

# LA IGLESIA EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES

por LORENZO TURRADO

**SUMMARIUM.**—*Paucis praemissis de fontibus et historicitate libri Actuum, accurate examinantur textus qui ad conceptum Ecclesiae apud primaeuos christianos eruendum inservire possunt. Quod ut clarius evadat, triplex distinguitur caput: a) Nova communitas in Jerusalem orta; b) Vita interna huius communitatis; c) Vincula externa, quibus vita communitatis dirigitur.*

El tema es de suma importancia. Ningún otro libro, como el de los Hechos, nos suministra material tan abundante y de primera mano sobre los primeros pasos de la vida de la Iglesia. Las mismas cartas de San Pablo, con ser también de valor incalculable bajo este aspecto, suponen ya esa Iglesia constituida y en marcha, aparte de que las cartas, por su misma naturaleza, dejan muchos huecos sin llenar, encaminadas como están hacia lo doctrinal y no hacia lo histórico.

Es el libro de los Hechos el que nos permite formar una idea más completa del nacimiento de la Iglesia y de su maravilloso desarrollo. Su estudio es complemento necesario del de los Evangelios. En éstos se nos dice cómo concebía Cristo a su Iglesia; en los Hechos se nos habla de cómo la concebían sus discípulos, una vez que Cristo subió al cielo, pero indirectamente se habla también de cómo la concebía Cristo, pues los discípulos no se presentan como innovadores, sino como simples ejecutores del pensamiento del Maestro.

Sin embargo, aunque en cuanto a las líneas fundamentales los datos son bastante claros, no hemos de hacernos ilusiones de que en seguida nos vamos a poner de acuerdo católicos y acatólicos. El tema de la Iglesia es demasiado grave para que al estudiarlo no entren en juego otros factores que los del puro razonamiento. Con razón se ha dicho que las mismas verdades matemáticas son admitidas unánimemente, no sólo por su evidencia intrínseca, sino porque nadie se interesa en rechazarlas.

Pues bien, conocida es la gran diferencia que en este punto del concepto de «Iglesia» separa a católicos y protestantes. Para nosotros, católicos, Cristo fundó su Iglesia como sociedad visible, jerárquicamente constituida, con Pedro a la cabeza, que ha de durar hasta el fin de los tiempos. No así para los protestantes. Rechazan éstos unánimemente, a pe-  
«Salmanticensis», 1 (1959).

sar de sus fuertes diferencias en otros puntos, toda organización jerárquica, que no haría sino obstaculizar la libre acción del Espíritu en las almas, y que consideran como un producto contingencial de la historia, no como algo querido y establecido por Cristo <sup>1</sup>. Allí donde la comunidad, dice uno de sus más célebres teólogos actuales, K. Barth, vive leyendo la Biblia y, al leerla, permanece en actitud expectante del acontecimiento de la divina Palabra, es decir, de la intervención divina, tenemos la Iglesia visible, una, santa y universal; por el contrario, allí donde la comunidad ofrezca algún obstáculo a esa espera simple y espontánea de la intervención de Dios —y el mayor obstáculo es la subordinación jerárquica o autoridad de los hombres —no puede haber verdadera Iglesia. En ella puede haber distintos servicios, pero nunca autoridades ni dignidades <sup>2</sup>.

Nosotros vamos a estudiar el libro de los Hechos con la mayor objetividad de que seamos capaces. Quiero advertir, sin embargo, que nuestro estudio parte del supuesto de que se trata de un libro rigurosamente histórico, cuyo autor, Lucas, es contemporáneo de los hechos que narra, y en cuyo testimonio podemos fiarnos. Dos cosas se han alegado principalmente contra la historicidad de este libro: que el autor depende de fuentes no siempre seguras, y que es un autor tendencioso, dado que su obra no es sino una apología de Pablo. Séanos permitido, como cuestión previa a nuestro trabajo, tocar brevemente estos puntos.

La cuestión de las fuentes de este libro ha sido muy agitada ya de tiempo, especialmente por aquellos que niegan su paternidad lucana, y lo suponen escrito en tiempos bastante posteriores a los hechos narrados. Desde fines del siglo XVIII ha sido un continuo sucederse de hipótesis y sistemas, cuya sola enumeración nos ocuparía bastantes páginas <sup>3</sup>. Es evidente que no podemos detenernos a tratar aquí a fondo este tema que, por lo demás, tampoco es necesario. Nos basta dar por averiguado, como claramente consta por el testimonio de la tradición ya desde S. Ireneo, Orígenes y Tertuliano, que Lucas, discípulo y compañero de Pablo, es el autor del libro <sup>4</sup>. El que se valiera de fuentes, máxime conociendo su afán de fundamentar bien sus afirmaciones antes de escribir (cf. Lc. 1, 3), es obvio y a priori hemos de suponerlo. No de todo fué testigo ocular, y la viveza con que se relatan muchos episodios no presenciados por él, es claro indi-

1. Cf. K. L. SCHMIDT, *Le Ministère et les ministères dans l'Eglise du N. T.*, en «Rev. Hist. Ph. Rel.», 18 (1937) 315-336; A. M. HUNTER, *Un Seigneur, une Eglise, un Salut* (Paris, 1950); H. FR. VON CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen, 1953); É. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire* (Paris, 1957).

2. A. IBAÑEZ, *La Eclesiología de Carlos Barth*, en: XIII Semana Bíblica Española (Madrid, 1953), p. 113-139.

3. Cf. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris, 1926), p. XVII-LV y CXXXVIII-CLXIII.

4. Cf. JACQUIER, o. c., p. LVI-XCII.

cio de que estamos ante la narración de testigos oculares. Evidentemente, consultaría a unos y otros (Pedro, Pablo, Juan, Felipe, Santiago...) e incluso es muy probable que se valiera de documentos escritos. De esto último no hay pruebas apodícticas, pero sí indicios muy fundados. Baste fijarnos en la diversidad de vocabulario y estilo de algunas perícopes particularmente en la primera parte del libro <sup>5</sup>, en ciertas frases que sirven de puente para unir unas narraciones con otras (cf. 6, 7; 9, 31; 12, 24), en ciertas repeticiones (cf. 2, 42-47=4, 32-35), y hasta en algunas incongruencias, como la de que se nos diga que Pedro «salió para otro lugar» (12, 17) y luego, sin aludir para nada a que ha vuelto, se le suponga en Jerusalén cuando el Concilio (15, 7). Todo esto da la impresión de que Lucas recogió en su libro narraciones que provenían de diversos documentos, cuyos vestigios se dejarían traslucir gracias a la fidelidad con que, dentro de cierta libertad de adaptación y encuadramiento en el conjunto, los habría reproducido. Es muy posible que las narraciones de los cap. 1-5, en que el horizonte está limitado a Jerusalén y al Templo, provengan de fuentes judío-cristianas conservadas en la comunidad de Jerusalén; por el contrario, lo relativo a los orígenes de la iglesia de Antioquía (11, 19-30; 13, 1-3), y quizás también, a la institución de los diáconos y a la predicación de Esteban y a la conversión de Saulo (cap. 6-7 y 9), en que el punto de vista es ya mucho más universalista, se conservara en Antioquía, ciudad que sirvió como de centro de operaciones en los grandes viajes apostólicos de San Pablo, con una comunidad cristiana muy floreciente, de la que parece era originario San Lucas. Lo relativo a los hechos de Felipe (cap. 8), y a los viajes misioneros de Pedro (10, 1-11, 18), es posible que proceda de Cesarea, en que residió Felipe (cf. 21, 8), y en que tuvo lugar la conversión de Cornelio (cf. 10, 1).

Claro es que en todo esto, si tratamos de aquilatar, apenas podremos salir del terreno de las conjeturas <sup>6</sup>. Después de todo, por lo que a nuestro tema se refiere, ello importa poco. Lo importante es que, aun admitida la existencia de esas fuentes escritas, nada hay que se oponga a que nos fiemos del libro de los Hechos, pues por la simple lectura del libro está claro que Lucas, con fidelidad histórica, trata de combinar esas fuentes

5. Cf. L. CERFAUX, *La composition de la première partie du livre des Actes*, en «Eph.Theol.Lov.», 13 (1936), p. 667-691.

6. Aun podemos repetir hoy lo que a fines del siglo pasado escribía V. Rose: «Autant il est peu critique de nier a priori la possibilité de document écrits..., autant il est périlleux et divinatoire de vouloir distinguer partout la source écrite du travail du rédacteur» (V. ROSE, *La critique nouvelle et les Actes*, en «Rev.Bibl.», 7 (1898), p. 342). Y lo mismo, aunque más mordazmente, escribe Ricciotti: «Las más de las veces, los criterios que rigen la identificación y extracción de esos materiales son tan subjetivos y gratuitos, que solo consiguen convencer a los que ya están personalmente convencidos por otras razones» (G. RICCIOTTI, *Los Hechos de los Apóstoles*, Barcelona, 1957, p. 41).

con sus indagaciones y noticias personales, ordenándolas y encuadrándolas en el plan general de su obra, y que, a poca distancia aun de los hechos narrados, estaba en condiciones de poder hacerlo. La extraordinaria precisión, contra lo que muchos se habían imaginado, al hablar de «procónsules» en Chipre y Acaya (13, 7; 18, 12), de «asiarcas» en Efeso (19, 31), de «estrategos» en Filipos (16, 20), de «politarcas» en Tesalónica (17, 6), que los recientes descubrimientos arqueológicos han demostrado, son buena prueba de la escrupulosa exactitud con que Lucas procedía.

Ni se diga, y éste es el otro de los puntos por donde ha sido atacado el valor histórico del libro de los Hechos, que no podemos dar fe a Lucas, pues su intención no fué hacer un libro histórico sino una apología de Pablo, destinada a convencer a las autoridades romanas de que el Apóstol no era culpable de ningún delito político. Pues, aun en el supuesto, cosa no improbable, de que Lucas tuviera también esa intención, es evidente que no era esa la única, ni siquiera la principal, como se deduce de la lectura del libro, en el que hay muchísimas cosas que nada tendrían que ver con esa finalidad. Lo que Lucas principalmente pretende, a juzgar por la selección que hace de materiales y por el plan general de su obra, es dar a conocer, una vez escrito su primer libro sobre los hechos y doctrina de Jesús (cf. 1, 1), la historia de la difusión del cristianismo, cuya fe, bajo el influjo y dirección del Espíritu Santo, se consolida primero en Jerusalén y luego se va extendiendo a otras regiones cercanas y, por fin, al mundo todo, cumpliéndose así la promesa de Cristo: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra» (1, 8). Ciertamente, como se ve por el plan de su obra, que no intenta hacer una historia materialmente completa de esa difusión del cristianismo. Ni era necesario para lo que pretendía, ni le hubiera sido fácil seguir la marcha de cada uno de los Apóstoles a través de tan distanciadas regiones. Se limita a contar lo que conoce, bien por sí mismo o bien por las fuentes, cuyo valor puede examinar. Ello es otra garantía de la escrupulosidad con que procede. Lo de ser una apología de Pablo sería una consecuencia que Lucas tiene derecho a sacar de los hechos, pero no de hechos inventados con un fin tendencioso, cosa que se opondría a la objetividad que exige el fin principal de su obra, sino de hechos históricos, realmente acaecidos.

Añadamos aún otra observación. Hay entre los acatólicos bastantes autores, como W. Weiss, A. Harnak, E. Meyer, etc., que reconocen un gran valor histórico al libro de los Hechos, pero excluyen de esa «historicidad» los milagros —deformación legendaria de hechos naturales— respecto de los cuales Lucas no haría sino aceptar la creencia general. Referente a esta limitación, baste decir que está hecha no en virtud de razones históricas objetivas estudiadas en cada caso, sino, usando una

terminología de Ricciotti, en virtud del «dogma laico»<sup>7</sup>, al negar a priori la posibilidad de cualquier hecho milagroso. Admitida la posibilidad del orden sobrenatural —cosa naturalmente que no vamos ahora a tratar de demostrar— no creemos que haya ya motivo alguno para tal limitación. Creyente convencido y escribiendo para confirmar a otros en la fe, Lucas no desechará de su libro las intervenciones divinas, pero esa misma fe le impone el deber de no presentar a sus lectores sino cosas verdaderas y hechos bien comprobados.

Esto supuesto, el plan de nuestro trabajo queda claro: examinar cuidadosamente el libro de los Hechos tratando de recoger todos aquellos datos que puedan ayudarnos a conocer cuál era la idea que tenían de la «Iglesia» aquellos primitivos cristianos, que tan cerca estaban aún de Cristo, a quien muchos habían conocido y tratado personalmente.

## I.—LA NUEVA COMUNIDAD QUE NACE EN JERUSALEN

Poco antes de subir a los cielos, Cristo había dado a sus Apóstoles la orden de no apartarse de Jerusalén hasta después de haber recibido el Espíritu Santo (1, 4. 8). Allí se han ido reagrupando aquellos de sus discípulos que han creído en la resurrección del Maestro y en su calidad de enviado de Dios. Expresamente se nos dice que los reunidos eran unos 120 (1, 15). Y en primera línea los Once, discípulos de siempre, a quienes el Maestro había señalado con distinciones especiales. Están «perseverantes en la oración» (1, 14), esperando la promesa del Maestro. La bajada del Espíritu Santo en Pentecostés y el discurso de Pedro presentándose en público señalan el comienzo de la historia de la Iglesia<sup>8</sup>.

