aquellos que pretendían imponer el esquema «apostólico» del sostén del tipo «carismático itinerante» el cual era, decían, «el sistema del Señor», despreciando así al Pablo que se inmiscuye en el mundo profano del comercio. Pablo desacraliza este sistema considerándolo simplemente un derecho de

to, para Pablo el tema de la unidad de la iglesia (tanto entre las distintas iglesias como en cada una de ellas como comunidad) es prueba de la universalidad (el Evangelio como posibilidad real para todos, y de ahí la evangelización universal), y viceversa, la universalidad se muestra en una iglesia unida a pesar de sus distintos componentes sociales. Es cierto que Pablo sólo enfrentó en serio la amenaza de la ruptura judaizante (la carta a los Gálatas es el mejor exponente de su lucha contra esta amenaza), olvidando así otras rupturas históricas que no le parecieron estratégicamente tan urgentes, como es el caso de los sexos o las clases, pero el hecho es que esto se debió más a la propia limitación de los programas humanos, en este caso al paulino, que a la intención. A éste respecto, creo que vale la pena analizar algunas de las características del programa paulino de evangelización. Para muchos, Pablo es el causante de la pérdida de radicalidad escatológica en el seno de la Iglesia, es decir, él sería el culpable del olvido del R.D en la iglesia, aunque, como compensación, sería el mejor organizador de ésta, de modo que su supervivencia quedaría asegurada. Muestra de esta «mundanalización» serían los famosos «códigos domésticos» que regulaban las relaciones cotidianas entre los distintos grupos sociales que componían la iglesia (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9).

Pero como defiende Aguirre (1987, pág. 116), estos códigos no son, al menos en Pablo (otra cosa son las interpretaciones hechas sobre ellos, incluyendo ya las cartas pastorales), una simple acomodación a estructuras sociales urbanas (esclavitud, pequeño patriarcado, etc.) sino expresión fundamental de una convicción muy profunda, a saber: el gobierno universal de Cristo se extiende a todos los rincones de la creación; de ahí que cualquier persona tenga, sea cual sea su situación, la posibilidad de experimentar la redención de Cristo. Este mismo autor dice (pág. 188) que:

Responde al plan misionero de Pablo el hacer del cristianismo una realidad viable, posible en diversas situaciones y, por tanto, con capacidad de extensión.⁵²

aquel que trabaja, al cual se puede renunciar en función de las circunstancias. Por otro lado, Pablo exige que se le juzgue apóstol no por ajustares puritanamente a dichos de Jesús sobre temas como el sustento, sino por la eficacia del trabajo apostólico en función de la misión encomendada, es decir, por su fidelidad a la misión básica (cf. 2Cor 10,12-16, donde Pablo muestra su descontento por esos predicadores que se «alaban a sí mismos», es decir, que creen sujetarse a los dichos de Jesús, pero que lo hacen en comunidades ya existentes y fundadas por el trabajo de otros, es decir, por Pablo en este caso).

⁵² Lo cierto es que, vista la organización social de la época basada en una profunda estratificación, incluida la religiosa, desacralizar y democratizar la religión en los hogares particulares supuso una gran liberación tanto para las capas más populares como para aquellas clases sociales en transición que aspiraban a romper los moldes de la estricta aristocracia (cf. Aguirre 1987, págs. 81.118, y CSBS, *Seminar on Voluntary Associations*). De hecho, parece claro que Pablo pide que se mantengan los estados o clases sociales que se tienen en la sociedad, con lo que se mantiene una clara vinculación de la iglesia a la sociedad, pero no que éstos mismos estados y clases rijan en la iglesia doméstica, pues ésta debe seguir siendo una sociedad de contraste. El caso de Onésimo, que debe volver a su estado legal de es-

