



THE DIDACHE

Una ventana a los cristianos primitivos

יהאל

THOMAS O'LOUGHLIN

Thomas O'Loughlin es profesor de Teología Histórica en la Universidad de Nottingham. Su investigación explora cómo nuestra comprensión de la fe cristiana puede enriquecerse al observar cómo las expresiones individuales de esa fe, como la Didaché, pueden ubicarse en la vida dinámica de las comunidades que las generaron. La «tradición» no es, por lo tanto, un peso del pasado que arrastra a una comunidad hacia atrás, sino más bien la vida de esa comunidad, que busca constantemente reinterpretar su herencia a la luz de su experiencia y esperanzas actuales. La tarea del teólogo histórico es, en consecuencia, descubrir cómo una comunidad heredó, vivió, moldeó y transmitió su visión. O'Loughlin ha profundizado en este estudio en numerosos libros y artículos durante los últimos 20 años, abarcando temas relacionados con la Iglesia primitiva y la Alta Edad Media; su pasión es formar a estudiantes de posgrado en este campo de investigación a menudo descuidado. Es editor de la serie *Studia Traditionis Theologiae* (Brepols), dedicada al estudio de la teología a través de la perspectiva de la tradición.

Publicado por primera vez en Gran Bretaña en 2010.

Sociedad para la Promoción del Conocimiento Cristiano

Calle Causton 36

Londres SW1P 4ST

www.spckpublishing.co.uk

Publicado en Estados Unidos por Baker Academica, división de Baker Publishing Group. Apartado postal 6287, Grand Rapids, MI 49516-6287.

www.bakeracademic.com

Derechos de autor © Thomas O'Loughlin 2010

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro podrá reproducirse ni transmitirse en ninguna forma ni por ningún medio, electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabaciones o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, sin la autorización escrita de los editores.

SPCK y Baker Academic no necesariamente respaldan las opiniones individuales contenidas en sus publicaciones.

A menos que se indique lo contrario, las citas bíblicas son la traducción propia del autor.

Las citas marcadas con [RSV] provienen de la Versión Estándar Revisada de la Biblia, copyright © 1946, 1952 y 1971 de la División de Educación Cristiana del Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo en los EE. UU. Usadas con permiso. Todos los derechos reservados. Nota: Los libros apócrifos de la RSV fueron copyright © 1957.

Las citas marcadas con [NRSV] provienen de la Nueva Versión Estándar Revisada de la Biblia, Edición Anglicana, copyright © 1989, 1995 de la División de Educación Cristiana del Consejo Nacional de las Iglesias de Cristo en los EE. UU. Usadas con permiso. Todos los derechos reservados.

Datos de catalogación en publicación de la Biblioteca Británica

Un registro de catálogo de este libro está disponible en la Biblioteca Británica.

Los datos de catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso están archivados en la Biblioteca del Congreso, Washington, DC.

SPCK ISBN 978-0-281-05953-9

Libro electrónico ISBN 978-0-281-06493-9

Baker Academic ISBN 978-0-8010-4539-4

1 3 5 7 9 10 8 6 4 2

Composición tipográfica y libro electrónico de [Graphicraft Limited, Hong Kong](#)



Para
Anca y Andreas
τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν

Contenido

[*Lista de ilustraciones*](#)

[*Prefacio*](#)

[*Expresiones de gratitud*](#)

[*Introducción*](#)

[*1 Un descubrimiento casual*](#)

[*2 Elegir un camino*](#)

[*3 Unirse al grupo*](#)

[*4 Oración y ayuno*](#)

[*5 Encuentro y comida*](#)

[*6 Una red de servicios*](#)

[*7 Miedos y esperanza*](#)

[*8 El desafío de la *Didaché**](#)

[*La enseñanza del Señor dada a los gentiles por los doce apóstoles*](#)

[*Lectura adicional*](#)

[*Buscar elementos de textos bíblicos y antiguos*](#)

[*Buscar artículos por autores y temas*](#)

Ilustraciones

Cifras

[1.1 Grabado de Bryennios](#)

[6.1 El Mediterráneo oriental en el siglo IANUNCIO](#)

[7.1 Dibujo de qui-ro](#)

Mesa

[4.1 Días de la semana](#)



Prefacio

Han pasado 25 años desde que utilicé por primera vez esta pequeña obra, la Didaché, como texto fundamental en la enseñanza. A lo largo de los años, la he empleado en casi todos los contextos imaginables donde se imparte teología. La he usado con estudiantes universitarios, en seminarios y conventos, he dirigido tesis doctorales dedicadas a ella, la he usado en reuniones de ministros de diversas denominaciones y la he leído con grupos de cristianos comunes en comunidades reales. La he llevado al púlpito y, recientemente, ¡preparé un curso sobre ella que se impartirá por internet! Sin embargo, todavía me fascina y, lo que es más importante, todos los grupos con los que he trabajado con este texto lo han encontrado fascinante. La Didaché tiene la capacidad de transformar una clase que estudia tranquilamente textos cristianos en un grupo deseoso de plantearse preguntas básicas sobre el cristianismo, sus estructuras y prácticas, de animarlos a investigar lo que sabemos sobre el cristianismo primitivo y de capacitarlos para reconsiderar textos y supuestos que ya conocen. Creo que esta capacidad de despertar la atención y reflexionar sobre los orígenes del cristianismo proviene de la singular combinación de familiaridad (la gente reconoce gran parte de su contenido leyendo los Evangelios o simplemente por las prácticas que observa en sus iglesias) y de desconocimiento (esta enseñanza no se presenta como se encuentra en los textos del Nuevo Testamento, ni sus prácticas se ajustan a las suposiciones profundamente arraigadas de muchas iglesias). Esta mezcla de lo conocido con lo sorprendentemente diferente invita a la gente a reflexionar y a mirar con nuevos ojos tanto el pasado como el presente. Es este sentido de la

Didaché como texto que puede emocionarnos, lo que he intentado transmitir en este libro.

A lo largo de los años, me han pedido con frecuencia una "guía" de la Didaché que fuera más que una simple introducción resumida, pero no un comentario académico completo (y hay varios excelentes), que permitiera al lector releer la Didaché y extraer más provecho de su texto. Les dije a muchos de esos grupos que escribiría un libro así, pero seguí retrasando la escritura. Ahora, por fin, aquí está. Si alguna de las muchas personas con las que he leído la Didaché a lo largo de los años toma este libro, encontrará mucho que le resulte familiar, pero también puede que encuentre una pregunta que recuerde que alguien planteó en clase o un comentario escuchado por primera vez en un seminario. He aprendido más sobre el texto cada vez que lo he repasado con un grupo; y agradezco todos los debates, preguntas, comentarios, pero sobre todo, el entusiasmo de mis alumnos.

Thomas O'Loughlin
Nottingham

Expresiones de gratitud

A lo largo de los años he contraído numerosas deudas de ayuda para comprender y apreciar la Didaché, no sólo entre mis colegas académicos, sino, más significativamente, entre los estudiantes con quienes he leído este texto.

Quisiera destacar especialmente a dos estudiantes, Valerie Warren y Joy Powell, porque fueron las primeras en impulsarme a investigar cómo el estudio de las iglesias primitivas podría ser una parte valiosa de la labor teológica actual. A lo largo de los años, también recuerdo muchas conversaciones con colegas sobre el texto en su conjunto o sobre aspectos específicos del mismo. Espero que guarden un recuerdo tan grato como el mío de la comida o la reunión en el bar en la que sugirieron algo, ahora incluido aquí. También quisiera destacar a algunos de mis colegas cuyas conversaciones a lo largo de muchos años me han ayudado a aclarar mis puntos de vista, especialmente a los profesores Robert Jewett, Seán Freyne, Justin Taylor y DP Davies, y a los doctores Kieran O'Mahony y el difunto Michael Maher, requiescat in pace Domini. Quisiera también expresar mi gratitud a las doctoras Frances Knight y Francisca Rumsey por su apoyo al libro en su versión actual, y en particular a esta última por corregir el texto y evitarme más de un error. Las posiciones adoptadas y las imperfecciones restantes son, sin embargo, mías.

Trabajar con SPCK ha sido una experiencia muy agradable: su personal se mostró entusiasta desde el principio y ha sido un modelo de generosidad en su paciencia con el texto terminado. Como siempre, he acumulado deudas con muchos bibliotecarios, pero Kathy Miles y Neil Smyth me han brindado su ayuda incondicional.

Introducción

¿Por qué la Didaché? ¿Por qué molestarse en escribir un libro sobre un texto así y por qué molestarse en leerlo? Permítanme intentar responder a estas preguntas a modo de introducción a este libro.

Se podría ampliar la pregunta y preguntar por qué debería un cristiano leer cualquier texto antiguo, ya sea un Evangelio, una carta de un líder cristiano primitivo o la Didajé. Mi respuesta se divide en tres partes que se superponen. En primer lugar, los miembros de toda comunidad religiosa, grande o pequeña, siempre están inmersos en un proceso de olvido de algunos aspectos de su pasado, a la vez que recuerdan y revitalizan otros. Este olvido es, a veces, la necesaria eliminación de actitudes que reconocen como inapropiadas. Tomemos como ejemplo la esclavitud. El cristianismo surgió en una cultura donde la esclavitud era parte aceptada de las estructuras sociales y la única preocupación era que los amos trataran a sus esclavos como hermanos en el Señor. La mera idea de que uno pueda ser cristiano "hermano" y esclavo nos parece absurda; sin embargo, los cristianos defendieron la esclavitud como institución hasta bien entrado el siglo XIX.

Pero también olvidamos "por accidente", y esto suele ocurrir cuando tomamos una forma familiar de cualquier práctica e imaginamos que "siempre fue así" o que "no puede ser de otra manera". Tomemos, por ejemplo, las interminables discusiones entre las denominaciones cristianas sobre la Eucaristía: a menudo, los detalles más insignificantes de la práctica se consideran "esenciales". Sin embargo, a menudo, todas las partes en la disputa han olvidado que esta reunión es una comida, una comida en la que Cristo está presente entre los discípulos reunidos en su nombre. Pero este aspecto

fundamental se ha olvidado porque una comida real resultaba socialmente incómoda en la sociedad altamente estratificada del siglo II: habían olvidado que parte del mensaje de la comida era que la comunidad cristiana debía superar tales divisiones sociales. Recordar estos aspectos olvidados puede enseñarnos humildad ante el pasado, los peligros de la simple repetición de la práctica y que hay aspectos de la práctica cristiana que debemos recuperar. Pero recordar también puede ser peligroso: cuando recordamos fragmentos al azar, a veces podemos equivocarnos. Tomemos la idea, muy común en algunas iglesias (principalmente en Norteamérica), de que de repente, pronto, algunos cristianos serán arrebatados a las nubes para estar con Jesús. Esto se conoce como «el rapto» y se presenta como la enseñanza de Pablo en 1 Tesalonicenses 4:14-18. Pero este recuerdo también olvida que Pablo posteriormente abandonó esta idea; por lo tanto, permaneció en la memoria como una curiosidad. Otro recuerdo es el redescubrimiento de que el pecado no se limita a los delitos personales de un individuo, sino que tiene una dimensión social, tal como se describe en las Escrituras y nuestros textos antiguos: los cristianos deben trabajar para construir sociedades justas, y su propia sociedad, como «la Iglesia», debe reflejar esto. Pero tanto el olvido como el recuerdo —claves importantes para la tradición cristiana— deben realizarse mediante una interacción consciente con el pasado, y la mejor manera de interactuar con los primeros cristianos es mediante un análisis cuidadoso y crítico de sus textos. Los textos son ventanas que nos permiten ver sus imaginaciones de fe.

Una segunda razón para leer textos antiguos es que todos somos conscientes de que la historia no se detiene. Incluso la persona más conservadora, a la que le encanta imaginar que nada ha cambiado hasta ahora y que espera que nada

cambie en el futuro, sabe que está envejeciendo (un cambio inevitable) y que sus discípulos más jóvenes ven las cosas de manera diferente (¡aún más cambio!). Las iglesias y comunidades cambian en sus preguntas, sus prácticas, sus formas de presentar la fe y en lo que les preocupa. A veces, el cambio es rápido, incluso drástico, y entonces es muy fácil presentar imágenes de la situación «antes» y «después» para que el cambio sea claramente visible; aunque debemos tener en cuenta que explicar por qué se produjo el cambio puede ser muy complejo y mantener a los historiadores ocupados durante siglos. Momentos como la legalización del cristianismo por Constantino en el año 313 d. C. y la Reforma en el siglo XVI son ejemplos de desarrollos muy claros e importantes, aunque no tengamos claro por qué se produjeron entonces y de esa forma. Pero la mayoría de los cambios en las prácticas y la comprensión cristianas son tan graduales que resultan invisibles. Cada generación intenta preservar el pasado, pero introduce pequeños cambios graduales, una vez aquí y otra allá, de modo que el estado final puede tener el mismo nombre que el primero, pero ser diferente de sus orígenes en todos los demás aspectos. La mejor manera de explicar cómo se produce este estado presente es observar su pasado y cómo las prácticas han evolucionado y cambiado a lo largo de décadas y siglos. Esto explica el presente, y la creencia cristiana en él, como resultado de generaciones de actividad. Esta explicación no justifica el presente ni aprueba el proceso: simplemente explica y permite un juicio más informado sobre el presente y el pasado. Parte de la evolución es totalmente necesaria y debe ser afirmada; parte es corrosiva y debe ser corregida, y parte es simplemente lo que sucedió, y estudiarla puede explicar algunos de los extraños recovecos de la práctica que atraen a algunos, pero incitan a otros a una limpieza a fondo. En este estudio del presente como

resultado de su pasado, examinar una guía de la práctica tan antigua como la Didaché ofrece claras ventajas.

La tercera razón para leer la Didajé es que el cristianismo es una religión explícitamente histórica: se basa en un individuo histórico, Jesús, y en lo que hizo y enseñó. El cristianismo es también la comunidad que descende de la comunidad que Jesús formó a su alrededor: atesora su pasado y sus recuerdos. Siempre que los cristianos se reúnen, casi invariablemente miran hacia atrás, a esa época, leyendo las historias (nuestros cuatro Evangelios) producidas por y para la segunda generación de cristianos, para poder recordar a Jesús. Fue esa segunda generación de cristianos la que utilizó la Didajé. Por lo tanto, mirar hacia atrás como una actividad valiosa en el discipulado es un pilar del cristianismo, y la Didajé es un libro que trata los detalles del discipulado en esa generación. Esta dimensión histórica del cristianismo, que reside en el corazón de la atención que los cristianos prestan a las Escrituras tanto en la liturgia como en el estudio, se ignora con demasiada frecuencia en nuestra intensa búsqueda por comprender el significado de esos libros bíblicos, como si fueran libros de sabiduría escritos por filósofos en lugar de libros producidos en las iglesias para ayudarnos en la tarea de la memoria histórica. Conviene recordar estas palabras del gran historiador francés Marc Bloch (1992, p. 4):

El cristianismo es una religión de historiadores. Otros sistemas religiosos han podido fundamentar sus creencias y ritos en una mitología casi intemporal. Los cristianos tienen como libros sagrados los libros de historia, y sus liturgias conmemoran, junto con episodios de la vida terrenal de un dios, los anales de la iglesia y las vidas de los santos.

Dado que los cristianos siempre recuerdan esas primeras iglesias y sus memorias, este texto, la Didaché, es precioso. Nos permite comprender cómo

surgieron esas comunidades, cómo se veían a sí mismos y su práctica como discípulos. Estudiarlo es una nueva mirada a la esencia misma de nuestra memoria cristiana.

Dos notas finales. En primer lugar, la Didaché llamó la atención de los eruditos hace casi un siglo y medio, y desde entonces no han faltado libros académicos sobre ella. Este libro no pretende competir con ellos, sino presentar el texto. Debido a su carácter introductorio, no he incluido notas a pie de página y he reducido al mínimo las referencias. Al final del libro se incluye una guía de lecturas adicionales, y en los puntos específicos que los lectores podrían querer seguir, he colocado las referencias entre corchetes con este signo, >, seguido de un nombre, que significa: si desea saber más sobre este punto, vaya al libro/artículo cuyos detalles se enumeran en "Lecturas adicionales". En segundo lugar, la palabra griega didaché significa "enseñanza"/"formación" —una actividad (que a menudo se distingue de "proclamación": kerugma)—, pero también es el título de este texto: "La Enseñanza" o "La Formación". Cuando me refiero a la actividad, lo escribo 'didache' (con la inicial en minúscula), y cuando me refiero al texto antiguo, lo escribo 'Didache'.

Un descubrimiento casual

Es el sueño de los académicos y la trama de cientos de películas. Un joven académico, aferrado a la biblioteca, hojea un antiguo manuscrito y allí, ante sus ojos, se encuentra un texto perdido hace mucho tiempo. La gente había oído hablar de él y se preguntaba por él, pero ahora, sin duda, lo ha encontrado. Es un momento revelador. La vida del académico cambiará: del anonimato tras las estanterías, se convertirá en un libro mundialmente famoso. De hecho, toda la disciplina cambiará con su descubrimiento. ¿Qué ha encontrado en este antiguo código manuscrito? Un folleto utilizado en las primeras décadas de su religión. Es más antiguo que la mayoría de los registros más famosos de su religión y ofrece una perspectiva completamente nueva sobre cómo sus fieles vivían, se veían a sí mismos y expresaban sus creencias. Es un texto breve y engañosamente simple, pero provocará un terremoto que sacudirá certezas milenarias, iniciando una revolución que cambiará la forma en que una religión mundial ve sus libros más augustos y piensa sobre sus propios orígenes. El único elemento cinematográfico que falta en esta historia es un plan secreto para ocultar el descubrimiento y destruir las pruebas. Parece demasiado extraño para ser cierto, pero esa, en resumen, es la historia del descubrimiento de la Didajé en 1873.