A ese grupo de los 120 pronto se irán añadiendo más. En el mismo día de Pentecostés, a raíz del primer discurso de Pedro, se convierten unos 3.000 (2, 41), entre los que sin duda habría también judíos helenistas o de la diáspora, con residencia o de paso en Jerusalén (cf. 2, 8-11). De momento los nuevos convertidos son todos de raza israelita o, al menos, incorporados al judaísmo como prosélitos (cf. 2, 10; 6, 5), y a ellos parece que únicamente se ha dirigido la predicación. Es más, todo hace suponer

7. Cf. G. RICCIOTTI, *Pablo Apóstol* (Madrid, 1950), p. 109.

8. Esto en nada prejuzga la cuestión de cuál fue el momento preciso en que se fundó la Iglesia. Sobre ello disputan los teólogos. Parece que el acto realmente fundacional fue aquel en que Cristo consumó el sacrificio de la cruz, y en este sentido parece hablar Pio XII en la *«Mediator Dei»*, al afirmar que Cristo «Ecclesiam suam columnam veritatis ac gratiae dispensatricem constituit, suoque crucis sacrificio fundavit, consecravit et aeternaliter stabilivit» (AAS, 39 [1947] p. 527). Claro que eso no obsta para que podamos hablar de fundación *incoada*, ya desde el principio de la vida pública de Cristo, al elegir los Apóstoles, al instituir el Primado, etc., y de fundación *consumada*, solamente a partir de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, desciende sobre ella para darle vida y ponerla en movimiento.

que los nuevos convertidos, entre los que expresamente se señalan «gran multitud de sacerdotes» (6, 7), seguían observando fielmente los ritos y costumbres mosaicas (cf. 2, 46; 3, 1; 11, 2; 15, 20; 21, 20-24).

Sin embargo, debido sobre todo a los judíos helenistas que se habían convertido, no tarda en venir el choque con el judaísmo. También a los Apóstoles, de procedencia palestinese, se les había perseguido (cf. 4, 1-3; 5, 17-18), pero era cosa del Sanedrín, que no quería que hablasen en nombre de Jesús; el pueblo, por el contrario, les aplaudía y tenía en gran estima (5, 13) e incluso en el Sanedrín les defendió públicamente uno de sus miembros (5, 34-39). Ahora la cosa va a cambiar. Es el pueblo judío en bloque, como tal, el que declarará la guerra. Y la razón es porque esos judíos helenistas convertidos, cuyo portavoz podemos ver en Esteban, no eran ya, a lo que parece, tan celosos de la observancia de la Ley mosaica como los de procedencia palestinese. Estos, según explícito testimonio de los Hechos, seguían muy observantes del mosaísmo (cf. 11, 2; 21, 20-24), al paso de que a aquéllos se les acusa de haber proferido palabras contra el Templo y contra la Ley (6, 11-14), dos cosas que son la base del nacionalismo judío, que luego se alegarán también contra San Pablo (21, 28), y en parte habían sido ya alegadas contra Cristo (Mc. 14, 58). Aunque en las acusaciones haya su parte de exageración a fin de impresionar más a las turbas, no hay duda que son reveladoras, pues al paso que se lanzan furiosos contra Esteban (7, 54-60) y desencadenan una persecución contra la Iglesia (8, 1), todo hace suponer que esa persecución fué dirigida contra los judío-cristianos helenistas, que hubieron de dispersarse y salir de la ciudad, y no contra los judío-cristianos palestineses, que pudieron permanecer libremente en Jerusalén (8, 1) <sup>9</sup>.

Con esta dispersión la comunidad cristiana, reducida hasta entonces a la zona de Jerusalén, va a extenderse a otras regiones. Expresamente se dice que los perseguidos «se dispersaron por las regiones de Judea y Samaría... e iban por todas partes predicando el evangelio» (8, 1-4). Con esto, lo que parecía ser un mal, resulta ser, en los planes de Dios, un

---

9. El texto dice simplemente que «todos, a excepción de los Apóstoles, se dispersaron...», pero, atendido el contexto, parece que ese «todos» es una locución hiperbólica (cf. Mt. 3, 5; Mc. 1, 33), con referencia a los judío-cristianos helenistas del grupo y manera de pensar de Esteban. Así se explica por qué los Apóstoles puedan quedar en Jerusalén, y aparezcan luego actuando libremente (8, 14; 11, 2). Ni es creíble que los Apóstoles hubieran podido quedar solos en Jerusalén, si «todos» los otros cristianos hubiesen sido expulsados. Si se hace mención explícita de los Apóstoles, parece ser porque Lucas quiso hacer constar que *todos* los Apóstoles quedaron en Jerusalem.

Dentro mismo del judaísmo, los helenistas, judíos nacidos en tierra extranjera, eran tenidos por los de Palestina en menos estima que los nacidos en la Tierra Santa. Estos, cuya lengua materna era el arameo, leían la Biblia en hebreo en sus Sinagogas, mientras que los helenistas que también disponían de sinagogas en Jerusalén, la leían en griego. Había entre unos y otros cierto distanciamiento y como división. Y esta división seguirá teniendo sus brotes dentro de la Iglesia, como vemos tan claramente en la escena de los diáconos (6, 1-6).

gran bien: la pequeña comunidad nacida en Jerusalén comienza a extenderse por el mundo. A poco se hablará de discípulos en Samaría (8, 12, 25), en Damasco (9, 19), en Lida (9, 32), y en otras ciudades, hasta el punto que pueda decir San Lucas: «Por toda Judea, Galilea y Samaría, la Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo» (9, 31). En este tiempo y coyuntura fue cuando tuvo lugar la conversión del eunuco etiope (8, 26-40) y la de Saulo, el gran perseguidor, que con tanto detalle se cuenta en los Hechos (9, 1-30; 22, 4-16; 26, 9-18).

Mas hay un dato que no debemos olvidar, y es que la predicación, en este periodo de la Iglesia, se continuaba haciendo exclusivamente a los judíos. Expresamente lo dice San Lucas: «Los que con motivo de la persecución suscitada por lo de Esteban se habían dispersado, llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no predicando la palabra más que a los judíos» (11, 19). Ni hace dificultad la predicación en Samaría (8, 4-25) o la conversión del eunuco etiope (8, 26-40), pues los samaritanos, aunque enemigos de los judíos (cf. Lc. 9, 53; Joh. 4, 9), estaban íntimamente ligados a ellos por razones de origen, y se gloriaban de observar la Ley de Moisés y de ser sus seguidores. Y en cuanto al etiope, que viene a adorar a Jerusalén (8, 27), todo hace suponer que se trata de un judío o al menos de un prosélito.

Fue en Antioquía donde la cosa va a cambiar, dándose un paso decisivo para la historia del cristianismo. También lo dice expresamente S. Lucas: «Había entre los dispersados «hombres de Chipre y de Cirene, que llegando a Antioquía predicaron también a los griegos, anunciando al Señor Jesús» (11, 20). No está claro en el relato de Lucas, si estos de los dispersados que «predican a los griegos» constituyen una misión posterior y distinta a la de los que sólo «predicaban a los judíos» (11, 19). Bien puede ser que sí, pero bien puede ser también que se trate del mismo grupo de «dispersados», entre los que algunos, de espíritu más universalista, se decidieron a extender su predicación también a los gentiles. Lo que sí parece cierto es que algo antes había tenido ya lugar la conversión de Cornelio, el centurión gentil que residía en Cesarea, y a quien Pedro, no sin cierta repugnancia <sup>10</sup>, había bautizado ante un mandato

10. Siempre ha llamado la atención esta dificultad de Pedro para admitir a los gentiles en la Iglesia, siendo así que Cristo en varias ocasiones y de varias maneras había dicho que todas las naciones estaban llamadas a formar parte de su reino (cf. Mt. 8, 11; Mc. 16, 15-16; Joh. 10, 16; Act. 1, 8). Tanto más, que el mismo Pedro, en sus discursos, supone esta misma verdad, al afirmar que la salud mesiánica está destinada no sólo a los judíos, sino también «a los que están lejos» (2, 38) o, como dice en otro discurso, a los judíos «en primer lugar» (3, 26), con lo que da a entender que también está destinada a otros, es decir, a los gentiles.

Algunos creen explicar todo diciendo que Pedro ya estaba en ello, pero esperaba el mandato divino para dar comienzo a esta admisión. La misma expresión «en primer lugar» parece insinuarlo. Pedro estaría esperando a que los judíos con su obstinación

expreso y terminante del cielo (10, 13-48; 11, 17). De hecho, en la narración de Lucas, se pone antes lo de Cornelio, y ningún motivo hay para negar valor cronológico a la narración; tanto más, que las palabras de Pedro en el Concilio de Jerusalén: «Determinó Dios que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio» (15, 7), claramente dan a entender que fue él quien primero predicó el Evangelio a los gentiles. La conversión, pues, de Cornelio y su admisión en la Iglesia por Pedro, hecho al que el mismo Lucas concede sin duda gran importancia, dada la extensión y pormenores con que lo cuenta, habría sido el punto de

coimasen la medida, y era Dios quien tenía que indicar cuándo había llegado ese momento. Sin embargo, no creemos que esa expresión, usada también varias veces por San Pablo (Act. 13, 46; Rom. 1, 16; 2, 9-10), haya de interpretarse en ese sentido. Su significación parece ser simplemente la de que el don del Evangelio debía ser ofrecido primero a Israel, la nación depositaria de las promesas mesiánicas, como aconsejaba el ejemplo de Jesús (cf. Mt. 10, 6; Mc. 7, 27), y como será práctica constante de S. Pablo, incluso después que dicho evangelio se predicaba ya públicamente a los gentiles (cf. 13, 5, 46; 14, 1; 16, 13; 17, 2, 10, 17; 18, 4, 19; 19, 8; 28, 17, 23).

Además, el contexto mismo excluye en nuestro caso esa interpretación. Pedro, al recibir la visión del cielo, reacciona bruscamente en contra de esa admisión de los gentiles (10, 14, 28). Es a posteriori, es decir, después de la visión tenida y del esclarecimiento que de esa visión recibe con el relato de Cornelio, cuando exclama: «In veritate comperi (ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι) quia non est personarum acceptor Deus» (10, 34). Ciertamente que el verbo *καταλαμβάνομαι* dentro del sentido general de «mente aprehendere», o entender, puede matizarse su significado como «fijar actualmente la atención en lo ya de antemano sabido». Tal parece ser el sentido en Act. 4, 13: «Atendiendo a que eran hombres sin letras...». Pero puede también usarse en el sentido de «adquirir un conocimiento que de antemano no teníamos», como parece tomarse en Act. 25, 25: «Comprendí (a lo largo del proceso), que nada digno de muerte...». Son los dos únicos lugares, además del discutido, en que San Lucas usa este verbo. Pues bien, creemos que para el caso de Pedro, el contexto pide claramente el segundo significado, dado que en un principio Pedro se opone (10, 14, 28), y al justificarse en Jerusalén de por qué había obrado así, supone que fueron las intervenciones de Dios las que le hicieron cambiar (11, 5-17).

El modo, pues, de compaginar esa oposición para admitir a los gentiles con el conocimiento que demuestra tener de la universalidad de la salud mesiánica, ha de buscarse por otro camino. Creemos que, en una vista de conjunto, los textos son suficientemente claros para encontrar una explicación. Tengamos en cuenta que ya en el Antiguo Testamento había profecías de índole universalista, anunciando que judíos y gentiles formarían un solo pueblo bajo la dirección del Mesías (Is. 2, 2-4; 49, 1-6; Joel 2, 28; Am. 9, 12; Mich. 4, 1). Los judíos que, como es obvio, conocían perfectamente esas profecías, las interpretaban siempre en el sentido de que los gentiles habían de sujetarse a la circuncisión y observar la ley mosaica. Ellos eran el pueblo único, superior a todos los otros, a quienes podían sí recibir en su seno, pero sólo en la medida en que consintiesen renunciar a su nacionalidad para hacerse judíos religiosos y nacionalmente. Y esta mentalidad seguía, aún después de su conversión a Cristo. Para un judío, todo incircunciso por muy simpatizante que fuera con el judaísmo, como era el caso de Cornelio (10, 2, 22), era considerado como impuro, con el que no se podía comer a la misma mesa. Y ésta era la idea que seguía teniendo Pedro hasta la visión divina cuando lo de Cornelio (10, 14, 28), la que tenían los fieles de Jerusalén (11, 3), y la que bastante tiempo más tarde, cuando las cosas ya estaban claras, querían seguir manteniendo algunos judío-cristianos, que logran incluso intimidar a Pedro (Gál. 2, 12).

A cambiar esa mentalidad viene precisamente la visión celeste a Pedro: que prescinda de esos escrúpulos de pureza legal, pues «lo que Dios ha purificado, no ha de llamarse impuro» (10, 15, 28). En el Concilio de Jerusalén, Pedro concretará, aludiendo a esta visión, que es «por la fe» como Dios, sin necesidad de la circuncisión, ha purificado el corazón de los paganos.



partida para esta nueva orientación que en Antioquía comienza a darse a la predicación del Evangelio. No se dice, es verdad, que los predicadores de Antioquía, al decidirse a dar ese paso, hubiesen tenido noticia de la conversión de Cornelio, pero ello parece evidente, pues el hecho había tenido enorme repercusión (cf. 11, 1-2), y la manera de expresarse de Pedro en el Concilio de Jerusalén así lo aconseja.