Pero en ningún caso se trataba de una extensión por la extensión, pues dicha extensión era precisamente la expresión de que el gobierno regio de Cristo estaba actuando en la historia humana (cf. 1Cor 15,24; Col 3,11). Como ya vimos en Antioquía, la universalización, o el proyecto universal de evangelización, sustituye ahora al concepto del R.D, pero no su sentido escatológico, por lo que, una vez más, la adaptación social permite la realizabilidad del Reino. Esto mismo se puede decir desde otra perspectiva: la profunda fe en un proyecto en el que se cree (por considerarlo constitutivo del R.D.), y por el que se movilizan los recursos y las formas de vida, evita que la necesaria adaptación social que lo concrete se convierta en pura absorción.

clavo, pero que ha de ser acogido por Filemón como un hermano, parece ser un claro paradigma de esta estrategia paulina. También queda esto muy claro en sus reprimendas con relación a la cena del Señor en 1Cor 11,17ss, ante la cual la estratificación social de Corinto era mantenida (cf. Theissen 1985, págs. 257ss y Meeks, págs. 257ss). Esto lo confirma el hecho de que Pablo, a pesar de su compleja organización misionera (cf. Meeks, págs. 217-230), no dirige sus cartas a ningún dirigente local particular sino a toda la comunidad. Esto es un gran choque para la sociedad romana, incluyendo las asociaciones voluntarias que, a pesar de todo, mantenían altos grados de estratificación.

Resumiendo, Pablo mantiene los vínculos socio-económicos de la Iglesia, pero al mismo tiempo establece un «espacio comunitario» regido por normas que no tienen nada que ver con dichos vínculos. Su proyecto último es que este espacio vaya creciendo hasta alcanzar la plena realización en el mundo. Pero esta estrategia, una vez más, nos enseña que la iglesia debe mantener unos vínculos socio-económicos con el «exterior» completamente actualizados y, al mismo tiempo, ponerlos al servicio de una «sociedad de contraste interior» que sirva de nuevo modelo para la sociedad.

(III) TERCERA PARTE

Conclusiones y propuestas

1. Conclusiones

Quizás la mejor forma de finalizar nuestro recorrido analítico anterior, sea formulando unas conclusiones a la vez sumariales. Y desde éstas proponer propuestas concretas (cf. *infra*). Empecemos pues por las siguientes conclusiones-sumario:

- 1.- Ni el movimiento original de Jesús ni la iglesia de Antioquía y la de influencia paulina, se plantearon jamás el R.D como utopía irrealizable. Todo lo contrario, creyeron firmemente que lo característico del Reino era susceptible de realización o concreción histórica esperanzada, esto es, encaminada a su plena realización histórica. Que esto fue así se deja ver en la estructuración económica de todo el grupo o iglesia de acuerdo a la predicación o misión.⁵³ También se ve esto en el cambio o la evolución teológica, de modo que el R.D es definido y redefinido en función de la experiencia histórica de la iglesia según las distintas iglesias locales.
- 2.- Derivado de la anterior, podemos concluir también que el R.D se va definiendo en estas iglesias analizadas en la medida en la que se intenta concretarlo, de modo que se evita el puro intelectualismo.
- 3.- La adaptación al medio socio-económico no conduce a la absorción cuando existe una profunda convicción esperanzada en la realizabilidad histórica del R.D.⁵⁴ Sin esta esperanza en la concreción o realización, la fe en el R.D se convierte en pura intelectualidad, y la iglesia en una marginalidad histórica que es, finalmente, absorbida por los procesos de estandarización propios a cada época y que, ciertamente, subyacen a toda realidad socio-económica de todos los tiempos.

⁵³ Conviene destacar aquí que tal estructuración económica no siguió modos desconocidos o nunca contrastados por la sociedad. Todo lo contrario, los modelos económicos que se siguieron, fueran o no los más comunes, habían sido ya ensayados por otros grupos tanto en Palestina como en el mundo helénico. Pero lo importante es destacar que el modelo que se utiliza se pone en función de la misión del grupo o de la iglesia.

⁵⁴ Por «convicción esperanzada» quiero decir que existe fe en la realización del R.D., a pesar de no ser patente o evidente. Espero así evitar la simple confusión entre Reino e Iglesia.

