

El ideal de comunión eclesial en *Hechos de los Apóstoles*

Jorge de Juan Fernández
León

El presente estudio trata de realizar un acercamiento al tema de la comunión como forma de vida entre las primeras comunidades cristianas, basándose para ello en los diversos testimonios reflejados en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Aunque el aspecto de la *κοινωνία* es muy amplio a lo largo de Hch y la base de este trabajo, el libro ya citado, se presenta como un amplio mar lleno de vida y ejemplos, a lo largo de estas páginas se pretende dilucidar cómo la *κοινωνία*, que constituye un ideal al principio de la obra en los denominados "sumarios", va adquiriendo fuerza en la vida de las comunidades hasta el punto de ser una preocupación constante para los creyentes en Cristo.

Como no podía ser de otra forma, entre los primeros creyentes, como hoy, también se producen situaciones tensas que parecen amenazar con la ruptura de la *κοινωνία*. A ellas también se prestará una especial atención, presentándolas como un refuerzo, en unas ocasiones, o una caída, en otras, respecto al ideal de comunidad.

1. DISPOSICIÓN LITERARIA

El libro de los Hechos se halla escrito según las pautas de la retórica antigua. Esta afirmación constituye la base preliminar de todo acercamiento a dicha obra, ya que, siguiendo la brillante intuición de J. Dupont, la sensibilidad del exegeta moderno puede no coincidir con la de un escritor antiguo. Teniendo en cuenta este principio, y sabiendo que la retórica antigua articulaba todo discurso en cinco pasos (*inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*)¹, de los cuales los tres primeros se refieren a la composición y deben seguirse tanto en la elaboración de un discurso como en la redacción de una obra literaria, pondremos nuestra atención en la *dispositio*, por ser la más relevante para el presente estudio.

Cicerón describe la *dispositio* como *rerum inventarum in ordinem distributio* (distribuir ordenadamente el material recopilado). De esta definición se deduce que dicho paso tiene que ver, por tanto, con la construcción global de la obra, que es previa a la formulación precisa de los diversos elementos que la integran. Esta disposición ordenada depende en gran medida del género literario. El libro de los Hch, en su sentido más amplio y según su propio autor (1,1) es un relato (*diégesis*²). Preciando un poco más esta definición tan genérica podemos añadir que se trata además de una monografía histórica. Estas, en la antigüedad, se caracterizaban por tener una extensión moderada, abarcar un periodo de

¹ CICERÓN, *De inventione*, I, 7, 9.

² Siguiendo este término de origen platónico podemos entender la *diégesis* en contraposición a la *mímesis*. El primero sería el relato de hechos, mientras que el segundo sería el relato de palabras.

tiempo y un ámbito geográfico limitados, solían tener diversos protagonistas que se iban sucediendo en el relato y era común que incluyeran relatos, discursos y cartas³. El libro de los Hechos posee todas estas características, por tanto, puede ser considerado como una monografía histórica, en cuya articulación literaria (*dispositio*) se utilizaron diversos recursos que eran enseñados en los antiguos tratados sobre cómo escribir la historia: carácter programático del proemio, uso de “entrelazados” para introducir nuevas partes del relato y uso de otros recursos retóricos para articular las diversas partes del relato⁴.

En Hechos se nos narra la vida y experiencia de los cristianos de la era apostólica. Si leemos con especial atención todo el libro podremos percatarnos de un tema clave a lo largo del conjunto de sus páginas: la importancia que tuvo para el autor la *κοινωνία*. Al amparo de lo hasta ahora expuesto y bajo el referente de Hch 1,8 donde el autor, por medio de una técnica redaccional traza a grandes rasgos el esquema geográfico sobre el que se desarrollará el programa misionero que Jesús encomienda a sus discípulos, al mismo tiempo que anticipa Pentecostés, donde se fecundarán las expresiones de comunión que vive la comunidad paradigmática de Jerusalén, puede sostenerse con la mayoría de los estudiosos que Hechos consta de un proemio y de tres partes, que girarán en torno a la *κοινωνία*.

Las tres etapas programáticas que se especifican en el conjunto de la obra se articulan de la siguiente manera:

La primera (1,15-8,1a) recoge los testimonios de expresiones de *κοινωνία* que se daban en Jerusalén, si bien hay que tener en cuenta que los sumarios mayores (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) recogidos en esta parte son la descripción del ideal de comunión para los primeros cristianos.

La segunda (8,1b-15,35) recopila el testimonio de los creyentes en Judea y Samaría, donde se desarrollan algunos aspectos del ideal de *κοινωνία*: la escucha de la predicación de Felipe, la comunidad orante por y con Pedro, la asamblea de Jerusalén en un tono pacificador cuando se

³ A.W. PALMER, «Acts and the Ancient Historical Monograph», in *The Book of Acts in its First Century Setting*, 1, ed. B.W. Winter - A.D. Clarke, Grand Rapids 1993, 1-29, 28-29.

⁴ Para una exposición más detallada de estos recursos utilizados por los tratadistas antiguos y que parecen haber determinado la composición de *Hechos*, cf. S. GUIJARRO, «La articulación literaria del libro de los Hechos», *Estudios Bíblicos* LXII (2004) 189-192.

discute si es necesario que los gentiles se circunciden para entrar en la comunidad.

La tercera (15,36-28,31) presenta el testimonio misionero de los creyentes hasta los confines de la tierra, es decir, por todo el imperio romano que constituía el mundo conocido de la época. En esta etapa destaca de forma particular la misión que Pablo y sus colaboradores ejercen en pro de la comunión.

