Globethics Repository



Santiago y la iglesia de Jerusalén [James and the Jerusalem church]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Pixley, Jorge
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 14:02:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189872

Santiago y la iglesia de Jerusalén

Jorge Pixley

En este estudio se investiga la naturaleza de la iglesia primitiva que Santiago, "el hermano del Señor", presidió en Jerusalén antes de la insurrección general del año 66 d.C. y la destrucción del templo en el 70 d.C. El autor junta la evidencia a favor de la tesis de que la iglesia participó en la insurrección y que sufrió su propia destrucción en la hecatombe de esos días. Por último, se evalúa la importancia para nosotros de este cristianismo primitivo truncado.

This study investigates the nature of the primitive church which James, "the brother of the Lord", presided in Jerusalem before the general insurrection of the year 66 C.E. and the destruction of the temple in 70 C.E. The author draws together the evidence which leads him to believe that the church participated in the insurrection and suffered its own destruction in those catastrophic days. Finally, the significance for us of this early Christianity which was aborted, is assessed.

Dentro de la temática de este número de RIBLA es necesario situar junto con importantes centros del cristianismo primitivo también la congregación de Jerusalén: Antioquía, Galilea, Éfeso, Corinto, Edesa, pero también la ciudad donde Jesús fue ejecutado. A primera vista es sorprendente que algunos seguidores de Jesús hayan optado por quedarse en Jerusalén por el peligro que representaba para su integridad física. Jesús había sido asesinado allí por las autoridades de la ciudad, romanas y judías. Desde el principio hubo persecuciones centradas allí que llevaron a la cárcel a varios de los seguidores del camino de Jesús. Los doce eran todos galileos y su inclinación natural, suponemos, sería regresar a esa zona donde el control era menos estricto y la posibilidad de esconderse entre pueblos y familias amigas era mayor. Sin embargo, Pablo, en los primeros escritos cristianos que poseemos, establece incontrovertiblemente la presencia en Jerusalén de las supuestas "columnas": Santiago, Cefas y Juan (Ga 2,9). Esto para una fecha tres años después de su propio llamamiento, fecha que ha de ser aproximadamente el año 35 d.C., unos cinco años después de la muerte del Maestro.

Lucas, el único de los seguidores de la primera o la segunda generación que pretendió relatar los sucesos de los años que siguieron al calvario, hace de Jerusalén el centro principal y casi exclusivo de la difusión de la predicación del evangelio y la práctica del discipulado cristiano. En ello difiere notablemente del testimonio de los otros escritores "apostólicos". La diferencia se nota de modo dramático en el trabajo de redacción de la tradición de la tumba vacía. Marcos, escribiendo durante la Gran Guerra (66-74 d.C.), entiende que el joven que se apareció a las mujeres ordenó que les dijeran a los discípulos y a Pedro que fueran a Galilea donde le verían (Mc 16,5-7). Aún cuando no fueran, Galilea es el lugar de la resurrección (o parusía).

Lucas, quien utilizó a Marcos como fuente cuando escribió sus dos tomos, diez o quince años más tarde, relata que Jesús Resucitado se apareció exclusivamente en Jerusalén. Para Lucas, contradiciendo a Marcos en este punto, los discípulos son ordenados a permanecer en la ciudad "hasta que seáis revestidos desde lo alto con poder" (Lc 24,49).

Pablo, escribiendo a los corintios mucho antes que los escritos de Marcos y de Lucas, se desinteresa completamente en la geografía de Jesús resucitado. Este se apareció "a Cefas y luego a los Doce, después a más de 500 hermanos a la vez, después a Santiago, luego a los apóstoles, y por último… a mí" (1 Co 15,5-8). Aquí no hay indicadores de lugar, que no interesan para los efectos de confirmar el hecho de la resurrección. Y, si entendemos del modo más natural lo que escribe de la aparición de Jesús ante él mismo en Ga 1,15-17, esto sucedió en Damasco, cosa que también Lucas afirma aunque Lucas lo interpreta de una manera que lo saca de la lista de manifestaciones del Resucitado.

Con estas observaciones preliminares hemos querido: 1) confirmar la importancia del grupo cristiano en Jerusalén antes de la guerra y 2) mostrar que no todos los testigos apostólicos concuerdan con Lucas en su absoluta centralidad. Es decir, aunque Lucas es el testigo más importante acerca de esta congregación, sus modificaciones de Marcos y sus diferencias de Pablo indican que escribió con una agenda teológica que tendremos que entender para poder medir el valor de la información que nos da acerca de Jerusalén en estos primeros años.

El procedimiento que seguiremos es: 1) documentar el malestar social en Palestina y especialmente en Judá durante estos años. Este fue el contexto histórico de la iglesia de Jerusalén. El silencio de Lucas sobre esta revolución incipiente nos ayudará a 2) situar su proyecto teológico (de Lucas), paso necesario para evaluar la información que, solamente él, nos da acerca de la iglesia de Jerusalén. 3) Por último, haremos nuestra propuesta para entender la naturaleza de la iglesia primitiva de Jerusalén.

1. Palestina de Pilato (26-36) a Floro (64-66), un país en ebullición social prerevolucionaria

Hubo en Palestina, durante los cuarenta años que nos ocupan, tres insurrecciones masivas, un rebelde campesino que se mantuvo en armas con una banda de seguidores por veinte años, dos o tres profetas milenaristas, y muchos movimientos aislados de protesta entre campesinos o la plebe urbana . Judá más que Samaria, Galilea, Perea o Idumea fue la zona más agitada, y Jerusalén sin duda el centro de la agitación en Judá. Es evidente la importancia de esto para entender el proyecto cristiano en esa región y en esa ciudad. El impacto de la conmoción social se refleja en los asesinatos de varios personajes entre los máximos dirigentes cristianos, comenzando con el "helenista" y diácono Esteban y terminando en el período que nos ocupa con el "obispo" Santiago.

Las legiones romanas estacionadas en la zona de Antioquía de Siria intervinieron tres veces en Palestina durante los cuarenta años que nos ocupan, durante los períodos de los emperadores Calígula, Claudio y Nerón y el gobierno local de los procuradores Marulo, Cumano y Floro, respectivamente. Estos tres momentos fueron, evidentemente, los períodos de mayor peligro para el control romano de la provincia de Palestina. Hagamos un breve repaso de ellos.

El emperador Calígula ordenó que se instalase en el templo de Jerusalén su propia estatua como Zeus encarnado. Esto sucedió durante los años 39 a 41 siendo Marulo procurador de Judá. Por los incidentes de rebelión que se habían dado durante el gobierno de Pilato las autoridades romanas sabían que habría resistencia. De modo que Calígula ordenó a Petronio, su legado para toda Siria, llevar la estatua a Jerusalén con el apoyo de dos legiones, doce mil soldados. El incidente lo narra Josefo dos veces (Guerra Judaica II, 185 y 293, y Antigüedades XVIII, 261-309) y Filón una vez (Embajada a Gayo 203-348). Petronio llegó hasta Ptolemaida (en la llanura en la costa al norte del Carmelo) donde se detuvo y, no queriendo avanzar a la ligera, pidió nuevas indicaciones a Roma. Tanto Josefo como Filón concuerdan en que una multitud de varios miles de hombres, mujeres y niños llegó donde Petronio a pedir que no cometiera esta injuria. Ponían sus cuerpos como obstáculos a las legiones, declarando que preferían morir antes que ver la deshonra que el emperador se proponía. Tenemos, pues, una movilización popular de gran envergadura cuya masa tuvo que estar compuesta por campesinos, el 90% de la población de la provincia. Petronio se internó en Galilea hasta llegar a la capital Tiberíades, sobre el lago, para convocar a la élite. A ellos, les explicó la gravedad de la situación, buscando que intervinieran con el gentío para evitar una masacre que tendría que ejecutar para poder cumplir sus órdenes. Los líderes de Galilea no estaban en la capacidad o disposición de detener la muchedumbre. Para la salvación tanto de Petronio como de la gente, durante la espera en Ptolemaida, Calígula murió asesinado y el asunto de su estatua perdió vigencia.