- 4.- Conviene señalar, como conclusión más concreta que las anteriores, que las iglesias paulinas, la antioquena y el movimiento de Jesús, se organizaron bajo una dirección misionera, de modo que ésta no era un mero departamento de la iglesia o del movimiento inicial de Jesús sino, de hecho, la parte fundamental en función de la cual existía todo lo demás. Esto se llevó tan a rajatabla, que quienes estaban liberados del trabajo u otros vínculos sociales habituales, no se encargaron del ejercicio de la dirección cotidiana de las comunidades existentes, sino que lo delegaron en los dirigentes locales (cf. Theissen, págs. 43 y 167). Esta prioridad organizativa de la misión, mientras se mantuvo, evitó la burocratización de la institución administrativa y diacónica.
- 5.- La inercia misionera mencionada tuvo su piedra de toque en aquellos hombres y mujeres que dedicaron a ella toda su vida, de modo que sirvieron como la punta de lanza de la iglesia, a la vez que de motor que la empujaba a la realización histórica del R.D. Por decirlo de otro modo, ellos eran el grupo de contraste que conducía a la iglesia a ser una sociedad de contraste para el mundo, por lo que no sólo no se dejaban estandarizar sino que eran capaces de competir con la sociedad misma ofreciendo un «standard» existencial diferente. Quizás sea pertinente cerrar las conclusiones con un largo texto de Theissen (pág. 186), que recoge esto mismo:

Todos estos hombres⁵⁵ habían abandonado su mundo social de hasta entonces. Una gran inquietud religiosa, que indudablemente está en conexión con los conflictos de la sociedad de entonces, los arrastró a la calle, los convirtió en predicadores itinerantes vagabundos, en marginados y en outlaws. Aquí, al margen de la sociedad, con ideas, visiones, fantasías y acciones a menudo excéntricas, buscaban una nueva forma de vida; se sentían como «sal de la tierra». Y de hecho eran el *cor inquietum* de una sociedad determinada por conflictos, eran el «espíritu de una situación sin espíritu» (K. Marx), [...] De su estudio podemos sacar la siguiente enseñanza: cuando una religión deja de ser el *cor inquietum* de una sociedad, cuando en ella ya no está vivo el anhelo de nuevas formas de vida, cuando se convierte en el antiespíritu de una situación sin espíritu [...] entonces podría tener bastante razón la sospecha de que está extinguida. Entonces tampoco le es posible a ningún arte interpretativo despertarla a la vida. Y entonces tanto más agudamente se plantea la pregunta: «¿y si la sal se ha vuelto insípida, con qué se salará?» (Mt 5,13).

⁵⁵ Y habría que añadir las mujeres, que fueron parte sustancial del crecimiento de la iglesia neotestamentaria, como lo han sido a lo largo de la historia de la iglesia, aunque la historiografía se haya fijado preferiblemente en las figuras públicas y por tanto casi siempre masculinas.

2. Reflexiones para la transformación

Respecto del contraste entre estas conclusiones y nuestra realidad eclesial, el lector podrá profundizar más desde su propia experiencia y abundar en la dirección que considere necesaria. Por eso, yo me limitaré a presentar mi reflexión más personal sobre este contraste y sobre las propuestas de futuro.

Inicio esta reflexión sintetizando nuestro recorrido del NT como sigue:

los distintos modelos eclesiales del Nuevo Testamento apuntan todos en una misma dirección, a saber, a una iglesia muy inquieta por su esperanza en la creación de una nueva sociedad. Más concretamente, tal nueva sociedad es «ya» una materialización del R.D., «a pesar de» la permanencia de muchos obstáculos y dificultades reales. Pero el «cor inquietum» de aquella iglesia y de sus misioneros-dirigentes no cejó en su empeño por responder de modo adecuado a las distintas *póleis* del imperio de su tiempo.