2. LA COMUNIÓN COMO RASGO DEFINIDO DE LA COMUNIDAD DE JERUSALÉN: SENTIDO DEL TÉRMINO A PARTIR DE LOS SUMARIOS

2.1 El término *κοινωνία* y los primeros testimonios

El sustantivo *κοινωνία*, en su acepción más amplia, expresa el acto o estado de aquellas personas o cosas que tienen algo en común. Este término responde al idiolecto, es decir, adquiere un significado nuevo, puesto que anteriormente designaba una simple relación filial.

Así, por ejemplo, hallamos testimonios provenientes de la cultura helenista donde la comunidad de bienes viene presentada como el ideal de una auténtica amistad. Cabe destacar a Pitágoras, quien afirma: “los bienes de los amigos son comunes y la amistad (es) igualdad”. Este pensamiento viene prolongado por Platón: “todos y los mismos bienes eran comunes a todos, ninguno poseyó nada propio” y por Aristóteles: “las cosas de los amigos son comunes (*koiná*), porque la amistad (consiste) en *koinonía*”⁵. Intentos históricos de vivir este ideal se dieron en las escuelas filosóficas pitagóricas y neopitagóricas⁶.

⁵ La sentencia de Pitágoras se halla en el *Timeo* pitagórico (DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VIII, 6). La de Platón en JÁMBLICO, *Vida Pitagórica*, 30,168. La de ARISTÓTELES en su *Ética Nicomáquea*, VIII, 9, 1159b, 31. Un documentado estudio sobre los textos griegos puede encontrarse en J. DUPONT, «Études sur les Actes des Apôtres (Lectio Divina, 45)», *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968) 75-76.

⁶ Algunos exégetas creen reconocer aquí la inspiración que tuvo el autor de Hechos para concebir imaginativamente el ideal de comunión. Sin embargo, hemos de defender

Otro testimonio lo encontramos en la secta de los esenios. Según los escritos de Flavio Josefo entre los integrantes de la misma no se percibe “ni el rebajamiento de la indigencia, ni el orgullo de la riqueza, sino que, estando mezcladas las posesiones de cada uno, no existe sino un único fondo de bienes, como entre hermanos”⁷. A diferencia de los modelos helenísticos antes señalados, en la secta de los esenios, al igual que en la primitiva iglesia de Jerusalén, la motivación e inspiración son explícitamente religiosas. De aquí la afinidad literaria y teológica entre los esenios y los primitivos cristianos de Jerusalén. Así, por ejemplo, los cuatro elementos enumerados en Hch 2,42 tienen su paralelo en la Regla de la Comunidad de Qumram: estudio de la Ley e instrucción del sacerdote, comunidad de bienes, comida comunitaria con bendición de pan y vino por el sacerdote y oraciones en común (1QS 6,2-8). A la vista de esta semejanza algunos autores sostienen que la iglesia palestinense se ha inspirado en varios puntos del modelo qumrámico, sin embargo esta opinión no nos parece del todo probada si tenemos en cuenta que mientras la comunidad de Jerusalén se movía por el impulso evangélico de Jesús, amando a todos, incluso a los enemigos (Mt 5,43-48), la secta de los esenios se guiaba por un espíritu de segregación.

El escrito *Duae Viae*, que es una exhortación moral a seguir el camino de la vida y de la luz, evitando el camino de la muerte y las tinieblas, tiene una sentida exhortación a dar limosna al necesitado y a comunicar los bienes con los hermanos (*Doctr.* 4,5-8; *Did.* 4,5-8; *Bern.* 19,8-11), siguiendo el esquema de Heb 13,16. Independientemente de su origen histórico, este escrito recoge la parénesis subyacente a aquella que, por ello, viene confirmada en su historicidad.

Si el escrito *Duae Vitae* nos presenta la argumentación doctrinal de la exhortación, debemos acudir al *Sitz im Leben* para intentar resolver

una vez más el principio exegético de “estudiar el texto dentro de su contexto”, pues: 1) en la cultura grecorromana, cultivada preferentemente en las clases pudientes e intelectuales, era impensable una *κοινωνία* con el fin de paliar la indigencia de los pobres; 2) en los textos helenísticos se alude de forma clara a la amistad, mientras que en los Hch el fundamento de unión es la Palabra de Dios.

⁷ FLAVIO JOSEFO, *La guerra de los judíos*, II, 122.

el problema histórico surgido, pues resultaría extraño que esa *κοινωνία* de la que habla surgiera repentinamente, sin ningún modelo inspirador. La exhortación del escrito a extender la *κοινωνία* a los bienes “mortales” (*Did.*), “corruptibles” (*Bern.*) resulta un tanto rara en la mentalidad judía veterotestamentaria, no así en la teología paulina (1Cor 1,9; 2Cor 13,13; Flp 2,1). Ello induce a pensar que el argumento es cristiano.

También se puede acudir a las fraternidades de los pobres de Yahvé, que esperan la venida del Mesías liberador, donde se hallarán las voces de Juan Bautista y Jesús (Mt 1,18-25; Lc 1,46-55; 67-79), quienes elevan su voz profética denunciando la ruptura del espíritu fraternal contra los poderosos inmisericordes (Lc 3,1-9; 6,20-26; Mt 13-39, etc.). “Su género de vida, especialmente el de Jesús y su comunidad, es una verdadera fraternidad apostólica itinerante, donde existe la *koinonía* de bienes organizada simplemente con una bolsa común (Jn 12,6; 13,29) y con la diaconía de las mujeres piadosas que les acompañan y les sirven (Lc 8,1-3), pero vivida radicalmente en la renuncia evangélica a la propiedad de los bienes, exigida a los discípulos a favor de la beneficencia para con los pobres (Mc 10,21)”⁸.