Philotheos Bryennios nació en Constantinopla (Estambul) en 1833 (ver [Figura 1.1](#) (Ver reverso)). Su familia, que vivía en un suburbio griego y cristiano de lo que entonces era la capital del Imperio Otomano, era muy pobre, pero lograron brindarle una educación básica a su hijo, lo que le permitió convertirse en el líder del canto en su iglesia local. Allí, llamó la atención de un

obispo local —que luego se convirtió en patriarca— quien, sin duda destacando su capacidad, patrocinó su ingreso al seminario en la isla de Halki, a las afueras de Constantinopla, en el Mar de Mármara. A los 23 años, las habilidades de Bryennios como erudito fueron claramente percibidas por sus superiores, quienes tomaron la inusual decisión de enviarlo a Alemania para que se formara en los métodos académicos más modernos. Esta educación fue financiada por un banquero griego, George Zariphe, a quien sin duda se le había pedido que patrocinara a este joven por su gran promesa, y sin la generosidad de este caballero hacia la educación teológica, ¡todos seríamos mucho más pobres! Así que Bryennios partió y asistió a cursos en Leipzig, Berlín y Múnich (> Schaff, 1885).



Figura 1.1 Grabado de Bryennios

Este grabado de Bryennios pertenece al frontispicio del Manual de la Iglesia más antiguo, de Philip Schaff, llamado La enseñanza de los doce apóstoles, publicado en Nueva York en 1885; este fue el primer estudio académico de la Didaché en inglés.

¿Por qué fue esto tan significativo? En el siglo XIX, muy pocos clérigos ortodoxos habrían estado expuestos a los nuevos métodos de investigación histórica que se estaban desarrollando en Alemania en aquel entonces. En las universidades alemanas se cuestionaban las opiniones arraigadas sobre la cantidad de información disponible sobre los orígenes del cristianismo; se

debatía el valor histórico de los Evangelios; y se establecían nuevos estándares en el rigor de la investigación histórica en teología. Además, en el aspecto técnico de la investigación histórica, estas universidades establecían nuevos estándares en la forma de editar textos antiguos —nuestra edición estándar del Nuevo Testamento en griego, Nestlé-Åland, aún lleva el nombre de uno de estos pioneros alemanes: Eberhard Nestlé (1851-1913)— y los académicos alemanes ya no se conformaban con examinar lo que se había transmitido, sino que buscaban activamente nuevas evidencias de la historia del cristianismo mediante la arqueología y la búsqueda de tesoros antiguos y olvidados en bibliotecas desconocidas. Un hombre representativo de este nuevo espíritu fue Konstantin von Tischendorf (1815-1874), quien dedicó los años 1840 a 1860 a buscar en bibliotecas de Europa y Oriente Próximo manuscritos antiguos de las Escrituras que pudieran arrojar luz sobre los orígenes del Nuevo Testamento o ayudar a resolver problemas con sus textos. Su mayor descubrimiento se produjo en 1844, cuando halló en el Monasterio de Santa Catalina, en pleno desierto del Sinaí, el Códice Sinaítico, uno de los libros más antiguos que aún conservamos y que contiene todo el Nuevo Testamento, junto con el Antiguo Testamento y algunos otros escritos cristianos antiguos. Nuestra imagen de los orígenes cristianos cambiaba con cada nuevo descubrimiento, y las universidades alemanas lideraban este avance (McKendrick, 2006). Tischendorf se convirtió en profesor en Leipzig en 1859: ¿lo conoció Bryennios, lo escuchó, o ya se había marchado de Leipzig para entonces? Nunca lo sabremos, pero el joven de Oriente seguramente habría oído hablar de los descubrimientos en bibliotecas antiguas y claramente absorbió el nuevo espíritu de investigación y aprendió sus métodos cuidadosos y meticulosos.

Tras solo cuatro años en Alemania, a principios de 1861, Brienio fue llamado de vuelta a casa por el patriarca —quien ya como obispo había percibido su potencial— y nombrado profesor de historia eclesiástica en Halki, ordenándolo poco después como presbítero. En 1867, fue trasladado como director al seminario del distrito de Fanar, en Constantinopla. Fanar era un suburbio con numerosas instituciones eclesiásticas y sus respectivas bibliotecas: Brienio tenía un rico botín a la vuelta de la esquina. Entre 1867 y 1875, cuando fue nombrado obispo de Serrae (y después de 1875, dedicó su tiempo principalmente a ser obispo y representar al patriarca), no solo dirigió el gran seminario, sino que también investigó los manuscritos de las bibliotecas de su entorno con el objetivo de encontrar mejores textos de los primeros escritores cristianos. Los primeros frutos de esta búsqueda se publicaron en 1875 en Constantinopla y fueron ediciones de dos cartas antiguas que llamamos 1 Clemente (una carta de finales del siglo I/principios del siglo II; Gregory, 2006) y 2 Clemente (una homilía del siglo II; Parvis, 2006) pero que entonces se pensaba que eran obra de San Clemente, que era obispo en Roma.

Fue durante este período, probablemente en 1873, que Bryennios, mientras trabajaba en la biblioteca de la casa de Constantinopla del Monasterio del Santo Sepulcro (Jerusalén) en un manuscrito escrito en 1056 d. C., encontró la Didajé. Sin embargo, en lugar de una explosión de publicidad, Bryennios se tomó su tiempo: dejó que la importancia de lo que había encontrado se asimilara, luego preparó cuidadosamente una edición, y su descubrimiento finalmente se hizo público en griego en 1883. En cuestión de meses, la obra se publicó en alemán, francés e inglés (> Schaff, 1885). Un facsímil del texto del

manuscrito apareció en 1887 (> Harris, 1887), y, después de eso, la Didajé pasó a ser propiedad pública.

¿Y cómo lo encontró? ¡Sería fantástico tener una historia romántica sobre un códice cubierto de polvo, escondido en algún lugar secreto o perdido y encontrado por casualidad! Por desgracia, el manuscrito era bien conocido por otros textos cristianos primitivos que contiene, pero nadie había revisado todo el libro con atención. Otros eruditos fueron a comprobar lo que ya sabían; Bryennios, en cambio, examinó el códice completo con atención y estaba dispuesto a sorprenderse; sin duda, hay una moraleja para todo estudioso de la Iglesia primitiva.

¿Qué es 'La Didaché'?

El título, 'La Didaché', proviene del encabezado Bryennios que se encuentra al principio del texto corto en el manuscrito. Dice Didache kuriou dia tōn dōdeka apostolōn tois ethnesin que se traduce literalmente como 'la enseñanza del Señor a las naciones a través de los doce apóstoles'. Además, es el mismo título al que se refieren los escritores antiguos que mencionan que había un libro con este título usado por los primeros cristianos. Pero, como veremos más adelante, este título largo probablemente se añadió al texto más tarde; originalmente se llamaba simplemente 'la Didaché'. Pero decir que 'la didaché' significa 'la enseñanza' no nos lleva muy lejos porque casi todos los libros cristianos jamás escritos podrían describirse como 'un libro de enseñanza' de una manera u otra. Igualmente, un vistazo rápido a través del texto tampoco nos dice mucho. Hay secciones que tratan sobre lo que los cristianos deben y no deben hacer, orientación sobre la oración y el ayuno, información sobre el bautismo y sobre lo que se debe decir cuando los cristianos se reúnen para

comer juntos; Hay normas y reglas sobre cómo la comunidad debe relacionarse con otros grupos de cristianos; y hay una breve homilía sobre el regreso de Cristo. Parece más un álbum de fragmentos que una sola creación literaria.

Cuando se descubrió por primera vez, esta sensación de un conjunto de información discreta recordó a los académicos las colecciones posteriores de derecho eclesiástico, por lo que lo consideraron un conjunto muy simple de directrices para el clero. Así, lo llamaron manual —pensando en los manuales que resumían la formación del clero del siglo XIX en reglas prácticas— y se refirieron a él como «manual de disciplina eclesiástica» o «el orden eclesiástico más primitivo». Al fin y al cabo, son los funcionarios eclesiásticos los que se encargan de comunicar las normas, enseñar e inculcar la moral. Sin embargo, esta perspectiva presentaba muchos problemas. En particular, supone que las iglesias primitivas tenían el nivel de organización que solo vemos desarrollarse mucho más tarde y que utilizaban una distinción entre «ministros» y «laicos» que se formalizó solo después de varios siglos. Además, la Didaché asume que su enseñanza es para todos los cristianos, para toda la Iglesia en un lugar determinado, y que su información afecta a todos sus miembros. Sin embargo, todavía se lo ve mencionado como una "orden de la iglesia" y como un "manual", aunque estas no son descripciones útiles ya que presuponen maneras de ver la Iglesia primitiva de finales del siglo XIX.

Otra perspectiva, presente durante gran parte del siglo XX de una u otra forma, era asumir que, a medida que el cristianismo se extendía de sinagoga en sinagoga y de un lugar a otro, las nuevas reuniones de seguidores del Camino necesitaban directrices y consejos sobre cómo organizarse para sus comidas comunitarias. Más adelante veremos que Pablo se refiere a este tipo

de comidas en 1 Corintios 11:17-26 cuando recuerda a los corintios que deben comer cristianamente en la comida cristiana, así como consejos sobre otros asuntos. Por ejemplo, debían conocer la disciplina cristiana de la oración tres veces al día. Además, debían conocer la importancia de la forma de actuar cristiana, y por esta razón (sobre todo si no estaban familiarizados con las enseñanzas morales judías) podrían estar contentos con un texto breve sobre los Dos Caminos (es decir, el Camino de la Vida y el Camino de la Muerte). Entonces, ¿qué es la Didajé según esta perspectiva? Es un conjunto de información útil para las iglesias primitivas: información que encontraron valiosa para ayudarles a organizarse. Para nosotros, es una ventana a sus comunidades y una valiosa fuente de información sobre las comunidades que escucharon por primera vez el evangelio o recibieron cartas de San Pablo. No solo es el enfoque más común para la Didajé, sino que, dado que la mayoría de quienes la leen lo hacen en el contexto de sus estudios del Nuevo Testamento, la Didajé se convierte en un documento perteneciente al «Trasfondo del Nuevo Testamento» y se lee no tanto por lo que el texto en sí nos dice, sino por lo que podría revelarnos sobre otros textos. El problema de este enfoque (además de fomentar la idea de que la Didajé solo es importante como «trasfondo» de otros escritos antiguos) es que no explica el título. Sin embargo, sabemos que el texto siempre se conoció con el nombre de «didajé» y que fue ampliamente utilizado durante un largo período (ya que tenemos fragmentos en otras lenguas antiguas). Se valoraba y utilizaba por contener la información que los cristianos necesitaban, y no solo para ayudarlos a organizarse en los primeros meses o años tras su conversión al cristianismo. Digamos lo que digamos al respecto, tenemos que explicar su título y su uso

extensivo: es mucho más que la afortunada supervivencia de un conjunto de notas sobre “cómo hacer”.

Hasta ahora hemos hablado de la recepción de la Didajé por parte de quienes se entusiasmaron con la perspectiva de obtener información sobre los textos del Nuevo Testamento o la consideraron una nueva evidencia histórica sobre cómo se organizaron las iglesias primitivas. Sin embargo, el entusiasmo no fue total: también generó reacciones alérgicas entre quienes, con sus visiones de la Iglesia primitiva o de la predicación cristiana primitiva, se sentían más afectados. De hecho, podemos formular esta pequeña regla general: cuanto más base un grupo su práctica actual en la afirmación de que está haciendo/predicando lo que hicieron Jesús o los apóstoles, mayor será su antagonismo con la Didajé. Vemos esto ilustrado en los dos grupos principales que, a finales del siglo XIX y principios del XX, argumentaron que la Didajé era un documento muy tardío o, por el contrario, un documento periférico.

Por un lado, muchos eruditos católicos romanos encontraban repulsiva una parte de la Didajé: una comida que se parecía sospechosamente a una Eucaristía, pero que, según afirmaban con seguridad, no podía serlo, ya que una Eucaristía debía contar con un presbítero y las palabras de Jesús en la Última Cena para su consagración. Les gustaban los temas sobre moralidad, oración, ayuno y la opción del bautismo por aspersion (aquí había evidencia antigua contra los protestantes y las iglesias ortodoxas de Oriente), pero derramaron una barbaridad de tinta diciendo a la gente que las comidas eran algo distinto a la Eucaristía. Estaban seguros de ello porque lo que el Concilio de Trento del siglo XVI había dicho era infalible, y por lo tanto no podía contradecirlo un hecho: ¡el hecho era erróneo! Esto condujo a estos eruditos a un nuevo dilema: si el texto era antiguo, era mucho más difícil afirmar que se

desviaba; si era tardío, era mucho más difícil explicar todas sus características antiguas. La solución fue imaginar que en las iglesias primitivas existían dos tipos de comidas: las comidas bulliciosas llamadas «eucaristías» (como vemos en 1 Corintios 11) y las comidas bulliciosas llamadas «ágapes» (fiestas de amor), como vemos en la Didajé y Judas 12. ¡Y así fue! Sin embargo, también existía la tendencia a datarla lo más tarde posible (optaron por una fecha del siglo II) y lo más alejada posible de la corriente principal (ya fuera Siria o Egipto, pero ciertamente no en el Egeo ni en Italia). Podríamos encontrarnos con gracia este tipo de argumento especial —martillando hechos para que encajen con las visiones dogmáticas del pasado—; pero el legado de años de libros expresando estas visiones sin comentarios aún permanece con nosotros. En los últimos años he visto una explicación de por qué la Didaché no tiene una narrativa institucional (es decir, las palabras «este es mi cuerpo...»), donde el autor no se da cuenta de que el estudio histórico ha avanzado y ahora sabemos que estas palabras solo se incorporaron a la Oración de Acción de Gracias en el siglo IV (> Ligier, 1973; > Taft, 2003). Lamentablemente, es muy difícil eliminar ideas confusas del torrente sanguíneo de una religión.

El otro grupo que consideraba repulsiva la Didajé eran los protestantes extremistas. Si bien estos acogían con satisfacción la omisión de las palabras de Jesús que perturbaban a los católicos —para ellos, demostraba que las enseñanzas católicas romanas no estaban demostradas históricamente—, consideraban que la prescripción del ayuno en días fijos (miércoles y viernes) era una clara evidencia de que la Iglesia que utilizaba la Didajé ya estaba corrompida y necesitaba una reforma. El ayuno había sido uno de los puntos álgidos del siglo XVI: era una «obra» que implicaba que las obras podían

comprar u obtener la «justicia». Como tal, negaba que la justificación viniera «solo por la fe»; y abandonar los días fijos de ayuno y la abstinencia de carne era a menudo la señal pública de que una ciudad o pueblo había abandonado el catolicismo y abrazado la Reforma. Ahora bien, se sabía por los escritos de Tertuliano (c. 160 d. C. - c. 225) que para el siglo III esta práctica de ayuno los miércoles y viernes estaba ampliamente establecida, pero esto se explicaba por la presencia, incluso en los primeros siglos, de un virus llamado «catolicismo primitivo», tomado del término alemán Frühkatholizismus, y utilizado como término técnico (> Smith, 1990). Pero si la Didaché era tan temprana como la época del Nuevo Testamento, entonces el virus estaba allí incluso antes de la muerte del último «escritor inspirado», ¡y eso no podía ser! Entonces, ¿cómo se cuadraría el círculo? Era un documento desviado y tardío, posiblemente una falsificación histórica, pero estaba completamente infectado con el virus que solo sería expulsado después de haber corrompido por completo el cuerpo cristiano. Así, este grupo describió la Didajé como «la niña mimada de la crítica» (lo que implicaba que los eruditos del Nuevo Testamento perdían el tiempo al buscar antecedentes en ella) y argumentaron que databa de finales del siglo III o IV (lo que implicaba que sus características «tempranas» eran reconstrucciones fraudulentas). De nuevo, estas opiniones se generalizaron tanto que muchos libros optaron por la postura «segura» y afirmaron que la Didajé «podría ser tan tardía como el siglo IV». La triste realidad es que, dado que este pequeño comentario apareció en un libro de texto ampliamente utilizado por estudiantes de teología —y dado que los libros de texto tienden a copiar libros de texto—, todavía se encuentra en los ensayos de los estudiantes medio siglo después de que la mayoría de los eruditos desistieran de intentar demostrar que la Didajé era un documento

posterior al siglo I. Como ya hemos señalado: ¡las ideas confusas pueden perdurar mucho tiempo!

Aprendizaje

Para responder adecuadamente a la pregunta sobre qué es la Didaché, debemos empezar por analizar qué significa llamar a alguien «cristiano». Si se considera esto principalmente una opción individual (como ocurre con la mayoría de la gente hoy en día), se elige el cristianismo porque se aprecian algunas de sus ideas, porque se las considera verdaderas o porque se aprecia lo que hacen los cristianos. Si este es el modelo cristiano, la enseñanza que se busca se centra en las creencias cristianas o en las «enseñanzas de Jesús», y hoy en día existen innumerables libros que son catecismos de este tipo. Sin embargo, si se piensa que Jesús vino a formar un nuevo pueblo, a establecer un grupo, a mostrar un camino para que las personas, como comunidad (y no solo como un grupo de individuos), puedan ir «al Padre», entonces el comportamiento del grupo, y el comportamiento propio como miembro del grupo, se vuelve tan fundamental para aprender a ser cristiano como conocer las historias de Jesús. Puede que no nos guste este enfoque “centrado en la Iglesia”, pero es nuestra elección cultural, no un reflejo de la vida cristiana primitiva.