Lo que yo me pregunto es si lo que impregna nuestra España evangélica, tanto a las instituciones como a los creyentes, pero sobre todo a los principales heraldos de la misión (¿el actual liderazgo?),⁵⁶ es ese «cor inquietum» generador de tantos modelos diferenciados, pero todos ellos nacidos del acercamiento del R.D. Y me respondo que no. Al menos, como impresión personal, lo que observo es un «cor pavidus», o sea, mucho miedo, mucha actitud defensiva y muy poco dispuesta a la generosidad del ensayo, del experimento, de la búsqueda inquieta de los modelos necesarios que abran nuevos caminos que permitan un mayor acercamiento del Reino.

Nos resulta hoy muy fácil pintar al liderazgo de las iglesias neotestamentarias con un trazo duro, de personas fuertes atadas a sus tradiciones teológicas y a las buenas costumbres, y por tanto muy distinto al de 'gente inquieta'. Los describimos como los verdaderos baluartes de la fe bíblica (entonces la Biblia Hebrea o nuestro Antiguo Testamento). Sin embargo, más allá de este trazo, lo cierto es que alguien como Pablo rompió todos los moldes que había recibido al luchar por una iglesia universal de iguales entre judíos y paganos (y entre hombres y mujeres) (cf. Rm 10,12; Gl 3,28 y Cl 3,11). Para un judío piadoso de la época, Pablo debió ser poco menos que el diablo en persona. Y es obvio que Pablo asumió unos riesgos enormes debido a su firme convicción del llamamiento universal de Cristo. Por la misión de la iglesia merecía la pe-

⁵⁶ Recuérdese (cf. *supra*, II.1.2.4) el liderazgo de los predicadores itinerantes en el movimiento de Jesús y de los misioneros en las iglesias de Antioquía y las paulinas en general. Parece que la iglesia de Jerusalén habría perdido el espíritu misionero al poner su horizonte sólo en esa ciudad (cf. *supra*, II.2). En todo caso, el liderazgo era netamente misionero.

na correr riesgos importantes, y aquellos apóstoles los asumieron, aunque fuera a re-
gañadientes (como Pedro –cf. Hch 10).

Y junto a ese «cor inquietum» capaz de asumir riesgos por la misión, y por eso mismo también capaz de suscitar desconfianzas, vemos otro aspecto importante: el de la unidad en la misión.⁵⁷ Así, las propias cartas paulinas son ejemplo de su lucha por la unidad entre las iglesias, es decir, en la iglesia. Además, los episodios de las colectas para Jerusalén que ya hemos considerado (cf. *supra*, II.3), nos hablan de una unidad real, no de una unidad puramente ideológica. Sabido es que hubo problemas entre las iglesias paulinas y los cristianos judaizantes principalmente procedentes de Jerusalén, a pesar de lo cual Pablo levanta una ofrenda a favor de ésta. Es precisamente esta disposición a compartir los bienes a pesar de las diferencias, lo que no percibo con claridad en las iglesias evangélicas de España. Así, me llama la atención que el actual crecimiento de las ‘estructuras de unidad’ (permítaseme esta expresión), como son o debieran ser, por ejemplo, la FEREDE o los consejos autonómicos, no se deba a ese compartir los bienes entre iglesias, sino a la importante inyección pecuniaria del gobierno central y de algunos de los autonómicos. ¿No es esto de por sí bastante significativo y sintomático? Hay motivos más que fundados para cuestionar la pretendida unidad de las iglesias evangélicas, al menos cuando hablamos en serio de unidad.