2.2 La *κοινωνία* en la Iglesia primitiva

Si, como anteriormente se señaló, Jesús pone los fundamentos de la comunión en Mt 18 (por ello a este capítulo se le conoce como “el discurso eclesiástico”), en Hch encontramos la primera realización de esta comunión, pero ¿cómo entender en su sentido más puro y original el término *κοινωνία*?

En el caso de este estudio, que se ocupa del libro de Hechos, se trata de un concepto susceptible de varias interpretaciones. Así H. Seesemann traduce dicho término como “comunidad en el sentido de unanimidad” y apunta que interpretarlo como “comunicación de bienes” sería una “impertinencia del autor para con sus lectores” acostumbrados a otro

⁸ M. MANZANERA, «Koinonía en Hch 2,42. Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal», *Estudios Eclesiásticos* 52 (1977) 329.

significado de *κοινωνία*, además de que “restringiría demasiado la ‘doctrina de los apóstoles’ al ser utilizada como factor de la vida cultural”⁹. En un sentido semejante W. Bauer, F. Hauck y A. Wikenhauser lo traducen como “comunidad de la solidaridad fraternal”. F. Zorell y M. Zerwick lo hacen como “fraterna comunión de los cristianos”.

En otro sentido F. Mussner interpreta la *κοινωνία* de Hch como “comunión apostólica” al extender el genitivo “de los apóstoles”, que acompaña a “la doctrina”, a “la *koinonía*”, en virtud de la conjunción copulativa “y”¹⁰.

J. Jeremias traduce, por su parte, *κοινωνία* como “comunidad de mesa”¹¹, ya que según su hipótesis haría referencia al ágape comunitario de los creyentes dentro de la reunión litúrgica descrita sumariamente en Hch 2,42, como se desarrollará más adelante.

En un brillante estudio publicado por Manzanera a finales de los años setenta, este autor traducía *κοινωνία* como “comunicación de bienes”, es decir, “el acto comunitario económico-caritativo en el que los creyentes de la primitiva iglesia de Jerusalén aportaban donativos, en especie o en metálico, a los apóstoles”¹². Esta “comunicación de bienes” que en un principio sería espontánea, pasaría con el tiempo a organizarse en un acto comunitario institucional, denominado entre los cristianos como “comunión”.

Esta *κοινωνία* no consistía en la comunión espontánea de gente animada por los mismos sentimientos, con la finalidad de desarrollar el crecimiento del sentido religioso de cada individuo, sino en la realidad concreta de una poderosa intervención salvífica sobre un colectivo de personas concreto. La comunión es en torno a Jesucristo que sigue viviendo en la comunidad generando vida compartida, comunitaria, por medio del regalo permanente de la salvación.

Lucas interpreta la comunidad de vida mencionada en el v. 42, como una plena comunidad de bienes. Quiere dar la impresión de que en Je-

⁹ H. SEESEMAN, *Der Begriff “koinonia” im Neuen Testament*, Giessen 1936, 100.

¹⁰ F. MUSSNER, «Die una sancta nach Apg. 2, 42», *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des NT*, Düsseldorf 1967, 212-222.

¹¹ J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, 125.

¹² M. MANZANERA, «Koinonía en Hch 2,42», *Estudios Eclesiásticos* 52 (1977) 313.

rusalén era normal la renuncia a la propiedad privada y que los miembros de la comunidad vivían de un fondo común. El autor de Hch hace resonar ecos de alguna escuela filosófica bien conocida; lo que realmente quiere indicar es que en la primitiva comunidad cristiana se realiza plenamente esta situación, propuesta como ideal en amplios círculos de pensamiento coetáneo.

2.3 Otros elementos de comunión

La disposición serena de ánimo de la comunidad movida por el Espíritu Santo resplandece sobre la descripción que hace el autor de Hechos acerca de la Iglesia primitiva. Aunque no se informa de un modo exhaustivo, los rasgos que se indican nos dan una idea de las formas y móviles fundamentales. Así, en los cuatro elementos que enuncia (2,42) puede encontrarse una caracterización de la vida de comunión que llevaban los primeros cristianos.

2.3.1 La enseñanza de los apóstoles

Lucas emplea el participio *προσκατεροῦντες*, que significa “agarrarse fuerte a” con el fin de subrayar la tenacidad persistente de los discípulos, quienes funcionaban casi como un grupo cerrado, pero que se abrieron por la predicación.

Dicho esto, conviene distinguir la *didaché*, “enseñanza”, del *kerigma*, el “anuncio” que los apóstoles realizaban de la muerte, resurrección y significado de Cristo, y de la *katechesis*, es decir, la instrucción dada a los catecúmenos.

La enseñanza constituye la base de la doctrina cristiana. Lo más probable es que en los primeros tiempos esta consistiera en transmitir las palabras y obras de Jesús terrestre, sobre todo aquellas dirigidas a los apóstoles (1,2) y a cuantos llegaron a ser testigos acreditados (10,41). Se trata verosímelmente de instrucciones hechas a los nuevos convertidos por oposición a los discursos de propaganda que se dirigían a los no cristianos.

La *didaché* es un elemento imprescindible en la vida de las comunidades jerosolimitanas (cf. 5, 28; 13, 12, 17, 19). Tanto es así que a los se-

guidores de Cristo se les llama *mathétai*, “aprendices, discípulos” (cf. 6,1, 11,26). Es también el asiento de la *asphaleía*, “seguridad”, sobre la enseñanza de la Iglesia, un propósito que Lucas pretende lograr como señala en el prólogo de su evangelio (Lc 1,4).