El segundo episodio de rebelión popular de gran envergadura se dio el 52, siendo Claudio emperador y Cumano procurador de Palestina. Todo comenzó con el asesinato de un peregrino galileo que pasaba por Samaria rumbo a Jerusalén. Al no darse justicia de parte de Cumano, los galileos, indignados, persuadieron a las masas judías a recurrir a las armas para afirmar su libertad porque, decían, la esclavitud es amarga pero cuando se le añaden insolencias es intolerable. Las autoridades trataron de apaciguarlos, ofreciendo convencer a Cumano de que castigara a los asesinos. Pero las masas no les hicieron caso, tomaron sus armas y solicitaron el apoyo de Eleazar, hijo de Deinaio. "Este era un bandido (*lestes*) que había hecho de las montañas su hogar por muchos años. Pusieron fuego y saquearon muchas aldeas de los samaritanos… Desde ese momento, Judea entera estuvo infestada de bandidos" (Antigüedades XX. 120-121, 124). Aunque Josefo informa que las autoridades judías de Jerusalén lograron persuadir a los campesinos a deponer sus armas, es evidente que la paz social no se restableció, lo cual se ve tanto por el comentario del historiador, en la última oración de la cita anterior, como por el hecho de que Eleazar no fue capturado sino por Félix el sucesor de Cumano que gobernó de 52 a 60 (Guerra II. 253). ¡En el contexto de la captura de Eleazar, Josefo informa que llevaba veinte años alzado en armas! Es decir, desde los últimos años de la procuraduría de Pilato, quien fue destituido en 36 d.C.

Aún no hemos visto todo respecto a esta revuelta. El gobernador Quadrato de Siria tuvo que venir a Palestina con tropas. Josefo dice que fue solamente para decidir entre las varias fuerzas en conflicto (Guerra II.239-246 y Antigüedades 20.125-126) pero Tácito, historiador romano aristócrata dice que fue para suprimir militarmente la rebelión (Anales XII.54). Es evidente que esto fue una movilización popular de gran envergadura que comenzó con un caso de conflicto interno, galileos contra samaritanos, pero rápidamente juntó una masa de población que incluyó a la población de Jerusalén y que fue dirigida contra los romanos.

El tercer episodio, el más serio de todos, fue la guerra de los años 66-74 que comenzó en tiempos del emperador Nerón pero no terminó hasta que Vespasiano, el general a cargo de esta guerra, fue emperador. Jerusalén fue el centro de esta insurrección, que fue, también, una revolución de los pobres contra sus propios líderes. Por tres años, desde 67 al 70 d.C. los revolucionarios controlaron la ciudad de Jerusalén. La naturaleza revolucionaria de estas acciones es patente por actos como el asesinato del sumo sacerdote Ananías junto con su hermano Ezequías por los rebeldes (Guerra II.441) y el incendio de los archivos donde constaban las deudas de la población (Guerra II.427).

En adición a estos tres momentos de amplia movilización popular, que exigieron la intervención de tropas traídas a Palestina para sofocarlos, hubo muchos incidentes menores como la marcha de tres mil al Jordán tras el profeta Teudas en tiempo del procurador Fado (44-46) (Antigüedades XX.97-98 y Hechos 5,36), y el profeta egipcio que movió a treinta mil al monte de los Olivos en tiempos de Félix (52-60) (Guerra II.261-263 y

Hechos 21,38). En ambos casos los procuradores lograron aprehender a los profetas y ejecutarlos sin que fuera necesario pedir auxilio al gobernador sirio ni sus legiones. Las sensibilidades populares fueron ofendidas varias veces por actos insolentes de los procuradores, en especial por Pilato (varias veces), o por soldados como uno que expuso su trasero a los fieles desde el techo del templo (Guerra II.224-227) y otro que rompió un ejemplar de la Torá (Guerra II.229-231), ambos en tiempos de Cumano (48-52).
En resumen, Josefo nos da la impresión de que estos años fueron de mucha convulsión social. Josefo, un historiador judío de extracción aristócrata y con simpatía por los romanos, tiende a culpar a grupos pequeños de extremistas, pero informa sobre movimientos de grandes multitudes contra los romanos y también en contra de los sumos sacerdotes. También, está consciente de los muchos actos de imprudencia cometidos por las autoridades romanas. Nos deja con la impresión de que había mucha inseguridad personal, y que esto fue especialmente cierto en Jerusalén, el lugar donde surgieron en tiempos de Félix (52-60) los asesinos conocidos como sicarios.

2. El proyecto histórico-teológico de Lucas

¡Toda esta agitación social apenas aparece en los dos tomos de Lucas! Juan habla de corrupción extrema (Lc 3,7-14). Zacarías, María, y Simeón expresan ansias de liberación de la dominación política (Lc 1,67-75; 1,51-55; 2,29-32). Jesús es crucificado por Pilato a instancias del Sanedrín. Esteban es sacrificado por una muchedumbre enardecida de fieles (Hch 7,57-58). Gamaliel hace recuento, en el Sanedrín, de las rebeliones de Teudas y Judas el Galileo (Hch 5,34-39) y el tribuno confunde a Pablo con el profeta egipcio que condujo "hombres sicarios" al desierto (Hch 21,37-38). Sin embargo, la impresión que deja Lucas en el lector es que el problema contra Jesús y los apóstoles era puramente un conflicto religioso interno, un conflicto entre sectas, parecido al conflicto que sostenían los saduceos y los fariseos, aunque ambos estaban representados en el Sanedrín.
Este silencio de Lucas no es inocente. Lucas oculta todo el fondo de la vida cristiana en Jerusalén con su silencio acerca de la agitación social que prevaleció en la ciudad y la provincia. Lucas tomó una decisión cuidadosamente medida de terminar su historia con la llegada de Pablo a Roma. Así, dejaba fuera de su marco cronológico la ejecución de Santiago, "el hermano del Señor", por órdenes del Sanedrín (62 d.C.), los martirios de Pablo y Pedro en Roma (64 d.C.), especialmente, la toma de Jerusalén por los revolucionarios y la destrucción del templo (67 y 70, respectivamente). ¡No nos dice qué pasó con la iglesia en este trance! Ahora bien, todo historiador tiene el derecho de definir geográfica y cronológicamente el campo que narrará. Lucas tiene el derecho de terminar su recuento el 61, un año antes de la ejecución de uno de sus protagonistas, Santiago, y tres antes de la ejecución de dos protagonistas más, Pedro y Pablo. Lucas no quiere levantar para sus lectores, la multitud de problemas que harían falta para dejar claros estos sucesos fatídicos. Pero con ello, ha dejado fuera de su narración un conjunto importante de factores que incidieron en la vida de los primeros cristianos, y muy en especial a los cristianos de Jerusalén.
Lucas escribe cuando, suponemos, la agitación social en Judá ha bajado de nivel por el desastre que significaron para Judea las acciones militares de las legiones al mando de Vespasiano y Tito. Lucas no menciona la suerte de la iglesia de Jerusalén en esa guerra. Esto nos da un punto importante para leer Lucas: No se interesa por la congregación de Jerusalén, como factor del futuro de la evangelización del mundo, sino por su rol en la fundación de esa misión. Y es evidente, por el mucho uso que Lucas hace de citas bíblicas y de alusiones a la historia de salvación del pasado de Israel, que Jerusalén interesa por ser el vínculo de la iglesia y la misión cristiana con el período bíblico de Israel. Los sermones de Pedro en el templo (Hch 2) y de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13), entre otros, subrayan que el evangelio de Jesús es la culminación de las promesas a los padres y de las profecías de la Biblia. La intervención de Santiago en el "concilio", insistiendo en guardar las leyes sobre comidas (Hch 15) y las acciones de Pablo en el templo, pagando votos de jóvenes en el templo (Hch 21), tienen el efecto de mostrar que Israel sigue siendo una realidad en la iglesia cristiana de los apóstoles. Ni los seguidores de Jesús, ni mucho menos Dios mismo, han repudiado las promesas de los profetas ni la ley de Moisés. La venida de Jesús es más bien continuación y quienes han rechazado la tradición bíblica son los líderes (*arxontes*) (Hch 4,8-12, Pedro y Juan ante los líderes; Hch 26,4-23, la defensa de Pablo ante Agripa y Festo).
Antes de proceder a nuestra propuesta acerca de la iglesia de Jerusalén, es necesario definir algunas líneas más de la interpretación histórica y la teología de Lucas. Hasta ahora hemos visto que Lucas no se interesa en la lucha popular contra los sumos sacerdotes y las autoridades romanas. Y hemos dicho que Lucas quiere situar a la iglesia cristiana como parte legítima de Israel. Para mejor entender este punto, y para evaluar el lugar que Lucas da a los apóstoles, necesitamos examinar algunos puntos más del proyecto histórico de Lucas:

2.1. El "colegio" de los apóstoles

Lucas hace una identificación de los doce que fueron escogidos por Jesús para la misión con "los Apóstoles". Tratemos de situar esta interpretación de Lucas. Para Pablo un apóstol es un misionero, y él, Pablo, se considera apóstol. Lo dice como cosa natural en las introducciones de sus cartas (Rm 1,1; 1 Co 1,1; 2 Co 1,1, etc.), y en su disputa acerca de los "falsos apóstoles" o "super-apóstoles" en Corinto afirma: "Yo debí ser recomendado por vosotros, porque en nada soy menos que los 'superapóstoles', aunque no soy nada; las señales apostólicas han sido hechas entre vosotros con toda constancia, señales, prodigios y milagros" (2 Co 12,11-12). Ser apóstol es un asunto de vocación por Dios. A los gálatas relata su vocación para ser un apóstol a las naciones (Ga 1,15-16), y muchas veces habla de sí como "un apóstol llamado [por Dios]". Y considera, como hemos visto en su argumento ante los corintios, que las señales y prodigios deben confirmar esta vocación.
Pablo sabía de los doce a quienes menciona como testigos de la resurrección después de Cefas (1 Co 15,5). No es hasta más tarde, que menciona "todos los apóstoles", después de la manifestación a Santiago (1 Co 15,7). Queda claro que para Pablo ser de los doce y ser apóstol son dos cosas muy diferentes. Pablo defiende con firmeza su llamamiento apostólico, sin jamás presentarse como miembro de los doce.
Para Lucas existe un grupo definido de doce apóstoles y no más que son los doce que Jesús escogió, "llamó a sus discípulos y escogiendo doce de ellos los llamó apóstoles" (Lc 6,13). En Hch 1,15-26, Lucas relata un episodio en el cual Pedro, aún antes del día de Pentecostés, y sobre la base del Sal 109,8, "que otro tome su puesto (obispado, *episcopen*)", promueve completar el número de doce. Hubo dos que llenaban el requisito de haber andado con Jesús y de ser testigos de la resurrección y entre ellos se decidió por suertes, una forma de dejar la decisión a Dios. Así, Matías tomó el oficio (*cleros*) que dejó vacante Judas "y fue contado con los doce". Hay una solemnidad muy grande en este asunto que debe completarse antes de proceder a la constitución de la Iglesia, por motivos que pronto veremos.
Hay solamente un lugar donde Lucas se aparta de su práctica de solamente nombrar apóstoles a los doce. Se trata de Hch 14, la misión en Iconio, donde dos veces (vv 4 y 14) se usa el título para referirse a los misioneros Pablo y Bernabé. La singularidad de este texto nos hace pensar que se trata de un lapsus de Lucas o de una expresión de su fuente que no fue eliminada en la revisión de Lucas. El hecho de que Lucas no suela llamar apóstol a Pablo, con quien, según su libro, le unía un lazo estrecho por haber sido su compañero de viaje y de los peligros de viajar, se debe a que reserva el título para los doce que fueron originalmente seleccionados por Jesús.

2.2. El gobierno apostólico sobre Israel

Para Lucas la posición de los doce apóstoles es crucial. Ellos gobiernan la iglesia. Ellos tienen que autorizar una misión para que tenga legitimidad. Por ejemplo, las misiones a Samaria fueron iniciadas por los helenistas que huyeron de Jerusalén después del martirio de Esteban (Hch 8,5-8). Para los apóstoles en Jerusalén fue necesario enviar a Pedro y a Juan, quienes cuando llegaron oraron e impusieron sus manos sobre los nuevos creyentes, que habían sido ya bautizados, y ellos recibieron el Espíritu Santo (Hch 8,14-17).
Fueron judíos de la dispersión quienes, por vez primera, anunciaron el evangelio a los gentiles en Antioquía. Cuando en Jerusalén se supo, enviaron a Bernabé a comprobar que todo estaba en orden (Hch 11,19-23). Lucas ha narrado la dispersión de los helenistas en Hch 8,1. Aunque no establece la cronología, con su arreglo narrativo ha intercalado la conversión del centurión romano bajo la dirección de Pedro en el cap 10, entre la historia de la dispersión y el relato de su secuela en Antioquía. El efecto es legitimar la misión a los gentiles por medio de Pedro, el primero entre los apóstoles, antes de la predicación de los judíos de la dispersión a los gentiles en Antioquía.
El caso del llamamiento de Saulo como misionero a los gentiles después de haber sido perseguidor de la iglesia es dramático. Lucas narra su primera visita a Jerusalén de la siguiente manera:
"Viniendo a Jerusalén, intentó juntarse con los discípulos, pero todos tuvieron miedo, no creyendo que fuera discípulo. Bernabé le tomó y le llevó ante los apóstoles y les contó cómo en el camino vio al Señor y que le habló, y cómo en Damasco predicó valientemente en el nombre de Jesús. Y estuvo con ellos entrando y saliendo de Jerusalén, hablando valientemente en el nombre del Señor" (Hch 9,26-28).

Pablo relata la misma experiencia de modo diferente: "Luego, después de tres años [desde su encuentro con Jesús], subí a Jerusalén a contarle a Cefas y estuve con él quince días. No vi a otro apóstol, a no ser Santiago, el hermano del Señor. En esto que os escribo, he aquí ante Dios que no miento" (Ga 1,18-20). Por un lado, Pablo entendió que debía tener el respaldo de Cefas. Si fue Cefas quien incluyó a Santiago en la visita, no se dice. Pero Pablo es insistente en que no vio a nadie más de los apóstoles de Jerusalén. Lucas entiende que la misión de Pablo es fundamental, para que el evangelio llegue a Grecia y a Roma. Dentro de su relato, quiere asegurar el visto bueno de todos los apóstoles.
Ahora, estamos en condiciones de entender el papel del colegio de los apóstoles en la teología de la historia de Lucas. A ellos les fue prometido el gobierno de Israel en Lucas 22,29-30: "Yo dispongo para vosotros, como mi Padre dispuso para mi un reino, para que comáis y bebáis en mi mesa, en mi reino, y os sentéis

sobre tronos para gobernar a las doce tribus de Israel". El texto procede de la fuente sinóptica Q, pero nos interesa el papel que tiene dentro de la obra de Lucas. Dos veces, en el relato de Lucas, los gobernantes de Israel rechazan al Siervo, que Dios les envió para librarles de su opresión. La primera vez fue cuando repudiaron a Jesús, crucificándole en Jerusalén por acuerdo del sumo sacerdote (Lc 22,54), del conjunto del presbiterio del pueblo y Sanedrín (Lc 22,66), y aún la aprobación de Herodes que gobernaba sobre Galilea quien, en una nota exclusiva de Lucas, se encontraba en Jerusalén en esos días (Lc 23,8-12). La segunda ocasión de rechazo fue en la persecución contra Pedro y Juan por las autoridades, relatada por Lucas en Hch 4. A consecuencia, los *arxontes* pierden el control, tal como se dramatiza en Hch 5,17-42. Echaron a los apóstoles en la cárcel pero, sin que lo supieran, un ángel los liberó de manera que, cuando mandaron a buscarlos para enjuiciarlos, la cárcel estaba vacía (Hch 5,21-23). Entonces llegó uno (*tis*) para decirles ¡que los hombres que ustedes metieron a la cárcel están predicando en el templo! (Hch 5,24-25). Cuando "el soldado con los siervos" fueron a buscarlos tuvieron que hacerlo "sin violencia, pues temían al pueblo que los apedrearan" (Hch 5,26). Quienes controlan el pueblo de Israel y disponen del espacio del templo ya no son los sacerdotes sino los apóstoles, y se está cumpliendo la profecía de Jesús que gobernarán sobre las doce tribus de Israel .

2.3. El Templo como centro legítimo de Israel

Hay un tercer elemento, en la visión histórica de Lucas, que es necesario para evaluar la evidencia que ofrece sobre la iglesia de Jerusalén. Se trata del templo. Lucas escribe después de la destrucción del templo, pero este hecho cae fuera del marco cronológico que se trazó para su historia, y lo menciona solamente en las profecías de Jesús (Lc 21,5-6.20). En general, el templo es presentado por Lucas como un centro auténtico de culto a Dios y sede simbólica de la autoridad en Israel. De todos los testigos del Nuevo Testamento, Lucas es quien trata el templo con más respeto, considerando su vigencia no solamente cuestión del pasado sino actual (para la época de los apóstoles, por supuesto, antes de su destrucción) .