Dicho todo lo cual, coincido, a pesar de su lenguaje agustiniano al que pondría ciertos reparos, con el profesor griego-ortodoxo T.Hopko (citado en P. Berger 1989, pág. 110), cuando afirma que:

El problema real no es santificación, o pérdida de autoridad, sino la pérdida de la iglesia como comunión en la cual la realidad de una nueva creación es, en la gracia de Dios y por medio de la fe, una experiencia inmediata al creyente, ya que es ahí donde existe una comunión real con Dios. La iglesia, la ciudad de Dios, debiera ser experimentada como institución místico-comunitaria y sacramental que juzga toda realidad e ideología, insistiendo en su libertad de todas ellas por igual. Es esta concepción la que ha producido la sangre de los mártires a través de la historia. Por desgracia, y dado que la iglesia se ha convertido en invisible, y los individuos sólo se justifican por su fe personal, la "polis" (o ciudad moderna) ha tomado el lugar de la iglesia.

Si esto es correcto, lo que veo difícil en España no es ya que podamos crear una sola iglesia evangélica, sino que podamos aspirar siquiera a trascender la ‘federación de

⁵⁷ Por misión entiendo el anuncio del Evangelio y su materialización en la diaconía. Es decir, creo que anuncio y diaconía son parte fundamental del Evangelio. Otra cosa es que un mismo creyente o una misma comunidad puedan acometer ambas a la vez. Pero el conjunto de la Iglesia está llamado a anunciar y servir.

entidades' para ser 'comunidad de iglesias', con todo lo que representa de puesta en común de bienes. Ni siquiera veo posible que sólo algunas iglesias o denominaciones aspiren a crear tal comunidad entre sí. Y si esto es así, ¿cómo pretendemos proclamar el R.D., cuya unidad es más perfecta que una comunidad de iglesias? Para aspirar a semejante concepto de iglesia hay que ser muy inconformistas con nuestra realidad e incluso con nuestra historia denominacional; hay que ser muy valientes para asumir los riesgos de un camino hacia semejante proyecto. En definitiva, hay que tener mucha confianza en que es el R.D. el que viene a nosotros y no nosotros los que vamos a él, y en esta confianza asumir los riesgos de innovación y de unidad (¡qué tensión, mantener la unidad en la inquietud!). La alternativa a esta valentía es mantenerse como 'entidades religiosas' invisibles e incapaces finalmente de leudar la *polis*. Y no le echemos la culpa a la sociedad o al estado por su falta de reconocimiento de tales 'entidades'.

Pedro Zamora
El Escorial, septiembre de 2008

BIBLIOGRAFIA CITADA

- R. Aguirre *Reino, Parusía y Decepción*, Fundación SM: Madrid, 1984. Col. *Curso de Escatología* 8
- _____ «Sociología del Movimiento de Jesús», *Lumen* 34, 2 (1985), 105-131
- _____ *Del movimiento de Jesús a la Iglesia*, Col. *Cristianismo y Sociedad*, DDB: Bilbao, 1987
- _____ *La iglesia de Antioquía*, Col. *Iglesias del N.T.*, DDB: Bilbao, 1988
- _____ *La iglesia de Jerusalén*, Col. *Iglesias del N.T.*, DDB: Bilbao, 1989
- Karl Barth, *L'Épître aux Romains*, Labor et Fides: Ginebra, 1972.
Existe versión castellana directa de la sexta edición alemana (*Carta a los Romanos*, BAC: Madrid, 1998).
- Peter Berger *Un mundo sin Hogar*, (Trad. J.García Abril), Ed. Sal Terrae: Santander, 1974
- _____ *The Noise of Solemn Assemblies*, New York, 1961
- _____ (Ed.) *Different Gospels: The Social Sources of Apostasy*, Gran Rapids, 1989
- Reginald Bibby *Fragmented Gods*, Toronto, 1987
- Canadian Society
for Biblical Studies
(CSBS) *Seminar on voluntary Associations*, Québec-Laval, 1989
J.S. Kloppenborg, «Collegia»; W.A.McCready, «Ecclesia»;
A.Reinhartz, «The Havurah: a report on the state of the question»;
Th.A.Robinson, «Self-definition, voluntary association, and theo-
logical diversity in early christian communities»; W.C.Cotter, «The Col-
legia and Roman Law: the state restrictions on private associations:
64BCE-200CE»
- Harvey Cox *La Seducción del Espíritu; Uso y Abuso de la Religión del Pueblo*,
(Trad.: Fermín Trueba); Col. *Punto Límite* 8, Sal Terrae: Santander,
1979
- Oscar Cullmann, *La historia de la Salvación*, Ediciones 62: Barcelona, 1967
- J. Dupuis “De la liberación” en *Teología. Teología Fundamental* (AA.VV, publi-
cado en http://www.mercaba.org/DicT/TF_teologias_1.htm - Acceso el
1-9-08)