Los judíos en tiempos de Jesús se consideraban un pueblo, el pueblo elegido de la alianza, los hijos de Abraham, una comunidad entre las naciones. Era todo el pueblo amado por Dios, y la tarea de cada individuo era ser un miembro digno del pueblo, un heredero digno de las promesas hechas a los patriarcas. Dentro de esta comunidad llegó Jesús, quien anunció una nueva forma de vivir la alianza: este era su nuevo testamento y una nueva relación

de la comunidad con el Padre. Ahora el pueblo podía dirigirse a Dios como Padre nuestro —nótese que los cristianos todavía rezan, en una era individualista, a nuestro Padre, no a mi Padre— y regocijarse y agradecer a Dios por su bondad al enviarles a Cristo. Pronto, los seguidores de Jesús comprendieron que esta nueva forma de ser el pueblo de Dios no solo incluía al pueblo judío, sino también a personas de «toda tribu, lengua, pueblo y nación» (Ap. 5.9 [RSV]) y que todos podían formar parte de esta nueva familia de Abraham (Rom. 4) a través de Jesús. Entonces, ¿qué significa «convertirse en cristiano»? En un contexto como este, «ser creyente» se asemeja más a buscar unirse a una comunidad que a simplemente aceptar un conjunto de enseñanzas o expresar una preferencia personal. De igual manera, el acto de «unirse a los cristianos» no es simplemente «un momento de conversión» — recordemos que Pablo describió su momento de conversión como excepcional (1 Cor. 15:8; y Ef. 3)— ni fue solo el momento del bautismo: unirse a esta nueva comunidad llevaba tiempo. Uno tenía que aprender a vivir este nuevo estilo de vida, tenía que formarse, tenía que iniciarse gradualmente en sus valores y actividades, así como en sus creencias. Esto era más como unirse a un grupo donde hay un aprendizaje: uno aprende lentamente a pertenecer, y tiene que demostrar al grupo que su iniciación está en marcha. La «didaché»/enseñanza no se refiere a lo que uno aprende en un instante o en un aula, sino a lo que llamaríamos «la formación» que uno necesita absorber antes de ser plenamente parte de la «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anuncien las maravillas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 Ped. 2.9 [RSV]). Así como los aprendices deben dedicar tiempo antes de ser aceptados plenamente en el grupo de obreros cualificados y demostrar que dominan las habilidades

comunes al grupo —han completado la formación—, quienes se convertían al cristianismo debían haber dominado la formación sobre cómo vivía el grupo. Dicho de otro modo: ¡debían haber asimilado la didaché! (Milavec, 2003, pp. 51-172).

Así pues, la Didaché no era información especializada solo para los líderes —una especie de cuna de especialistas—, sino algo que todo cristiano debía conocer. Veremos esto una y otra vez a medida que avancemos en el texto: ya se tratara de conocer la lista de cosas que hacer y evitar, las oraciones o la política del grupo sobre las visitas de expertos, esto era patrimonio común de toda la comunidad y se esperaba que todos supieran cómo actuar en estas circunstancias, pues habían aprendido las costumbres de la Iglesia durante el período de iniciación. Durante su aprendizaje, se formaban y se moldeaban como cristianos; luego, cuando estaban listos, ingresaban al grupo, entraban en Cristo, en su bautismo.

De hecho, hay evidencia no solo de que la Didaché fue concebida como una guía para la formación de quienes deseaban pertenecer a una iglesia, sino también de que estaba destinada a ser memorizada. Debemos tener en cuenta que hay elementos de la Didaché, como las Dos Vías y el Padrenuestro, que ciertamente estaban destinados a ser aprendidos de memoria (la mayoría de los cristianos de hoy aún pueden recitar el Padrenuestro de memoria) y que en épocas anteriores la gente usaba su memoria mucho más que nosotros, que tenemos acceso a dispositivos de grabación, ya sea lápiz y papel o una computadora. No era inusual que la gente aprendiera de muchos textos largos para poder usarlos cuando no tenían libros a mano: Salmos, himnos y listas de diversos tipos eran elementos que una mente bien preparada simplemente tenía disponibles de memoria, y no se consideraba una gran hazaña poder

usarlos sin un libro. También había especialistas que podían memorizar libros enteros y usarlos para entretener o instruir: personas que habían aprendido grandes historias largas y podían representarlas cuando era necesario. Podríamos pensar en estos narradores como aquellos que podían recitar los cuentos de Homero (el equivalente a los actores que han aprendido de las obras de Shakespeare), pero las mismas habilidades eran necesarias para quienes podían anunciar el evangelio —conoceremos a este grupo más adelante: «los evangelistas»— y quienes podían llegar a una iglesia y recitar la historia completa de Jesús. Por lo tanto, la idea de memorizar toda la Didajé no es tan desalentadora como parece; y todo el texto está redactado de tal manera que facilita la memorización (Milavec, 1994).

Entonces, ¿qué es «la enseñanza»? Es información básica sobre el estilo de vida del grupo cristiano y sus actividades como el Pueblo Nuevo en el Camino de Vida. Una vez asimilada esta enseñanza, se completaba el aprendizaje y se estaba listo para integrarse plenamente al cuerpo de Cristo. Luego, al dominar la enseñanza, uno estaba en posición, sin necesidad de libros ni nada más, de actuar como mentor en el proceso de formar a otros como aprendices cristianos. La didaché no era solo para impartir clases o para maestros, no era solo un conjunto de lecciones; estaba destinada a ser asimilada para que su poseedor funcionara como parte de Cristo (Rom. 12) y ayudara a otros a unirse al Camino (Hch. 9.2).

¿Por qué es importante la Didaché?

Durante los últimos 125 años, la Didajé ha sido estudiada de diversas maneras y utilizada, generalmente como documento de apoyo, por biblistas, historiadores de la Iglesia primitiva, liturgistas y quienes examinan la

evolución y evolución de la teología cristiana a lo largo de los siglos. Si bien cada grupo puede destacar la importancia de la Didajé a su manera, ya que arroja luz sobre algún tema que considera relevante, podemos destacar tres razones más generales por las que vale la pena estudiar este breve texto, recordando que leerlo completo solo toma entre 20 y 30 minutos.

Probablemente la razón más común por la que alguien hoy elige un libro como este sobre la Didajé es que ya ha estado estudiando la colección de escritos cristianos primitivos que ahora llamamos «el Nuevo Testamento». Sabemos que estos fueron dirigidos a las iglesias del mundo mediterráneo, que fueron escuchadas por primera vez por ellas, y, naturalmente, nos gustaría saber todo lo posible sobre ese público. Cuanto más conocemos la situación del público y todos esos factores que agrupamos bajo la etiqueta de «contexto», más se enriquece nuestra comprensión. Este es un aspecto de los estudios bíblicos que se ha transformado de forma irreconocible en las últimas generaciones. Nuestro conocimiento actual del «contexto» es mucho más rico que el del período anterior a 1950, por lo que los libros de exégesis anteriores resultan ahora redundantes. Hemos tenido los grandes descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto y de la Biblioteca de Nag Hammadi, pero también hemos tenido avances en el estudio del lugar de la religión en la sociedad grecorromana, su funcionamiento y la convivencia de los diferentes grupos religiosos en sus ciudades (Meeks, 2003). Cuando hablamos de «la iglesia de Corinto», ahora tenemos una visión mucho más clara de lo que queremos decir, sabemos mucho sobre lo que era importante para ese grupo y podemos comprender muchas de las observaciones de Pablo sobre la conducta de sus miembros, que eran opacas para los lectores anteriores. Pero con todos estos avances en nuestro conocimiento, es el descubrimiento anterior de la Didajé el

único que nos muestra, desde dentro, una iglesia organizándose a sí misma. Cuanto más aprendemos, mejor comprendemos la Didajé; y más importante se vuelve como nuestra visión más detallada de la vida de aquellas iglesias primitivas.

Una segunda razón por la que muchas personas estudian la Didajé es un refinamiento especial de la noción de contexto. Dejando de lado los Evangelios y los Hechos, la mayoría de los documentos que tenemos del siglo I y principios del II son cartas: las de Pablo; las atribuidas a Pablo; luego, las relacionadas con los nombres de Santiago, Judas, Juan y Pedro; luego, la carta a los Corintios que llamamos 1 Clemente; y finalmente, las cartas de Ignacio de Antioquía. Las cartas eran vínculos entre iglesias; su intercambio formó la red que formó «la Iglesia» a partir de las iglesias. El problema con la mayoría de las cartas es que pertenecen a conversaciones: o bien esperan una respuesta o se dan como respuesta a una carta anterior, y sabemos que las que han sobrevivido son solo una fracción de las que se enviaron. Con frecuencia, al leer a Pablo, tenemos que intentar adivinar qué preguntas intenta responder, cuáles eran los problemas sobre los que se buscaba su guía, o qué le había molestado dentro de una iglesia que lo llevó a tomar la pluma. Así que leer estas cartas es a menudo como escuchar a escondidas una parte de una larga conversación telefónica. Intentamos comprender lo que oímos, pero no sabemos qué dice la otra parte: a veces está claro lo que se dice, a veces podemos tener una buena idea, pero a menudo solo podemos adivinar. La Didajé nos muestra algunas de las preocupaciones habituales de estas iglesias: desde cuestiones de estilo de vida hasta la importancia de comer juntos, pasando por el problema de los predicadores visitantes que en realidad solo buscan una vida fácil. He aquí un pequeño ejemplo. En 2 Tesalonicenses 3:10

encontramos un comentario de Pablo que resulta un tanto extraño. Tras señalar que él mismo pagó su propia comida mientras estuvo con ellos, dice: «Porque incluso cuando estábamos con vosotros, os dimos este mandato: si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma» (RV). Este último mandato parece duro y no poco moralista. ¿Por qué es esto un problema para Pablo? ¿Acaso no tenía mejores cosas de las que preocuparse? Sin embargo, sabemos por la Didajé que había cristianos errantes, conocidos como «apóstoles y profetas», que iban de iglesia en iglesia, y uno de los problemas era distinguir a los verdaderos profetas de quienes usaban el evangelio para sus propios fines. Así pues, la Didajé establece una prueba: a menos que exista una necesidad especial, solo deben quedarse un día como huéspedes; pero, si se quedan tres días, ¡son falsos profetas! Para una comunidad pobre, esta regla les proporcionaba una bienvenida y les permitía escuchar a los apóstoles, pero también les aseguraba que no fueran explotados (Did. 11). Ahora podemos entender a Pablo. Demostraba su autenticidad al no explotar a sus anfitriones, sino que se ganaba la vida. Es más, apoya la misma regla: ¡sin trabajo, sin comida!

Sin querer restar importancia a estas razones contextuales para leer la Didajé, si la leemos solo por lo que nos dice sobre otros documentos, y no por lo que ella misma nos dice sobre el cristianismo, nos estamos perdiendo todo un estrato de la sabiduría cristiana primitiva. Tenemos Evangelios que nos narran la buena nueva anunciada, cartas que nos muestran cómo los cristianos formulaban sus creencias, los Hechos que nos muestran cómo imaginaban su actividad mundial, y en la Didajé vemos su enfoque de la vida cotidiana como cristianos. Nos presenta una serie de reflexiones sobre lo que consideraban los asuntos importantes que debían abordarse correctamente

para ser discípulos en el Camino de Vida. Algunos de estos aspectos aún están presentes, y leer la Didajé puede ser una forma de reenfocarnos en lo que realmente está en juego bajo siglos de incrustaciones. Algunos han desaparecido hace tiempo y ahora carecen de sentido, pero otros, aunque olvidados hace tiempo, son aspectos del cristianismo que vale la pena examinar de nuevo. Jesús predicó y formó un pueblo, y el pueblo formado por la Didajé surgió solo una generación después. Al analizarlo de esta manera, podemos ver que si este pequeño texto es un niño mimado, entonces merece la atención que se le ha dedicado.

El cristianismo es una religión histórica. Se basa en el hecho histórico del nacimiento de Jesús; la comunidad que fundó es la base de comunidades posteriores, y su buena nueva se mantiene viva en los vaivenes de la historia humana. Como comunidades en la historia, siempre olvidamos fragmentos de lo que significa ser cristiano, mientras descubrimos otras implicaciones del discipulado. En este proceso de ver lo que podríamos haber olvidado, o de inspirarnos para crecer de nuevas maneras, estudiar nuestro pasado es una actividad central y esencial. Henry Ford dijo que «la historia es pura palabrería» y alguien más la pasó por alto como un simple «prólogo»; pero, para los cristianos, la historia es revelación. Si los cristianos queremos comprender el hoy, debemos recordar el ayer. O, como lo expresó el cardenal Newman:

La historia del pasado termina en el presente; y el presente es nuestro escenario de prueba, y para comportarnos ante sus diversos fenómenos con debida y religiosa atención, debemos comprenderlos; y para comprenderlos, debemos recurrir a los acontecimientos pasados que los condujeron. Así, el presente es un texto y el pasado su interpretación.

(Newman, 1890, pág. 250)

Para nosotros, mirar atrás nos ayuda a comprender el cristianismo de hoy y del futuro, y cuanto más antiguo sea el discipulado que examinamos, más probable es que resalte nuestra actividad. Y dado que los cristianos dedican gran parte de su tiempo a debatir cuestiones relacionadas con la organización de las iglesias —basta con observar la energía, incluso el veneno, que puede desplegar una comunidad cada vez que se produce algún cambio en su ritual—, examinar un documento como la Didajé a menudo puede poner las cosas en perspectiva. Si bien hoy en día la Eucaristía y las presentaciones contradictorias de su significado pueden ser el tema que divide a grupos cristianos, puede ser sumamente refrescante examinar la Didajé, donde la Eucaristía es lo que mantiene unida a la gente, y que, por cierto, revela que la mayoría de las disputas se relacionan con desarrollos posteriores, cuando la Eucaristía había cambiado casi hasta resultar irreconocible respecto a la práctica de las comidas de Jesús y las primeras iglesias. En resumen, la Didajé es un espejo que podemos usar como espejo de nuestra práctica como miembros de las iglesias, y dejar que nos ayude a vernos en perspectiva.

¿Qué nos muestra la Didaché?

Hay muchas maneras de clasificar las religiones, pero una sencilla sería observar la proporción relativa de interés que una religión dedica a la cocina de un hogar promedio y el tiempo que dedica a lugares especiales como templos o bibliotecas. Cada religión presta atención a cada uno de estos aspectos. Puede que existan leyes alimentarias, prácticas en las comidas o formas de vestir; este es el aspecto doméstico de la religión y afecta a cada creyente a diario. En este ámbito doméstico, las religiones y la vida se entremezclan, y las prácticas y valores se transmiten, casi imperceptiblemente, a la siguiente generación. Cada religión también tiene

edificios y lugares especiales (santuarios) y grandes eventos públicos, que requieren especialistas religiosos: los sacerdotes. Estos especialistas organizan los eventos y lugares públicos y se convierten en una imagen pública de la religión, de tal manera que existe la tendencia constante a que esta imagen pública parezca ser la religión misma. Luego están las historias de la religión: sus explicaciones sobre lo que cree acerca del mundo, el más allá, sus relatos sobre sus orígenes y su propósito. Estos pueden convertirse en sus libros sagrados, y por eso existen los expertos que los interpretan, los preservan y, a menudo, los convierten en grandes sistemas de derecho y filosofía. La «cocina» y el «templo» suelen ser distintos, a veces opuestos, pero son mutuamente dependientes y a menudo interactúan entre sí a través de un calendario: un patrón de prácticas, ayunos y fiestas que se desarrollan a lo largo de los ciclos del tiempo: día, estación y año. El cristianismo no es una excepción, aunque en nuestro mundo contemporáneo tendemos a ignorar la cocina e identificar la religión con «ir a la iglesia».

Esta distinción también puede ayudarnos a analizar los orígenes del cristianismo. Sabemos bastante sobre la distinción entre cocina y templo en el judaísmo palestino en tiempos de Jesús, y sabemos que él hacía más hincapié en la «cocina» que en los aspectos «templo» de la fe. Lo encontramos reuniéndose para comer en las casas, caminando por los campos y siendo muy crítico con quienes se preocupaban por el «fin del templo» de la religión, ignorando el fin doméstico: reconciliarse con un hermano antes de ir a ofrecer un sacrificio (Did. 14.2/Mt. 5.23-24). Además, las primeras generaciones de cristianos, al separarse del judaísmo, no tuvieron las grandes expresiones públicas de las religiones que están bien establecidas en las sociedades. Se reunían en las casas de otros; su ritual principal, cuando comían juntos, estaba

muy relacionado con la cocina; pero la evidencia del «fin de la cocina» de la religión tiende a ser efímera. Y, a diferencia del judaísmo, no había un grupo ritual especial: creían que en Jesús todos se habían convertido en sacerdotes – todos podían estar en la presencia del Padre y ofrecer sacrificios – y eran “un pueblo sacerdotal”.

Así, nos encontramos con la ironía de que, para una religión más centrada en la cocina que la que la precedió o, de hecho, que la religión en la que se convirtió posteriormente, disponemos de poco del extremo cocina del cristianismo primitivo. La mayor parte de la evidencia que poseemos proviene del extremo formal de la religión: tenemos los grandes relatos formales, los Evangelios y las opiniones de los expertos en las religiones, las epístolas; pero, aparte de la Didajé, casi nada sobre las estructuras cotidianas de este nuevo movimiento. La Didajé nos muestra a los discípulos viviendo su cristianismo cuando no escuchaban los Evangelios ni a los grandes maestros. Puede que no nos diga mucho sobre sus vidas, pero es prácticamente todo lo que tenemos.

¿Por qué desapareció la Didaché?

Entonces, si la Didaché fue tan valiosa en la formación de los primeros cristianos, ¿por qué desapareció y por qué no se convirtió en uno de esos textos preciados que eventualmente fueron vistos como las nuevas Escrituras?