En Antioquía se logra gran número de conversiones entre los gentiles (11, 21), trabajando allí por espacio de un año Bernabé y Saulo (11, 25-26). El éxito es tal que, desde este momento, el centro de gravedad de la nueva religión, hasta entonces en Jerusalén, puede decirse que comienza a trasladarse a Antioquía. Aquí surge en toda su crudeza la cuestión de las observaciones mosaicas (15, 1-2), que resolverá el Concilio de Jerusalén (15, 6-29), y de aquí partirán las grandes expediciones apostólicas de Pablo por Asia Menor y Europa, que dan ya un carácter plenamente universal a la nueva religión, con comunidades cristianas florecientes en las principales ciudades del imperio (13, 1-21, 19). El pequeño grupo que comenzó modestamente en Jerusalén se ha extendido por el mundo.

No nos interesa seguir en detalle la marcha ascendente de esta expansión. Para nuestro propósito basta lo dicho. Ahora profundicemos un poco más, en vista de conjunto sobre esas comunidades cristianas.

Una cosa comenzaremos haciendo notar, y es que esas comunidades, en Judea, en Samaría, en el mundo gentil, no se consideran como organismos independientes y aislados, sino como algo que forma parte de un todo, sumisos todos a las enseñanzas de los Apóstoles, a quienes consideran como testigos auténticos de la doctrina de Cristo. Sus miembros no son simplemente miembros de la comunidad de Jerusalén o de la de Antioquía o de la de Efeso, sino que todos juntos, sea cualquiera la comunidad local a que pertenezcan, forman el pueblo elegido (15, 14), los componentes de ese reino mesiánico, que Cristo anuncia como inminente desde los primeros días de su ministerio (Mt. 4, 17; Mc. 1, 15; Lc 4, 43), y que ya antes había sido anunciado repetidas veces por los profetas (Is. 2, 2-4; Ier. 31, 31-34; Mich. 4, 1-13; Zach. 8, 20-23). Los Apóstoles y primeros cristianos conscientes de que Jesús de Nazaret era el Mesías (1, 22-26; 3, 13-26; 4, 27-30; 8, 5; 9, 22), eran también conscientes de que estaban llevando a cabo la instauración de ese reino (8, 12; 19, 8; 20, 25; 28, 23). El mismo Jesús, poco antes de la Ascensión, al ser preguntado por los Apóstoles, ilusionados aún con el reino temporal, si por fin iba ya a restablecer el «reino de Israel», da una respuesta que, por lo que a nuestra cuestión se refiere, no deja lugar a duda: «No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado..., pero recibiréis la virtud del Espíritu Santo y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaría y hasta los extremos

de la tierra» (1, 7-8), es decir, el tiempo del pleno restablecimiento del reino mesiánico es de la sola competencia del Padre; lo que a vosotros toca, dentro de esa ignorancia, es trabajar en la instauración de ese «reino», presentándoos como testigos de los hechos y enseñanzas mías, primero en Jerusalén, luego en toda Palestina y, por fin, en medio de la gentilidad.

Por eso, una vez que descendió sobre ellos el Espíritu Santo, Pedro y los Once se presentan en público anunciando que los tiempos mesiánicos profetizados por Joel han comenzado ya y que Jesús de Nazaret, a quien habían dado muerte en cruz, es el Mesías, y que ellos son testigos de tales verdades, por lo que todos deben creer en el único Salvador dado por Dios y, mediante esta fe, alcanzar el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo (2, 14-38). Y este «testimonio» es el que seguirán dando constante y machaconamente en su predicación por Judea, Samaria y el mundo todo, contribuyendo así a la instauración del reino mesiánico (cf. 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 29-32; 7, 52; 8, 1-2; 10, 36-43; 11, 20; 13, 25-41; 17, 31).

Es muy probable que a esto se deba, como afirmación de su carácter «mesiánico», el que esta comunidad haya comenzando a darse, con preferencia a cualquier otro, el título de «iglesia» (5, 11; 8, 3; 9, 31), o también «iglesia de Dios» (20, 28), expresión esta última muy usada por San Pablo (1 Cor. 1, 2; 10, 32; 11, 16; 15, 9; 2 Cor. 1, 1; Gal. 1, 13; 1 Thes. 2, 14; 2 Thes. 1, 4). En efecto, es frecuente en la Biblia considerar la comunidad que sale de Egipto como la comunidad ideal, tipo de la comunidad mesiánica, que no será sino una reproducción de aquélla. Una confirmación de que tal era la creencia popular podemos verla en 2 Mach. 2, 7-8. En los mismos profetas los tiempos mesiánicos son pintados frecuentemente con colores de la comunidad del desierto (cf. Is. 40, 3-5; Os. 2, 16, 25; Eccli. 36, 13-16). Y en los Evangelios, la predicación de la buena nueva comienza con Juan Bautista en el desierto, haciendo expresamente notar que con ello se da cumplimiento a la profecía de Isaías que habla del nuevo paso por el desierto en los tiempos mesiánicos (Mt. 3, 1-3; Mc. 1, 1-4; Lc. 3, 2-6). También S. Pablo, refiriéndose a los acontecimientos del desierto, dice que eran tipo de las realidades cristianas, viendo en aquella comunidad representada típicamente la cristiana (1 Cor. 10, 1-11). Es la idea que recoge S. Ireneo cuando dice: «Universa enim quae ex Aegypto profectio fiebat populi a Deo, typus et imago fuit protectionis Ecclesiae, quae erat futura ex gentibus»<sup>11</sup>. Nada, pues, tendría de extraño que la primitiva comunidad judío-cristiana, que respiraba esta atmósfera y se consideraba como la comunidad «mesiánica», se aplicase tipológicamente rasgos de la comunidad del desierto y comenzase

11. IREN., *Adv. haer.* 4. 30 PG 7. 1067.

a denominarse «iglesia» o «iglesia de Dios», que era el término con que en los LXX suele designarse aquella comunidad (Deut. 4, 10; 9, 10; 23, 2-4; 31, 30), y que el mismo S. Esteban recoge en su discurso (7, 38), mientras establece un parangón entre Moisés y Cristo, rechazados ambos por su pueblo, y ambos también constituidos por Dios jefes y salvadores <sup>12</sup>.

Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que el término «iglesia», que en los LXX suele corresponder al hebreo «*qahal*» y se toma casi siempre, con muy pocas excepciones, en sentido de asamblea religiosa, es el término con que comienza a designarse la comunidad cristiana, sea en su sentido universal (5, 11; 8, 3; 9, 31; 20, 28), sea en sentido de iglesia local (8, 1; 11, 22; 13, 1; 14, 27; 15, 41). El empleo de este término, por lo demás, lo ponen ya los Evangelios en boca de Jesucristo (Mt. 16, 18; 18, 17), aunque sería difícil concretar qué término arameo usaría el Señor. Lo que sí parece claro es que Jesucristo presenta a su «iglesia» como única y, por tanto, universal <sup>13</sup>.

Los miembros de esta comunidad o «iglesia» primitiva se conocen entre sí con el nombre de «creyentes» (2, 44; 4, 32; 5, 14; 18, 27; 19, 18; 21, 20), «discípulos» (6, 1-2; 9, 1. 10. 19. 25. 36. 38; 11, 29; 13, 52; 14, 22; 15, 10; 16, 1; 18, 23. 27; 19, 1; 20, 1; 21, 4), «hermanos» (1, 15; 6, 3; 9, 30; 11, 1; 12, 17; 15, 1. 23. 32. 41; 16, 2. 40; 17, 14; 18, 18. 27; 21, 7. 16;

12. Cf. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul* (Paris, 1948), 69-88.

13. Se ha discutido mucho sobre cuál fue entre los primeros cristianos, la significación primaria y más antigua del término «iglesia», si la de sentido universal o la de sentido local. P. Batiffol, y con él muchos otros autores, sostienen que «el lenguaje cristiano procedió de lo concreto a lo abstracto, y que el nombre «iglesia», después de haber significado, como el nombre «sinagoga», una cosa local, pasó a expresar otra realidad, otra unidad, de que los fieles tenían cabal idea» (*La Iglesia primitiva y el Catolicismo*, Barcelona, 1912, p. 53). En el mismo sentido se expresa el P. J. Pérez de Urbel: En la mente de Pablo «va surgiendo ya la idea de una Iglesia grande, que sería la unión de todas las iglesias. Hasta ahora esta palabra ha significado únicamente la comunidad local, el grupo de hermanos, que se reúne en cada ciudad, organizados en un cuerpo a semejanza de la ciudad misma. Pero el Apóstol de Tarso tiene ya la clara idea de una sociedad de hermanos diseminados por todo el mundo, y con verdadero instinto filosófico busca el término apropiado a esa nueva idea. No quiere innovar; la palabra «Iglesia» se le impone...» (*San Pablo*, Madrid, 1954, p. 116).

Sin embargo, en conformidad con lo que decimos en el texto, nos inclinamos más bien a creer que su acepción primera fue la de sentido universal, denotando el conjunto de todos los fieles cristianos, que constituían el «nuevo pueblo de Dios» (cf. Act. 15, 14), o el «Israel Dei», como dirá San Pablo en Gál. 6, 16. Las mismas expresiones de Act. 2, 47 y 13, 48: «Cada día el Señor iba incorporando a la comunidad los que habían de ser salvos..., cuantos estaban destinados a la vida eterna», suponen claramente esa idea de «unidad universal» que constituían los cristianos, a quienes se asegura la «salud» en el día del juicio (2, 21; 4, 12), y en la que se entraba por la fe y el bautismo (1, 38-39). Viene bien a este propósito lo que dice el P. Daniélou, de que en la teología judío-cristiana, que fue la de los primitivos tiempos de la Iglesia, la doctrina de la «iglesia» ocupó siempre un lugar preferente, más que después en la época patristica y medieval en que pasó a la *mariología* mucha de la atención que al principio se dió a la *eclesiología*. Y añade que la razón de ser de esa importancia parece que no es sino consecuencia del puesto capital que tenía ya en el pensamiento bíblico el pueblo de Dios en cuanto realidad teológica, considerando a Israel como «esposa de Yaveh», «viña del Señor», «ciudad del Altísimo», etc. (J. DANIELOU, *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai, 1957, p. 317).

28, 14-15), «santos» (9, 13. 32. 41; 26, 10), cuatro nombres que expresan bien a las claras la vida íntima de esa comunidad: *creyendo* en Cristo, del que son fervientes *discípulos*, viven vida de *hermandad*, *separados* del mundo para dedicarse al Señor <sup>14</sup>. Difícilmente podríamos compendiar mejor la vida de esa comunidad.

Los judíos les designan con el nombre de «secta de los Nazarenos» (24, 5. 14; 28, 22), término de desprecio (cf. Joh. 1, 46; 7, 41), derivado del pueblo en que se había criado Jesús (2, 22; 6, 14; 10, 38). En cuanto a los gentiles, parece que en un principio no distinguían a los cristianos de los judíos, pero al extenderse también a las gentes la nueva religión, no debió tardar en hacerse corriente el nombre de «cristianos», que tuvo su origen en Antioquía (11, 26), y expresa lo que para los no judíos era lo más notoriamente específico de la secta, su fe en el Cristo, es decir, en Jesús considerado como Mesías. Aunque también pudiera ser, y probablemente es lo más verídico, que los paganos de Antioquía les designaron con el nombre de «cristianos» simplemente porque tomaron el título de «Cristo» (Ungido) como un nombre propio. Y es obvio que al ver la gran amplitud que iba tomando el nuevo movimiento religioso (11, 24) bajo el nombre de Cristo, los designasen así, al igual que habían designado a otras muchedumbres, que se habían reunido bajo otros nombres. Ni parece probable que este nombre se diese solamente a los fieles de origen gentil, como han pretendido algunos. Lo mismo los textos de los Hechos (11, 26; 26, 28), que el de la carta de S. Pedro (1 Petr. 4, 16), únicos tres lugares en que aparece este nombre, parecen tener claramente sentido general.

Está, pues, claro que desde mediados del siglo primero, cuando la predicación en Antioquía, los seguidores de la nueva religión fundada por Cristo son ya conocidos ante el mundo como formando una sociedad particular distinta del judaísmo. Esta distinción, radicalmente, está clara ya desde un principio, pues desde los primeros días la nueva comunidad se atribuye una misión religiosa independientemente de la jerarquía mosaica, es más, en contra de ésta, por lo que hubo de sufrir graves persecuciones (2, 38-40; 3, 17-26; 4, 8-21; 5, 27-33; 6, 9-14; 8, 1-3). Mientras el judaísmo seguía esperando al Mesías, la nueva comunidad bajo la dirección de los Apóstoles, como punto fundamental de su fe, afirma que ya ha venido, y es Jesús de Nazaret, a quien ellos crucificaron; el cual, como dirá San Pedro, aplicándole una cita del Salmo 117, es la piedra rechazada, que se hace piedra angular del nuevo edificio (4, 11; cf. Rom. 5, 18; 1 Cor. 15, 22; Eph. 2, 20). Por eso los judíos, a pesar de su

14. Se les llama también «los del camino» (9, 2; 18, 25-26; 19, 9. 23; 22, 4; 23, 14, 22), es decir, los que siguen el nuevo camino de «vida», que los Apóstoles tienen que predicar (5, 20; 11, 18; 13, 48), y de la que Cristo es Caudillo (3, 15).

fe en Dios y de su asistencia a los cultos del Templo, son ya, nos dirá también S. Pedro, «generatio perversa» (2, 40).