Lucas comienza su historia en el templo con el anciano sacerdote Zacarías que recibe una visión de un ángel, precisamente, allí (Lc 1,8-13). Parte de los sucesos, que dan al nacimiento de Jesús su nota de expectación mesiánica, es la bendición del niño por el anciano y santo varón Simeón en el templo (Lc 2,25-35). El joven Jesús se presenta a enseñar en el templo porque "¿no sabíais que debo estar en las cosas de mi Padre?" (Lc 2,49).

La próxima vez que Jesús se presenta en el templo, es para expulsar a los mercaderes, "pues escrito está, Mi casa será casa de oración" (Lc 19,46). Lucas ha hecho cambios significativos de Marcos que reflejan su interpretación. Primero, borra la separación que representa, en Marcos, su retirada a Betania (Mc 11,11), que tiene el efecto de hacer de la proclamación popular de su entrada en Jerusalén y su acción en el templo dos cosas diferentes. Para Lucas la proclamación de bendición sobre "el Rey que viene en el nombre del Señor" se completa, cuando el rey entra en su templo y lo limpia. Porque en Lucas de una limpieza es de lo que se trata. Lucas omite el contexto con que Marcos lo rodea por delante y por detrás, la maldición de la higuera que no da frutos (Mc 11,12-14 y 11,19-25) que hace del acto en el templo, un rechazo del mismo por no haber dado frutos. En Lucas, Jesús no rechaza el templo sino lo purifica. Y, por último, Lucas omite de la cita de Isaías la frase "para las naciones", que subrayaba el fracaso del templo, en la misión que Dios le había encargado. Es casa de oración, punto. En ello no es tan contundente el juicio, y la legitimidad del templo sigue vigente.

Si Lucas inaugura la misión de Jesús con su sermón en Nazaret, hace lo propio con la misión de los apóstoles mediante un sermón de Pedro *en el templo* (Hch 2,14ss). La autoridad de los apóstoles sobre Israel se manifiesta en la libertad (*parresia*) con que predican en el templo, pintado a todo color, en el incidente que recordábamos arriba, la libertad con que se presentan en el templo después de su liberación de la cárcel. Pero el templo no es solamente un escenario para la predicación de los apóstoles. Es también un lugar de la oración de "cada día", para los que creyeron en la predicación de Pedro, todos ellos judíos (Hch 2,46), realizándose de esa forma, la intención de Jesús con su purificación. Todavía, al final de la obra de Lucas, el templo aparece de una forma positiva cuando Pablo, terminados sus tres grandes viajes misioneros, entra al templo a cumplir los votos de los jóvenes (Hch 21,26).

En síntesis, para Lucas, el rechazo de Jesús, el Siervo enviado por Dios, de parte de las autoridades de Israel, y el posterior rechazo de parte de esas mismas autoridades de la predicación de los apóstoles, los descalifica como gobierno. Jesús ha purificado el templo antes de su muerte, y ahora los apóstoles son los legítimos gobernantes de Israel y con todo derecho están en el templo. La misión a las naciones es reconocida como legítima por ellos, con el respaldo de las profecías en las Escrituras.

3. La Iglesia Primitiva de Jerusalén

3.1. El gobierno de la iglesia por la familia de Jesús

Lo primero que hay que establecer es la conducción de esta iglesia en la ciudad que mató a Jesús. Los líderes de la iglesia fueron, durante el primer siglo, de la familia inmediata de Jesús. Desde muy temprano, aparece al frente de la iglesia Santiago "el hermano del Señor", identificado de esa forma por Pablo en Ga 1,19. En Ga 2,9 Pablo menciona "las llamadas columnas", Santiago, Cefas y Juan. Este trío de un hermano más dos del grupo de los doce, encabezado por el hermano, indica que los doce no fueron considerados los gobernantes por Pablo que visitó Jerusalén en los primeros años de la iglesia. La equivalencia de los doce con un cuerpo oficial de apóstoles parece, pues, una creación de Lucas.

El historiador Eusebio, quien escribe entre la conversión de Constantino (313 d.C.) y el Concilio de Nicea (325 d.C.) con una visión muy episcopal de las iglesias, trata de reconstruir la sucesión episcopal de Jerusalén. Considera a Santiago "el hermano del Señor" el primer obispo, "a quien fue impuesto el trono episcopal en Jerusalén por los apóstoles" (H.E. II.23.1) Eusebio tiene, sin duda, varias fuentes que señalan a Santiago como el pastor de esa congregación (Pablo, Lucas, Hegesipo), pero interpreta el hecho, a través de la teoría de Lucas del Colegio Apostólico de los doce, y su propia visión de que en cada ciudad debió haber una sucesión episcopal que deriva del nombramiento de los doce.

De especial interés es lo que Eusebio informa sobre el sucesor de Santiago: "Después del martirio de Santiago… los apóstoles del Señor, que aún vivían en todas partes, junto con los que por la carne eran parientes del Señor consultaron quién sería digno de suceder a Santiago, y unánimemente escogieron a Simeón hijo de Clopas… Hegesipo relata que este Clopas fue hermano de José [el padre de Jesús]" (H.E. III.11). Quien decide la conducción es la familia de Jesús, si descontamos la mención de los apóstoles, como una necesidad de la interpretación eusebiana. Es probable que esta decisión se tomó antes de la guerra. Existen dos posibilidades de lo que sucedió con la iglesia durante la guerra: o fue destruida en la toma de Jerusalén en el 70 por Tito, o huyó antes de la guerra a Pella. El hecho es que estamos muy mal informados sobre esta iglesia en el período entre las dos guerras (70-132 d.C.). Una vez Adriano refundó Jerusalén después de la segunda guerra, prohibió la presencia allí de judíos. Lógicamente, y como informa Eusebio, la iglesia que se fundó en la nueva Jerusalén era gentil y eligió a un tal Marcos como su primer obispo gentil (H.E. IV.6). El misterioso Hegesipo fue probablemente miembro de esta iglesia, y por ende gentil, pero no sabe informarnos sobre el período posterior a la destrucción del templo, a no ser, sobre el martirio improbable del obispo de 120 años de edad. Si añadimos las confusiones de Eusebio al respecto, es lícito sospechar que nuestros testigos están silenciando algo que les era incómodo. Volveremos a ello más adelante.

El liderazgo de este Santiago hermano de Jesús parece muy firmemente anclado en testimonios incuestionables. El incidente que Pablo menciona en Ga 2,11-14 trata de una delegación, que llegó "de Santiago" y logró imponerse a Pedro y a Bernabé para que no comieran con creyentes gentiles. Según Lucas, Santiago fue el máximo dirigente del "concilio de Jerusalén" (Hch 15), aún cuando Pedro estuvo también presente. Es decir, Lucas supone un desplazamiento de Pedro por Santiago en Jerusalén entre su narración de Hch 2, cuando Pedro es el predicador en el templo, y Hch 15, cuando se discuten las restricciones de dieta para cristianos gentiles. En su informe de la última visita de Pablo a Jerusalén en Hch 21 Pedro ha dejado la escena y Santiago funciona como un obispo, presidiendo sobre los presbíteros y dando órdenes a Pablo (Hch 21,18-25).

Lucas nos informa que María la madre de Jesús y sus hermanos estuvieron congregados con los once discípulos que quedaron en Jerusalén después de la traición de Judas y la muerte, resurrección y ascensión de Jesús (Hch 1,12-14). La presencia de María en Jerusalén es coherente con lo que Lucas relata sobre su visita a Isabel en Judea en el primer capítulo del evangelio, aunque esto está en tensión con un ministerio exclusivamente galileo del Señor, y con doce discípulos galileos. ¿Cómo hemos de entender el conflicto, entre Marcos y Lucas, sobre la falta de conexiones de Jesús con Judá (Marcos), o la existencia de ellas (Lucas, y también Mateo y Juan). Aquí, nos ayuda el testimonio de Hegesipo, un autor palestino del segundo siglo, cuya obra contra los herejes subsiste sólo en las citas de Eusebio. Además de la información sobre el parentesco de Clopas con José (seguramente el mismo Cleofás de Lucas 24,18), nos informa que hubo, en tiempos de Adriano en el segundo siglo, dos nietos de Judas, hermano del Señor, que fueron investigados como pretendientes mesiánicos (Eus. H.E. III. 23,5-6). Aunque a primera vista uno se inclinaría a pensar que Lucas ha introducido la conexión judaita de la familia de Jesús para fortalecer la presencia de los apóstoles en la ciudad, que resulta necesario dentro de su teología de la iglesia, un repaso de todas las evidencias sugiere que es más bien Marcos, quien impone la exclusividad de Galilea y que Lucas está restaurando la importancia de Judá que Marcos suprimió y que aparece independientemente en Juan.