Aunque la Didaché fue descubierta por Bryennios en la década de 1870, nunca desapareció del todo. Esto puede parecer una contradicción, pero se explica fácilmente por la historia del texto. Es propio de los textos de formación cambiar constantemente de forma sutil: se añaden fragmentos para adaptarse a nuevas situaciones y se eliminan fragmentos que ya no son relevantes. Las

diferencias podrían pasar desapercibidas durante uno o dos años, o entre usuarios, pero si se consulta un manual de formación que se ha utilizado durante mucho tiempo, se observan cambios importantes. Y si esto es cierto en la era de la imprenta, que promueve la uniformidad, lo es aún más en la era de los manuscritos, cuando cada copia se hacía pensando en un nuevo usuario y era mucho más fácil añadir o quitar algo de un texto, especialmente si se consideraba que satisfacía las necesidades prácticas de la vida diaria. Así ocurrió con la Didaché: probablemente existieron muchas versiones antiguas, cada una ligeramente diferente, algunas con más que las actuales y otras con menos. El texto se adaptaba a nuevas situaciones, pero pocos habrían notado los cambios graduales. Así pues, vemos la sección de moralidad en muchos escritos cristianos primitivos; todos están relacionados en estilo, pero no hay dos idénticos. Podemos rastrear los textos de las plegarias eucarísticas que encontramos en la Didajé a medida que evolucionaron hasta convertirse en las oraciones más elaboradas de las liturgias más formales de los siglos III y IV: no dejaron de usarse, sino que cambiaron sin cesar hasta que fue difícil reconocer que el roble, con sus múltiples ramas y su tronco nudoso, nació como una pequeña y suave bellota. Posteriormente, en cuanto a las regulaciones, estas también se volvieron más complejas y finalmente se convirtieron en algunos de los elementos del derecho canónico. De hecho, una vez que Brienio encontró la Didajé, se hizo evidente de inmediato que la mayor parte de su texto se conocía como «Libro VII» en una colección de leyes de finales del siglo IV llamada las Constituciones Apostólicas. Sin embargo, hasta que Brienio encontró el texto por sí solo, no nos dimos cuenta de que el texto antiguo cuyo nombre conocíamos estaba realmente integrado en las Constituciones Apostólicas. En esa época, los cristianos no necesitaban

recordarse unos a otros que ayunaban los miércoles y los viernes, porque era una parte tan común de lo que se transmitía entre los hogares cristianos que se daba por sentado, y su presencia en el libro posterior no era nada destacable.

Una pregunta mucho más interesante es por qué los cristianos abandonaron la noción de mentorizar a los nuevos miembros y la idea de la necesidad de un aprendizaje. La noción de la necesidad de una larga iniciación sobrevivió durante muchos siglos en las iglesias. De hecho, la Cuaresma es un vestigio de esa práctica. Originalmente era el período final de preparación antes del bautismo y, al igual que en la Didajé, era un período de ayuno. Más tarde, cuando el bautismo se realizaba principalmente en la infancia, la Cuaresma, al no ser ya necesaria como preparación para el bautismo, evolucionó su nueva lógica como un período de penitencia (Talley, 1986). Además, a medida que el cristianismo se fue integrando cada vez más en la sociedad, la noción de la necesidad de un aprendizaje se hizo cada vez menos evidente, y la formación disponible pasó a estar cada vez más en manos de los expertos religiosos, en lugar de ser una tarea común de todos los miembros de la iglesia.

Cuando los primeros cristianos se propusieron predicar la buena nueva de Jesús, lo hicieron anunciando que «lo que se había predicho en las Escrituras se había cumplido» (Hechos 3:18, por ejemplo) en Jesús. Jesús había nacido, como estaba escrito en los profetas (Mt 2:4-6); había cumplido las Escrituras (Mt 26:54); las Escrituras daban testimonio de él (Jn 5:39); había resucitado conforme a las Escrituras (1 Co 15:4); luego abrió las Escrituras a los apóstoles para que pudieran ver lo que las Escrituras decían sobre él (Lc 24:45); y ellos salieron y lo predicaron, «mostrando por las Escrituras que el Cristo era Jesús» (Hch 18:28). Así, los cristianos comenzaron con una gran

biblioteca que consideraban sagrada; de hecho, los primeros cristianos tenían una colección de libros del Antiguo Testamento considerada «Escritura» mayor que la de la mayoría de las iglesias cristianas actuales.

Luego estaban sus propios recuerdos: y sobre todo, el recuerdo de Jesús, de su vida, sus enseñanzas, su muerte y su resurrección. Pero inicialmente, esta era una historia que se recitaba en las iglesias y gradualmente se convirtió en obra de predicadores especializados, evangelistas, y sus libros no se consideraban «escritura», sino simplemente una forma de registrar el discurso de los evangelistas. La llegada de un evangelista a una iglesia o la recepción de una carta de Pablo era un acontecimiento, por lo que el recuerdo y su registro en papiro se conservaban de forma segura. Sin embargo, no fue hasta varias generaciones después que estos registros comenzaron a recibir el estatus de «escritura», comparándolos con «las Escrituras» (del Antiguo Testamento). A medida que avanzaba el siglo II, nuestros cuatro Evangelios se convirtieron en la piedra angular de la memoria de la Iglesia: aquí estaba nuestra historia y nuestra buena nueva, y para finales de ese siglo se les otorgaba un estatus equivalente al de «las Escrituras». Por esta época, las diversas cartas de Pablo y otros apóstoles, que habían circulado desde el principio (Col. 4.16), también adquirieron un estatus especial; posteriormente, se añadieron los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, junto con algunos otros textos. No fue hasta el siglo IV que se consolidó la noción de un «canon del Nuevo Testamento». Pero para entonces, ya existían innumerables versiones de la Didajé: no era el tipo de documento que se consideraba valioso, sino simplemente útil. Se usó una y otra vez, pero nunca alcanzó el prestigio de ser obra de un apóstol o evangelista. Por fortuna, todos estos útiles textos de formación no llegaron a las bibliotecas. Piense en

cuántos manuales de formación ha recibido a lo largo de los años: pudo haber sido una carpeta de anillas para un curso; pudieron haber sido sus apuntes, que en su época eran invaluable; o pudo haber sido una guía para usar una computadora. ¿Dónde están ahora? En cierto sentido, aún los tienes presentes: has asimilado su contenido o tienes versiones más recientes. Pero ¿los guardarías junto con tus libros en una estantería? Ocurría lo mismo con la Didaché: cumplía su función, pero se valoraba solo por su uso; los Evangelios y las epístolas se valoraban no solo por su uso en la liturgia, sino también por sus famosas asociaciones. Debió de haber muchos manuales de formación en uso entre los primeros cristianos; solo vemos reflejos de ellos en la colección canónica, pero cumplieron su función: formaron las comunidades que escuchaban y valoraban el Evangelio.

Evangelio y didaché

Acabamos de contrastar el texto de la Didaché con los textos de los cuatro Evangelios, por lo que este es un momento oportuno para introducir la diferencia entre la formación/enseñanza (en griego, didaché) y la buena noticia/evangelio que se proclama/anuncia (en griego, kerugma). La distinción se puede ver así: te alegras con el anuncio (kerugma) de que Dios nos ama y comparte su vida con nosotros en Jesús; luego, habiendo elegido seguir a Jesús, aprendes a ser discípulo y a vivir en una comunidad cristiana: esto es la didaché. El evangelio es el tesoro: narra lo que Dios ha hecho, está haciendo y ha prometido; la enseñanza explica las implicaciones. Sin la buena noticia, el cristianismo sería solo un conjunto más de reglas y rituales: sin la formación, serían palabras hermosas para nuestros oídos, pero tal vez nunca influyan en nuestra vida. Kerugma y didaché son dos caras de la misma moneda. Además, a menudo nos referimos al «kerugma», que se refiere al

contenido del anuncio del evangelio —en su forma más breve, es la confesión «Jesús es el Señor» (1 Cor. 12.3)— y a la «didaché», que se refiere a toda la enseñanza/estilo de vida que debe integrarse en la vida para vivir como discípulo. Vemos las dos ideas en esta temprana pieza de sabiduría pastoral: «Predica la palabra [es decir, el kerugma], insiste a tiempo y a destiempo, convence, reprende, exhorta, sé inagotable en la paciencia y en la enseñanza [es decir, la didaché]» (2 Tim. 4.2 [RSV]).

Es esta distinción la que explica por qué el texto que vamos a analizar no contiene historias sobre Jesús, ni parábolas, ni siquiera sus palabras expresadas como tales. Todo esto pertenece al kerugma. Nuestro texto tiene un propósito mucho más práctico: si has escuchado la buena nueva, ahora debes integrarla en tu vida. Hoy distinguimos entre «discipulado» y «disciplina»; el primero es un esfuerzo de toda la vida, el segundo son normas y reglas. Para los primeros cristianos no existía tal división: la Didaché se centraba en la disciplina: si conocías sus exigencias, estabas en el Camino, porque esto era lo que manifestaba un discípulo.

Dónde y cuándo

Una de las ocupaciones favoritas de los académicos es intentar determinar con exactitud dónde y cuándo se escribieron los documentos antiguos. De hecho, a menudo abordan esta tarea imaginando que pueden llegar a un «lugar y fecha» similar al que encontramos en una bibliografía moderna. La Didaché se compiló en griego y se encuentra en fragmentos de numerosos idiomas: por lo tanto, dondequiera que se escribió, obviamente tuvo un gran atractivo. Sin embargo, si tuvo tal atractivo, entonces fue útil en muchos lugares; por lo tanto, los intentos de aislar su lugar de origen son infructuosos. La alternativa

es decir que pertenece al mundo grecorromano o al mundo mediterráneo; pero lo mismo puede decirse de todos los documentos cristianos primitivos. Entonces, ¿por qué se encuentran referencias en libros que dicen que la Didajé «podría haberse originado en Siria» y otros que «podría haber venido de Egipto», u otros que dicen que «podría haber aparecido en Egipto o Siria»? Egipto fue el lugar predilecto de muchos de los primeros estudiosos de la Didajé, ya que no existían documentos del Nuevo Testamento asociados con Egipto y se sabía desde hacía tiempo que había cristianos en Egipto desde los tiempos más remotos. Así que, ante un documento sin hogar, ¿por qué no decir que proviene de Egipto? Los eruditos que adoptaron esta perspectiva fueron principalmente alemanes.

Sin embargo, en la Plegaria Eucarística de la Didajé encontramos la frase «como el pan partido, una vez esparcido por los montes, y luego recogido en...» (Did. 9.4). Esta referencia al tema de los profetas (Ez. 36.4 y Nahúm 3.18): el pueblo, dispersado en los montes, será reunido de nuevo por Cristo, y ahora esto se materializa en el pueblo reunido en la mesa del Señor. Algunos eruditos, casi todos franceses, interpretaron el pasaje literalmente, preguntándose dónde se encontraban en Egipto montañas donde creciera el trigo. Como no existían tales montañas, la oración provenía de un lugar con montañas: ¡Siria! Esto podría parecer una obra de detectives, pero en realidad es una tontería. Fue con las imágenes mesiánicas de las Escrituras que los primeros cristianos buscaron comprender la persona y la obra de Jesús, y de ahí su uso de la imagen profética del gran recolector de Israel para Jesús. Centrarse en las «montañas» como objeto físico –como si las oraciones tuvieran que ser geográficamente precisas– es un ejemplo de «no ver el bosque por los árboles».

Lo que es mucho más importante destacar es que, dondequiera que se compilara en el mundo grecorromano, era un lugar donde la separación de los cristianos de la comunidad judía en general aún se producía. La Didajé asume que los seguidores de Jesús conocen a fondo las costumbres judías y tienen pocos problemas con ellas; pero al mismo tiempo, se esfuerza por afirmar la singularidad del Camino de Jesús. La mayoría de quienes utilizaban la Didajé no eran aún una religión distinta; parecen haberse visto a sí mismos como un grupo distinto dentro del judaísmo; sin embargo, algunas de sus actitudes distintivas los estaban llevando a un conflicto cada vez mayor con sus correligionarios.

Cuando la Didajé atrajo la atención académica por primera vez, se propusieron dos fechas. Quienes analizaron las estructuras más antiguas y su estrecha relación con el judaísmo propusieron una fecha del siglo I; mientras que quienes compararon frases de la Didajé con afirmaciones similares (pero no idénticas) del Evangelio de Mateo argumentaron que, por lo tanto, debía ser posterior a Mateo; por lo tanto, si Mateo es de finales del siglo I, la Didajé podría ser de principios del siglo II. Posteriormente, a menudo preocupados por los problemas doctrinales de una fecha temprana, algunos académicos propusieron una fecha mucho más tardía para la obra —del siglo III o incluso del IV— y que se había «disfrazado» para parecer primitiva. El problema con estas teorías conspirativas es que, una vez formuladas, son difíciles de refutar, por lo que esa fecha tardía aún a veces surge. Sin embargo, el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto en 1948 fue la respuesta definitiva a los teóricos de la conspiración. Este descubrimiento cambió para siempre nuestra visión del judaísmo en la época de Jesús (muchos sostienen que es mejor hablar de los «judaísmos» de aquella época) y nuestra visión de la Didaché.

Nuevos estudios de la década de 1950 podrían apuntar positivamente a una fecha del siglo I, de hecho, anterior al año 70 (Audet, 1996). Además, nuestra comprensión del surgimiento de los Evangelios (Bauckham, 1998) —las perspectivas anteriores tendían a imaginar a los evangelistas sentados en el equivalente a un estudio rodeados de los libros que usaban y escribiendo para una iglesia específica— implicaba que es igualmente probable que Mateo usara frases que se encontraban en la Didajé o que eran de uso común (Garrow, 2004; Draper, 2006a; resumen de argumentos en Milavec, 2003, pp. 693-739). Por lo tanto, el consenso general actual es que la fecha del primer siglo podría ser tan temprana como el año 50 (de modo que podríamos usar la Didajé para contextualizar el tipo de vida cristiana que se vivía en las iglesias a las que Pablo escribía) o tan tardía como el año 80 o 90 (en una iglesia que había recibido a Mateo o esperaba con ansias su visita). Sin embargo, aunque insisto en la necesidad de considerar esto como un reflejo de las iglesias más antiguas —y, por lo tanto, una fecha del siglo I—, me preocupan menos los argumentos a favor de una época anterior o posterior al año 70 o anterior o posterior a Mateo. Mi razón para esta aparente indiferencia es que la formación no era uniforme —no existía una «oficina central de planificación»— ni cambia cada aspecto de la práctica de un grupo con la llegada del último libro. Entonces, ¿cuándo se utilizó? Con toda probabilidad, a mediados del siglo I, grupos de seguidores de Jesús memorizaban una versión de la Didajé, y lo que tenemos refleja una etapa muy temprana de la vida e influencia de ese texto. La formación habría cambiado gradualmente a medida que las iglesias se desarrollaban y cambiaban, y en muchos lugares, a principios del siglo II, gran parte de lo que encontramos en el texto habría parecido obsoleto y, con el tiempo, gran parte de él habría parecido obsoleto

en todas partes. Así que lo estudiamos como una ventana a la primera y segunda generación de cristianos, que estaban cerca de los patrones de la fe judía, buscando entender el nuevo camino de Jesús, cristianos que habrían sabido que todavía había muchos vivos que habrían conocido y escuchado a Jesús, y que pertenecían a una iglesia que podría haber anhelado una visita de un evangelista y una oportunidad de escuchar su relato del evangelio.



Elegir un camino

Cuando reflexionamos sobre nuestras vidas, sobre nuestra situación actual, sobre las decisiones que debemos tomar, sobre el pasado y cómo, a través de altibajos, hemos llegado hasta aquí, y sobre el futuro, nuestras esperanzas y deseos, parece que adoptamos la imagen de andar por un sendero como si fuera la imagen más natural del mundo. Mirando hacia atrás, podríamos decir que «nuestro camino ha sido rocoso»; en el presente, podríamos decir que «nos encontramos en una bifurcación y debemos tomar decisiones difíciles»; y al planificar, decimos que «el camino por delante parece despejado». La noción de la vida como un camino, de hecho, como un caminar hacia un destino, parece estar profundamente arraigada en nosotros. Esta imagen también forma parte del simbolismo de muchas religiones. A veces le damos una expresión explícitamente religiosa, como cuando comparamos la vida con una «peregrinación», pero a menudo, cuando simplemente nos referimos a «nuestra forma de vida», tenemos la dimensión religiosa flotando en un segundo plano. Al usar las imágenes de «camino», «sendero» o «carretera» para nuestras vidas, implícitamente invocamos la noción de que la vida se trata de movimiento, que hay dinamismo y libertad con margen para elegir. En contraste, otras nociones pueden parecer estáticas o implicar falta de libertad. La noción moderna común de «estilo de vida» es estática; implica que otros determinan o aprecian «nuestro estilo»; mientras que otras imágenes asumen que somos pasivos: simplemente respondemos a fuerzas que escapan a nuestro control. Incluso el tema religioso común de la «vocación» puede implicar que nuestra tarea viene determinada desde fuera y simplemente la

aceptamos como algo impuesto. Pero la imagen de caminar por un «camino» implica que nos movemos, miramos hacia adelante y podemos elegir dónde pisamos a continuación. No es sorprendente que esta noción haya estado en uso en el judaísmo durante siglos (por ejemplo, Jer. 6.16) antes del tiempo de Jesús y haya jugado un papel clave en el cristianismo desde el principio: "Estos hombres son siervos del Dios Altísimo, quienes os anuncian el camino de salvación" (Hechos 16.17 [RSV]).

Los dos caminos

Pero la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica.

Mira, hoy he puesto ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal. Si obedeces los mandamientos del Señor tu Dios que yo te ordeno hoy, amando al Señor tu Dios, andando en sus caminos y guardando sus mandamientos, sus estatutos y sus ordenanzas, vivirás y te multiplicarás, y el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomar posesión de ella.

Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, sino que te dejas llevar a adorar a otros dioses y servirles, te declaro hoy que perecerás; no vivirás mucho tiempo en la tierra a la que vas a entrar para tomar posesión, cruzando el Jordán.

(Deuteronomio 30.14–18 [RVR])

Esta declaración, puesta por el autor en boca del gran legislador Moisés, llega al clímax dramático del libro del Deuteronomio: toda la ley ha sido impartida, la nueva visión histórica del pasado desde la perspectiva del Segundo Templo ha sido expuesta, y ahora, justo antes de su última voluntad y el relato de su muerte, el pueblo de Israel se enfrenta a esta elección: el camino de la alianza que conduce a la vida y al regocijo en los bienes, y el camino de la muerte que resulta de elegir otro camino e ignorar los mandamientos. La religión como una opción moral que ofrece a la humanidad nunca se ha descrito de forma

tan dramática. Y los maestros, primero judíos y luego tanto judíos como cristianos, dedicarían mucho tiempo a desarrollar ese desafío mosaico final.