Sin embargo, en un principio estas diferencias, aunque fundamentales, podían muy bien ser ignoradas y tenidas por insignificantes ante el mundo gentil (cf. 18, 15; 23, 29; 25, 19), dado que la nueva religión se predicaba sólo a los judíos, y para los que se convertían la Ley y el Templo seguían conservando aún todo su prestigio (2, 46; 3, 1; 15, 5; 21, 20). Poco a poco, a partir de su expansión entre los gentiles, las cosas se irán aclarando. El mismo S. Pedro dirá públicamente en su discurso del Concilio de Jerusalén, que judíos y paganos «son salvados del mismo modo por la gracia de Jesucristo» (15, 11), y lo mismo, aunque de manera más gráfica, dirá S. Pablo en su carta a los Gálatas: «En Cristo Jesús ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada por la caridad» (Gál. 5, 6). No importa que algunos judío-cristianos, apegados a sus tradiciones, sigan fieles a la observancia de la Ley (21, 20), otros muchos no dudarán en declararse libres cada vez que el interés de las almas lo reclama (21, 21; cf. Gál. 2, 1-21). Con esto la distinción con el judaísmo se hace visible y clara, sin posible lugar a confusión. Jamás el judaísmo, aun en tiempos de su mayor expansión proselitista, pensó en una sociedad religiosa universal, derribado el muro de separación con los gentiles (Eph. 2, 14) y en igualdad de derechos con ellos <sup>15</sup>. Esto fue obra del cristianismo; y Pablo, a quien Dios escogió de modo especial para esa finalidad (cf. 26, 16-18; Gál. 2, 14), será su más decidido promotor.

## II.—VIDA INTERNA DE LA COMUNIDAD

Refiriéndose a los tiempos mesiánicos, dice Jeremías que Dios hará una «alianza nueva» con la casa de Israel, distinta de la antigua, y que «escribirá su Ley en el corazón de los fieles..., sin que éstos tengan que enseñarse ni exhortarse unos a otros, pues todos le conocerán desde los pequeños a los grandes» (Jer. 31, 31-34). Y S. Juan, comparando también ambos Testamentos, dice que «la Ley fue dada por Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (Joh. 1, 17).

Se alude en estos textos a la naturaleza íntima del reino mesiánico, que será un reino de luz, de amor, de posesión de Dios por la gracia, un reino esencialmente espiritual. El mismo Jesucristo nos dirá que su venida al mundo ha sido para «salvar a los hombres de sus pecados» (Mt.

15. Cf. P. BATAIFFOL, *La Iglesia primitiva y el catolicismo* (Friburgo de Br., 1912), p. 1-12; J. B. FREY, *Le judaïsme à Rome aux premiers temps de l'Église*, en «*Biblica*», 12 (1931), p. 129-56.

1, 21; Lc. 19, 10), y «para que tengan vida y vida abundante» (Joh. 10, 10, 8, 12). En el sermón de la montaña, especie de resumen de su predicación, no hará sino recalcar este aspecto interno y espiritual de su reino (Mt. 5, 3-7, 29).

Pues bien, en conformidad con lo profetizado y anunciado es la realidad. La Iglesia, de que nos hablan los Hechos, tiene un carácter esencialmente interno y espiritual<sup>16</sup>. Es lástima que a veces, al tratar de la Iglesia primitiva, por razones de apologética, apenas nos fijemos sino en el aspecto externo y jurídico, verdadero también, pero no único. Habría que aplicar el conocido aforismo, que usó ya Jesucristo: «Haec oportuit facere et illa non omittere» (Mt. 23, 23). Viene aquí muy a propósito lo que en un discurso a los seminaristas de Roma, el 24 de junio de 1939, dijo Pío XII: «Equivocadamente distinguen algunos entre la iglesia jurídica y la iglesia de la caridad. No es así; sino que esta Iglesia, jurídicamente fundada, que tiene por jefe al Romano Pontífice, es también la iglesia de Cristo, la iglesia de la caridad y la universal familia de los cristianos»<sup>17</sup>.

Este carácter interno lo hace resaltar ya claramente S. Pedro en los comienzos mismos de la historia de la Iglesia, al responder a los que compungidos por su discurso del día de Pentecostés le preguntaban sobre qué debían hacer. La respuesta de Pedro es tajante: «Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (2, 38). Ahí tenemos brevemente indicada la naturaleza del reino mesiánico que Cristo vino a fundar y que ellos, los Apóstoles, comienzan ahora a extender por el mundo. Nada de reino terreno, como antes habían soñado (Mt. 16, 21-23; 20, 20-22; Lc. 24, 21; Act. 1, 6); se trata simplemente de obtener la «salud» (2, 21. 47; 4, 12; 11, 14; 13, 26; 15, 11; 16, 17. 30-31), y esa «salud» incluye la remisión de los pecados y el don del Espíritu o, en frase equivalente de otro lugar, «la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados» (26, 18). Es de notar que en estos pasajes, a lo que puede deducirse del

---

16. De suyo, si hemos de hablar con precisión, no deben confundirse «iglesia» y «reino mesiánico», mas para nuestro caso podemos usar los términos indistintamente, pues, la «iglesia» es el «reino mesiánico» tal como existe en esta vida presente y como fue instituido socialmente por Cristo, o de otra manera, la fase inicial del reino mesiánico, el cual tendrá su consumación en los tiempos escatológicos. Los teólogos dicen que «inadaequae coincidunt».

No aprobamos, pues, la teoría de muchos protestantes actuales, como K. Barth, G. Gloege, H. D. Wendland, K. L. Schmidt, etc., quienes, aun admitiendo que Cristo ha de considerarse como el fundador no sólo del «reino», sino también de la «iglesia», añaden que «in eius mente Regnum non est nisi transcendens et triumphans, dum e contra Ecclesia est solum temporalis et militans, ac proinde inter Regnum et Ecclesiam absolutam distinctionem et contrapositionem statuunt, quamvis concedant Ecclesiam ordinari ad Regnum tamquam instrumentum Dei in qua vis Regni efficaciter agit» (Cf. I. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa*, I, Madrid, 1952, p. 544).

17. AAS, 31 (1939) p. 250.

contexto, no se alude directamente a la «salvación» en sentido nuestro actual (consecución de la gloria del cielo), pero en realidad la salvación queda incluida, pues se alude a la «salud mesiánica», la cual en su estadio terrestre actual queda concretada a la «remisión de los pecados y don del Espíritu», pero en su estadio escatológico definitivo, al que se alude también en otros lugares de los Hechos (2, 20; 3, 20-21; 13, 46-48), incluye la «salvación».

Esta referencia al estadio escatológico es un punto que debemos tener muy en cuenta al tratar de las comunidades cristianas primitivas. Mientras nosotros referimos simplemente la esperanza a la consecución de los bienes del cielo, y esta esperanza de conseguir esos bienes nos anima y alienta en medio de los trabajos y tribulaciones presentes, para la primitiva comunidad cristiana esa esperanza estaba como centrada en un punto: el retorno glorioso de Jesús. En el mismo día de la Ascensión de Cristo los ángeles habían dicho a los Apóstoles preocupados por la separación: «¿Qué estáis mirando al cielo? Ese Jesús que ha sido llevado de entre vosotros al cielo, vendrá así, como lo habéis visto ir al cielo» (1, 11). Desde ese momento es esa esperanza la que los sostendrá y alentará en sus trabajos. Por eso, en uno de sus discursos a los judíos, San Pedro les exhorta y anima a la conversión con la vista puesta en los tiempos de «refrigerio» y «restauración de todas las cosas»<sup>18</sup>, que seguirán a la venida de Cristo (3, 20-21). Y con más claridad aun escribirá en su segunda carta: «Carísimos, no se os caiga de la memoria, que delante de Dios un sólo día es como mil años, y mil años como un solo día. No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia... Por esto, carísimos, viviendo en esta esperanza, procurad con diligencia ser hallados en paz, limpios e irreprochables delante de él» (2 Petr. 3, 8-14).

Respecto de San Pablo, no hace falta indicar la frecuencia con que insiste en este punto de la «parousía» o segunda venida de Cristo (1 Thess. 2, 19; 3, 13; 4, 16-17; 5, 23; 2 Thess. 1, 7; Tit. 2, 13; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 1, 12; 4, 8), y como, a pesar de la ignorancia en que está sobre el tiempo en que había de tener lugar (1 Thess. 5, 1-3; 2 Thess. 2, 1-4; cf. Mt. 24, 36), juzga muy posible que esté próxima, exhortando constantemente a sus fieles a vivir preparados para ese día (Rom. 13, 11-12; 2 Cor. 5, 3; Phil. 4, 5). Es más, en su primera carta a los Corintios (16, 22), nos con-

18. Sobre esta restauración de todas las cosas en la *parousía*, cf. Rom. 8, 19-23 y 2 Petr. 3, 12-13. San Pedro, al unir la conversión de los judíos a la *parousía*, parece que se refiere simplemente a que dicha conversión *impulsará* a Cristo a venir, pues lo que lo retarda es la «espera de que todos vengan a penitencia» (2 Petr. 2, 9). No parece que haya alusión al «misterio» de que habla San Pablo en Rom. 11, 25-26, refiriéndose a que antes de la *parousía* ha de tener lugar la conversión de los judíos.

serva la expresión aramea «Maranatha» («el Señor viene», o, quizás mejor, «ven, Señor»), que, a lo que parece, se usaba en las reuniones litúrgicas y expresa bien al vivo la esperanza de las primitivas comunidades cristianas en la próxima parousía (cf. Apoc. 22, 20; 1 Petr. 4, 7; Iac. 5, 8). Ciertamente que en los cuatro pasajes de los Hechos en que podemos ver alusión a la parousía (1, 11; 2, 20; 3, 20-21; 13, 46-48), nada se dice explícitamente de que los fieles la creyeran próxima o lejana, pero hablan de ello las otras fuentes, complementarias de las narraciones de los Hechos, y ante los testimonios de conjunto con razón podemos afirmar que la «parousía» constituye la suprema expectativa de la primera generación cristiana. Sería, sin embargo, ir demasiado lejos deducir de aquí que los primeros cristianos cifraban toda su esperanza en estar presentes para ese día, considerándose desgraciados si antes les sobreviniera la muerte, como parece que pensaban algunos de los fieles Tesalonicenses (cf. 1 Thess. 4, 13). No era así. Si morían, aceptaban resignada y aún alegremente la muerte, sin que por eso creyeran que la promesa había sido vana, en la seguridad de que se reunirían con el Señor, a quien fielmente habían servido (cf. 2 Cor. 5, 2-10; Tim. 4, 6-8). El caso de San Esteban puede ser muy instructivo a este respecto. En lugar del «Marana tha», usual en las reuniones, San Esteban mientras le apedreaban dirigiéndose a Jesús, a quien contempla en pie a la diestra de Dios, ora diciendo: «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (7, 56-59).

Así vivían, con esta tensión escatológica, aquellos cristianos de la primera generación.

Pero volvamos a las palabras de San Pedro. Las condiciones que propone para conseguir la salud mesiánica son «el arrepentimiento» y «la recepción del bautismo en nombre de Jesucristo» (2, 38), lo que implica la fe en él y en su doctrina. Esta fe en Cristo es algo que sale a cada paso en la narración de los Hechos, y que constituía la base del kerigma apostólico y el nervio de la vida espiritual de aquellos primeros cristianos. De ahí los nombres de «creyentes» y «discípulos» con que, según indicamos más arriba, se designaban.

La idea de Jesús lo llena todo. El es el Mesías anunciado por los profetas (2, 22-36; 3, 22; 4, 27; 9, 22; 17, 3; 18, 5), el Salvador único y universal (4, 12; 10, 43; 13, 38; 15, 11; 16, 31). En su nombre es conferido el bautismo para remisión de los pecados (2, 38; 8, 16; 10, 43. 48; 19, 5; 22, 16), y en su nombre o por la fe en su nombre se realizan toda clase de milagros (3, 16; 4, 10; 9, 17; 16, 18). Hasta tal punto se hace manifiesto este poder de su nombre, que en Efeso algunos exorcistas judíos quisieron valerse de él cual si fuese algo mágico, invocándolo sobre los que tenían espíritus malignos (19, 13). Sus discípulos se declaran dichosos en padecer trabajos y persecuciones por él (5, 41; 15, 26; 21, 13; cf. 9, 16) y gustan de llamarle «el Señor» (1, 21; 2, 36; 4, 33; 7, 59; 8, 16; 9,



42; 11, 17; 13, 2; 15, 11; 16, 31; 19, 5; 20, 24; 28, 31), título con que los LXX en el Antiguo Testamento suelen designar a Yaveh.