La obra de los apóstoles y la propagación de la palabra (*didaché*) van unidas, puesto que son los apóstoles los que difunden el evangelio. Así se cumple lo que Hch 1,8 y 2,42a exponen al inicio de la obra, es decir, el testimonio y la enseñanza. Cuando el evangelio se anuncia por medio de los apóstoles, se va explicando el ideal de *κοινωνία*, ya que la palabra predicada suscita en los oyentes el deseo de entrar en la comunidad (cfr. Hch 8,9-25; 11,19-29; 18,89).

A este respecto cabe señalar un testimonio del que Lucas deja fiel reflejo para acreditar el cumplimiento de este ideal. Si en 2,42a relata que las primeras comunidades “se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles” para indicar a continuación que “los apóstoles realizaban muchos prodigios y signos”, posteriormente, en 8,6 hallamos la legitimación de estas palabras con el ejemplo de Felipe en Samaría, προσεῖχον δὲ οἱ ὄγλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐτοῦ καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει (“La gente escuchaba con atención y unánime lo que decía Felipe, porque ellos veían y oían los signos que realizaba”).

2.3.2 La comunión

El término *κοινωνία* de 2,42b queda descrito en 2,44 a partir de la comunicación de bienes, donde lo determinante estriba en que los integrantes de la comunidad de Jerusalén estaban juntos (*ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ*) y todo lo tenían en común (*εἶχον ἅπαντα κοινά*).

Resulta muy significativo como 2,44 aparece cumplido en 4,32 bajo diversas formas que acentúan el ideal de *κοινωνία*, “la multitud de los creyentes eran de un solo corazón y un solo espíritu. Nadie consideraba sus bienes como propios, sino que lo tenían todo en común” (*ἦν καρδία καὶ ψυχή μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ’ ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά*). Así pues, 4,32a traza un dibujo del interior de los creyentes, mientras que 4,32c reitera el *ἅπαντα κοινά* de 2,44b (“todo en

común”), con la misma formulación que acentúa la *κοινωνία* reflejada en las cosas compartidas.

Sin embargo, “todo en común” es una expresión ambigua y general¹³ que ha de interpretarse como la mutua participación entre los asociados a la comunidad creyente; una agrupación que exige a la vez una conducta ética que implica la comunión de bienes, así como la unión espiritual y doctrinal a la que también aluden los sumarios.

2.3.3 *La fracción del pan*

Esta fórmula, un tanto abstracta, se encuentra en Lc 24,42. Su forma verbal se da en Hch 2,46; 20,7-11; 27,35. Pero ¿tiene en todos estos textos el mismo significado? La respuesta es negativa.

Mientras que en Hch 20,7-11 y 27,35 se refiere literalmente al gesto que hacía el padre de familia mientras pronunciaba la bendición de la mesa al comienzo de la comida, en 2,42 τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς parece hacer referencia a la celebración eucarística. Quizá no se explique que el pan, después de ser partido, se distribuyó entre la gente, pero si se compara con la expresión que hace referencia también al alimento en 2,46, puede comprobarse cómo la fórmula μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι parece aludir explícitamente al alimento para el sustento corporal.

De todo ello puede concluirse que, aun cuando κυριακον δειπνον, “la cena del Señor”, εὐχαριστια, “eucaristía”, ο θυσια, “sacrificio”, no se encuentren en los Hechos, η κλασις του αρτου parece ser la referencia formal a la celebración de la cena del Señor, como en 1 Cor 10, 16 τον αρτον ον κλομεν, “el pan que partimos”. Según Johnson para el tiempo de Lucas (la tercera etapa de la tradición del evangelio) esta expresión era ya abstracta y quizá él la había leído en etapas anteriores a esa tradición¹⁴. No

¹³ Como dice J. FITZMAYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, I, Salamanca 2003, 369: “El sentido de esta cláusula no está claro. Podría significar que los primeros cristianos mancomunaban todos sus bienes o que aquellos, aun conservando su título de propiedad, ponían sus bienes a disposición de los demás. El primer sentido los haría parecerse a los esenios, pero el segundo puede explicar la historia de los capítulos 4 y 5”.

¹⁴ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, 58.

hay por tanto motivo para sostener que se trata de una comida de hermandad (con antecedentes esenios o farisaicos), comida ágape, ni aún como comida ordinaria y eucarística a la vez.

2.3.4 La oración

Con la experiencia del don del Espíritu Santo en Pentecostés el horizonte que se abría a los cristianos en la oración era totalmente amplio además de novedoso (Rom 8,15; Gal 4,6). Ahora ya no solo podrían rezar con los salmos, costumbre heredada de los judíos, sino que habían conocido un nuevo modo de orar a través de un diálogo cercano y permanente por medio de Jesús, quien a su vez se lo había dado a conocer en la oración del Padrenuestro (Mt 6,9-13; Lc 11,2-2).