Sin embargo, antes de analizar cómo se utilizó ese desafío en la didaché cristiana primitiva, vale la pena señalar cuatro aspectos de ese texto en Deuteronomio que animaron sus muchos seguimientos hasta bien entrada la época cristiana, cuando algunos elementos desaparecieron. Primero, esto presenta la bondad y el mal humanos como una elección moral. El bien proviene de buenas decisiones y el mal de malas decisiones. Esto suena simple, pero muchas culturas antiguas vieron estos resultados como el resultado de los caprichos de seres divinos o de fuerzas cósmicas. No hay lugar aquí para el fatalismo cósmico, como la noción de que nuestro destino está escrito en las estrellas. En esta visión, nuestro destino está en nuestras propias manos: debemos elegir positivamente el bien y evitar deliberadamente el mal. Esto es un lugar común hoy en día, pero para muchas personas en el mundo grecorromano fue una liberación del fatalismo; y la noción de una religión que diera pleno alcance a la acción moral (pensemos en alternativas como una religión que es una serie de intentos de aplacar a una deidad enojada) era una de las características atractivas del judaísmo en la época de Jesús, y una razón importante por la que atraía a conversos que eran conocidos como "prosélitos" o "temerosos de Dios" o "adoradores de Dios".

En segundo lugar, este no es un desafío que se le ofrece a un individuo o a un grupo de individuos: se le ofrece a una comunidad, a una única realidad: «el pueblo». El individuo debía aceptar el camino como miembro del pueblo, pero era la comunidad entera la que debía elegir emprender el camino de la vida. Además, cuando los individuos abandonaban los mandamientos, toda la comunidad corría peligro. Pensamos en la moralidad casi exclusivamente en

términos individuales —incluso cuando una sociedad entera se ve extraviada por unos pocos individuos— y, por lo tanto, nos resulta difícil comprender esta noción de «pueblo de la alianza». Sin embargo, sin esta conciencia de la centralidad de la comunidad, no podemos comprender gran parte de los escritos judíos y cristianos primitivos sobre los Dos Caminos.

En tercer lugar, las reglas no existían solo como un estándar ético: formaban parte de una relación formal con Dios: un pacto con promesas para ambas partes. La obediencia se presentaba no como una simple adhesión a las reglas, sino como el cumplimiento de una parte del acuerdo dentro de una relación integral con Dios. Tendemos a dividir la religión en «relación» y «reglas», pero no podemos entender la Didaché si partimos de esa distinción. La Didaché puede partir de un conjunto de reglas porque estas presuponen una relación: las reglas muestran los parámetros de la relación que se elige.

En cuarto lugar, se asume que estas reglas están a nuestro alcance, que las personas pueden lograr una vida así, que las reglas existen para su bien y que no son una especie de prueba o "carrera de obstáculos" para ver quién se desvía. Dios no establece las reglas para eliminar a los débiles. No se trata de un examen, sino de una guía para progresar en la vida. Y se asume que Dios quiere que todo el pueblo, y por lo tanto, cada miembro de la comunidad, tenga vida.

Convertir la opción presentada en el pacto en una lista de «lo que debía hacerse» y «lo que debía evitarse» se convirtió en una tarea para los maestros: las listas simplificarían la comunicación del desafío, facilitarían su memorización y generarían un sentido de comunidad en el grupo: todos podrían recitar las mismas listas y sentir que formaban parte de un proyecto

compartido. Conservamos una lista similar entre los escritos hallados en Qumrán —fue utilizada por la comunidad que ocultó los Rollos del Mar Muerto— y tenemos varios ejemplos cristianos primitivos, aparte del de la Didajé. Cada lista es diferente, pero todas son similares. Si bien las listas se copian entre sí, probablemente no existió un único «original» del que sean variantes. Más bien, existía la idea de una lista de «qué hacer y qué no hacer» y un acervo común de sabiduría moral, y luego diferentes maestros utilizaron, en mayor o menor medida, una lista ya existente. Tenemos varias listas de este tipo en los textos cristianos primitivos y su importancia no es que podamos encontrar "la lista", sino que nos muestran el lugar destacado que se atribuía a este tipo de formación moral para quienes entraban en la comunidad del nuevo pacto.

En la Didaché, esta lista de cómo debe vivir un miembro de la iglesia ocupa poco más de un tercio del documento. Si bien la imagen de "qué hacer y qué no hacer" es lo que impacta a todos al leer la Didaché por primera vez, en realidad es una visión mucho más sofisticada de la vida cristiana que una simple lista de acciones. La Didaché comienza con una elección: por un lado, está el camino de la vida y, por otro, el camino de la muerte —se puede oír la voz de alguien recitándole esto a su aprendiz— y existe una gran diferencia entre estos caminos (Did. 1.1). Y la diferencia entre ellos no radica solo en el contenido, sino también en la forma en que se presentan: los "qué no hacer" son una lista de acciones que se deben evitar, pero el camino de la vida se presenta de una manera mucho más abarcadora: aquí están las actitudes subyacentes que deben informar acciones particulares.

El pacto renovado

El 'Camino de Vida' comienza como una afirmación que nosotros, familiarizados con los Evangelios, imaginamos en el contexto de una escena de la vida de Jesús:

Y uno de ellos, intérprete de la ley, le hizo una pregunta para ponerlo a prueba: «Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento de la ley?». Y le respondió: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el gran y primer mandamiento. Y el segundo es semejante: amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos dependen toda la ley y los profetas».

(Mateo 22.35–40 [RVR])

Y antes de que Mateo lo presentara de esta manera, Marcos lo había utilizado en su predicación con un escenario diferente y con un enfoque ligeramente diferente:

Y uno de los escribas se acercó y los oyó discutir, y al ver que les respondía bien, le preguntó: «¿Cuál es el primer mandamiento de todos?». Jesús respondió: «El primero es: “Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios, el Señor uno es; y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas”. El segundo es: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. No hay otro mandamiento mayor que estos».

(Marcos 12.28–31 [RV])

Pero en la Didaché encontramos esta pieza central de la enseñanza cristiana primitiva sin escenografía ni comentarios:

El camino de la vida es éste: primero, amarás a Dios que te creó; segundo, a tu prójimo como a ti mismo; todo lo que no quieres que te hagan a ti, no debes hacérselo a los demás.

(Did. 1.2)

La llamada "Regla de Oro" se presenta aquí simplemente añadida al primer y segundo mandamientos cristianos. Cuando Mateo (7:12) y Lucas (6:31) la incorporaron a la predicación, se expresó en una forma positiva, como si se tratara de lo que uno desearía que le sucediera, de comportarse así con los demás; pero aquí se enuncia sin rodeos como base de la vida del grupo. Nos sentimos tentados a preguntarnos cuál era la forma "original": ¿no hacer lo

que no quisiera que otros le hicieran, o actuar como quisiera que otros actuaran? Pero tal pregunta pasa por alto la idea fundamental: la sabiduría consiste en apreciar que los individuos actúan dentro de la sociedad y que las acciones de cada uno deben ser las que construyen la comunidad. Los seres humanos no somos islas. Esto significa actuar como uno quisiera que los demás actuaran y no como uno quisiera que no actuaran. La comunidad quería disfrutar de la vida: eso implicaba actuar de maneras que la enriquecieran, al tiempo que rechazaba las que destruían la paz y la armonía dentro del grupo.

Esta forma de vivir como nuevo pueblo de Dios se explica con más detalle, donde el cristiano tuvo que actuar de una manera diferente a como otros lo han hecho. Así pues, la enseñanza sobre el amor a Dios y al prójimo significa:

Benedicid a los que os maldicen;

Orad por vuestros enemigos;

Haced ayunos por los que os persiguen.

¿De qué sirve amar a quienes te aman? ¿Acaso no hacen eso ni siquiera los gentiles? Más bien, debes amar a quienes te odian, y por eso no debes tratar a la otra persona como a tu enemigo.

Abstenerse de los deseos carnales.

Si alguien te golpea en la mejilla izquierda, vuelve hacia él también la mejilla derecha, y serás perfecto.

Si alguien te hace caminar una milla, entonces camina la milla extra con él.

Si alguien te quita el abrigo, déjale la chaqueta.

Si alguien toma tu propiedad, entonces no tienes derecho a pedirla de vuelta.

Da a todo el que te pida ayuda, y no esperes nada a cambio, porque el Padre quiere que su generosidad sea compartida con todos.

Bienaventurado quien da conforme a este mandamiento, pues queda impune. Pero cuidado con quienes recibieron estas cosas: si las reciben por necesidad, no habrá castigo; pero si las reciben sin necesidad, tendrán que explicar por qué actuaron así y serán interrogados al respecto en prisión, y no serán liberados hasta que se les devuelva el último céntimo.

Pero recuerda que también se ha dicho que “debes dejar que tu regalo sude en tus manos hasta que sepas a quién dárselo”.

(Did. 1.3–6)

De nuevo, cualquiera que esté familiarizado con los Evangelios ya ha oído hablar de la mayor parte de esto. En los Evangelios se presenta en diversas escenas y sermones de Jesús, aunque las escenas a menudo difieren entre Lucas y Mateo. Parte de esto se puede encontrar en otros escritos antiguos que llegaron a considerarse el Nuevo Testamento. Por ejemplo, «abstenerse de los deseos carnales» se encuentra en 1 Pedro 2:11: «Amados, os ruego como a extranjeros y peregrinos que os abstengáis de las pasiones de la carne que batallan contra el alma» (RV). El último punto sobre dejar que la ofrenda sude en las manos no se encuentra con exactitud en ningún texto bíblico conocido (el más cercano es Eclesiastés 12:1), pero se convirtió en un proverbio entre los cristianos porque Agustín aún lo citaba a principios del siglo V, asumiendo que su audiencia lo conocía.

A lo largo de los años, la mayor parte de la energía dedicada a este pasaje se ha centrado en si se trata de (1) una variante del Evangelio de Mateo (de ahí que algunos fechan la Didaché después de ese Evangelio), o (2) de la misma corriente de memoria dentro de la Iglesia que la que Mateo incorporó a su predicación (una postura muy común) o (3) si Mateo lo ha memorizado como didaché y luego ha entret Tejido la enseñanza conocida entre su audiencia en su presentación de la buena nueva de la vida, muerte y resurrección de Jesús (otra postura común hoy en día). Sin embargo, esta preocupación por relacionar la Didaché con otro texto cristiano primitivo pasa por alto el rasgo más llamativo de lo que esto nos dice sobre el cristianismo primitivo. Esta enseñanza sobre amar y perdonar a los enemigos no es un "consejo de

perfección" ni un ideal: se presenta como la enseñanza ordinaria que todo cristiano debía adoptar como parte integral de seguir el Camino de Vida. Además, todo esto se consideraba simplemente la explicación del primer mandamiento cristiano: amar a Dios. Visto de esta manera, pone la predicación de los evangelistas en perspectiva: proporcionan comentario y contexto; Aquí, en la enseñanza, se presenta como las exigencias básicas del discipulado. También nos ayuda a comprender afirmaciones como: «Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y odia a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto, no puede amar a Dios a quien no ha visto» (1 Juan 4.20 [RSV]), o «Pues este es el amor a Dios: que guardemos sus mandamientos. Y sus mandamientos no son gravosos» (1 Juan 5.3 [RSV]). La Didaché pasa luego a «la segunda parte de la formación» (Did. 2.1), que considera relacionada con la obediencia a las leyes sobre nuestra conducta con el prójimo:

No matarás.
No cometerás adulterio.
No corromperás a los muchachos.
No serás promiscua.
No robarás.
No practicarás la adivinación.
No practicarás con pociones mágicas.
No matarás al niño en el vientre materno, ni expondrás a los niños de pecho.
No intentarás tomar los bienes de tu prójimo.
No cometerás perjurio.
No actuarás como falso testigo.
No hablarás mal de los demás.
No guardarás rencor.
No seáis volubles ni engañosos, porque la lengua engañosa es lazo de muerte.

(Did. 2.2–4)

Esta es una enseñanza mucho más familiar: conocemos la mayor parte de ella como los Diez Mandamientos y las adiciones pueden verse como instancias especiales de los mandamientos.

Para la comunidad primitiva, elegir el Camino era optar por una vida de responsabilidad moral, donde muchas de las acciones que consideraban pecaminosas —como la adivinación o la búsqueda de hechizos para alejar el mal— se habrían dado por sentado en la cultura general. A quien aprendía esto (el aprendiz) del cristiano que lo formaba se le llama aquí «mi hijo» — una expresión típica en los manuales de formación de maestro y discípulo— y se le instruye a huir de todo mal e incluso «de todo lo que se le parezca» (Did. 3.1). El «hijo» debe aprender a no ser arrogante, sino humilde, porque «los humildes heredarán la tierra» (Did. 3.7).

Entonces, la enseñanza retorna a la actitud positiva que debe adoptar un cristiano. El discípulo debe recordar a quien actúa como instructor y respetarlo, pues habla la palabra del Señor, y «dondequiera que se hable de las cosas del Señor, allí está el Señor» (Did. 4.1). El mismo acto de aprender a ser cristiano, y aprender la enseñanza, es una actividad santa que lleva al alumno y al maestro a la presencia divina. Aquí vemos cuán cercana está la Didajé a su contexto judío: estudiar la ley de Dios con un maestro es acercarse a la presencia divina. Esta es la visión «elevada» del aprendizaje/enseñanza que era común en el judaísmo —de ahí el título de respeto, «rabino», otorgado a Jesús— y que siguió siéndolo; pero muy pronto sería pasada por alto en el cristianismo. Este interés por la enseñanza también se extiende al papel de los padres con sus hijos: no deben descuidar a su hijo o hija, sino, desde su juventud, educarlos en el temor del Señor (Did. 4.9). La noción de que 'El temor del Señor es el principio del conocimiento; los necios desprecian la

sabiduría y la instrucción' es sabiduría tradicional (> Prov. 1.7, por ejemplo), pero la idea de que el entrenamiento en el Camino se extiende tanto al hijo como a la hija es algo nuevo.

Gran parte de esto resulta familiar por su similitud con la enseñanza cristiana posterior. Otros aspectos son comprensibles en el contexto de la sociedad en general, como el horror a las prácticas mágicas que, durante mucho tiempo, dentro del judaísmo, se consideraban idólatras (Did. 3.4), pero algunas prescripciones aún resultan extrañas. Si bien tenemos la prohibición de quejarse (Did. 3.6 y 4.7), un llamado a trabajar honestamente con las manos (Did. 4.6) y a compartir todo con el hermano necesitado (Did. 4.8), también tenemos la prohibición de dar órdenes a los esclavos cuando se está enojado (Did. 4.10) y un llamado a los esclavos a ser sumisos con temor y respeto (Did. 4.11). Además, se espera que las personas reconozcan sus pecados en presencia de la comunidad (Did. 4.14), una práctica que varios siglos después provocaría importantes problemas dentro del cristianismo (> O'Loughlin, 2000).

Tras haber profundizado tanto en las exigencias del Camino de la Vida, se presenta el Camino de la Muerte en resumen. Todos los actos ya prohibidos («asesinatos, adulterios... actos de idolatría... robos» – Did. 5.1) se enumeran en resumen como pasos en el otro camino. Pero en esta repetición, desde la perspectiva opuesta, no se trata solo de la lista habitual de actos pecaminosos individuales, sino de otro recordatorio de las obligaciones con la comunidad. Donde se sigue el Camino de la Muerte:

Estas personas no conocen la mansedumbre, carecen de paciencia, aman las cosas sin valor y buscan el dinero. No tienen piedad de los pobres y no hacen nada por los oprimidos.

Estas personas no saben quién fue su Creador.

Son asesinos de niños, son corruptores de la imagen de Dios, se alejan de los necesitados, oprimen a los afligidos, son defensores de los ricos, tratan injustamente a los pobres.

(Did. 5.2)

La Didaché parece ser plenamente consciente del fenómeno de quienes consideraban la moralidad como la evitación de actos pecaminosos específicos por parte del individuo, sin ignorar la naturaleza social del pecado ni las exigencias sociales que se imponen a quienes buscan a Dios. Los cristianos no debían ignorar las exigencias de la justicia social y la preocupación constante por los pobres, y aun así creer que no estaban en el camino de la muerte.

Jesús y la enseñanza

Al leer las Dos Vías, nos enfrentamos inmediatamente a la diferencia entre el kerugma (predicación) y la didaché (enseñanza). He aquí un ejemplo. La mayoría de los cristianos conocen esta afirmación: si alguien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra. De hecho, en el lenguaje común se ha acortado a la frase «poner la otra mejilla», lo que implica que no se debe responder con violencia a la violencia. Si preguntamos a los cristianos de dónde proviene esta afirmación y por qué es importante, la respuesta será o bien que proviene de Jesús y, por lo tanto, merece respeto; o bien que está en el libro sagrado de los cristianos y, como tal, tiene autoridad y merece respeto. Así pues, incluso si consideramos que poner la otra mejilla es una idea absurda o un ideal piadoso, la explicación pasa por la noción de autoridad. Español Puedes encontrarlo en el Sermón de la Montaña ('Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; más bien, a cualquiera que te golpee en la mejilla derecha, vuélvele también la otra': Mateo 5.39 [RSV]) y por lo tanto es parte del legado cristiano. Sin embargo, en la Didaché ninguna de estas demandas -

y contiene virtualmente los mismos contenidos que el Sermón de la Montaña pero en un formato diferente - se explica mediante una apelación a la autoridad. Más bien, este es el camino de la comunidad de los cristianos para que ellos como una comunidad 'a quien el Espíritu ha preparado' (Did. 4.10) puedan seguir el Camino de Vida. Mientras buscamos una explicación para lo que encontramos inexplicable y, en efecto, renegamos de la idea apelando a la autoridad, ellos tomaron esta postura como una demanda moral básica que fluía del tipo de comunidad con la que se habían comprometido.