No estará demás, sin embargo, hacer notar que, aunque la base del kerigma apostólico sea la fe en Cristo, no siempre ya desde los primeros días se habla de la naturaleza de Cristo con la misma claridad. Al principio esa fe va hacia el triunfo del hombre Jesús como «Señor y Mesías» (2, 22-36), dos palabras que en este caso vienen a ser casi sinónimas, indicando que Jesús, rey mesiánico, a partir de su exaltación, ejerce los poderes soberanos de Dios <sup>19</sup>. Se le aplican títulos mesiánicos que revelan un cristianismo apenas salido del judaísmo, y que constituyen una prueba de la exactitud con que reproduce sus fuentes San Lucas. Tales parecen ser los títulos de «Siervo de Dios» y «Justo» (3, 13-14; 4, 27. 30; 7, 52; 22, 14; cf. Is. 53, 11), que no volvemos a encontrar para tiempos posteriores en el Nuevo Testamento. Más tarde, en labios de San Pablo, se le da el título de «Hijo de Dios» (9, 20; 13, 33), aunque tampoco está claro si con ese título San Pablo trata de afirmar en esos lugares la filiación divina de Jesús en sentido natural, o se trata simplemente de un título mesiánico (cf. Ps. 2, 8), que no exige necesariamente la filiación divina natural. Cierto que San Pablo estaba perfectamente instruido sobre el misterio de la Trinidad, como lo prueban sus cartas, pero es muy probable que en esos lugares, al predicar a los judíos que Jesús era el «Hijo de Dios», lo que trate de probarles sea simplemente que Jesús era el Mesías. De hecho, vemos por otros muchos textos, que ese fue el tema normal de su predicación ante auditorio judío (9, 22; 17, 3; 18, 5; 26, 23), lo mismo que había sido el de Pedro (2, 36; 3, 18; 4, 26). Por lo demás, difícilmente los judíos, tan rígidamente monoteístas, hubieran entendido o, si la entendían, difícilmente hubieran admitido esa afirmación de la filiación natural divina de Jesús. Era más prudente la prueba indirecta, en que la divinidad de Jesús fuera quedando patente como explicación única de las prerrogativas extraordinarias que se le atribuían,

---

19. Sobre el origen y significado de este título de «Señor» aplicado a Cristo se ha discutido mucho, a partir sobre todo de la obra de W. Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen, 1913). Desde luego, era un apelativo muy usado entre los grecorromanos para designar ora al emperador, ora a otras personas de cierto rango, así como lo era entre los orientales el título equivalente de «Mar» o «Maran» para designar al monarca o a otras personas notables. Con frecuencia se unía también a nombres de divinidades, revistiendo entonces un peculiar color sagrado.

Por lo que hace a nuestro caso, creemos mucho más probable, en contra de Bousset, que fueron las comunidades cristianas procedentes del judaísmo, y no las del gentilismo, las que dieron ya este título honorífico a Cristo, cosa por lo demás muy natural, pues el mismo Jesús había hecho hincapié en este título de «Señor» aplicado al Mesías en el Salmo 110, al preguntar a los fariseos: Si es que el Mesías es hijo de David, ¿cómo es que David en este salmo le llama «Señor»? (Mt. 22, 42-45). Es el mismo Salmo que cita también S. Pedro al dar a Jesús el título de «Señor» (2, 36). Entre los primitivos cristianos llegó a adquirir tal preponderancia este título de Señor aplicado a Cristo, que S. Pablo nos dirá que confesar que Jesús era el «Señor» constituía la esencia de la profesión de fe cristiana (Rom. 10, 9; 1 Cor. 8, 5-6; 12, 3; Phil. 2, 11).

totalmente inexplicables si no fuese Dios. Este parece que fue el proceder de los Apóstoles. Algo parecido había sido también el proceder de Jesús en su predicación.

Junto a la fe en Cristo aparece la fe en el Espíritu Santo, o mejor, la sensación de vivir bajo el influjo y dirección del Espíritu Santo. Llama la atención la frecuencia con que en los Hechos se habla de él, y más que directamente de él, de sus actividades y manifestaciones. Apenas habrá capítulo en que no se aluda a esas actividades, cumpliéndose así la promesa de Cristo a los Apóstoles de que serían «bautizados», es decir, como «sumergidos» en el campo de acción del Espíritu Santo (1, 5-8). Tan en primer plano aparece el Espíritu Santo, que con razón se ha llamado a este libro, ya desde antiguo, el Evangelio del Espíritu Santo <sup>20</sup>.

Notemos cómo la historia de la Iglesia se abre con la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés (2, 4. 33), y ese mismo Espíritu es el que interviene, como constantemente va haciendo notar San Lucas, en cada una de las fases importantes de su desarrollo (cf. 4, 8-12; 6, 5; 8, 14-17; 10, 44; 11, 24; 13, 2; 15, 8. 28). El es quien ordena (8, 29; 10, 19-20; 13, 2; 15, 28), prohíbe (16, 6-7), advierte (11, 27; 20, 23; 21, 11), da testimonio (5, 32), llena de sus dones (2, 4; 4, 8. 31; 6, 5. 10; 7, 55; 8, 17; 9, 17. 31; 10, 44; 11, 15; 13, 9. 52; 19, 6; 20, 28), en una palabra, es el principio de vida que anima todos los personajes. Los teólogos concretarán más tarde en la fórmula de que el Espíritu Santo es «*quasi-anima*» de la Iglesia.

Los fieles vivían y como respiraban esa atmósfera de la presencia del Espíritu Santo en medio de ellos. Por eso, como la cosa más natural, dirá San Pedro a Ananías que con su mentira ha pretendido engañar al Espíritu Santo (5, 3); y como la cosa más natural también, San Pablo se extrañará de que en Efeso unos discípulos digan que no saben nada de esas efusiones del Espíritu Santo (19, 2-6). Tan manifiesta era su presencia en medio de los fieles, que Simón Mago trata de comprar por dinero a los Apóstoles ese poder con que por la imposición de manos comunicaban el Espíritu Santo (8, 18).

Una presencia tan manifiesta del Espíritu, junto con la fe en Cristo y la esperanza en su segunda venida, ligaba fuertemente a todos los cristianos entre sí con esa unión de espíritus y de corazones de que con tan encantadora sencillez nos habla San Lucas, refiriéndose a la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén: «La muchedumbre de los que habían creído tenían un corazón y un alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común» (4, 32). Y poco antes había dicho: «Perseveraban en la enseñanza de los Apóstoles y en la comunión,

20. Cf. JOH. CRYSTOST, *In Act. Apost.*, I, PG 60, 21; OECUM. *Proleg.*, PG 118, 32.

en la fracción del pan y en las oraciones» (2, 42). Tenemos en estas expresiones de San Lucas el más bello retrato de la vida íntima de la comunidad de Jerusalén, retrato que, en sus líneas generales, refleja también la vida de las demás comunidades cristianas. Cuatro cosas nota San Lucas: enseñanza de los Apóstoles, comunión, fracción del pan, oraciones. Digamos algo de cada una de ellas.

Ante todo, la enseñanza de los Apóstoles. Es natural. Ellos habían sido los elegidos para ser testigos de la resurrección de Jesús (1, 8, 22), y había que escucharlos. No se trata aquí, claro es, de la predicación de la buena nueva tal como se hacía a los aún no convertidos y cuyos esquemas nos conserva San Lucas (2, 14-36; 3, 12-26; 7, 1-53; 13, 16-41; 17, 22-31), sino de una instrucción más íntima, una auténtica catequesis, a la que asiduamente concurrían los nuevos convertidos para completar su formación.

En cuanto a la comunión o «*koinonía*», no es ya tan claro qué es lo que bajo esa palabra quiera encerrar San Lucas. El término es bastante frecuente en el Nuevo Testamento. En un hermoso artículo de S. Muñoz Iglesias, después de examinar los diversos pasajes referentes a este tema, se llega a la conclusión de que «la *koinonía* bíblica es un profundo lazo ontológico que, en virtud del bautismo y por la participación de la naturaleza divina, une a los fieles con Cristo y entre sí en una comunidad a la vez espiritual y jerárquica, que sacramentalmente se significa y estrecha en la comunión eucarística, y que tiene como consecuencia natural una participación común en los bienes mesiánicos y exige una absoluta comunidad de fe, una común sumisión a la autoridad jerárquica y una generosa comunicación de bienes espirituales y materiales por la caridad»<sup>21</sup>. Es evidente, sin embargo, que sería ilusorio tratar de encontrar en este solo texto de Lucas todo ese concepto de «*koinonía*» tan perfilado y complejo. Lo que, a juzgar por el contexto, quiere aquí significar San Lucas parece ser simplemente aquella unión de espíritus y de corazones que reinaba entre los miembros de la primitiva comunidad jerosolimitana, que llegaban incluso a poner los bienes temporales en común. Esto último, de poner los bienes en común, parece que no pasó de un entusiasmo primerizo de corta duración, aprobado claro es por los Apóstoles, pero nunca exigido y fomentado de propósito. Desde luego, no se introdujo en las iglesias fundadas por San Pablo, ni hubiera sido de fácil adaptación para dimensiones universales y ecuménicas. El P. Daniélou cree muy probable que esta práctica esté inspirada en las comunidades de Qumrán<sup>22</sup>. Con todo, creo que, sin necesidad del influjo de

21. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de koinonía*, en: XIII Semana Bíblica Española (Madrid, 1953), p. 223.

22. J. DANIELOU, *Théologie du judeo-christianisme*, Tournai, 1957, p. 410.

Qumrán, bastaba el ejemplo de Cristo y de sus Apóstoles viviendo de una bolsa común (cf. Joh. 12, 6; 13, 24), y las exhortaciones que frecuentemente había hecho el Maestro a vender los bienes terrenos y dar su precio en limosna a los pobres (Mt. 6, 19-34; Mc. 10, 21-31; Lc. 12, 15-34), para que aquellos primeros y aun pocos cristianos, que se consideraban como una prolongación de la comunidad que habían formado Cristo y sus Apóstoles, se sintiesen impelidos a esa práctica. Lo que sí conviene hacer notar es que, aunque algunos textos parecen suponer que se trataba de una norma general (2, 44-45; 4, 34), es evidente que dichas expresiones no deben urgirse demasiado, pues como se dice expresamente en el caso de Ananías (5, 4), era algo libre de hacerse, y el elogio que se hace de Bernabé (4, 36-37) indica que no todos lo hacían. Pero, aun con esas limitaciones, esa práctica no parece que fue de muy buenos resultados, pues es muy probable que a eso se deba al menos en parte la general pobreza de la comunidad de Jerusalén, que obligó a Pablo a tener que organizar frecuentes colectas en su favor (11, 29; Rom. 15, 25-28; 1 Cor. 16, 1-4; 2 Cor. 8, 1-9, 15; Gál. 2, 10).

Otra de las cosas notadas por San Lucas es que esos primeros cristianos perseveraban en la «fracción del pan», expresión con la que se alude a la eucaristía, como más adelante, al referirnos a los ritos sacramentales, tendremos ocasión de explicar. Al lado, pues, de la liturgia tradicional del Antiguo Testamento, a la que se asiste con regularidad (2, 46; 3, 1), comienza un nuevo rito, el de la «fracción del pan», para cuya celebración, a juzgar por la manera de hablar de San Lucas (2, 46), parece que los fieles se repartían por las casas particulares en grupos pequeños. Se trataría probablemente de casas de cristianos más acomodados, lo suficientemente espaciosas para poder tener en ellas esa clase de reuniones. Entre ellas estaría la de María, la madre de Juan Marcos (12, 12), lo mismo que más tarde, fuera de Jerusalén, aquellas «iglesias domésticas» a que frecuentemente alude San Pablo en sus cartas (1 Cor. 16, 19; Col. 4, 15; Philem. 2).

De este rito de la «fracción del pan» vuelve a hablar más adelante San Lucas, refiriéndose a la iglesia de Tróade (20, 7), y su modo de expresarse: «El domingo, estando nosotros reunidos para partir el pan...», parece dar por cosa conocida que era *cada domingo* cuando tenía lugar la reunión eucarística. Desde luego, para tiempos algo posteriores, tenemos testimonios explícitos de que esas reuniones eran *cada domingo*<sup>23</sup>, y es obvio suponer que fuera ya así en la época apostólica, tanto más,

23. Cf. *Didaché*, 14, 1: «Reunidos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias...»; S. JUSTINO, *I Apol.* 67: «Y en el día que se llama del Sol se reúnen en un mismo lugar los que habitan tanto las ciudades como los campos...; se traen el pan, el vino y agua...». También S. Ignacio (*Ad Magn.*, 9), habla de que los cristianos no celebramos ya el sábado, sino el domingo.

que no sólo no hay argumento alguno en contra, sino todo lo contrario. El mismo modo de hablar de San Pablo al recomendar a los Corintios la colecta para los pobres de Jerusalén (1 Cor. 16, 2), da llaramente a entender que también en Corinto había *cada domingo* reunión de los fieles, reunión de cuya naturaleza o finalidad nada se dice, pero que sin duda sería para la «fracción del pan», igual que la de Tróade. Cierto que las palabras empleadas por San Lucas al referirse a la iglesia jerosolimitana parecen más bien suponer que no era sólo cada domingo sino *cada día* cuando tenía lugar la «fracción del pan» (2, 46), y así creemos, en efecto, que se hizo en un principio por los fieles de Jerusalén <sup>24</sup>. Pero eso debió ser sólo en un principio, en que las circunstancias de esa primera comunidad cristiana eran del todo singulares, cuando los cristianos, pocos aún en número, casi todos galileos, muy unidos entre sí, llevaban una vida muy parecida a la del Maestro con sus Apóstoles, renunciando a sus bienes y haciendo sus comidas en común, «con alegría y sencillez de corazón». Era natural que unida a esa comida en común, hicieran también la «fracción del pan». Mas esas circunstancias, con el aumento del número de cristianos, pasaron muy pronto, y por ningún lado consta que en adelante la comunidad cristiana de Jerusalén siguiera haciendo esa comida en común, y unida a ella la «fracción del pan». Más probable parece que al igual que en otras iglesias, también en la de Jerusalén hubiera una reunión dominical para «partir el pan».