Esto no justifica el enfoque exclusivamente jerusalemita de Lucas para la iglesia primitiva. Los doce eran galileos y la recuperación de Q, como un evangelio galileo, nos confirma que, el movimiento de Jesús continuó en esa región, donde realizó mucho de su ministerio, aún cuando no fuera todo él como indica Marcos. Lucas tiene un interés teológico por enfocar a Jerusalén como el único centro primitivo de la Iglesia, y este interés le lleva a suprimir la iglesia galilea.

3.2. Participación en los ritos del templo, en las normas de vida y en la dieta de la tradición judía

Es más que evidente la importancia del templo en la vida de la iglesia de Jerusalén, según repetidas expresiones de Lucas. Pedro y Juan sanaron un paralítico a la puerta del templo cuando subían "a la hora de la oración, la hora novena" (Hch 3,1). Cuando el Sanedrín buscó a los dos apóstoles en la cárcel, los encontró, más bien, "en el templo parados y enseñando al pueblo" (Hch 5,25). Pablo fue instruido por Santiago en su última visita a Jerusalén para purificarse con unos jóvenes que tenían votos, y entró al templo para ofrecer los sacrificios correspondientes a cuenta de él (Hch 21,24-26). Fue en el atrio del templo que la multitud enardecida tomó a Pablo, le sacó fuera, cerró las puertas y quiso matarle (Hch 21,30-31).
Es decir, para la iglesia de Jerusalén bajo la conducción de los apóstoles, el templo era el centro de su práctica religiosa. Eran judíos. Se congregaban aparte para distribuir sus bienes y realizar actos internos, como la selección del duodécimo apóstol o la selección de siete diáconos, pero su vida pública encontraba su centro en el templo.
Santiago es presentado siempre como un devoto judío, celoso por el cumplimiento de todas las ordenanzas. Pablo cuenta cómo no tuvo problemas con Pedro en Antioquía hasta que llegaron algunos de parte de Santiago (Ga 2,11-12). Cuando ellos llegaron convencieron a Pedro y a Bernabé de no comer con los creyentes gentiles para mantener su pureza. Esto no es un rechazo de la misión a los gentiles, como se puede apreciar por lo que Pablo informa sobre la decisión en Jerusalén (Ga 2,6-10). Pero, como Santiago informa a Pablo en Hch 21,20, "muchos millares de judíos han creído y *todos son celosos de la ley*". Este celo excluye que coman con los gentiles.
Esto nos mete en el espinoso problema del llamado Concilio de Jerusalén narrado por Lucas en Hch 15. Lo que Lucas dice allí, es que Pablo, Pedro y Santiago acordaron no imponer la circuncisión y toda la ley a los gentiles que creían, sino, solamente las reglas que la ley de Dios, en Levítico 17 y 18, impone a extranjeros residentes . Esto no se puede armonizar con lo que Pablo dice de su reunión con las autoridades de Jerusalén, ni explica el conflicto posterior sobre comidas ni tampoco la discusión de carne sacrificada a ídolos en 1 Co 8-10, que no alude a un acuerdo formal de Pablo con los apóstoles de Jerusalén. La solución que parece más viable es suponer que Lucas ha insertado esta discusión de normas de conducta en el Concilio. Esta decisión se habría tomado más bien después del conflicto en Antioquía, y seguramente sin la participación de Pablo . Su propósito habría sido establecer las reglas para que los judíos creyentes de Jerusalén pudieran convivir con los creyentes gentiles de Antioquía y otros lugares. Si no hubieran insistido en estas condiciones de sus hermanos gentiles, habrían perdido su legitimidad como judíos. Como judíos, no podían compartir la mesa con quienes comían indecencias y vivían en uniones sexuales ilícitas.
El progreso de la relación personal entre Pablo y Santiago ilustra la posición de la iglesia de Jerusalén. En su primera reunión, Pablo lo tuvo como un colaborador de Pedro, uno de los dos apóstoles que reconocieron su experiencia con Cristo y el evangelio que predicaba a todos (Ga 1,18-19). En su segundo encuentro hubo una decisión unánime de Santiago, Cefas y Juan de reconocer el ministerio de Pablo con los gentiles (Ga 2,1-10). El problema surgió cuando quienes venían de parte de Santiago dividieron las mesas en Antioquía y causaron la división entre los colaboradores Pablo y Bernabé (Ga 2,11-14) . Por último, está la dolorosa última visita de Pablo a Jerusalén, cuando se hospedó en casa de Masón el chipriota, y al día siguiente compareció formalmente ante Santiago quien, más que celebrar sus éxitos misioneros, le presenta las acusaciones que circulan en su contra, como que no practica toda la ley, y le propone (o impone, *touton oun poieson*, imperativo) lo que debe hacer (Hch 21,15-26).
Es posible percibir este conflicto no solamente del punto de vista de Pablo (Ga 2,11-14) y del punto de vista de Lucas (Hch 21,15-26), sino también, desde el punto de vista de los creyentes de Jerusalén. Este punto de vista se preserva en la Epístola de Santiago 2,14-26, y en general desde las amonestaciones y exhortaciones de esta epístola . Aquí se refleja una piedad que se expresa en obras de piedad (1,27; 2,15-17) y se denuncia como muerta la religión que dice ser solamente fe (2,26).
Cuando Pablo es apresado no oímos que Santiago y los creyentes de Jerusalén hayan hecho algo en su defensa, a pesar de que siguió las recomendaciones que Santiago le propuso. Esto evidencia lo profundo de la división entre Pablo y los cristianos de Jerusalén, división que no se pudo reparar a pesar de la buena voluntad de los involucrados, o por lo menos de Pablo. Ya Pablo esperaba problemas *con los creyentes*, como se puede apreciar en lo que escribe a los romanos antes de llegar a Jerusalén (Rm 15,30-32). Sus presentimientos fueron, lastimosamente, bien fundados.
No podemos interpretar la evidencia de otro modo que viendo a la iglesia de Jerusalén como judía, netamente, y vista como tal por sus correligionarios. Según Hch 6,7 muchos sacerdotes "escucharon con fe", aparentemente, teniendo fe en Jesús no dejaron de ser sacerdotes en el templo. Hegesipo informa que Santiago vestía de lino y estaba autorizado para entrar en el templo (Eus. H.E. II. 23.5-6). Tenía pues el derecho de un sacerdote en el templo. Más difícil de creer es lo que dice Epifanio, un obispo Salamis, Chipre, en el siglo quinto, de que Santiago usaba la mitra del sumo sacerdote (Haer. 29.3-4) y podía entrar una vez por año en el Santísimo (Haer. 76-7). Las informaciones que dan Hegesipo y Epifanio pueden ser legendarias, pero testifican la línea con que se recordaba a la iglesia de Jerusalén. Esta memoria es coherente con nuestra interpretación de Hch 6,7. Había sacerdotes judíos entre los cristianos de Jerusalén y no se consideraba su vocación incompatible con su fe.
Hay dos episodios más en el libro de los Hechos que ayudan a situar a Santiago y la comunidad que presidía.