En la enseñanza (didaché), las exigencias del Camino se exponían como un conjunto de reglas. Estas convertían el mandamiento principal de «amar a Dios y al prójimo» en acciones inmediatas y prácticas, como evitar la brujería en un momento de la vida cotidiana y poner la otra mejilla en otro. ¿Por qué se hace esto? Porque forma parte de la sabiduría de la comunidad de la nueva alianza: Dios nos ha puesto ante nosotros dos caminos, el Espíritu nos ha preparado y el Señor ha venido entre nosotros; por lo tanto, estas formas de comportamiento son las implicaciones del Camino de Vida. En contraste, cuando el evangelista predicaba (la kerugma) la buena nueva de que Jesús es el salvador del pueblo (Stanton, 2004, pp. 9-62), realizaba una tarea completamente distinta. Incorporar el mismo contenido al evangelio no es simplemente reiterar la enseñanza dándole una fuente específica, ni intentar justificarla otorgándole un origen autorizado (la mayor parte se encuentra, en cualquier caso, en la tradición judía), sino hacer algo bastante diferente. La enseñanza se daba por sentada: este era el Camino de la comunidad, se había memorizado, era el modelo por el cual buscaban vivir. El evangelista ahora narra la historia más amplia del plan de Dios, que se remonta a la historia de Israel (p. ej., Mt. 1.1-16) y se extiende hacia adelante para abarcar toda la

misión del pueblo de hacer discípulos de todas las naciones y el fin de los tiempos (p. ej., Mt. 28.20). En el corazón de este plan se encuentra el acontecimiento de Cristo: la totalidad que es el nacimiento, la vida, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Jesús. Este es el evangelio en el que la comunidad se regocija y celebra. Parte de esta predicación del evangelio consiste en mostrar que Jesús se encuentra en el centro de esta gran alianza, y una de las maneras de demostrarlo es demostrando que su vida y enseñanza son la expresión perfecta del Camino de Vida de la alianza. Lejos de vincular la enseñanza con Jesús para darle autoridad, los evangelistas vinculan a Jesús con la enseñanza para mostrar quién es él como el Ungido del Padre.

Judíos y gentiles

Al leer las Dos Vías, nos impacta profundamente cuán arraigada estaba la vida de la Iglesia primitiva en la vida y la práctica judías de la época, y en la visión de vida que constituía la alianza de Israel. Esta alianza aún no era considerada por los seguidores de Jesús como una «antigua alianza» (o «antiguo testamento»); más bien, era la misma alianza, la misma promesa de Dios y la misma aceptación de ser pueblo de Dios que continuaba ahora en su seguimiento de Jesús. Con Jesús, esa alianza había alcanzado la nueva etapa de la venida del Mesías (literalmente: «el ungido»; en terminología griega: «el Cristo») entre el pueblo. Y si bien en capítulos posteriores señalaremos que existían tensiones entre los seguidores de Jesús y otros judíos, el tema dominante en esta sección de la Didajé es que el Camino de Vida requerido para seguir al Mesías es una continuación del Camino de Vida que exigía la alianza con Israel. Observamos esta continuidad al examinar textos judíos anteriores a la época de Jesús, por ejemplo, una obra breve conocida como el Testamento de Aser (Charlesworth, 1983, vol. 1, pp. 81-17), o al examinar la

Regla de la Comunidad de Qumrán, que es aproximadamente contemporánea de Jesús y la Didajé (García Martínez, 1994, pp. 6-7). Asimismo, encontramos esta continuidad formalmente adoptada por Mateo cuando Jesús pronuncia estas palabras: «Porque en verdad os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley hasta que todo se haya cumplido» (Mt 5,18 [RSV]).

Sin embargo, este grupo de cristianos sabe que está atrayendo al Camino a personas para quienes la alianza y sus exigencias son algo nuevo. Conocemos este momento de la historia de la Iglesia primitiva gracias a las cartas de Pablo, donde lucha contra quienes quieren obligar a los gentiles que buscan convertirse en seguidores de Jesús a aceptar todas las exigencias de la ley, como la adhesión a las leyes dietéticas, e incluso obligar a los hombres conversos a someterse a la circuncisión (Murphy-O'Connor, 1996, pp. 130-157). Esta cuestión de cuántas de las detalladas exigencias de la alianza son necesarias para los gentiles conversos también está presente en la Didajé. Para la Didajé, estos conversos no tenían que asumir todas las exigencias de la ley ni convertirse en perfectos observantes de ella. Más bien, esto es lo que exige:

Cúidense de que nadie los desvíe de este Camino de la Enseñanza, porque cualquier otra enseñanza los aleja de Dios. Si pueden soportar todo el yugo del Señor, estarán completos. Pero si no pueden, hagan lo que puedan. En cuanto a las normas alimentarias, lleven lo que puedan. Sin embargo, deben abstenerse estrictamente de la carne sacrificada a los ídolos, pues su consumo implica la adoración de dioses muertos.

(Did. 6.1-3)

La Didaché adopta un enfoque moderado: la alianza, la relación con Dios y las exigencias de una vida moral, de modo que se participe de ella, son lo importante. En cuanto a los demás detalles, se daba libertad para hacer lo que

se pudiera. Esta moderación y sentido práctico han llevado a un comentarista a elogiar este concepto como «el genio pastoral de la Didaché» (Milavec, 1989).

Esta cuestión del «yugo del Señor», entendida como los detalles de la observancia ritual, fue una de las principales disputas que existían en las comunidades y entre las iglesias en el siglo I. Podríamos pensar que la Didajé ofrece un término medio sensato, tal como Lucas intentaría presentar posteriormente como resultado de una reunión armoniosa de los apóstoles en Jerusalén, pero no fue así. Muchos sostenían que los conversos debían ser observadores cuidadosos de toda la ley, al igual que los seguidores judíos de Jesús debían observar cada tilde de la ley. Sin embargo, la solución ofrecida en la Didajé se convertiría en el enfoque estándar, como vemos al compararla con la declaración de Lucas en los Hechos, a finales del siglo I o principios del II:

Porque al Espíritu Santo y a nosotros nos ha parecido bien no imponerles ninguna carga mayor que estas cosas necesarias: que se abstengan de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de lo estrangulado y de la inmoralidad. Si se abstienen de estas cosas, harán bien. Adiós.

(Hechos 15.28–29 [RV])

Mientras que Pablo, al mismo tiempo que la Didaché, defendía precisamente este enfoque ante los cristianos gentiles de Corinto que ni siquiera veían la necesidad de evitar la carne utilizada en los sacrificios a los dioses de la ciudad:

¿Qué quiero decir entonces? ¿Que la comida ofrecida a los ídolos es algo, o que un ídolo es algo? No, quiero decir que lo que los paganos sacrifican lo ofrecen a los demonios y no a Dios. No quiero que seáis cómplices de los demonios.

(1 Cor. 10.19–20 [RV])

El título más largo de la Didaché es que es 'la enseñanza del Señor a los gentiles' y este pequeño detalle de sabiduría sobre sólo pedir a los gentiles

conversos que hagan lo que son capaces de hacer podría indicar que este título más largo era original, e incluso puede ser parte de la lógica de la Didaché.

Choques de culturas

Al leer la Didaché, nos damos cuenta de dos choques culturales. El primero, y evidente, es el que los primeros cristianos percibieron entre su visión de cómo llevar una buena vida y su destino, y la del mundo grecorromano que los rodeaba. El otro choque se da entre cómo los cristianos actuales ven su discipulado y cómo se presentaba y entendía en el siglo I.

El primer conflicto se aprecia en el énfasis constante de las Dos Vías en alejarse de la magia, la hechicería, la adivinación y la astrología. Esto podría parecer excesivo: ¿es realmente tan serio acudir a un adivino? Ciertamente, desde el siglo XII, muchos cristianos han consultado a astrólogos sin considerarlo pecaminoso. Sin embargo, en el mundo mediterráneo de hace dos milenios, participar en cualquiera de estas prácticas equivalía a una visión del cosmos que contradecía la creencia en un Dios creador de todo —incluidos ángeles, demonios, estrellas y las mismas rocas bajo nuestros pies— y que también se interesaba por nosotros como personas, tanto que estableció una alianza con nosotros. Este conflicto nos recuerda que el mundo de los primeros cristianos, a pesar de todas nuestras continuidades en la fe, no es solo una versión anterior de nuestro mundo.

El segundo conflicto entre cómo percibimos las exigencias de la fe y cómo se presentan se observa en las actitudes hacia la esclavitud. Consideramos la esclavitud un gran crimen, un abuso contra nuestros semejantes, incompatible tanto con nuestra dignidad humana común como con nuestra condición de

hijos de Dios. Es interesante ver cómo, con esas mismas premisas, los primeros cristianos no veían ningún problema con la esclavitud. Además, sabemos que esta era la postura habitual entre los cristianos, ya que vemos la misma perspectiva sobre la esclavitud en la carta de Pablo a Filemón. Así es como la Didajé pensaba que un cristiano debía tratar a sus esclavos (incluso si eran cristianos):

No darás órdenes a tu siervo ni a tu esclava cuando estés enojado – recuerda que ellos esperan en el mismo Dios que tú – porque esto podría causar que dejen de respetar a Dios que está sobre ambos; y recuerda que él viene a llamar, sin pensar en el estatus, a aquellos a quienes el Espíritu ha preparado.

Y vosotros, siervos, estad sujetos a vuestros amos con respeto y temor, como a la imagen de Dios.

(Did. 4.10–11)

Espero que hoy nadie intente presentar este mensaje como un comportamiento o consejo adecuado para el cristianismo. Pero tengan presente lo siguiente: hasta hace menos de 200 años, la mayoría de los cristianos no veían nada esencialmente malo en la esclavitud, siempre que no se abusara de sus esclavos. Este choque de culturas nos recuerda que, si bien mirar al pasado puede traernos a la memoria aspectos importantes del cristianismo que hemos olvidado o infravalorado, siempre debemos mirar atrás con espíritu crítico. No podemos remontarnos a una «época dorada» ni a un momento de perfección cristiana en una «época de los santos», ni podemos simplemente aferrarnos al pasado ni a ningún texto antiguo como si tuvieran todas las respuestas. Una visión tan retrógrada es fundamentalista y niega que la perfección solo exista al final de los tiempos. Más bien, vemos las áreas donde ellos tenían perspectivas que nosotros hemos perdido, y agradecemos las que nosotros tenemos, pero de las que ellos carecían.

En este punto, sería conveniente leer la totalidad de las Dos Vías, Didaché 1-6 (págs. 161-5), como una sola unidad: así se comprende su alcance y cómo presenta mandamientos particulares y pecados específicos como derivados de los mandamientos mayores y de pecados más generales. El texto contiene mucho más de lo que he podido destacar en este capítulo.

El siguiente paso...

Podemos ver los Dos Caminos como una reelaboración de las exigencias del pacto deuteronomico desde la perspectiva de que el Ungido del Padre ha venido entre nosotros. Ese Ungido extiende el abrazo de ese pacto a las naciones, y los Dos Caminos establecen el estándar que todos, judíos y gentiles, deben buscar para formar parte del pueblo del pacto. Pero ¿cuál es el siguiente paso en el Camino de la Vida para quien acepta la invitación del Padre a una relación y ha aprendido el Camino como aprendiz? El siguiente paso es convertirse en miembro de la Iglesia mediante el bautismo, y las siguientes palabras en la Didajé, después de los Dos Caminos, son: «Con respecto al bautismo...» (Did. 7.1). El Espíritu estaba preparando a individuos, judíos y griegos, hombres y mujeres, esclavos y libres, y todos debían ser bautizados en un solo cuerpo. Este tema expuesto implícitamente en la Didaché es uno que tendemos a considerar como la visión de Pablo sobre el bautismo tal como se establece también en 1 Corintios 12.13 o Gálatas 3.27-4.6; la diferencia es que Pablo se basa en esta práctica para hacer puntos teológicos particulares, mientras que en la Didaché encontramos más atención a los detalles prácticos del bautismo que a sus explicaciones teológicas.

Unirse al grupo

Habiendo comenzado el Camino de la Vida, el siguiente paso para la persona cuyo llamado del Señor había sido preparado por el Espíritu (Did. 4.10) era unirse al grupo, la Iglesia. Si bien la palabra «iglesia» evoca para la mayoría de la gente hoy una imagen negativa de edificios mohosos, estructuras legales y clérigos, para las comunidades primitivas la palabra «iglesia» (ekklēsia) aún habría reflejado su significado literal: la «asamblea» del pueblo del Señor. La palabra ekklēsia era familiar para todos los judíos de habla griega porque se usaba para traducir qahal en la versión griega de las Escrituras Hebreas; la traducimos con frases como: «asamblea del Señor» (Dt. 23.2 [RSV]); «toda la asamblea de Israel, hombres y mujeres» (Jos. 8.35); o «asamblea de Dios» (Neh. 13.1 [RSV]). «Iglesia» se convirtió en nuestra palabra común porque esa traducción griega se convirtió en el texto básico de las Escrituras para los cristianos. Pero «ser uno de la asamblea» no era simplemente una etiqueta común: uno debía ser admitido por alguien que ya formaba parte de la comunidad, y un ritual formal de admisión establecía un límite en torno al grupo. Este acto de incorporación se llamaba «bautismo». Esto es lo que dice la Didajé al respecto, y cabe destacar que el «vosotros» al que se refiere está en plural —«vosotros»— y, por lo tanto, la enseñanza está dirigida a todos los miembros del grupo:

Respecto al bautismo, aquí está la enseñanza:

De esta manera se bautiza.

Una vez que hayáis repasado todo lo que hay en los Dos Vías, bautizáis en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva.

Sin embargo, si no tienes acceso a agua viva, entonces bautiza con otra agua; y si no tienes agua fría, entonces puedes usar agua tibia.

Y si no tienes agua corriente ni estancada, derrama agua tres veces sobre la cabeza, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.

Además, antes del bautismo, tanto el que bautiza como el que va a ser bautizado deben ayunar, junto con todos los que puedan. De hecho, deben instruir al que va a ser bautizado a ayunar uno o dos días antes del bautismo.

(Hizo. 7)

Para los cristianos de hoy, todo esto parece tan normal —tanto las acciones como las palabras— que fácilmente olvidamos algunas preguntas básicas. Por ejemplo: ¿por qué eligieron la acción de «ser sumergido» —el significado literal de «ser bautizado»— como el evento clave para entrar en la comunidad?; ¿de dónde surgió la idea de sumergirse?; ¿por qué unirse a la comunidad de Jesús requiere un ritual?; y ¿cómo habrían explicado el ritual?

La idea del bautismo

Esta podría parecer una pregunta absurda: ¿no fue Jesús bautizado por Juan el Bautista (Mc 1.9, seguido de Mt 3.13 y Lc 3.21)? ¿No participó él mismo en el bautismo con sus discípulos (Jn 4.1-2)? ¿No les ordenó a sus seguidores que hicieran discípulos de todas las naciones y los bautizaran usando las mismas palabras que encontramos en la Didajé (Mt 28.19)? Sin embargo, estos pasajes evangélicos, con la posible excepción de Marcos, cuyo Evangelio se predicaba antes del año 70 d. C., son posteriores a la instrucción de la Didajé. Por lo tanto, debemos explicar tanto la elección del acto de bautizar como su vinculación con la memoria de Jesús en las primeras iglesias.

Para los judíos, el ritual que marcaba su límite como comunidad y como la asamblea que había aceptado la alianza era la circuncisión. La circuncisión, junto con el sabbat y las regulaciones alimentarias, era la señal de la aceptación de las promesas de Dios (Gén. 17:9-14). Para la época de Jesús, de hecho durante más de un siglo antes de su tiempo, la circuncisión estaba estrechamente vinculada a la autopercepción de Israel como el pueblo de la alianza de Dios (1 Mac. 1:14-15, 60-61; 2 Mac. 6:10). Era el marcador de límite más importante que separaba a los judíos de los gentiles, a los que estaban dentro de la alianza de los que estaban fuera de ella. Por lo tanto, no había

necesidad de ningún otro ritual fundamental de delimitación: un ritual de delimitación es una acción que distingue a un grupo de quienes no pertenecen al grupo, "el pueblo" como algo distinto de todos los demás.

Pero existían muchas otras tradiciones que marcaban la transición de un estado de relación con Dios a otro para quienes pertenecían a la comunidad de la alianza. Uno de estos rituales importantes era el del baño para purificarse de ciertas impurezas antes de los actos de culto. Un leproso, por ejemplo, una vez curado de la enfermedad —tras consultar con un sacerdote— solo podía ser readmitido en la comunidad después de lavarse la ropa, afeitarse el cabello y bañarse (Levítico 14:2-8). Y el contacto con secreciones corporales impuras, que podían incapacitar a alguien para realizar el servicio a Dios, debía eliminarse lavando la ropa y bañándose (p. ej., Levítico 15:2-5). Sabemos por descubrimientos arqueológicos que en las ciudades judías existían piscinas para tomar estos baños religiosos especiales, mientras que en Qumrán existían numerosas piscinas para que esta comunidad se considerara siempre pura y, por lo tanto, siempre dispuesta a alabar a Dios. Esta práctica ritual fue adoptada por Juan el Bautista para distinguir a quienes habían aceptado su predicación de que el juicio de Dios era inminente. Estas eran las personas que habían huido del pecado y se habían arrepentido, fueron lavadas por Juan en el agua viva, es decir, corriente, del Jordán, y ahora, purificadas del pecado, podían resistir el juicio venidero. El mensaje de Juan era que la crisis estaba a punto de sobrevenir a una generación malvada: quienes lo escuchaban veían la necesidad de separarse y purificarse de sus pecados mediante un baño. Este lavado, que convirtió a sus seguidores en el pueblo purificado, pudo haber sido tomado de los ritos de purificación existentes, pero tuvo el efecto de convertirlos en un grupo dentro de un grupo, un pueblo dentro de un pueblo;

y, como tal, el baño de purificación se convirtió en un ritual de límites. Los seguidores de Juan eran una comunidad distinta porque cada uno de ellos había sido bautizado por él.