En fin, San Lucas nota también que perseveraban «en las oraciones». La construcción gramatical de la frase, uniendo ambos miembros por la conjunción copulativa «y», parece indicar que se trata no de oraciones en general, sino de las que acompañaban a la «fracción del pan». De cuáles fueran estas oraciones, nada podemos deducir. La Didaché, y, sobre todo, San Justino, nos describirán luego todo con mucho más detalle <sup>25</sup>, pero no es fácil saber qué es lo que de esto podemos trasladar con certeza a los tiempos a que se refiere San Lucas.

24. Para muchos no sería necesario admitir esta consecuencia, pues ese «partir el pan» de que se habla en Act. 2, 46, aludiría no a la eucaristía, sino a una comida en común, que hacían los fieles jerosolimitanos, preludeo del «ágape» de tiempos posteriores. Sin embargo, no vemos razón para tal interpretación. Si la «fracción del pan» de que se habla en el v. 42, alude a la eucaristía, no vemos cómo en el v. 46, que refleja una situación idéntica, esa misma expresión tenga un significado diferente. Lo que sucede es que aquí se alude *también* a una comida en común que, en consonancia con la situación creada por la comunidad de bienes (v. 44), hacían diariamente «con alegría y sencillez de corazón» esos primeros fieles de Jerusalén.

25. *Didaché*, 9-10 y 14; S. Just., *I Apol.*, 67.

### III.—LAZOS EXTERIORES QUE REGULAN LA VIDA DE LA COMUNIDAD

Llegamos al punto fundamental de divergencia entre católicos y protestantes, de que hablamos ya al principio de nuestro trabajo. Para nosotros católicos, la Iglesia fundada por Jesucristo, a pesar de su carácter esencialmente interno y espiritual, es una institución socialmente organizada: profesión pública de una misma fe, participación en los mismos ritos, sumisión a una misma jerarquía visible. No así, en general, para los protestantes, quienes gustan de hacer resaltar el aspecto interno y espiritual de la Iglesia, negándole como esencial toda organización exterior. No es que ésta no sea lícita, pues es lógico que los que profesan la misma fe traten de unirse y de ayudarse; pero esas manifestaciones exteriores, que son las iglesias visibles, son meramente contingentes y secundarias, en modo alguno esenciales a la Iglesia <sup>26</sup>.

¿Qué pensar sobre esto? De lo dicho hasta aquí claramente se deduce que tal concepción no es, desde luego, la que se refleja en el libro de los Hechos. Los cristianos de las comunidades primitivas no aparecen nunca como libres e independientes para concretar el objeto de su fe, siguiendo luces y criterios propios, sino que hay una doctrina firme, que constituye el mensaje de los Apóstoles, y que éstos imponen con autoridad a todo miembro de la comunidad cristiana. Tampoco la justificación o ingreso en el reino mesiánico se presenta simplemente como producto de la sola acción interior de Dios en cada alma, independientemente de todo rito sensible, sino, supuestas las buenas disposiciones del individuo, como obrada por virtud de ritos exteriores, cuya aplicación se reserva a los pastores de la Iglesia. Es decir, que hay una regla exterior de fe, una jerarquía visible, y unos ritos específicamente cristianos a los que hay que someterse para obtener la «salud».

Veamos más en detalle lo que, de manera esquemática, acabamos de decir. Ante todo, fijémonos en el papel de los Apóstoles. Es el mismo Jesucristo, poco antes de la Ascensión, quien les dice: «Recibiréis el Espíritu Santo, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra» (1, 8). Y, en efecto, desde el primer momento aparecen como los auténticos depositarios del pensamiento y de la doctrina de Cristo, con amplios poderes para organizar y regir las nuevas comunidades que se van fundando: elección de Matías para reemplazar a Judas (1, 21), admisión y bautismo de nuevos convertidos en Pentecostés (2, 38-41), gestión de los bienes destinados a la comunidad

26. Cf. O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, en: Uppsala Universitets Arsskrift (1932), p. 3-30.

(4, 34-37), preocupación, cual corresponde a jefes responsables, de la predicación de los demás cuando ésta parece tomar nuevos rumbos en Samaria y Antioquía (8, 14; 11, 22), institución de «diáconos» y «presbíteros», a los que comunican una parte de sus poderes (6, 3; 14, 22), decisión con fuerza de ley, en el Concilio de Jerusalén, al surgir diferencias de si habían de observarse o no las prescripciones mosaicas (15, 6-29), y así en otras de sus intervenciones (cf. 4, 9; 5, 1-11; 9, 27). El mismo interés de San Pablo, en su carta a los Gálatas, de que se le reconozca la misma autoridad que a los «Doce», prueba la existencia de tal autoridad en la Iglesia primitiva (cf., Gál. 1, 6-2, 21).

Ni es esto sólo. Dentro de este grupo de los Apóstoles hay uno, Pedro, que aparece siempre con cierta preeminencia sobre los demás. Cuando la elección de Matías para completar el Colegio Apostólico, cuando la presentación de la nueva religión por primera vez al pueblo en Pentecostés, cuando se trata de incorporar al cristianismo también a los gentiles —tres momentos quizás los más graves en la historia de la naciente Iglesia— es Pedro quien toma la palabra y lleva la dirección (1, 15; 2, 14; 10, 1-11, 18; 15, 7). El mismo incidente de Antioquía entre Pedro y Pablo, del que tanto se ha escrito, prueba el gran influjo y autoridad de Pedro, que con su actuación arrastra en pos de sí a los demás, incluso a Bernabé. Es por eso por lo que Pablo defiende con tanto calor su posición, pues la actuación de Pedro podría traer gravísimas consecuencias en orden al ingreso de los gentiles en la Iglesia (cf. Gál. 2, 11-14). Ni debemos omitir que, al tratar San Pablo de hacer ver que su doctrina es de Dios y no distinta de la de los Doce, cita siempre con especial relieve a Pedro (Gál. 1, 18; 2, 7), a quien, además, parece que se complace en designar con el nombre de «Cefas» (1 Cor. 1, 12; 9, 5; 15, 5; Gál. 1, 18; 2, 9. 11. 14; cf. Mt. 16, 18; Joh. 1, 42), nombre que a un semita no puede menos de sugerir espontáneamente su especial cargo y autoridad.

Este papel preponderante de los Apóstoles y especial de Pedro en la historia de la primitiva Iglesia, no puede negarse. Ni, en general, lo niega nadie. Lo difícil viene, cuando trata de concretarse más. Para muchos críticos modernos el caso de los Apóstoles es del todo singular, ni tenemos derecho a apoyarnos en él para deducir que la Iglesia cristiana fue desde el principio una Iglesia jerarquizada. Si los Apóstoles actúan así, no es porque para ello hayan recibido de Cristo una particular delegación, ni tengan de suyo poderes especiales, sino simplemente por su condición de haber sido llamados directamente por Cristo y por su experiencia de Cristo resucitado. Y en cuanto a Pedro, fueron sus condiciones personales las que hicieron que fuese el personaje más en boga en los primeros días de la Iglesia. Su carácter ardiente y decidido, así como el prestigio que le daba el haber sido el primero que creyó ver a Cristo resucitado, arrastrando con su convicción a los indecisos (cf. Lc. 24, 34; 1 Cor. 15, 5),

eran título más que suficiente para que se atreviese a tomar iniciativas felices en el Cenáculo, en Pentecostés, ante los Sinédritas, en el caso de Cornelio, etc.<sup>27</sup>. Y Cullmann añade que el «primado» temporal de Pedro pasó muy pronto a Santiago, al dejar Pedro a Jerusalén para ponerse al frente de la misión judío-cristiana en Palestina<sup>28</sup>.

Reconozcamos que en todo este asunto tan vital es difícil prescindir de ideas preconcebidas. Es toda una vida la que hay que cambiar. Se necesita también aquí, como cuando predicaba Jesucristo, una verdadera «metanoia», un cambio total de manera de pensar (cf. Mt. 3, 2, 11; Lc. 13, 3), y esto es muy difícil. Pero, en fin, los datos están ahí. La actuación de los Apóstoles en los primeros días de la Iglesia demuestra que gozaban de amplios poderes para organizar y regir aquellas comunidades, y que Pedro ocupaba un lugar especial. Y, lo que también es fundamental, esos amplios poderes de los Apóstoles se corresponden con los que, según los Evangelios, Cristo les había de hecho conferido (cf. Mt. 16, 16-19; 18, 18; 28, 18-20; Mc. 16, 15-16; Lc. 10, 16; Joh. 20, 21-22; 21, 15-17). Decir que esos poderes no son tales poderes sino atribuciones que los mismos Apóstoles, y sobre todo Pedro, se habían arrogado impulsados por las circunstancias, y que los textos evangélicos son una invención posterior para justificar la situación de hecho creada, nos parecen afirmaciones totalmente arbitrarias, sin otro fundamento que la idea preconcebida de que Cristo no pensó nunca en fundar una Iglesia de carácter jerárquico.

Mas, supuestos los poderes de los Apóstoles para organizar y regir las comunidades cristianas, queda todavía otra gravísima cuestión, es a saber, ¿pensaron los Apóstoles en transmitir a otros esos amplios poderes con que actuaban? De no ser así, nunca podremos hablar de fundación por Cristo de una Iglesia jerárquica.

Pues bien, según el libro de los Hechos, la respuesta parece clara. Expresamente se habla, como hicimos ya notar más arriba, de que instituyeron «diáconos» y «presbíteros», a quienes comunicaron parte de sus poderes para que les ayudaran en las tareas de gobierno. De los «diáconos» se habla sólo con referencia a la iglesia de Jerusalén (6, 3-6), pero está claro que la institución se hizo general también en otras comunidades, pues San Pablo habla de ellos en la iglesia de Filipos (Phil. 1, 1), y en las Pastorales se da por supuesto que son algo regularmente establecido en todas las iglesias (1 Tim. 3, 8-13)<sup>29</sup>. Igual se diga de los «presbíteros». De suyo es sólo de Pablo y Bernabé, a su vuelta del primer

27. Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen, 1931): H. FR. VON CAMPENHAUSEN, O. C.

28. O. CULLMANN, *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr* (Neuchatel, 1952).

29. Propiamente en la narración de los Hechos no se habla de «diáconos», sino de una «diaconía», la de atender a las viudas y demás personas necesitadas, para la que fueron elegidos por la multitud siete varones de entre los fieles, a los que los Apóstoles constituyeron en su oficio por la imposición de manos (6, 3-6). Ni se dice tam-



viaje apostólico, de quienes se dice que «constituyeron presbíteros en cada iglesia por la imposición de las manos» (14, 22), pero vemos que ya desde el principio los «presbíteros» aparecen con frecuencia asociados a las tareas de gobierno de los Apóstoles en la iglesia de Jerusalén (11, 30; 15, 2. 4. 6. 22-23; 16, 4; 21, 18), y aunque no se nos diga cómo fue su origen, parece obvio suponer que sería algo semejante a lo hecho por Pablo y Bernabé; es más, que Pablo y Bernabé tomaron por modelo para sus iglesias lo que se hacía en la de Jerusalén. En las Pastorales se habla también de los «presbíteros», igual que de los «diáconos», como de algo regularmente establecido en todas las iglesias (1 Tim. 5, 17-19; Tit. 1, 5). A estos «presbíteros», hay que equiparar los «obispos», de que se habla en otros lugares (20, 28; Phil. 1, 1; Tit. 1, 7), pues, según todos los indicios, se trata de términos sinónimos e intercambiables, sin que haya que ver en ellos todavía la diferencia que tales nombres indicarán más tarde <sup>30</sup>.

No sería fácil, desde luego, por escasez de datos, precisar con detalle

---

poco explícitamente que la intención de los Apóstoles fuera establecer un oficio permanente en la Iglesia, y no más bien algo ocasional y transitorio para aquella situación concreta de que se quejaban los helenistas contra los hebreos. Sin embargo, los Padres y escritores antiguos han visto siempre en estos siete la institución de los «diáconos», que aparecen luego en otras iglesias, hasta el punto de que a mediados aun del siglo tercero en Roma y otras partes el número de «diáconos» estaba limitado a siete, en recuerdo sin duda de estos siete, que se consideraban los primeros. Además, el mismo libro de los Hechos parece considerarlos como verdaderos «diáconos», en el sentido técnico de la palabra, pues vemos que poco después cumplen oficios de predicar (6, 9-10), y bautizar (8, 12).