El primero tiene que ver con el conflicto entre hebreos y helenistas (Hch 6). Esteban, uno de los helenistas, fue acusado de proferir palabras "contra este lugar santo y contra la ley" (Hch 6,13). Su defensa en el cap. 7 da la razón a sus acusadores, en cuanto a su menosprecio del templo, pues recuerda que "el Altísimo no habita en casas hechas con manos" (7,48). Esteban fue ejecutado por una multitud enardecida y hubo una gran persecución contra la iglesia en Jerusalén. Todos se desparramaron "*excepto los apóstoles*" (Hch 8,l). La identidad de estos dos grupos de creyentes es muy discutida, pero no se puede dudar de sus diferencias respecto al templo y su culto. Los helenistas, fueran gentiles o judíos de la dispersión, eran mucho menos celosos del templo que los hebreos, encabezados por los apóstoles. Y las autoridades judías sabían diferenciar entre los dos bandos. Perseguían a los cristianos helenistas, pero podían convivir con los hebreos.
El otro incidente es la introducción de Santiago y la separación de Pedro de Jerusalén, en un solo versículo. La predicación de Pedro al centurión romano Cornelio levantó problemas en Jerusalén, de modo que le dijeron sus hermanos: "Has entrado en casa de hombres incircuncisos y has comido con ellos" (Hch 11,3). Pedro se justificó, indicando que tuvo un sueño donde Dios le declaraba que nada es impuro de lo que Dios purificó (Hch 11,9). Y esto se confirmó con el descenso del Espíritu sobre los romanos en Cesarea (Hch 11,15). Sus oyentes de la iglesia escucharon en silencio, y luego glorificaron a Dios diciendo: "Ahora pues Dios da arrepentimiento para la vida a los gentiles" (Hch 11,18). Esto es difícil de creer. Parece un convencimiento muy rápido de un hecho sumamente desestabilizador para esta iglesia. No parece exagerado vincular el episodio de Cornelio con la inexplicada introducción de Santiago, por vez primera, y la partida de Pedro "a otro lugar", todo dentro de un solo escueto versículo (Hch 12,17). La identidad de estos judíos se pondría en entredicho si comían con gentiles, y su amor nacional se ofendería si lo hacían con un militar de la intervención romana. ¿Tendremos aquí el motivo de que la iglesia (o sus líderes) removió a Pedro y puso a Santiago en su lugar?
Lucas escribe cuando probablemente ya no existe una iglesia en Jerusalén y cuando ya no había un templo allí. En su tiempo, ser cristiano es haber dejado de ser pagano o judío. No se puede ser judío y cristiano a la vez. De manera que ni él ni sus lectores perciben todo lo que estaba en juego en la firmeza con que la iglesia se aferró a sus costumbres nacionales en religión y en prácticas culinarias. Para Lucas, aceptar a los gentiles sin imponerles costumbres judías, era una cuestión de romper con esquemas pequeños para abrirse al mundo amplio grecorromano. Nosotros diríamos que la verdad del futuro, la verdad de los vencedores, estaba con Pedro. Pero en su momento, la congregación, según parece, prefirió a Santiago y no a Pedro. No estaban dispuestos a desconocer a su pueblo en este trance agudo de su opresión. ¿No deberíamos celebrar su solidaridad con su pueblo aplastado por Roma?

3.3. La iglesia ante la insurrección popular (la muerte de Santiago)

El historiador judío Josefo narra con amplitud, pero sin suficiente claridad, la muerte de Santiago (Ant. XX. 197-203):

Al saber de la muerte de Festo, César envió a Albino a Judea como procurador. El rey [Agripa II] removió a José del sumo sacerdocio e impuso la sucesión sobre el hijo de Anano, también de nombre Anano… Teniendo tal disposición [era thrasus=aventado, presumido] Anano creyó tener una oportunidad favorable porque Festo estaba muerto y Albino aún de camino. Así convocó a los jueces del Sanedrín y trajo ante ellos un hombre llamado Santiago, el hermano de Jesús a quien llaman el Cristo, y algunos más. Le acusaron de transgredir la ley y le entregaron para que fuera apedreado. Aquellos en la ciudad que se consideraban los más justos en sus juicios y estrictos en cuanto la ley vieron muy mal el asunto. Secretamente enviaron al rey [Agripa] un mensaje para que no hiciera más Anano, pues ni en su primer paso había hecho lo correcto. Algunos fueron hasta el extremo de ir al encuentro de Albino, que venía en el camino de Alejandría, y le informaron que Anano no tenía autoridad de convocar el Sanedrín sin su autorización… El rey Agripa lo removió del sumo sacerdocio, cargo que ocupó tres meses.

Santiago fue ejecutado a toda prisa por un sumo sacerdote recién instalado antes que llegara el procurador. Sabía, pues, que su acción era políticamente peligrosa. Que lo fuera, se demostró por la reacción de los elementos más respetados de Jerusalén, una reacción tan fuerte que llevó a su destitución después de apenas tres meses en su puesto.
Josefo no nos informa sobre los motivos de Anano. Sabiendo que Josefo era aristócrata y no simpatizó con la lucha popular que se desató en Jerusalén. Tuvo una opinión favorable sobre este Anano:

Los idumeos [en la Jerusalén revolucionaria], pensando que sus energías se desperdiciaban en la gente común, fueron en busca de los sumos sacerdotes; los capturaron y mataron. Entonces, sobre sus cadáveres, se mofaron de Anano… y de Jesús [su sucesor]… No me equivoco si afirmo que la captura de la ciudad comenzó con la muerte de Anano, y que la destrucción de sus muros y la ruina de los judíos puede fijarse desde el día cuando los judíos vieron su sumo sacerdote, el capitán de su salvación [jeguemona tes idias

soterias] sacrificado en medio de Jerusalén.
(Antigüedades XX.315-318)

Josefo entendía que Anano era el hombre del momento, la persona que pudo haber logrado un entendimiento entre el pueblo y los romanos para que no sucediera el desastre que sucedió. Calculó mal cuando mató a Santiago en 62 d.C. Pero podemos sugerir que su intención era tomar medidas drásticas sin consultar con el nuevo procurador para luego dirigir una situación de negociación más favorable (¿sin los más radicales?). Todos sabían que la situación era crítica. Pocos años antes los sicarios habían asesinado a varios sumo sacerdotes en plenas fiestas en Jerusalén (Josefo Guerra II. 254-257). Apenas tres años antes, en 59 d.C., Agripa había nombrado sumo sacerdote a Ismael ben Phabi, "y se encendió una enemistad unos contra otros y lucha de clase (*stasis*) entre los sumos sacerdotes, por un lado, y los demás sacerdotes y los líderes del pueblo de Jerusalén (*tous protous tou plethous ton ierosolumiton*)" (Ant. XX.180). Como medida de fuerza para doblegar a los sacerdotes, Ismael y su gente mandaron sus siervos a las eras para recoger los diezmos y así hicieron morir de hambre a los sacerdotes más pobres (Ant. XX.181). La situación era realmente crítica, y la medida de Anano debió tomarse para cortarla de un tajo. Tenía una mayoría en el Sanedrín pero arriesgaba su puesto, que efectivamente lo perdió.
Hemos visto que los cristianos en Jerusalén incluían algunos sacerdotes. Probablemente no eran de los sumos sacerdotes, que no se habrían dejado llevar por mesianismos pues estaban bien en el orden establecido. Entonces, los sacerdotes cristianos estaban con alta probabilidad del lado de abajo de esta lucha civil, lucha que Josefo nombra con el nombre temible para griegos de *stasis*, lo peor que podía acontecerle a una polis.
Para comprender la gravedad del conflicto dentro de la casta sacerdotal tenemos que ver lo que sucedió tres años más tarde. Eleazar, un sumo sacerdote, tomó el frente de los sacerdotes en rebeldía y bajo su conducción detuvieron los sacrificios que se hacían dos por día por el emperador y el pueblo romano (*peri kaisaros kai tou demou ton romaion*) (Josefo, Guerra, II.409) . Esta fue una de las provocaciones que hizo que los romanos enviaran legiones para reprimir, lo cual causó una guerra total que duró varios años (66-74 d.C.). La naturaleza de esta guerra como una revolución social, se detecta en las acciones de los rebeldes, una vez que controlaron Jerusalén en el 67 mataron a los sumos sacerdotes Ananías y Eleazar, incendiaron los palacios de Agripa y su hermana Berenice, e incendiaron también los archivos donde se guardaban las notas sobre las deudas (Guerra II.425-427, 441).
Fue en este contexto entre la captura de los diezmos por Ismael (59 d.C.) y la huelga de sacrificios por el César (66 d.C.) que, Anano hizo matar a Santiago y que los defensores de éste consiguieron que el rey lo removiera de su cargo. La conclusión parece imponerse, Santiago estaba implicado y tenía amplio respaldo de parte de los rebeldes .
La identidad judía de la iglesia de Jerusalén tuvo un fuerte componente de protesta social. Esto se deja ver con mucho vigor en la Epístola de Santiago, a pesar de ser un texto sapiencial, una colección de exhortaciones.

"Ea ahora, oh ricos, llorad aullando por vuestras miserias que os vendrán. Vuestras riquezas están podridas… el jornal de vuestros trabajadores que han trabajado vuestras tierras el cual retuvisteis de ellos clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los Ejércitos" (St 5,1-4).
¿No os oprimen los ricos, y no son ellos los que os arrastran a los tribunales?(St 2,6).