La fórmula verbal que rige al sustantivo “oración” (en el texto griego en dativo) es *προσκαρτεροῦντες* (2,42). Esta se vuelve a repetir en el v. 46 donde se indica que los cristianos frecuentaban el templo. A este respecto cabe señalar que en una inscripción del año 80 d.C. sobre la manumisión de los esclavos, hallada en Patikapaeum (hoy Kertsc) en Crimea, la palabra “proskarteresis” designa la asistencia habitual a la sinagoga. Esto concuerda exactamente con el significado que se da al mismo verbo en Hechos, donde hace referencia ante todo a la “participación habitual en el culto divino” (1,14: en la plegaria común; 2,46: en el culto del templo; 6,4: en la oración y en el servicio de la palabra). En una magnífica intuición de J. Jeremias señalaba que “si aplicamos este principio a 2,42, se llega a la conclusión de que las cuatro fórmulas que de dos en dos se siguen aquí a ‘proskarterountes’ describen el desarrollo de un acto litúrgico de la comunidad primitiva”¹⁵. Así la oración litúrgica de los primeros cristianos estaría formada por los siguientes actos: 1) catequesis introductoria; 2) sección dedicada a las limosnas para los pobres de la comunidad (colecta); 3) eucaristía propiamente dicha (fracción del pan); 4) cantos de salmos que pondrían fin a la reunión.

El ideal de perseverancia en la oración en 2,42b como gesto de comunión es testificado por Lucas cuando en 12,5b relata el momento en

¹⁵ J. JEREMIAS, *La última cena*, Madrid 1980, 126.

que la comunidad se reúne para orar por Pedro al ser encarcelado: προσευχή δὲ ἦν ἐκτενωῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν θεὸν περὶ αὐτοῦ (“Mientras la Iglesia oraba insistentemente por él a Dios). El fruto de la plegaria fue la excarcelación del apóstol, quien una vez libre se dirigió a la casa de María, la madre de Juan Marcos, donde de nuevo la comunidad se reunió para orar” (12,12).

3. LA SUPERVISIÓN DE LA MISIÓN POR PARTE DE LOS APÓSTOLES

Como ya se indicó anteriormente, la descripción que ofrecen los sumarios es probablemente más un ideal que una realidad histórica. Lo que en ellos se dice de la vida de las primeras comunidades es la utopía hacia la que miraban con mucha esperanza. Llegados a este punto, no ha de olvidarse que los capítulos anteriormente estudiados son programáticos. Pero, si se trata de un anhelo dado a conocer de forma anticipada al inicio de Hch, cabría preguntarse si realmente se llegó a cumplir esta esperanza de la comunidad.

Después del martirio de Esteban (Hch 7,54-8,1a) el movimiento de oposición a los cristianos por parte de los residentes de Jerusalén tomó una nueva forma: la persecución pública, que el autor de Hch describe como “una violenta persecución contra la iglesia de Jerusalén” (Hch 8,1b). En realidad, se trataba de una continuación a la oposición que Pedro y Juan tuvieron que sufrir por parte de las autoridades (cf. Hch 4). El resultado era hacer que la mayoría de los cristianos, especialmente los hebreos, abandonaran la ciudad, algo que según Hch llegaron a lograr, pues se dispersaron todos por Judea y Samaría, a excepción de los apóstoles.

Sin embargo, no todo ‘jugaría’ en contra de los cristianos. Los seguidores de Jesús que tuvieron que huir de Jerusalén a causa de la persecución ahora se habían convertido en misioneros de su mensaje. El testimonio de los perseguidos propagaba la palabra en aquellas ciudades donde ahora moraban. Tal es el caso de Felipe, quien habiendo bajado a la ciudad de Samaría predicaba la buena noticia del Mesías a la gente,

que se agolpaba en torno a él para oír sus palabras y ver las señales que realizaba (8, 5-25). Muchos se convirtieron por su predicación y creyeron en el Reino de Dios y el nombre de Jesucristo, llegando a abrazar la fe mediante el bautismo (Hch 8,12).

Cuando los apóstoles en Jerusalén oyeron que Samaría había acogido la palabra de Dios les enviaron a Pedro y Juan (Hch 8,14). El texto griego utiliza la fórmula verbal *ἀπέστειλαν*. De esta forma se da a entender que el envío de Pedro y Juan por los doce es una misión oficial, como cuando Jesús “envió” a misionar a los doce y a otros discípulos (Lc 9, 2; 10, 1).

De igual forma ocurre tras la muerte de Esteban. El libro de Hch nos dice que después de dicho martirio un grupo de seguidores de Cristo se dispersaron más allá de Judea y Samaría, llegando a Fenicia, Chipre y Antioquía. Entre ellos había algunos judíos de habla griega (chipriotas y de Cirene), que llegaron a Antioquía y comenzaron a hablar a los griegos, predicándoles al Señor Jesús. El evangelio fue escuchado y “un gran número creyó y se convirtió”.

Al llegar esta noticia a Jerusalén, como sucedió en Samaría (8,14), la iglesia madre decide enviar a un representante a la nueva comunidad (11,22-26), pero en esta ocasión no designan a uno del círculo de los doce apóstoles, sino a Bernabé, al que el autor de Hch llamará también apóstol (cf. 14,4,14).

En ambos casos, el envío de Pedro y Juan a Samaría, y de Bernabé a Antioquía, son un claro ejemplo de comunión. La iglesia de Jerusalén con ello pretenderá compartir un solo corazón y una sola alma, lo que se podría traducir para estas nuevas comunidades en compartir la misión y dar cuentas de lo que se ha hecho. Lo mismo sucederá después de la Asamblea Apostólica, al ser enviados emisarios para transmitir a las comunidades las decisiones acordadas en Jerusalén.