Añadamos que la narración de los Hechos no excluye el que antes ya de estos siete hubiera en la comunidad de Jerusalén «diáconos» hebreos para atender a las personas necesitadas. Más bien parece suponerse lo contrario, y sería de la actuación de esos «diáconos» hebreos de lo que se quejan precisamente los helenistas (6, 1). El hecho mismo de que los siete elegidos tengan nombres griegos (cf. 6, 5), parece indicar que son todos del grupo que había presentado las quejas; y es porque el otro, el de los judíos palestinos, tendría ya sus «diáconos». Claro que el argumento no es apodíctico, pues, aparte de que absolutamente hablando también las viudas de los hebreos podían ser atendidas por «diáconos» helenistas, tenemos el caso de algunos Apóstoles, como Andrés y Felipe, con nombres griegos, y, sin embargo, eran nativos de Palestina. En todo caso, la existencia anterior de «diáconos» hebreos no sería obstáculo de suyo a que pudiéramos seguir considerando a los siete como los primeros «diáconos» de la jerarquía oficial, en cuanto que los anteriores habrían sido meros encargados de atender a las necesidades materiales de los menesterosos, y la queja de los helenistas contra ellos habría sido la ocasión de que los Apóstoles pensarán en una institución más completa y permanente.

30. Acerca del origen de estos nombres en las comunidades cristianas y posible influjo de las organizaciones judías o griegas, cf. F. Puzo, *Los Obispos presbíteros en el N. T.*, en «Estudios Bíbl.», 5 (1946), 41-71. Puede verse también J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles* (Bruges, 1956). El P. Daniélou cree que los Apóstoles se inspiraron en la organización esenia e insiste en la semejanza con los «*mebaqqer*» de los documentos de Qumrán (J. DANIELOU, *o. c.*, p. 404-410).

Todas estas cuestiones y disputas, aunque interesantes, no afectan al fondo de nuestro trabajo. Sea lo que fuere de los nombres y de ciertas accidentalidades de organización, lo cierto es que los Apóstoles al constituir superiores jerárquicos en las comunidades cristianas, obraban como mandatarios de Cristo y transmisores de la voluntad divina, hasta el punto de que S. Pablo diga a los presbíteros de Mileto que es el Espíritu Santo quien les ha constituido obispos (20, 28), y en su carta a Tito diga que los obispos son «administradores de Dios» (Tit. 1, 7), es decir, de su casa y familia.

cuáles eran los oficios concretos de los «diáconos» y de los «presbíteros-obispos»; sin embargo, querer reducir éstos, como a veces se ha hecho, a funciones exclusivamente de administración temporal, nos parece una afirmación totalmente arbitraria y en contra de lo que cabe deducir de los textos. Incluso los «diáconos», como claramente se ve en el caso de San Esteban y en el de Felipe (6, 10; 8, 5; 21, 8), no eran sólo administradores de las cosas temporales, sino también ministros de la palabra divina. El hecho mismo de que los Apóstoles les confieran el cargo por la imposición de manos unida a la oración (6, 6), induce a pensar que no se trataba sólo de una función material, sino de algo más elevado. Y en cuanto a los «presbíteros-obispos», baste citar el conocido texto de San Pablo al dirigirse a los presbíteros de la iglesia de Efeso: «Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre» (20, 28). Difícilmente podría expresarse con más claridad en tan pocas palabras la misión de estos presbíteros-obispos: «apacentar» el rebaño de Cristo. Es justamente el mismo término que el Señor había empleado al confiar a San Pedro el gobierno de la Iglesia (Joh. 21, 17). Por lo demás, las Pastorales, al señalar las cualidades que a unos y a otros se han de exigir para el desempeño de sus funciones, se ve claro que no miran a funciones de administración meramente temporal, sino a funciones en orden a la enseñanza religiosa y gobierno espiritual de las iglesias cristianas (cf. 1 Tim. 3, 1-13; 5, 17-22; Tit. 1, 5-9).

Fuera de los «diáconos» y de los «presbíteros-obispos», no se habla en los Hechos de otros superiores jerárquicos. Se habla, sin embargo, de ciertos compañeros de San Pablo, como Tito, Timoteo, Silas, etc., que, a juzgar por los datos que nos dan las Pastorales, estuvieron revestidos, al menos al final de la vida del Apóstol, de poderes mucho más amplios que los «presbíteros-obispos». Es en éstos, a los que vemos dotados de facultad para ordenar «diáconos» y «presbíteros» en las iglesias particulares, donde habremos de buscar, como primer anillo de unión con los Apóstoles, la sucesión del poder episcopal en el sentido moderno de la palabra <sup>31</sup>.

Queda todavía otra cuestión, en este punto de la jerarquía, que no quisiéramos omitir. Nos referimos a los «profetas y doctores», que aparecen en Antioquía poco antes de emprender Pablo su primer viaje apostólico y que parecen representar el gobierno de aquella iglesia (13, 1-2). De los «profetas», se habla también en otras ocasiones (11, 27; 15, 32). ¿Quiénes eran estos personajes?

La cuestión es complicada y ha sido muy discutida. Algunos, relacio-

---

31. Cf. L. TURRADO, *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Lucas, Silas y otros compañeros de S. Pablo*, en «Cienc. Tomista», 69 (1946), p. 82-105.

nando estos textos con otros de las epístolas de San Pablo, en que de nuevo aparecen estos nombres (Rom. 12, 6-8; 1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11), han querido ver aquí simples «carismáticos», es decir, personas privadas favorecidas por el Espíritu con el don de «profecía» o el de «didascalia». Y aun se ha llegado más lejos, afirmando que es éste uno de los vestigios que quedan en los Hechos de que la organización de la Iglesia primitiva fue meramente carismática. Habría sido más tarde, una vez que cesaron los primeros entusiasmos y cayeron en desuso los carismas, cuando los «presbíteros-obispos», elegidos para funciones meramente administrativas, suplantaron a los carismáticos, encargándose también de la enseñanza religiosa y del gobierno espiritual de las comunidades <sup>32</sup>.

¿Qué decir a esto? Sencillamente, que son afirmaciones gratuitas. Como ya indicamos más arriba, en ninguna parte consta que la misión de los «presbíteros-obispos» fuera en un principio meramente administrativa, y sólo posteriormente de carácter espiritual. Sin embargo, quizás haya en esto algo de verdad, no en el sentido expuesto, sino en el sentido de que los «presbíteros-obispos», aunque muy antiguos, vengan como en una segunda fase respecto de los «profetas y doctores». En efecto, hay un texto en la *Didaché*, que puede darnos mucha luz. El texto, que viene a continuación de una instrucción relativa a la eucaristía, dice así: «Elegíos, pues, obispos y diáconos dignos del Señor..., pues también ellos os administran el ministerio de los profetas y doctores». Y se añade: «No los despreciéis, pues ellos son los honorables entre vosotros, juntamente con los profetas y doctores» (15, 1-2). No parece haber duda que nos encontramos aquí en un momento de transición del ministerio de «profetas y doctores» al de «obispos y diáconos». No porque éstos hayan de excluir a aquéllos, sino porque aquéllos, ordinariamente de condición itinerante (*Did.* 11, 1-13, 7), no estaban siempre de asiento en la comunidad, y para la «fracción del pan» se necesitaba algo más estable. De ahí ese: «Elegíos, pues...», a continuación de la instrucción sobre la eucaristía, y de ahí también ese: «No los despreciéis...», pues los obispos y diáconos, por eso de ser clero indígena salido de la misma comunidad, tenían peligro de ser menos respetados que los profetas y doctores, misioneros ambulantes venidos de fuera y primeros padres en la fe.

Según esto, los obispos y diáconos vienen, en orden de tiempo, después de los profetas y doctores. Mas, según todos los indicios (cf. *Did.* 11, 3-12; 13, 1-3), esos profetas y doctores pertenecían al ministerio regular y, en definitiva, eran los que, junto con los Apóstoles, llevaban en un principio la dirección de las comunidades. Su misión fundamental era la de ser misioneros o predicadores. Precisamente ese carácter de su ministerio es lo que parecen designar los nombres de «profeta» (que anuncia el ke-

32. Cf. M. GOGUEL, *Les premiers temps de l'Église* (Neuchâtel, 1949).

rigma) y «doctor» o didascalos (que prepara a los convertidos para recibir el bautismo). Del carácter sacerdotal de los «profetas» no parece pueda dudarse, pues, son llamados «pontífices», y podían celebrar la eucaristía lo mismo que los obispos (*Did.* 10, 7; 13, 3). No se trataría, pues, de «carismáticos» en el sentido que hoy suele darse a esta palabra —personas privadas o públicas a quienes el Espíritu Santo favorece con gracias extraordinarias<sup>32</sup>, sino de personas que pertenecían al ministerio regular eclesiástico y que, aun sin estar favorecidas con gracias extraordinarias, son designadas con esos nombres en razón de la misión que desempeñan. Claro está que eso no es obstáculo para que, en ocasiones, fuesen favorecidas también con dones extraordinarios (cf. Act. 11, 28), mas eso era de carácter puramente transitorio, como lo era el don de lenguas o el don de hacer milagros, mientras que el ser «profeta» o «doctor», era de carácter permanente, y para eso bastaba lo que en lenguaje moderno llamaríamos hoy «gracia de estado». Y nótese que la *Didaché*, en contra de lo que hace algunos años pensaron muchos, que llegaron a suponerla de época montanista, opinión que se generalizó bastante al ser aceptada por Altaner y otros patrólogos<sup>33</sup>, hoy está totalmente revalorizada, y se considera como obra perteneciente a la primera generación cristiana, no posterior quizás a los mismos Evangelios sinópticos<sup>34</sup>. No hay, pues, inconveniente, en aplicar a esos «profetas y doctores», de que habla el libro de los Hechos, lo que con más detalle dice la *Didaché*.

Esta organización jerárquica, que acabamos de exponer, es el principal lazo exterior de unión entre los miembros de la comunidad cristiana. Surgirán diferencias doctrinales, a veces muy delicadas, como la que motivó el Concilio de Jerusalén (15, 1-2), mas ante la decisión de los Apóstoles no cabe sino obedecer (15, 6-29). Pero hay, además, otro vínculo visible, que une también a los miembros de esa nueva comunidad y que está en íntima relación con el anterior: los sacramentos. Podemos decir que los sacramentos son el punto de enlace entre la parte social y la interna de la Iglesia, ya que es a través de esos ritos sensibles como se comunica la vida a las almas, y su administración está en manos de la jerarquía.

Tres son los ritos, con significación específicamente cristiana, de que nos habla el libro de los Hechos: bautismo, imposición de manos, fracción del pan. De cada uno de ellos vamos a tratar brevemente.

En primer lugar, el bautismo. Varias veces se habla de él: 2, 38-41; 12-16. 38; 9, 18; 10, 47-48; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 5. No cabe duda que este bautismo cristiano es un bautismo en agua, igual que lo había sido

33. Cf. B. ALTANER, *Patrologie* (Freiburg, 1950), p. 38; J. QUASTEN, *Patrology*, I (Brussels, 1950), p. 36-37.

34. Cf. J. DANIELOU, o. c., p. 38-40; J. P. AUDET, *La Didaché* (Paris, 1958), p. 187-99.

el bautismo de Juan (cf. Mt. 3, 6. 16; Joh. 3, 23). En el caso del eunuco etiope y en el del centurión Cornelio se habla expresamente del agua (8, 38; 10, 47), y es obvio suponer que también en los demás casos, en que se dice simplemente que «fueron bautizados», se trate del mismo rito. Decir, como han afirmado algunos <sup>35</sup>, que el bautismo en agua no se remonta a Cristo, ni a sus discípulos inmediatos, sino que fue introducido por los siete diáconos y la primera vez que se alude a él en los Hechos es en el caso del etiope (8, 38), nos parece del todo arbitrario. Ciertamente que Cristo, al dar a los Apóstoles sus últimas instrucciones, poco antes de la Ascensión, hace contraposición entre el bautismo en agua de Juan y el bautismo suyo en Espíritu Santo (1, 5; cf. Mt. 3, 11; Joh. 1, 33), pero en esa ocasión, como aparece del contexto, toma la palabra «seréis bautizados» en sentido metafórico, y más que al bautismo sacramento, del que ahí no trata, se refiere a la abundante efusión del Espíritu Santo, prometida para los tiempos mesiánicos (2, 16-18), en que iban a ser como sumergidos los Apóstoles poco después (2, 1-4), y no sólo ellos, sino también los otros fieles (cf. 11, 6). Otra cosa es el «bautismo» de que habla Pedro en su primer discurso del día de Pentecostés. Cuando Pedro exhorta a sus oyentes al bautismo (2, 38), es evidente que se refiere al bautismo en agua, pues claramente distingue entre «ser bautizado», y «recibir el don del Espíritu Santo», sin que a la palabra «bautizar» parece pueda darse otro sentido que el de bautismo en agua, tanto más que Pedro se está dirigiendo a un auditorio judío, que no conocía otro bautismo que el de agua, al paso que éste, tan usado entre los prosélitos y por el Bautista, era de todos conocido.