Aquí tenemos alusiones a los hacendados y la forma con que explotan a los campesinos que trabajan sus tierras, y, en la segunda cita, una alusión a un problema urbano, posiblemente los sumo sacerdotes que llevan a los sacerdotes comunes ante las autoridades romanas, denunciando su resistencia a sacrificar por el César y el pueblo romano. Podemos afirmar pues, que esta epístola sitúa a la iglesia que representa al lado de los pobres en la lucha de clases que se vivía de forma aguda en la década de los años 60.
Pero no es por nada que Santiago era conocido como el Justo (Ev. de Tomás 12 y Hegesipo en Eus. H.E. II.23.7). Justo en su análisis del problema social y justo también en las advertencias contra el homicidio, "el que dijo No adulteres, dijo también No mates. Si no adulteras pero matas, te haces transgresor de la ley" (St 2,11). Este es un texto sorprendente que supone que el homicidio es una tentación más próxima que el adulterio. Esto no es el caso en una iglesia en tiempos normales, pero bien puede haber sido el terrorismo una tentación para los cristianos piadosos de Jerusalén. Vemos el mismo consejo o advertencia en 4,1-2: "¿De dónde tanta guerra y tanto conflicto entre vosotros?… Matáis y codiciáis y no podéis realizarlo, lucháis y hacéis la guerra. No tenéis porque no pedís" . La liberación vendría con el regreso del Cristo para restaurar el reino de Israel, cosa que aún Lucas pone en boca de los apóstoles en Jerusalén (Hch 1,6; 3,19-20).
Si Israel se arrepentía de sus males, entre ellos las muertes de Juan, Jesús, Esteban y Santiago el Menor, "Dios traería tiempos de refrigerio desde el rostro del Señor" (Hch 3,20). Esto nos ayuda a entender el atractivo del mensaje cristiano para sacerdotes judíos involucrados en la lucha contra Roma y la aristocracia judía. ¡Jesús era el Cristo y pronto vendría a restaurar el reino de Israel!

St 5,6 contiene una referencia misteriosa a un homicidio de parte de los ricos que llorarán el día del sacrificio, “Matásteis al justo, que no se os opuso”. Aunque la palabra justo es singular el contexto hace pensar que habitualmente los ricos matan a los justos, como también les retienen sus jornales a sus segadores. Con todo, el lector habrá pensado en el Justo Jesús y, después de su muerte, en Santiago el Justo.

Reflexión final

En síntesis, la iglesia de Jerusalén estaba compuesta de judíos que esperaban una venida gloriosa de Jesús para restaurar el reino a Israel. Eran patriotas, y algunos de ellos habrán participado en las huelgas y acciones violentas de la ciudad en esos días. Su líder, Santiago, era un maestro de buena reputación por su piedad que, aunque compartía las esperanzas de sus seguidores para la liberación de Israel, enseñaba que el homicidio era incorrecto. Era lo que hacían los romanos y los ricos. Hegesipo, a pesar de su imaginación fantasiosa, puede tener en el fondo la razón cuando dice que fue ejecutado por afirmar en voz alta en el templo, “El Hijo del Hombre está sentado a la diestra del gran poder, y vendrá sobre las nubes del cielo” (Eus. H.E. II.23.13).
Este mesianismo liberador es digno de emulación. Nosotros en América Latina afirmamos que Jesucristo es Liberador del Tercer Mundo, y estamos pensando como la iglesia de Jerusalén en una liberación integral que incluye una nueva sociedad democrática y libre. ¿No fue por algo muy parecido que Santiago murió? Y creo que lo más probable es que la iglesia de Jerusalén también murió durante la revolución, el sitio y la destrucción por las legiones romanas. La fuga a Pella parece una leyenda inventada por Eusebio para “explicar” algo que no conocía y vincular la iglesia que Lucas menciona con la que él conoció en Jerusalén.
Entonces, ¿fracasó la iglesia de Jerusalén? Quedó muy poco, por un lado los maestros gnósticos que se refugiaron en Egipto y escribieron los pseudepígrafos de Santiago y por otro los grupúsculos de ebionitas que conocieron Epifanio y Jerónimo en Siria y Palestina en el siglo V. Los patriotas judíos en Jerusalén fueron aniquilados por Roma en la destrucción de la ciudad con su templo en el año 70 d.C. Es probable que entre ellos estaba la primera congregación cristiana de Jerusalén.
¿Fracasó pues la iglesia de Jerusalén? Es como preguntar, ¿fracasaron los quilombos donde los esclavos negros establecieron sus sociedades libres porque las tropas de los hacendados las destruyeron? O, ¿fracasó Salvador Allende porque fue traicionado y asesinado por su propio ejército que había jurado lealtad a las normas democráticas de Chile? Todos ellos entraron a la gloria de Dios y sembraron semillas que nosotros debemos cosechar. Su ejemplo fue casi borrado, pero gracias a Lucas y a Josefo es posible reconstruirlo. Y nos dejaron un libro digno de mayor atención que la que recibe en las iglesia latinoamericanas, la Epístola de Santiago. ¡Estudiémosla y emulemos el ejemplo de quienes la produjeron con sus vidas y sus enseñanzas!

Jorge Pixley,
Apartado 2555. Managua,Nicaragua

Por apóstoles en tiempos modernos se entiende el grupo de seguidores de Jesús que realizó la misión de predicación misionera en el primer siglo y especialmente aquellos quienes escribieron los libros que datan del primer siglo y se contienen en el Nuevo Testamento.

Para interpretar correctamente la terminación de Marcos es preciso reconocer que la tradición de manuscritos impone descartar la terminación larga que sigue al versículo 8 que es un añadido al escrito original. También se nos impone decidir si el v. 8 fue la conclusión original o si la terminación original se ha perdido, y en ese caso nuestro texto habría quedado truncado. Opino con muchos comentaristas recientes que esta terminación breve fue la que Marcos se propuso.

Con la mayoría de los intérpretes del siglo XX sigo la teoría de dos fuentes sinópticas, según la cual Mateo y Lucas conocieron y utilizaron en común a Marcos y a otra fuente ésta de Galilea (Q). Esto significa que las diferencias en pasajes que Lucas tomó de Marcos son modificaciones de Lucas y merecen especial atención porque reflejan su interés editorial.

El testigo principal para la historia y las luchas sociales en Palestina durante este período es el historiador judío Josefo. Recientemente, John Dominic Crossan ha hecho una contabilización y clasificación de los movimientos de protesta que Josefo menciona (*The Historical Jesus; The Life of a Mediterranean Peasant* [San Francisco: Harper, 1992], parte II [p. 89-224] y Apéndice II [p. 451-452]). Dependemos de él como guía a Josefo sobre el tema aunque estamos simplificando su cuadro.

Esto puede ser una modificación que Lucas hizo del texto que leyó en Marcos 3,14. Sin embargo, los antiguos manuscritos no tienen unanimidad en este texto de Marcos. El Códice Sinaítico y el Códice Vaticano incluyen "a los cuales llamó apóstoles", la frase en discusión; aunque el Alejandrino, el Bezae y gran mayoría de las minúsculas omiten esta frase, omisión que se preservó en el Textus Receptus. En resumen, no sabemos si Lucas introdujo la frase o si la encontró en su texto de Marcos.

Bernabé ha demostrado su sujeción a los apóstoles al llevar a sus pies el producto de la venta de su propiedad (Hch 4,37). La importancia de la disposición de bienes en Lucas como señal de poder es estudiada por Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Atlanta: Scholars Press, 1977). La relación especial de este creyente ejemplar con los apóstoles se confirma cuando ellos cambian su nombre natural de José por el de Bernabé, "hijo de consolación" (Hch 4,36). De modo que Bernabé es un representante perfecto de los apóstoles para avalar la misión a los gentiles en Antioquía (y para mediar en la legitimación de la misión de Pablo).

Es preciso indicar que el texto de Pablo, no permite decir si entiende que Santiago era apóstol o no, aunque lo hemos traducido así, porque parece ser el sentido de 1 Co 15,7 cuando se lee en conjunción con 1 Co 15,5.

Existe un estudio reciente que aborda exactamente este conjunto de temas del gobierno de los apóstoles desde Jerusalén sobre Israel en Lucas. Se trata de J. Bradley Chance, *Jerusalem, the Temple and the New Age in Luke-Acts* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988). Este estudio adolece de cierto idealismo metodológico que hace abstraer la teología de Lucas de la vida social concreta, pero trata responsablemente los datos literarios.