4. EXPRESIONES DE LA CONDUCTA GENEROSA DE ALGUNOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD

El ideal de *κοινωνία* lucano en el marco Hch 2-5 progresa en el conjunto de la obra narrando diversas expresiones de comunión que cum-

plen el programa desarrollado por Lucas en los sumarios mayores (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Como es obvio, no resulta fácil ni pedagógico abordar en un punto todos los temas del libro que ofrecen noticias sobre la *κοινωνία*, por lo que esta sección abordará dos aspectos particulares: el ejemplo solidario de Bernabé (4,36-37) y el testimonio de la limosna en diferentes escenas del libro (9,36; 10,2.4.31; 24,17).

4.1 Conducta generosa de Bernabé

Lucas nos recuerda el primer testimonio edificante para la comunidad. Se trata del ejemplo de Bernabé, un hombre rico que entrega la totalidad del importe del campo que vende¹⁶, sacrificando la posesión de sus bienes en aras a promover la comunión dentro del grupo. No obstante, este testimonio contrasta con el fraude de Ananías y Safira (5,1-11), un matrimonio que habiendo vendido también un campo, se guardaron parte del importe obtenido engañando al resto de la comunidad.

En consecuencia, este relato pone de manifiesto cómo la comunión constituye un ideal por alcanzar, puesto que la armonía inicial que se respiraba dentro del grupo, ahora es amenazada. El motivo de tal riesgo generado radica en que dentro de la propia comunidad se dan simultáneamente dos actitudes antagónicas: la generosidad del creyente fiel y la malicia del pseudocreyente.

4.2 La limosna

En el conjunto de la obra es muy relevante la cuestión sobre las limosnas (*ἐλεημοσύνη*). Con este gesto, además de colaborar en el cumplimiento programático de los sumarios mayores, se inspira el ejercicio

¹⁶ Este hecho constituye realmente un signo de la comunión pretendida por Bernabé, pues como recuerda E.W. STEGEMANN – W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Estella 2001, 59: “La compraventa de terrenos era extremadamente reducida, puesto que los derechos de propiedad, tanto de las instituciones como de las personas privadas, se transmitía normalmente por vía administrativa (institucionales) o hereditaria (familia)”.

solidario en cada una de las tres etapas geográficas trazadas en Hch 1,8 y que dan estructura al conjunto de la obra, como ya se indicó anteriormente.

En la primera parte del libro la cuestión de la limosna no se encuentra explícitamente enunciada con el término ἐλεημοσύνη, sin embargo hallamos un testimonio similar cuando los sumarios describen la donación de bienes materiales (2,44-46; 3,34-35), lo cual refleja que la limosna era una práctica moral suficientemente valorada.

A lo largo de la trama del resto de la obra sí podemos encontrar referencias explícitas a esta cuestión situándose geográficamente en los lugares antes aludidos.

La primera escena se ambienta en Jafa¹⁷ (9,36), donde una mujer a la que se le designa como “discípula”, de forma exclusiva en todo el NT, manifiesta una seria preocupación por los pobres y necesitados y por ello realiza limosnas (αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει). En el testimonio de “Gacela”, cuyo nombre aparece tanto en arameo (*Tabita*) como en griego (*Dorkas*) hallamos el eco de solidaridad que resuena proveniente de los gestos narrados en los sumarios. Ahora en un nuevo marco geográfico y personificado en singular (frente al participio plural anónimo: πάντες).

La segunda escena se ubica en la casa de Cornelio, en Cesarea¹⁸, de quien se dice que era un hombre piadoso y temeroso de Dios (εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν). Simpatizante del judaísmo, estaba de acuerdo con el monoteísmo ético de los judíos y asistía a las sinagogas. De Cornelio se nos dice también, en 10,4.31, que practicaba las oraciones y limosnas (αἱ προσευχαί καὶ αἱ ἐλεημοσύναι), quizá para mostrar su vínculo con el judaísmo y la participación activa en sus devociones.

La tercera de las escenas se realiza hasta los confines del mundo y es protagonizada por Pablo. Por tratarse de un acontecimiento de espe-

¹⁷ Era una antigua ciudad portuaria filistea, que fue conquistada por los Macabeos en el año 144 a.C. y anexionada a Judea. Estaba situada a unos 50 kms. de Jerusalén.

¹⁸ Sobre Cesarea se data que era una ciudad portuaria construida por Herodes el Grande entre los años 25 y 13 a.C. La ciudad se hizo famosa durante las eras romana y bizantina. Fue lugar de residencia del prefecto romano y más tarde del procurador.

cial relevancia en su vida, hasta el punto de ocupar gran parte de los esfuerzos en el desempeño de su ministerio, merece una sección completa aparte, que se desarrollará a continuación.

5. PABLO COMO APÓSTOL EN COMUNIÓN CON LA IGLESIA DE JERUSALÉN

El capítulo 15 de Hch comienza diciendo que algunos de Judea habían ido previamente a Antioquía diciendo que era necesario circuncidar a los gentiles que se admitían en la comunidad, ya que esta práctica era el signo de pertenencia al pueblo elegido y llevaba anejo el compromiso de cumplir la Ley de Moisés. Con la negativa de su ejecución, al mismo tiempo se estaba rechazando radicalmente el tipo de cristianismo antioqueno y su dinámica misionera¹⁹. Ante tal circunstancia, fueron reunidos en Jerusalén por un lado Santiago, el “hermano del Señor”²⁰, Cefas y Juan, hijo del Zebedeo, los considerados “columnas de la Iglesia”. Por otro, los representantes de la iglesia de Antioquía, Pablo y Bernabé. Tras exponer Pedro y Pablo su punto de vista ante tal situación, Santiago, como jefe de la iglesia en Jerusalén, intervino para declarar que no se debía “imponer a nadie más cargas de las necesarias” y por lo tanto “no se inquiete a los gentiles que se conviertan a Dios” (cfr. Hch 15, 23-29).