Este bautismo cristiano, puerta de ingreso en la nueva comunidad y a todos exigido, es administrado «en nombre de Jesucristo» <sup>36</sup>, y tiene po-

35. Así F. JACKSON, et K. LAKE, *The Acts of the Apostles, Prolegomena*, I, p. 337.

36. La expresión «bautizar en nombre de Jesucristo», varias veces repetida en los Hechos (2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; cf. Rom. 6, 3; 1 Cor. 1, 13; Gal. 3, 27), no es del todo clara. Entre los antiguos hubo muchos, entre ellos Sto. Tomás, que creyeron era esa la fórmula con que se administraba entonces el bautismo. Dice así el Santo: «Ex speciali Christi revelatione apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi quod erat odiosum judaeis et gentilibus honorabile redderet per hoc quod ad invocationem Spiritus Sanctus dabatur in baptismo» (3 q. 66 a. 6 ad 1). Sin embargo, parece más bien que también entonces se usaba la fórmula trinitaria, como Cristo había determinado (cf. Mt. 28, 19), y como vemos se hacía en la época de la Didaché (*Did.* 8, 1-3). La misma pregunta de S. Pablo a un grupo de discípulos en Efeso, que afirman no haber oído nada del Espíritu Santo (19, 2), parece suponer la fórmula trinitaria, pues Pablo extrañado de tal ignorancia en un bautizado les dice: «In quo ergo baptizati estis» (19, 3), dando a entender que quien ha recibido el bautismo cristiano necesariamente tiene que saber del Espíritu Santo, pues se confiere en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Lo que Pablo había preguntado primeramente a esos discípulos, que suponía bautizados, era si, como en el caso de los samaritanos (8, 14-17), habían recibido también el Espíritu Santo, pero la contestación de los discípulos va más lejos: «Ni siquiera hemos oído del Espíritu Santo», es decir, no ya sólo nada sabemos de que se comunique o no se comunique el Espíritu Santo, pero ni siquiera de su existencia. Y en esta dirección está la repregunta de Pablo: «In quo ergo baptizati estis?».

der para perdonar los pecados y conferir el don del Espíritu (2, 38). Sobre este último punto, sin embargo, conviene que nos expliquemos un poco más, y ello nos obliga a entrar ya en el segundo de los ritos arriba señalados, es decir, la imposición de manos.

En efecto, hay textos, como el que acabamos de citar (2, 38), en que parece atribuirse al bautismo ese poder de conferir el don del Espíritu, pero hay otros en que el don del Espíritu se presenta como cosa separada del bautismo, haciendo notar expresamente respecto de determinados fieles, que estaban «bautizados», pero que no habían recibido aún el Espíritu Santo, lo cual acaecía sólo con la imposición de manos por parte de los Apóstoles (8, 12-17). ¿Es que el bautismo no confiere el Espíritu Santo? Sabemos que, teológicamente hablando, en el bautismo, signo eficaz de gracia, se nos confiere el Espíritu Santo, pero, ¿se alude a eso en las narraciones de los Hechos cuando en conexión con el bautismo se habla del «don del Espíritu», o también en esos casos se supone implícito otro rito por el que se confería el Espíritu? Desde luego, no es fácil responder taxativamente a esta pregunta. Atendido el conjunto de textos, parece más probable la segunda hipótesis, es a saber, que en las narraciones de los Hechos el don del Espíritu, incluso cuando se relaciona simplemente con el bautismo sin hablar para nada de otros ritos (2, 38), ha de atribuirse no al bautismo sino a la imposición de manos, al igual que vemos en el caso de los samaritanos y en el de los discípulos efesinos (8, 17; 19, 5). Si no se habla de la imposición de manos, es probablemente porque en un principio ese rito iba unido al del bautismo, aunque parece que no tardó en separarse, como vemos en el caso de los samaritanos (8, 15-17), debido quizás al hecho de que la misión y poder de «bautizar» era bastante general, mientras que la de «imponer las manos» debió seguir bastante restringida (8, 14-15). Pablo tiene, desde luego, ese poder (19, 5), no así el diácono Felipe (8, 5-20). Ananías parece tenerlo también (9, 17), aunque el texto de los Hechos no es del todo claro, pues expresamente nunca se dice que el «implearis Spiritu Sancto» (9, 17) sea debido a la imposición de manos de Ananías, y la visión tenida anteriormente (9, 12) más bien parece indicar que la «imposición de manos» era sólo en orden a devolver la vista a Pablo.

Tratando de determinar más la significación de este rito, diremos que

---

La expresión «bautizar en el nombre de Jesucristo» sería simplemente un modo de designar el bautismo cristiano, es decir, ese bautismo que recibe de Cristo su eficacia y nos incorpora a él, muy distinto bajo ese aspecto de otros ritos análogos, como el del Bautista, el de los esenios, el de los prosélitos, etc. De hecho la Didaché, después de afirmar que el bautismo debe administrarse en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (8, 1-3), añade más adelante que sólo podrán participar en el banquete eucarístico los que hubieren sido «bautizados en el nombre del Señor» (10, 5), con cuya expresión es evidente que no quiere indicar otra cosa sino los «bautizados» con el bautismo cristiano.

la «imposición de manos» aparece como un rito complementario del del bautismo, por el que se confería al bautizado <sup>37</sup> ese don del Espíritu tantas veces anunciado por los profetas en el Antiguo Testamento (Jer. 31, 33; Ez. 36, 27; Joel 3, 1-2) y prometido por Cristo en el Evangelio (Lc. 12, 12; 24, 49; Joh. 14, 26; 16, 13), don que solía exteriorizarse con los carismas de glosolalia y milagros (8, 17-19; 19, 5-6), pero que suponía una gracia interior más permanente que, aunque no se especifica, parece consistía, como se desprende del conjunto de las narraciones, en una fuerza y sabiduría sobrenaturales que capacitaban al bautizado para ser testigo de Cristo (cf. 1, 8; 2, 14-36; 4, 33; 5, 32; 6, 10; 11, 17). Con mucha razón, pues, la tradición exegética cristiana ha visto en estos textos los primeros vestigios de la existencia de un sacramento, que por entonces no tendría aún nombre propio con que ser designado, pero que desde el siglo V será llamado universalmente sacramento de la «confirmación».

De significado distinto es este mismo rito de la «imposición de manos», cuando la elección de los siete diáconos (6, 6). Se trata ahí de conferir a siete elegidos, no a todos los «bautizados» como anteriormente, cierta consagración en orden a una función pública en la Iglesia, como vemos ser el caso en algunos pasajes de las Pastorales (1 Tim. 4, 14; 5, 22; 2 Tim. 1, 6). No está claro si también en Act. 13, 3 ha de entenderse en ese mismo sentido la imposición de manos sobre Pablo y Bernabé, confiriéndoles la consagración episcopal. Atendido el contexto, más bien nos inclinamos a que no, teniendo ahí dicho rito un sentido más general, es a saber, el de implorar sobre Pablo y Bernabé la bendición de Dios en orden a la misión que iban a comenzar, algo semejante a cuando la imposición de manos de Jesucristo sobre los niños (Mt. 19, 13-15) o la de los Patriarcas sobre sus hijos (Gen. 48, 14-15), pidiendo la bendición de Dios sobre ellos en orden a su vida futura. Así parece exigirlo, además, el modo como termina San Lucas la descripción del viaje: «Regresaron a Antioquía, de donde habían salido, encomendados a la gracia de Dios, para la obra que habían realizado» (14, 26).

En fin, nos queda ya sólo decir algo del tercero de los ritos señalados, la fracción del pan. Anteriormente hablamos ya de este rito cristiano al tratar de la vida interna de las comunidades primitivas. Tres veces se

---

37. Puesto que se trataba de un rito complementario del bautismo, es obvio que debía ser posterior a éste. Sin embargo, ciertamente no fue así en el caso de Cornelio (10, 44-48). Se trataría ahí de una excepción, pues quería Dios manifestar públicamente ante Pedro y los demás judíos asistentes a la escena, que también los gentiles, sin necesidad de la circuncisión, podían ser agradables a sus ojos. Por eso Pedro, ante tal testimonio, ordena bautizarlos y así agregarlos a la Iglesia (10, 47; 11, 15-17). No sabemos si en el caso de Pablo la efusión del Espíritu Santo sobre él fue también anterior al bautismo. La narración parece suponer que sí, atribuyéndola a la imposición de manos de Ananías (9, 17), pero ya indicamos antes que el texto de los Hechos no está claro a este respecto.

habla en los Hechos de la «fracción del pan»: 2, 42-46; 20, 7; 27, 35. Son textos, desde luego, poco precisos, en que apenas se hace otra cosa que señalar el hecho de la «fracción del pan», sin especificar en qué consistía ni qué significaba este rito. Sin embargo, estos textos reciben mucha luz de otros dos de San Pablo, que son mucho más detallados y expresivos: 1 Cor. 10, 16-21 y 11, 23-29. Téngase en cuenta, en efecto, que San Lucas es discípulo y compañero de San Pablo; si, pues, en éste la expresión «partir el pan» significa claramente la eucaristía, ese mismo sentido parece ha de tener en S. Lucas. Tanto más, que en el caso de la reunión de Tróade (20, 7) se trata de una iglesia paulina, y la reunión la preside el mismo San Pablo; y en cuanto a la «fracción del pan» en la iglesia de Jerusalén (2, 42-46), todo hace suponer la misma interpretación, pues si se tratase de una comida ordinaria en común, no vemos qué interés podía tener San Lucas en hacer notar que «perseveraban asiduamente en la fracción del pan», ni en unir ese dato a los otros tres señalados: enseñanza de los Apóstoles, comunión, oraciones. Por lo que se refiere al tercero de los textos citados (27, 35), la cosa ya no es tan clara, pues no parece, dado el contexto, que se aluda ahí sino simplemente a una comida con la usual acción de gracias entre los judíos antes de partir el pan. Con todo, los términos elegidos por Lucas: «...dió gracias... y partiendo el pan...», reproducción exacta de aquellos que emplea para la última Cena (Lc. 22, 19), nos dejan la duda, si no será quizás más probable que también ahí se aluda al rito eucarístico, siendo ya para S. Lucas la expresión «partir el pan» un término técnico para designar la eucaristía, como lo será luego en la primitiva literatura cristiana <sup>38</sup>.

Por lo demás, nada tiene de extraño, antes al contrario parece lo natural, que ya desde un principio aparezca la eucaristía como verdadero centro vital del culto y religiosidad en las comunidades cristianas. Se trata simplemente de poner en práctica, por lo que se refiere a la vida individual, el precepto de Cristo: «En verdad, en verdad os digo que si no comeis la carne del Hijo del hombre y no bebeis su sangre, no tendreis vida en vosotros» (Joh. 6, 53) y de recordar, por lo que se refiere a la vida colectiva, esa verdad que luego concretará así S. Pablo: «Formamos to-

---

38. Reconocemos que la expresión «partir el pan», acompañada incluso de acción de gracias y oraciones, de suyo puede no significar otra cosa que una comida ordinaria al modo judío, en que el presidente pronunciaba algunas bendiciones antes de partir el pan (cf. Mt. 14, 19; 15, 36), pero sabemos que en el lenguaje cristiano, como vemos en los documentos más primitivos (*Did.* 9, 1-3; 14, 1; S. IGN., *ad Eph.* 20, 2), y se insinúa ya en S. Pablo (1Cor.10, 16; 11, 24), fue la expresión con que se designó la eucaristía, y su recuerdo se conservará a través de todas las liturgias (cf. J. A. JUNG-MANN, *El Sacrificio de la Misa*, Madrid, 1951, p. 990-97), aunque a partir del siglo II se haga usual el nombre «eucaristía», prevaleciendo la idea de agradecimiento («eucaristía»), sobre la de convite («fracción del pan»). Todo el problema está, pues, en ver en qué sentido usa S. Lucas la expresión. Las razones alegadas en el texto nos inclinan a ver ya en los Hechos una clara referencia a la celebración de la eucaristía.



dos un solo cuerpo, porque hay un solo pan del que todos participamos» (1 Cor. 10, 17).

Fuera de estos tres ritos: bautismo, imposición de manos y fracción del pan, no se habla en los Hechos de ningún otro rito exterior que, como éstos, esté destinado a transmitir permanentemente en la Iglesia la vida espiritual a las almas. Ello no quiere decir que no existiesen, <sup>antes,</sup> pues de la remisión de pecados se habla solamente con referencia al bautismo, y está claro que los amplios poderes concedidos a los Apóstoles para la remisión de los pecados (Joh. 20, 23) no han de limitarse al solo rito bautismal que, por su naturaleza, sólo puede hacerse una vez. Lo que sucede es que no hubo ocasión de hablar de la «penitencia», así como tampoco del «matrimonio» y de la «extremaunción».

Y con esto, hemos llegado al final de nuestro trabajo. No pretendemos haber dicho cosas nuevas, pero sí haber presentado a nuestro modo una vista de conjunto sobre la Iglesia en los Hechos de los Apóstoles que, en materia tan vital como es ésta del concepto de Iglesia, confiamos pueda resultar de interés. Naturalmente, muchos puntos apenas si han sido esbozados ni, dada la enorme amplitud del tema, podía hacerse otra cosa.

Una cosa sin embargo queda bien clara, y es que esta «Iglesia», de carácter esencialmente interno y espiritual, tiene también un aspecto externo y social. No son los individuos aisladamente quienes determinan lo que se ha de creer y hacer, sino que hay unos jefes, a cuya cabeza están los Apóstoles, y de modo especial Pedro, auténticos depositarios de la doctrina del Maestro, a los que hay que obedecer, y en cuyas manos está la administración de ciertos ritos exteriores, que comunican la vida interna de la gracia: los sacramentos. De otra manera más técnica: hay una jerarquía, transmisora de verdad, que con su poder jurisdiccional da firmeza y cohesión al organismo, y con su poder sacramental lleva a él la vida interna de la gracia. Se cumple así lo de «gratia et veritas per Jesum Christum» (Joh. 1, 17), pero «por Jesucristo» en el modo por él establecido, es a saber, a través de la jerarquía.