En los Evangelios, la relación entre Juan y Jesús se presenta, especialmente en Lucas, como de intimidad, armonía y continuidad sin fisuras: eran primos, Juan anuncia a Jesús, lo bautiza y luego Jesús lleva a perfección lo que había inaugurado Juan Bautista:

«Después de mí viene un hombre que me precede, porque ya existía antes que yo». Yo no lo conocía; pero vine a bautizar con agua para que fuera revelado a Israel. Y Juan testificó: «Vi al Espíritu descender del cielo como una paloma y permanecer sobre él. Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: “Sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer, ese es el que bautiza con el Espíritu Santo”. Y yo mismo lo he visto y he dado testimonio de que este es el Hijo de Dios».

(Juan 1.30–34 [NVI])

Sin embargo, esta es la imagen desde varias generaciones posteriores y, aún más importante, en retrospectiva, los evangelistas vieron todo lo sucedido como parte del plan providencial de Dios. Pero la relación era mucho más tensa. Juan predicó que el juicio de Dios venía sobre una generación pecadora: se acercaba la hora de la verdad y solo quienes se apartaran se salvarían. Jesús parece haber tenido vínculos con este movimiento, pero se separó de él. Su mensaje sobre la inminente llegada del reino fue radicalmente diferente: el Día del Señor no fue un día de juicio sombrío, sino el día del perdón del Señor.

En algunos lugares de nuestros Evangelios (por ejemplo, la imagen de las ovejas y las cabras en Mateo 25) hay una sensación de terrible juicio futuro, pero estos casos -que muestran las opiniones más extendidas de las primeras comunidades- tienen que verse en el contexto de las declaraciones de Jesús sobre el reino venidero, donde se dirige a Dios como "Padre", y en historias

como la del padre acogedor en la parábola del hijo pródigo (Lucas 15,11-32), o su propia práctica en el caso de la mujer adúltera (Juan 8,2-11), una historia sobre Jesús cuya "laxitud" con respecto al juicio escandalizó a muchas comunidades primitivas.

Su nueva comunidad debía regocijarse de que Dios había mostrado misericordia y que esa misericordia se extendería a todos (> Meier, 1994, pp. 116-130). Es muy dudoso que Jesús hubiera visto alguna necesidad de un lavado para eliminar las "impurezas" de las personas antes de que pudieran verse a sí mismos como parte del reino. Hay tantas historias de Jesús y los discípulos comiendo sin observar las leyes de pureza (p. ej., Marcos 7.3), teniendo contacto con aquello que los haría impuros y sin preocuparse por ello (Mateo 8.3 y 9.20), y comiendo con pecadores (p. ej., Lucas 7.34) que parece que él consideraba que toda la noción de impureza había sido barrida por el amor perdonador de Dios. La pureza no era una cuestión de copas y platos, sino más bien de erradicar la avaricia y la autocomplacencia (> Mateo 23.25). Entonces, a pesar de que Jesús había sido bautizado en algún momento de su vida, ¿por qué se utilizó posteriormente la noción de la necesidad de un baño para la impureza, y por qué se recuerda a Jesús como íntimamente vinculado con el baño de Juan?

La respuesta reside en el movimiento de muchos seguidores de Juan hacia Jesús, y parece que, tras su muerte, muchos más discípulos se hicieron seguidores de Jesús. Cabría pensar que si alguien dejaba a Juan y seguía a Jesús, simplemente se desharía de lo que le vinculaba con él y adoptaría lo que pertenecía a Jesús. Pero no es así como actúan los seres humanos, especialmente en materia religiosa: cada uno lleva consigo su historia y sus preciosas costumbres a la nueva situación. Algunos que se convirtieron a Jesús

quizás solo vieron lo que Juan y Jesús tenían en común, como que el Señor venía entre su pueblo o que existía otra ruta especial distinta del «judaísmo común»; otros quizás integraron las enseñanzas de Jesús en lo que ya habían escuchado de Juan; muchos otros no se habrían percatado de hasta qué punto las enseñanzas de Juan seguían influyéndoles, incluso cuando creían haber pasado de un profeta a otro. El resultado fue que las primeras comunidades que consideraban a Jesús el Ungido combinaron muchos elementos de las enseñanzas de Juan con elementos de las de Jesús. Vemos este legado en el cristianismo hasta nuestros días: hay quienes consultan los Evangelios y se llevan consigo el mensaje del juicio inminente de Dios, con una perspectiva apocalíptica; otros, al leer los mismos Evangelios, consideran este enfoque erróneo. El legado de la noción de Juan del Día del Señor como un momento crucial, aunque no se corresponda con la del reino de bienvenida de Jesús, sigue vigente y es un tema al que los cristianos recurren de vez en cuando.

Uno de los elementos de la enseñanza de Juan que se transmitió fue la creencia de que aceptar la cercanía del reino los convertía en un pueblo distinto; tenían una relación especial con el pacto; y si bien todos los niños judíos eran circuncidados, este grupo era ritualmente distinto, pues todos sus integrantes, hombres y mujeres, habían sido bautizados. Para los seguidores de Juan, este baño ritual era un elemento de suma importancia; era la forma en que se consideraban a sí mismos como grupo y cómo los demás los consideraban —de ahí el apodo dado a su profeta: «el bautizador»— y, como tal, era una costumbre que habrían apreciado. Hay un fenómeno curioso que vemos repetidamente en la religión: las prácticas grupales (el ritual) se mantienen obstinadamente iguales, pero su explicación (la teología) cambia según las circunstancias. Esto es contraintuitivo: cabría esperar que la gente

se aferrara a sus teorías y que las prácticas variaran; pero casi nunca es así. Un grupo que ha hecho del acto de "bañarse" un momento clave mantendrá esa costumbre al ver a un líder reemplazado por otro, a pesar de que la forma de explicarlo haya cambiado muchas veces. Sin duda, cuando Juan optó por el baño, pensaba en términos de la ley del Levítico y en la purificación del pueblo antes del terrible día del juicio —lo vemos en referencias a su predicación de "un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados" (Lucas 3:3)—. Sin embargo, la práctica pronto adquirió la importancia de ser, para quienes no pertenecían al grupo, la marca de sus seguidores, mientras que para quienes sí lo pertenecían se convirtió en su seña de identidad: somos la comunidad dentro del gran Israel, lista para lo que viene. Más tarde, cuando ese grupo cayó bajo la influencia de Jesús —y ahora se consideraban sus seguidores—, continuaron con esta seña de identidad. Sabían que formaban parte de este nuevo Pueblo de Israel —entre todos los demás judíos que eran hijos de la alianza— porque habían pasado por la inmersión en el agua viva (es decir, el agua que fluye). El bautismo formó el límite de la comunidad de Juan, y migró para convertirse en el límite de la comunidad de Jesús.

Sin embargo, aunque el acto del bautismo parece haber sido aceptado por todos los seguidores sin mayor dificultad —todos los grupos parecen generar rituales de delimitación de una forma u otra—, la asimilación de la enseñanza de Juan con la de Jesús no sería tarea fácil. En los Evangelios vemos relatos que presentan ambas vertientes viviendo en armonía, pero las fisuras que se abren una y otra vez en el cristianismo —como veremos más adelante con la práctica del ayuno— a menudo se pueden atribuir a dos visiones muy diferentes de cómo Dios se relaciona con nosotros: una se remonta a Juan y la otra a Jesús. Estas visiones nunca se integraron —eso habría sido imposible—,

sino que se impusieron como si las diferencias pudieran pasarse por alto. A menudo, el pegamento falla y algunos grupos rechazan la visión de Jesús o la de Juan sobre el amor de Dios. Mientras tanto, la mayoría de los cristianos, en su mayoría, siguen arrastrando los pies con la «mezcla irregular» de ambas que encontramos en las iglesias primitivas y sus grandes evangelistas. El bautismo es un ejemplo ilustrativo: para la muerte de Juan, había dejado de ser simplemente un requisito de la ley de la alianza para que las personas pudieran ofrecer un servicio puro a Dios y se había convertido en una marca de pertenencia al pueblo de Juan. Posteriormente, la práctica continuó y llegó a ser la marca de pertenencia al pueblo de Jesús. Como tal, se convirtió en el momento clave de la iniciación en el Camino de Jesús en la Didajé y ha permanecido como un elemento clave en la práctica cristiana desde entonces. Sin embargo, incluso entonces, el legado de la "mezcla grumosa" persistió en las numerosas divisiones que se han producido en la Iglesia sobre el bautismo. Algunos argumentaban que se trataba de eliminar el pecado que podía llevar a la muerte (una perspectiva muy similar a la de Juan), por lo que era fundamental bautizar a los bebés, y consideraban la iniciación como algo que sucedía después; otros veían el bautismo fundamentalmente como el momento de compromiso con Jesús y, por lo tanto, argumentaban que solo los adultos podían ser bautizados. Cabe destacar que en la Didajé se hace hincapié en la práctica, sin intentar explicar su significado.

Los humanos somos animales rituales

Pero si el bautismo llegó a los seguidores de Jesús de quienes originalmente seguían a Juan el Bautista, ¿cómo llegó a ser tan importante como para ser un elemento básico de la didáctica y de los predicadores de Jesús? Los cuatro Evangelios presentan un encuentro con Juan como el momento crucial al

comienzo de la predicación de Jesús. En Marcos, Mateo y Lucas se encuentra la escena de Juan bautizando a Jesús (Juan el Evangelista es matizado y no dice realmente que Jesús fue bautizado; mientras que el último editor del Evangelio de Juan presenta a los discípulos de Jesús, pero no a Jesús mismo, bautizando). Ese recuerdo de Jesús siendo bautizado por Juan tuvo el efecto de otorgar al acto del bautismo —y, por lo tanto, a la costumbre entre el pueblo de Juan— el sello de aprobación de Jesús.

Pero ¿habría aprobado Jesús algún ritual? A lo largo de los siglos, ha habido grupos que han asumido que no había necesidad de rituales o que estos eran uno de los aspectos de la religión que Jesús abandonó: seguramente, argumentan, su religión era la de «los que adoran al Padre... en espíritu y en verdad» (Juan 4:24) y que las ceremonias tenían poca importancia.

Ciertamente, a lo largo de los siglos, muchos cristianos han adoptado esta postura y han considerado que todos los rituales eran una distracción; y solo continuaron con el bautismo y la Eucaristía porque el Señor los había ordenado explícitamente. Eran «los sacramentos dominicales» y, como tales, estaban exentos de condena (pero debían realizarse con la menor algarabía posible). Sin embargo, en lugar de empezar con teorías sobre cómo debería ser, comencemos con la realidad de nuestra naturaleza humana.

La imaginación nos humaniza. Entendemos mucho más de lo que vemos, sabemos más de lo que encontramos, aprendemos mucho más allá de lo que nos enseñan, comunicamos mucho más de lo que decimos o escribimos, y lo que oímos es diferente de lo grabado en cinta o transcripción. Este hecho de nuestra naturaleza es a la vez positivo y negativo para los teólogos. Es positivo en la medida en que nos reafirma que los seres humanos no pueden reducirse ni a centros aislados de conciencia racional ni a procesadores biológicos de

estímulos sensoriales: el mundo de un ser humano siempre será más que la suma de sus partes. También es positivo porque nos recuerda que somos animales rituales y que la liturgia, de algún tipo, está integrada en nuestra existencia: establecemos nuestro mundo y damos sentido a nuestra vida en él mediante complejos rituales sociales, narrativas validadas por la comunidad y símbolos que nos llegan de forma holística: hablando a la vez a los sentidos, la mente y las emociones (> Rothenbuhler, 1998). En el mundo occidental contemporáneo, podemos tener una fuerte sensación de que podemos distinguir entre «símbolos» y «realidad», o incluso tener la idea de que los «símbolos» se oponen a la «realidad», pero esa creencia es probablemente solo una de las fantasías de nuestro particular mercado cultural. Ser humano es ser capaz de interpretar las «vibraciones» de una situación o evento, junto con las comunicaciones racionales de una persona a otra. De hecho, muchos argumentarían que existen señales humanas que operan dentro de las sociedades a un nivel tan básico de comunicación interpersonal que somos inconscientes de ellas, o incluso que dichas señales escapan en gran medida a nuestro control racional. Así, un gesto que forma parte fija de un ritual formal puede ser igualmente un gesto básico que solo adquiere su aspecto más formal cuando se utiliza dentro de ese ritual específico: un gesto con la cabeza a un conocido que pasa por la calle es una acción ritual, pero la misma noción de reconocimiento puede adoptar una forma ritual formal en un saludo. Los rituales están presentes en todas partes en la vida, no solo en las ceremonias anticuadas que frecuentan quienes les gustan este tipo de cosas, porque nos muestran a nosotros y a quienes nos rodean quiénes somos y cuáles son nuestras preocupaciones más apremiantes. Nuestros rituales crean el mundo que habitamos y que llamamos «nuestra cultura». Así, cualquier grupo que

adopte un estilo de vida, se vincule con una visión particular del universo, elija seguir a un maestro o busque existir con una visión definida de sí mismo y de su historia —estas son las formas básicas de todas las religiones— desarrollará, se lo proponga o no, un conjunto de rituales que dan forma a ese estilo de vida, ese compromiso, esa visión y esa cosmovisión.

Los primeros seguidores de Jesús contaban con todos estos factores en su trasfondo: tenían una visión distintiva de sí mismos como pueblo de la relación mutua (es decir, el pacto) con Dios; tenían una historia distintiva; tenían su propio ritual de adoración a gran escala, grupal en el Templo, y a nivel familiar íntimo en las comidas de Pascua y el sabbat, y tenían una visión del universo: un solo Dios que estaba más allá de la creación. Esta relación, visión, historia y compromiso estaban incluso marcados en los cuerpos de su pueblo —pues se distinguían de las naciones que los rodeaban— por la circuncisión. Los rituales crearon al pueblo, y fue en el contexto de esos rituales que contaron historias y escucharon predicaciones. Incluso tenían un conjunto sagrado de libros porque el recuerdo formal de la memoria y las leyes de un grupo siempre se convierte en un ritual en sí mismo. Ahora bien, para cualquier grupo dentro de ese grupo, todos esos rituales simplemente continuaban; así, por ejemplo, cuando los primeros cristianos se referían a «las Escrituras», se referían a esas mismas Escrituras (es decir, a lo que llamamos «el Antiguo Testamento»); Y se necesitaría más de un siglo para que las primeras historias de los cristianos se ritualizaran como memoria sagrada y adquirieran el prestigio de "Escritura" (es decir, lo que llamamos "el Nuevo Testamento").

No solo el ritual estaba en el trasfondo de quienes, entre los judíos, seguían a Juan o a Jesús, sino que también desarrollaron rápidamente un profundo

sentido de identidad. Daban testimonio de la iniciativa de Dios; no solo habían elegido una vida de dedicación a la alianza, sino que la entendían como el Camino del servicio amoroso. Se consideraban un cuerpo; sabían que Jesús había muerto como resultado de este camino; y creían que él era el Señor a quien el Padre —su nueva forma de dirigirse a Dios— había resucitado. Además, recorrían este Camino porque el Espíritu los había llamado y capacitado. Con una visión tan distintiva de sí mismos, del mundo y de Dios, este nuevo grupo dentro del Pueblo de Israel necesitaría desarrollar rituales que expresaran esta identidad distintiva: esta evolución era simplemente una función de su humanidad.

Cualquier grupo que tenga:

- un sentido desarrollado de pertenencia, cuando pertenecer es más como ser miembro de una familia que simplemente suscribirse a un boletín informativo;
- un firme sentido de su propia historia: una creencia acerca de por qué surgió, qué ha hecho su gente y qué puede hacer;
- y un conjunto claro y unificador de "hechos": podría ser que todos vivan en el mismo valle o hablen el mismo idioma, o podría ser, como aquí, que todos hayan elegido vivir de la misma manera.

Tendrá una idea muy clara de sus límites y de quiénes forman parte del grupo. Además, ritualizará las entradas en esos límites para que todo el grupo tenga una insignia de identidad y los recién llegados sepan que han cruzado un umbral. Para los seguidores de Jesús, ese ritual, heredado de los seguidores de Juan, era el bautismo.

Aceptar a Jesús e imaginar la comunidad

En el Evangelio de Mateo, y también en el de Lucas, hay una afirmación de Jesús que debe remontarse a Jesús mismo porque contiene las implicaciones

de las diferencias entre Juan el Bautista y Jesús, diferencias que estaban siendo ignoradas en el último cuarto del primer siglo:

Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: Demonio tiene; vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y dicen: He aquí un hombre comilón y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores.

(Mt 11,18-19 [NVI]/Lc 7,33-34)

Jesús no solo proclamó la cercanía del reino de Dios, sino que también representó a un Padre amoroso que ofrecía perdón y nueva vida. Su imagen del llamado de Dios era la de los marginados convirtiéndose en sus íntimos alrededor de su mesa. Y en este ambiente de acogida, cada uno debía emprender un nuevo camino para cumplir la alianza en el amor. Quienes emprendían este camino formaban una comunidad, y así como Jesús extendía su mesa a prostitutas y publicanos, esa comunidad debía caracterizarse por la apertura. Cualquiera que quisiera unirse al Camino, y estuviera dispuesto a emprenderlo, podía hacerlo. Tenía límites claros, pero miraban hacia afuera, y las puertas en esos límites tenían letreros de bienvenida para quienes estaban fuera. Es importante destacar que esta es una característica destacada del movimiento de Jesús, y a muchos que aceptarían la bienvenida les resultaría mucho más difícil ofrecer una bienvenida similar a quienes desaprobaban. La mayoría de los grupos religiosos, por desgracia, son mejores a la hora de identificar a quienes no deberían pertenecer que a ofrecer aceptación, como señalaría Pablo a los corintios en su primera carta a ellos, o (en desacuerdo con Pedro) en su carta a los Gálatas sobre la cuestión de si los gentiles conversos tenían que seguir todas las prescripciones de la ley.