En este gesto podemos ver un símbolo de comunión, puesto que en él confluyen dos modos distintos de interpretar la obligatoriedad de la ley mosaica y los destinatarios de la salvación. Por una parte la postura de los judeocristianos, quienes subrayaban la vigencia de las promesas de Dios, la alianza (la ley) y la validez del carácter étnico del pueblo receptor de la alianza. Según ellos, solo son pueblo elegido los judíos, ya

¹⁹ La admisión de gentiles a la iglesia sin haber sido previamente circuncidados se había comenzado a realizar en Antioquía por los helenistas huidos de Jerusalén, según Hch 11,20-21.

²⁰ M. BOCKMUEHL, «Antioch and James the Just», in *James the Just and Christian origins*, ed. Bruce D. Chilton - Craig A. Evans, (Novum Testamentum. Supplements 98), Leiden 1999, 155-198.

que Dios no ha derogado su pacto (cf. Rom 9,6.14; 11,1) de modo que el pagano solo puede ser heredero de esas promesas incorporándose al pueblo escogido (mediante la circuncisión); lo mismo ha de aplicarse a cualquier creyente en Cristo. Por otra parte se encontraban los de Antioquía, quienes parece que apelaron a los resultados de su misión a los paganos (cf. Hch 15,7-12) para mostrar: que Dios no hace distinciones con los judíos puesto que suscita la fe mediante el anuncio de su palabra (cf. Rom 10,14-17); que la fuerza de esta despierta la fe en Cristo independientemente de la condición étnica o legal del creyente; que el Espíritu de Dios demuestra actuar con libertad más allá de sus propias expectativas (cf. Hch 10,44-48); que el mismo Cristo es un ejemplo de que la ley ya no tiene plena vigencia puesto que declara maldito (cf. Dt 21,22-23; Gal 3,13)²¹.

Esta comunión pronto se resquebrajaría en el conocido como “conflicto de Antioquía”. Allí Bernabé, Pablo y también Pedro, formaban comunidad; compartían la mesa con los pagano-cristianos y no se atenían a las normas alimentarias judías. En este gesto sorprende la presencia de Pedro, firme defensor de la circuncisión de los gentiles, y que ahora se sienta con ellos en la mesa (cf. Gal 2,11-12). De ello se deduce que con su actitud, está ratificando tácitamente el acuerdo alcanzado en la asamblea. Ante tal situación Santiago envía a representantes. Esta escena describe tres posiciones que son representativas de los tres grupos que formaron inicialmente la comunidad de Jerusalén: “los helenistas, representados por Pablo, que se habían abierto decididamente a los paganos; los apóstoles, representados por Pedro, que no tenían grandes objeciones para compartir la mesa con ellos; y los judeocristianos, representados por Santiago, que se oponían abiertamente a esta comunión”²². La escena revela también la autoridad que tenía entonces Santiago, pues la sola presencia de sus enviados intimidó a Pedro y a Bernabé, de tal forma que el primero “empezó a separarse y apartarse de ellos, a no compartir la mesa, por miedo a los circuncisos”. Y los demás judíos, hasta el mismo Bernabé,

²¹ C. GIL, «La primera generación fuera de Palestina», in *Así empezó el cristianismo*, ed. R. Aguirre, Estella 2010, 150-151.

²² S. GUIJARRO, «La primera generación en “Judea y Galilea”», in *Así empezó el cristianismo*, ed. R. Aguirre, 114.

quien había sido abanderado en la misión a los paganos y compañero íntimo de Pablo, se arrastraron a la simulación. Tal situación condujo a que Pablo se enfrentara con Pedro cara a cara porque no procedía conforme a la verdad del evangelio y, en presencia de todos le reprocha que si siendo judío, vivía como un gentil, ¿por qué forzaba ahora a los gentiles a judaizar? (cf. Gal 2,4).

A juicio de la mayoría de los exégetas lo que Lucas presenta como el resultado de la asamblea de Jerusalén (cf. Hch 15,23-29) fue, probablemente, el intento de mediación que articularon para resolver este conflicto en Antioquía. Esta fórmula recuperaba los “mandamientos noáquicos”²³. Dicha propuesta de conciliación pretendía recoger reivindicaciones de ambas partes: de unos tomaba la convicción de no requerir la circuncisión y de otros la necesidad de guardar una vinculación con la ley, si bien no podían ser los 613 preceptos (cfr. *Talmud de Babilonia, Makkot 23b; Yebamot 47b*) pues la circuncisión quedaba desechada.

Sin embargo, esta postura no parece haber agradado a Pablo quien, a tenor de las fuentes, se marcha de Antioquía, que había sido su iglesia, por la imposibilidad de aceptar ningún precepto de la ley como condición para la pertenencia al nuevo Israel de Dios. Esto le conduce a continuar su labor misionera en solitario, marcada por el deseo de “no construir sobre cimientos puestos por otros” (cf. Rom 15,20) para poder desarrollar sin oposición el proyecto mesiánico originado en su experiencia vocacional en Damasco.