Ver los capítulos 1 y 2 del libro de Chance, "*The Eschatological Jerusalem and Temple in Judaism and Early Non-Lukan Christianity"* y "*The Identification of Jesus and the Church with Jerusalem and the Temple in Luke-Acts*", respectivamente.

Los evangelios, y Marcos en especial, presentan una imagen muy negativa de la familia de Jesús. No solamente no le creyeron Mc 6,4) sino que le juzgaron loco (Mc 3,21). Cuando vinieron por él su madre y sus hermanos, Jesús no los recibió, señalando más bien a quienes le rodeaban, "He aquí mi madre y mis hermanos" (Mc 3,31-35). Si en la lista de mujeres que vieron su crucifixión una de las Marías es su madre, se la identifica soslayadamente como "madre de Santiago el menor y de José" (Mc 15,40), quien en ese caso sería la madre de Jacobo la que estaba entre las que fueron al sepulcro para ungir su cuerpo (Mc 16,1). Estaría entre las que por miedo, no dijeron nada de la resurrección a Pedro y los discípulos (16,7-8). Esto se discute por John Dominic Crossan, "Mark and the Relatives of Jesus", *Novum Testamentum* 15 (1973), p. 81-113. Mateo y Lucas suavizan este rechazo, y Lucas presenta un cuadro de María como piadosa y fiel; quizás quiere que el lector la incluya entre "las mujeres que le siguieron desde Galilea". Es probable que Marcos refleja un rechazo a la conducción familiar de la iglesia de Jerusalén de parte del cristianismo galileo.

Ya Orígenes en el tercer siglo muestra el comienzo de lo que después vino a ser una diferencia entre intérpretes católicos y protestantes. En su Comentario a Mateo indica que Santiago y otros fueron hermanos de Jesús por un primer matrimonio de José antes de su unión con María. (Ver Ralph P. Martin, *James* de "*Word Bible Commentary*", Waco, Texas: Word Books, 1988, p. LVI; la introducción a este comentario contiene una excelente discusión de los problemas históricos en torno a la figura de Santiago). Ese tal matrimonio es una conjetura muy antigua para salvar la virginidad perpetua de María. Su aceptación es más cuestión doctrinal que histórica: Es posible y, si se tiene por verdad dogmática la virginidad perpetua, resuelve la relación de Santiago con Jesús.

La tradición de la fuga a Pella surge por vez primera en Eusebio (H.E. III.5,2-3), quien dice que huyeron por un oráculo que se dio antes de la guerra (no es claro si la fuga fue también antes de la guerra, aunque parece ser su intención). Generalmente cuando Eusebio trata de la iglesia de Jerusalén depende de Hegesipo y usa mucho cuidado en mencionarle, pero en este caso no da ninguna fuente para el dato de la fuga. El asunto ha sido examinado con mucho cuidado por S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967). p. 208-217. Brandon juzga inverosímil la peregrinación de hombres, mujeres y niños a través del Jordán a una ciudad netamente gentil en vista de la naturaleza judía de esta iglesia. Además, Eusebio tiene motivos para silenciar cualquier vínculo de la iglesia con motines anti-romanos, escribiendo como lo hace en el preciso momento de la aceptación del cristianismo por el emperador.

Citando a Hegesipo como su fuente, Eusebio narra el martirio de Simeón el segundo obispo de Jerusalén e hijo de Clopas, en tiempos de Trajano y de ciento veinte años de edad (!) (H.E. III.32). Sin embargo, en H.E.

IV.5, sin mencionar una fuente, menciona quince obispos judíos antes del sitio de Jerusalén en los días de Adriano (132 d.C.).

Mateo dice que José y María eran de Belén de Judá y fueron a Nazaret de Galilea para ocultarse; puede ser verdad.

La tradición mayoritaria de los manuscritos más antiguos habla en Hch 15,20 y 15,29 de cuatro asuntos que se aplican a gentiles creyentes: no comer carne sacrificada a ídolos, ni sangre, ni ahogado, y no practicar "porneia", que en el contexto de las leyes se refiere a matrimonios prohibidos. La tradición textual occidental (D y vetus latina) omite "ahogado" y tiene aquí la regla de oro en forma negativa. Esto convierte todo en reglas éticas, la sangre en homicidio y la porneia en fornicación. John Hardy Ropes, en su libro *The Text of Acts* ("The Beginnings of Christianity", Pt. I, Vol. III; London: Macmillan, 1926) opinó que el texto que explica ambas variantes es un original de la forma citada por Tertuliano, *De pudicitia* 12, sin lo ahogado y sin la regla de oro. En este caso la triple prohibición de carne consagrada, sangre y porneia se habría interpretado ritualmente, por un lado, y éticamente, por el otro. Sin embargo, su opinión no resuelve nada y no se ha impuesto. La prohibición original tiene que ver con reglas para forasteros en Israel aplicadas a gentiles en la iglesia y su interpretación ética es secundaria. Para una comunidad judía como la de Santiago estas reglas no son rituales sino de decencia en su mundo social, avaladas por Dios.

Con distintas variaciones ésta es la opinión de Kirsopp Lake, "The Apostolic Council of Jerusalem", en *The Beginnings of Christianity*, Pt. I., Vol. V (Londres, 1933), y de los comentaristas más recientes de los Hechos Hans Conzelmann y Ernst Haenchen, como de Hans Dieter Betz en su comentario sobre Gálatas. Wikenhauser, en cambio, se resiste a definir a Pablo solamente por sus cartas y acepta la visión más abierta a las prácticas judías de Hechos como otro aspecto, lo cual permite que no vea un conflicto con Hch 15 sino complementariedad. Esto no resuelve los problemas.

Lucas atribuye esta separación a asuntos personales con Juan Marcos (Hch 15,36-40). Este asunto puede haber influido, pero Lucas no conoce u omite el problema de práctica de la mesa que fue motivo más grave de disensión entre Pablo y Bernabé.

No hay duda entre los comentaristas que el "Santiago, siervo de Dios y de Cristo Jesús" (St 1,1) es el hermano del Señor y ninguno de los dos que llevaban ese nombre en la lista de los doce. Pero se discute si es un pseudónimo. Las dos razones más fuertes para tener dudas son: 1) el griego fluido de la epístola y su conocimiento del pensamiento estoico, y 2) la lentitud con que fue aceptada en la iglesia ortodoxa. Pero, Santiago fue un líder en Jerusalén donde el griego era indispensable, como se ha venido descubriendo en círculos académicos en los últimos tiempos. La segunda objeción, aunque fuerte, no tiene que ser definitiva. Santiago fue tenido por un maestro de mucha fama entre los cristianos de Egipto que fueron declarados gnósticos, como se puede apreciar en el evangelio de Tomás 12, "Jesús les dijo [a los discípulos], dondequiera que estén deben buscar a Santiago el Justo, por quien el cielo y la tierra fueron creados". Existen también entre los escritos de Nag Hamadi dos "*Apócrifos*" de Santiago y dos Apocalipsis de Santiago. Es decir, Santiago fue tenido por supremo maestro en una corriente cristiana tenida por herética, lo cual pudo ser motivo de la reticencia en aceptar la epístola que hoy se incluye en el N.T. Aún en el caso de que no sea de Santiago, esta epístola sería de una persona que se consideró su discípulo y quiso preservar su enseñanza, de modo que es un testigo directo o indirecto de la fe que se practicaba por los cristianos de Jerusalén.

Todo este incidente y muchos más vinculados con el inicio de la guerra se discuten en S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), este asunto en las pp. 130-131.

Cf. S.G.F. Brandon, «The Death of James the Just: A New Interpretation», en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, ed. E.E. Urbach (Jerusalem: Magnes, 1967), p. 57-69.

Comenta Ralph P. Martin (*James*, "Word Biblical Commentary"; Waco: Word Books, 1988), p. 70: "...versículos 4,2 y 5,6 hacen pensar en la posibilidad de homicidios reales de otras personas en luchas intestinas. Esto debe considerarse a la luz del contexto histórico de esta carta, por lo menos su primer contexto histórico del involucramiento de Santiago en la política palestina de los 60s. Hay una sugerencia de que Santiago ha volcado sus simpatías con los sacerdotes necesitados –ya fueran judíos o mesiánicos– por su afiliación con los celotas. Así pues, Santiago actúa como vínculo entre los dos grupos..." (trad. de Pixley).