- Joan Estruch *Innovación Religiosa*, Barcelona, 1972
- Jacques Ellul *The Meaning of the City*, Eerdmans: Gran Rapids: Michigan, 1970
- _____ *La Palabra Humillada*, (Trad.: V. Sánchez Luis); Col. *Claves* 16, Ed. SM: Madrid, 1983
- Eusebio de Cesarea *Historia Eclesiástica (HE)*, 2 vol., Ed. de A. Velasco, B.A.C., Madrid, 1973
- El Globo «Los Españoles y la Iglesia: católicos de boquilla», *Cambio16* (1 de Abril de 1988), 6-14.
- R. Gómez Pérez *Los Nuevos Dioses*, Rialp: Madrid, 1986
- _____ *Cómo entender este fin de siglo*, Ed. del Drac: Barcelona, 1988 (*Colección Contrastes* 1)
- Antonio González, «El reinado trinitario del Dios cristiano» (Senderos 71 [2002] 203-221 – Artículo disponible en la web de SEUT <http://www.centroseut.org/articulos/s2/separ058.pdf>)
- Henri Lefèbvre *La vida cotidiana en el mundo moderno* (La vie quotidienne dans le monde moderne; Trad. A. Escudero), Madrid, 1972
- Gilles Lipovetsky *L'Ere du vide; essais sur l'individualisme moderne*, Paris, 1983 (Ha aparecido una versión castellana publicada por Anagrama en 2003)
- Gerhard Lohfink *La Iglesia que Jesús quería* (Wie Hat Jesus Gemeinde Gewollt?, Trad. V. Abelardo Martínez, DDB : Bilbao, 1986. Col. *Cristianismo y Sociedad* 12.
- Alfred Loisy *L'Evangile et l'Église*, París, 1902
- D. Lull (ed.) SBL Seminar Papers 1988, Atlanta, 1988, págs. 160-209.
Los estudios mencionados son: «Who were the first urban Christians? urbanization in Galilee in the first century» (J Overman, págs. 160-68); «First century urban/rural relations in Lower Galilee: exploring the archaeological and literary evidence» (D Edwards, págs. 169-182); «Bandits, messiahs, and longshoremen: popular unrest in Galilee around the time of Jesus» (R Horsley, págs. 183-199); y «Political and social roles of the Pharisees and scribes in Galilee» (A Saldarini, 200-209)
- W. A. Meeks *Los primeros Cristianos Urbanos*, (The First Urban Christians, Trad. M. Olasagasti), Sígueme: Salamanca, 1988
- Sergio Ojeda *Un Método de Análisis teológico-pastoral. Una aproximación socio-religiosa a las acciones pastorales de la IEE*, Madrid, 1988.
- Eugene H. Peterson «The Subversive Pastor», *Leadership* 1989 (Spring), 48-537

- Armido Rizzi *El Mesianismo en la vida cotidiana* (Messianismo nella vida quotidiana, Trad. A. Martínez de la Pera), Herder: Barcelona, 1986
- E. Schweizer y
A. Díez-Macho *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*, Ed. Sígueme: Salamanca, 1974
- Gerd Theissen *Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo*, (Studien zur Sociologie des Urchristentums, Trad: Fr.Ruiz-S.Vidal), Ed. Sígueme: Salamanca, 1985
- P. Zamora «La perspectiva de un protestante español», *Sal Terrae. Revista de teología pastoral*, Nov. 1999, págs. 836-847