A pesar de todo ello, Pablo sigue realizando gestos con los que pretende conservar la comunión con la iglesia madre. En la “asamblea de Jerusalén”, el apóstol de las gentes se había comprometido a acordarse de los pobres de Jerusalén (Gal 2,10), lo cual significaba algo más que una simple ayuda material, pues era expresión de *κοινωνία* y de recono-

²³ Los “mandamientos noáquicos” eran las prescripciones que debían cumplir los israelitas y los extranjeros que vivían en Israel (Lv 17,8.10.13.15). Reciben su nombre porque recogían los preceptos que Dios dio a Noé y sus hijos (Gn 9, 4-5). De este modo, los que cumplían estas leyes pasaban a formar parte de los hijos de Noé, miembros de la primera alianza de Dios (cf. Gn 9,1-11) y así miembros de la sinagoga y herederos también del mundo venidero.

cimiento a la iglesia jerosolimitana. Ante ello, Pablo expresa a la comunidad de Roma: “Pues si los gentiles han compartido sus bienes espirituales, ellos a su vez, deben servirles con sus bienes temporales” (εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσιν καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς) (Rom 15,27). Otro gesto importante fue su preocupación constante por la colecta (cfr. 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Rom 15, 25-32), hasta el punto de que decide posponer su gran ideal misionero -llegar hasta España, que era considerada como el fin del mundo conocido- por llevar la colecta a Jerusalén (cfr. Rom 15,22).

Al parecer, los destinatarios del libro de Hch no tenían conciencia de la importancia que Pablo otorgó a la colecta, pues para él supuso una empresa que ocupó todo su ministerio apostólico. Lucas, en Hechos de los apóstoles, no le ha dado el relieve que tuvo para Pablo²⁴, pues tan solo la menciona en una ocasión, aunque hace varias referencias cruciales que solo se pueden aplicar a ella (cfr. Hch 11,27-30; 20,4; 21,17-26).

Con su afán misionero, Pablo había puesto en grave peligro la comunión con Jerusalén; sin embargo tiene una preocupación constante por mantener esa κοινωμία y de ahí la importancia que le brinda a la colecta y a llevarla personalmente. No se sabe hasta qué punto lo consiguió. De las muchas incógnitas que presenta el cristianismo de los orígenes, esta es una de las más grandes. Cuando lleva la colecta a Jerusalén, Pablo no las tiene todas consigo; no sabe si los hermanos la van a aceptar, teme por la comunión y estos temores los expresa en la carta a los Romanos (15,31): “os pido que recéis por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea y la contribución que llevo a Jerusalén sea bien recibida por los santos, por los hermanos cristianos” (ἵνα ῥυθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλήμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἀγίοις γένηται). La tensión es muy fuerte; el signo de comunión ¿va a caer en el vacío...? ¿Va a ser aceptado...? ¿Qué va a pasar...? Pide que recen para que los hermanos de Jerusalén acepten el signo de κοινωμία, la colecta que les lleva.

²⁴ Las referencias en Pablo son explícitas y solo algo tan importante como esto puede justificar el extenso espacio dedicado a la colecta. Cf. J.D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Santander 2002, 474-475.

No sabemos exactamente cómo terminó la gestión de Pablo. El capítulo 21 de los Hechos de los apóstoles cuenta el desenlace de forma rápida, idealizada y deja muchos interrogantes abiertos. Pablo llega a Jerusalén con el dinero recolectado y se entrevista con Santiago. Los responsables le reprochan que en torno a su figura se ha generado una desconfianza porque está haciendo algo impropio de un judío. Para restituir su fama como cumplidor de la Ley le piden que vaya al Templo y sufrague el voto de nazareato²⁵ que han hecho unos hermanos de la comunidad y se purifique con ellos. Pablo cede, y una vez en el Templo es abucheado con acusaciones de haber introducido a los gentiles en el *Beit HaMikdosh* (Templo de Jerusalén). El episodio finaliza con la intervención de las tropas romanas ante el tumulto producido. Como anteriormente se indicó, este capítulo deja cuestiones, entre las cuales surge una de especial relevancia a la que no se puede responder con exactitud: ¿hasta qué punto la comunidad cristiana de Jerusalén aceptó realmente el signo de comunión que Pablo les llevaba?

CONCLUSIÓN

Como se ha podido comprobar la *κοινωνία* es un ideal de vida para las comunidades de los primeros creyentes. Un ideal con el que pretenden identificarse en todas sus obras. El libro de Hechos de los Apóstoles trata de presentarnos la vida de los cristianos de la primera era en torno a este ideal, que responde al mandato de Cristo. Esta afirmación puede sostenerse apoyándose en la articulación literaria de toda la obra: presentación del ideal de forma programática en los sumarios, intento de vivir con un solo corazón y una sola alma junto con el resto de las comunidades ahora formadas bajo la guía de la iglesia madre de Jerusalén, y el anhelo por la comunión manifestado por Pablo en la oración constante

²⁵ Las prescripciones a seguir según este voto se encuentran narradas en Nm 6 y son: la abstención de vino u otras bebidas embriagantes, no cortarse el cabello y no acercarse a los muertos. Para una descripción más detallada puede consultarse J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Vida Religiosa*, I, Madrid 1987, 86.

y la colecta en favor de Jerusalén. Como puede comprobarse se trata del eje vertebral de toda la obra: el cumplimiento de la comunión propuesto por Jesús (cf. Mt 18).

Hasta la fecha, son pocos los estudios monográficos que han abarcado este tema desde la perspectiva unitaria de toda la obra, como aquí se ha pretendido. Sin embargo, en todos los comentarios a la obra puede hallarse presente, de una u otra forma, esta visión.

El libro de Hch se trata por tanto de un informe del surgimiento y “estado de salud” de las primeras comunidades de creyentes que anhelan la salvación compartiendo sus bienes y su fe, bajo la supervisión de los escogidos por Cristo para el anuncio de su mensaje.