La apertura que Jesús ejemplificó y que se ve en la Didajé —si aceptas el Camino de la vida y el amor, estás listo para el bautismo sin más— es bastante inusual. La mayoría de los grupos se definen por a quiénes excluyen, y por eso

los límites tienen avisos como: solo quienes son... o tienen... o pueden hacer... pueden entrar. El efecto del «solo» es que te dicen que este es un grupo exclusivo: para entenderlo, debes fijarte en quiénes no pueden entrar, quiénes están excluidos. Tienes que pasar la prueba, y la prueba está diseñada para que fracasen todos, excepto unos pocos selectos. En estas comunidades exclusivas, el objetivo es trazar los límites para que señalen quién está fuera y para mantener separados a los de dentro y a los de fuera. Pero el límite del bautismo era un límite abierto: cualquier miembro del pueblo de Dios que eligiera vivir el Camino podía entrar, y en una generación se comprendió que si el amor y el perdón del Padre no conocían límites, entonces no solo quienes ya estaban dentro de la alianza, sino también personas de todas partes, podían cruzar la frontera marcada por el bautismo si también deseaban entrar en la comunidad que llamaba a Dios «Padre» y emprender el camino de la vida. El bautismo es el ritual que te incluye y marca la decisión de andar por cierto camino. En los primeros años se asumió que este nuevo grupo inclusivo se encontraba dentro de los límites del Pueblo de Israel, delimitado por la circuncisión y, por lo tanto, separado de las naciones.

Pero en muy poco tiempo, la comunidad cuyo umbral era el bautismo era mucho mayor que la del pacto judío. ¿Acaso estos nuevos seguidores del Camino también necesitaban circuncidarse y cumplir la ley? Este sería un debate que se prolongaría durante décadas, pero la importancia del bautismo como ritual de demarcación fue creciendo constantemente a medida que los seguidores de Jesús evolucionaban de ser un grupo dentro del judaísmo a ser una religión distinta: «los cristianos». Pronto, el bautismo sería la marca distintiva de todo cristiano, y para cuando Mateo predicó en los años 70 u 80, hacer discípulos, que implicaba didaché seguida de bautismo, de personas de

todas las naciones se consideraba la culminación del mensaje de Jesús (Mt. 28:19-20). El discipulado y el bautismo debían estar abiertos a todos y abarcar a hombres y mujeres, judíos y gentiles, esclavos y libres. Debía crear una frontera que trascendiera las divisiones más arraigadas de religión, género, raza y clase. Sin embargo, mantener a raya esas divisiones dentro de la nueva religión sería una tarea mucho más difícil.

Los detalles del evento

Al analizar la calidad oral de la Didajé (cap. 1), observamos que convertirse en discípulo probablemente se concibiera mejor como un proceso de aprendizaje. Un seguidor del Camino actuaba como guía y mentor de quien buscaba aprender a vivir el camino de Jesús. Sería fácil imaginar que un hombre actuara como maestro para otro hombre, y una mujer como maestra para otra mujer. Si bien en los últimos años se ha hablado mucho sobre cómo Jesús rompió las barreras de género, no debemos pensar que a sus seguidores les resultara fácil. Pablo, por ejemplo, deja claro que el bautismo, al ser en Cristo, trasciende la división de género («ya no hay varón ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús» – Gálatas 3:28), pero los seguidores de Pablo a finales del primer siglo, que escribieron en su nombre la carta que llamamos «1 Timoteo», se sentían mucho más preocupados por la idea de que una mujer enseñara (*didaskhein*) a un hombre: «No permito a la mujer enseñar ni ejercer autoridad sobre el hombre» (1 Timoteo 2:12 [NVI]). Esto pudo haber sido simplemente convertir la costumbre en una norma: los hombres pueden actuar como guías al transmitir la didáctica a hombres y mujeres, pero las mujeres solo pueden guiar a las mujeres. Pero un punto en común parece ser que quien enseñó el Camino al aprendiz de discípulo fue quien finalmente lo admitió en la comunidad al bautizarlo. Esto se demuestra en que la

instrucción «bautizad de esta manera» se da en plural (literalmente: «bautizáis») y se dirige a toda la comunidad. No hay indicios de que hubiera una persona designada para bautizar ni de que quien bautizaba tuviera un rol especial, y había personas con roles especiales (cap. 6) en la comunidad. La tarea de formar nuevos discípulos, de entrenar aprendices del Camino de Jesús, recaía sobre todos en la iglesia, y así todos podían guiar a sus alumnos hasta el punto de introducirlos en la iglesia bautizándolos. Esto podría parecer extraño, ya que hoy en día, en la mayoría de las iglesias, rara vez se bautiza a la gente por alguien que no sea un ministro. Sin embargo, el recuerdo de la práctica anterior aún se conserva. Incluso iglesias con una visión muy estructurada del ministerio (p. ej., el catolicismo) aún sostienen que cualquiera puede bautizar —de hecho, deben hacerlo en caso de necesidad—, aunque consideran estos bautismos como algo extraordinario.

El bautismo de Juan se administró en un río en el desierto —nótese que fue en la naturaleza pura donde se bautizó, no en un baño ritual especial— y la idea de estar en el desierto, lejos de las obras humanas, pretendía, sin duda, inculcar la idea de que su bautismo era un regreso a la época de Israel en el desierto durante el éxodo de Egipto y un nuevo cruce del Jordán para convertirse en habitantes renovados de la Tierra de la Alianza. El desierto y el Jordán estaban llenos de recuerdos para aquellos a quienes predicaba. Este recuerdo del río permaneció con sus seguidores incluso después de que se unieran a Jesús. El evangelista Juan recuerda, mucho después de la Didajé, que «Juan [el Bautista] también bautizaba en Enón, cerca de Salim, porque allí abundaba el agua; y la gente seguía viniendo y se bautizaba» (Juan 3.23 [NVI]). Y esta elección de un río fue vista como el lugar ideal para un bautismo por las iglesias primitivas: esto se indica por el uso del término 'agua viva' que

significa el agua corriente de un río a diferencia del agua estancada que se almacena en cisternas o se encuentra en pozos. De hecho, este recuerdo y preferencia se confirma por el uso del 'agua viva' como metáfora en la predicación (kerugma): de pie junto al pozo, Jesús promete a la mujer samaritana 'agua viva' (Jn 4,10-11) y también Juan el evangelista compara el Espíritu en los corazones de los creyentes con 'un río de agua viva' (Jn 7,38-39). Para las comunidades, un bautismo en un río estaba cargado de recuerdos: del desierto, de cruzar el Mar Rojo y el Jordán, de Juan bautizando, de Jesús siendo bautizado. Y estaba adquiriendo nuevos recuerdos de ser el lugar de la nueva vida del Espíritu, dada por Jesús, dentro de sus corazones.

Pero no todas las comunidades tenían acceso a un río, así que, así como existía un compromiso práctico sobre la observancia de la ley de Moisés, de modo que a los gentiles conversos se les pedía solo hacer lo que pudieran (Did. 6.2), ahora podían usar cualquier otra agua (es decir, agua de una cisterna o pozo) si no podían acceder a un río. Dondequiera que estuviera ubicada la comunidad, allí podían bautizar: no había un lugar sagrado específico al que tuvieran que dirigirse. Además, si no se puede bautizar en agua fría, ¡entonces está bien usar agua tibia! Se ha escrito mucho sobre por qué se añadió este detalle, pero creo que la respuesta es simple. Si bien la idea de un baño frío podría no preocupar a algunos, para otros sería una preocupación y tales preocupaciones distraerían al aprendiz del Camino: así que simplemente acordaron que podría ser bautizado en una piscina de agua tibia como las que se encontraban en muchas de las casas más adineradas del mundo romano. El punto más importante es este: el bautismo era importante porque marcaba la finalización del aprendizaje y la entrada a la comunidad, pero no debían preocuparse demasiado por los detalles rituales. El bautismo no era un rito

mágico, a diferencia de otras ceremonias de iniciación en movimientos religiosos del mundo grecorromano, donde si se omitía cualquier pequeño detalle, el candidato no estaba "completamente preparado". Este sentido de practicidad, y de no prestar demasiada atención a los detalles materiales, alcanza su punto álgido cuando la Didajé dice que si no se encuentra un lugar para una inmersión completa, simplemente se bautiza vertiendo agua tres veces sobre la cabeza. El ritual era un punto de referencia, no un proceso donde cada detalle era cuestión de vida o muerte. A lo largo de los siglos, muchos cristianos se han obsesionado tanto con los detalles del ritual — considerándolo de una manera similar a cómo vemos hoy los procedimientos quirúrgicos correctos: un desliz y podría costarle la vida al paciente— que han convertido esos detalles en causa de división entre los cristianos y dentro de las iglesias. Aún tenemos mucho que aprender de la Didaché con su insistencia en emprender el camino del amor, junto a una equilibrada practicidad en las formas rituales.

Por último, está la instrucción de ayunar antes del bautismo. La Didaché considera esto muy importante para el candidato —repite su mensaje para enfatizarlo— y desea que involucre al mayor número posible de personas en la comunidad a la que el candidato está a punto de ingresar. De nuevo, vemos que la Didaché establece el ideal, pero también es pragmática: lograr que la mayor cantidad posible de personas ayunen: al menos el bautizador y el candidato, pero como mínimo este último durante dos días, o, si incluso eso resulta demasiado difícil, ¡solo un día! Pero ¿por qué ayunar si el bautismo es la culminación de un proceso de ingreso al grupo? ¿Cómo podría el ayuno contribuir al proceso?

Vemos el ayuno como algo punitivo o restaurador. O bien el ayuno es penitencial: la noción de asumir el sufrimiento para, de alguna manera, "compensar" los pecados pasados; o bien el ayuno es restaurador en el sentido de que nos hemos excedido, y ahora, al privarnos, nos estamos entrenando en la disciplina adecuada. Pero hay otra vertiente del ayuno en el judaísmo que casi hemos olvidado: el ayuno como preparación y perfeccionamiento para poder apreciar un encuentro con Dios (cap. 4). Esto podría describirse como ayunar como "prepararse mentalmente" para el momento significativo del bautismo. Cuando los judíos en tiempos de Jesús recordaban que Moisés recibió la ley en el Sinaí, recordaban que debía prepararse para este encuentro ayunando durante 40 días (Éxodo 34:28). De igual manera, Daniel ayunó mientras esperaba su revelación (Daniel 10:3). Las comunidades del movimiento de Jesús también consideraron su ayuno como una preparación para el inicio de su ministerio público (Mc 1.13/Mt 4.2/Lc 4.2). Así, al ayunar, el candidato se preparaba finalmente para emprender formalmente el Camino, pero este era un camino que seguiría acompañado, y así, toda la comunidad, mediante el ayuno, lo ayudaba a prepararse para este momento de cambio en su vida (O'Loughlin, 2003a, pp. 95-100).

Sabiendo lo que la Didajé nos dice sobre el ayuno antes del bautismo, podemos comprender otras referencias al ayuno en la Iglesia primitiva. Cuando Lucas describe cómo fue bautizado Pablo —una descripción posterior a la Didajé—, vemos que cree que Pablo siguió lo que claramente era la práctica y rutina habitual de las iglesias. Durante los tres días transcurridos entre la revelación en el camino a Damasco y su bautismo, Pablo no comió ni bebió (Hechos 9.9-18). Asimismo, antes de que Pablo asignara a Bernabé y Saulo a una obra especial, Lucas señala que oraron y ayunaron (Hechos 13.1-

2); y cuando Pablo estaba a punto de confiar el cuidado de una iglesia a los ancianos, lo hizo con oración y ayuno (Hechos 14.23). Por cierto, esta práctica de ayuno antes del bautismo continuó durante muchos siglos —tenemos muchas referencias a ella en documentos del siglo II— y es el origen del tiempo de ayuno antes de la Pascua, llamado «Cuaresma». La Noche de Pascua era el momento cumbre de los bautismos, y se preparaba con un ayuno de 40 días por parte de toda la comunidad. Más tarde, cuando los bautismos infantiles se convirtieron en la norma (y estos no se celebraban durante la Vigilia Pascual), la costumbre del ayuno cuaresmal continuó y adquirió una nueva interpretación: un tiempo de penitencia.

Iniciación

Lo importante del bautismo no son los detalles del ritual, sino que marca un momento decisivo en la vida: ahora, plenamente formado y formado como discípulo, alguien emprende una nueva dirección en el camino de la vida. El bautismo es un momento de un proceso: la preparación por el Espíritu, luego el aprendizaje con el maestro, y luego la vida avanzando como parte de la comunidad de discípulos. A veces pensamos que el bautismo tuvo lugar inmediatamente después de que alguien reconoció el poder del evangelio. Recordamos entonces la historia de Felipe, que bautizó al eunuco etíope tras explicar cómo se cumplieron las Escrituras en Jesús (Hechos 8:26-40), o cómo Pablo bautizó al carcelero de Tiatira, junto con toda su familia, una noche «sin demora» (Hechos 16:25-34). Sin embargo, la esencia de estas historias es que son casos excepcionales, tan dignos de ser reseñados dramáticamente, que demuestran que la práctica habitual era diferente. El discipulado debía aprenderse: no era un capricho pasajero. Un período de aprendizaje con un

miembro de la comunidad como maestro, luego un tiempo de ayuno y luego el bautismo marcando el inicio del nuevo Camino de Vida.

Explicaciones

Los rituales son eventos en sí mismos. Normalmente no preguntamos por qué nos damos la mano, llevamos flores o unimos las manos en oración: simplemente lo hacemos. Pero cuando alguien no conoce nuestros rituales, nos enfrentamos a la pregunta de por qué hacemos esto o aquello, o preguntamos qué significa el ritual. A continuación, explicamos cómo imaginamos que se originó el ritual o intentamos explicar su significado actual, interpretando sus diversos elementos como si fuera una obra de teatro rica en alegóricas. La mayoría de los cristianos de hoy podrían dar varias de estas explicaciones del bautismo. He aquí un ejemplo: ¿por qué lo hacemos? Porque el último mandato de Jesús fue hacerlo, y él es el Señor, ¡así que lo hacemos! O este: el agua nos lava y nos purifica, por lo que derramar agua sobre nosotros en el bautismo lava los pecados o simboliza su purificación. O bien, el agua que nos cubre nos ahogaría, por lo que este es el paso de la muerte al viejo yo y el nacimiento a un nuevo yo. O podríamos explicarlo señalando la fuente/estanque como la fuente de nacimiento de los cristianos. Existen innumerables explicaciones de este tipo, y la mayoría se remontan al siglo I y a los escritos de Pablo (p. ej., Romanos 6:4) y del evangelista Juan (Juan 3:3-6). Lo curioso de todas estas explicaciones es que, si bien cada una parece tener sentido para el ritual, todas son diferentes y no encajan entre sí, a pesar de los desesperados esfuerzos de muchos fundamentalistas.

La costumbre de la comunidad es un hecho, la nueva vida es la realidad, y las explicaciones son siempre secundarias. La costumbre marca la continuidad,

las explicaciones cambian. Deberíamos pensar en el ritual como un gran drama donde cada persona que asiste a una representación puede extraer un nuevo significado. El drama es lo esencial, y las múltiples interpretaciones son un tributo a su profundidad y riqueza.

Este es un punto importante que debemos recordar al leer la Didaché. Esta describe los detalles de la costumbre —algo que cada discípulo necesita saber para poder iniciar a otro—, pero no nos da ninguna explicación. Esto es algo que el maestro puede extraer en respuesta a preguntas, o puede tomarlo de alguna de las muchas explicaciones que se predicaban en las comunidades. El bautismo, como cualquier otra liturgia cristiana, es un evento que, de hecho, puede generar innumerables explicaciones/teologías; pero no es una clase de teología ni un fragmento abstracto de doctrina simplificado mediante una dramatización.

Oración y ayuno

La figura de Judit, una de las heroínas que salvó a su pueblo, no es muy familiar para nosotros; de hecho, algunas iglesias ya ni siquiera publican el libro de Judit en sus Biblias. Sin embargo, la historia fue muy popular en la época de Jesús, y parte de su popularidad se debió a su excelente calidad. Si bien la trama es religiosa —sobre cómo deben comportarse los buenos judíos—, cuenta la historia con todos los elementos de una película de suspense, protagonizada por una mujer. Al observar a Judit en la historia (la trama se ambienta en el siglo VI a. C., pero la historia fue escrita entre el 150 y el 100 a. C.), vemos el ideal de comportamiento religioso, en cuanto al ayuno y la oración, que habría estado profundamente arraigado en la cultura religiosa de quienes primero siguieron a Jesús. La historia se desarrolla justo después del exilio, cuando el rey Nabucodonosor —un villano proverbial— envía un ejército liderado por Holofernes —otro villano— para destruir al pueblo y arrebatárle todo lo que posee. Ante esta calamidad, el Sumo Sacerdote en Jerusalén ordena oración y ayuno:

Así pues, los israelitas hicieron lo que les había ordenado el sumo sacerdote Joaquín y el senado de todo el pueblo de Israel, reunidos en Jerusalén. Y todos los israelitas clamaron a Dios con gran fervor y se humillaron con abundante ayuno.

(Judit 4.8-9 [NVI])

Mientras tanto, en el campamento enemigo, a Holofernes se le dice que, mientras Israel sirva a Dios, Dios los defenderá —este es el pacto básico— y, por lo tanto, si marcha contra ellos, fracasará (Judit 5.20-21). Pero esto no lo asusta y parte con un ejército masivo, confiado en que Israel «no podrá resistir a nuestra poderosa caballería» (Judit 6.3). Holofernes decide entonces sitiar la primera de sus ciudades, «Betulia» (un lugar ficticio elegido para que ninguna ciudad pudiera reclamar Judit como suya, distrayendo así la atención de Jerusalén), y obligar a sus habitantes a rendirse por hambre y sed. Finalmente, el pueblo decide que ya ha tenido suficiente y dice que quiere

rendirse: Dios los ha abandonado y está castigando sus pecados (Judit 7.1-28). Uzías, su líder, les pide que resistan solo cinco días más, porque «para entonces el Señor nuestro Dios volverá a tener misericordia de nosotros, pues no nos abandonará del todo» (Judit 7:30). Entonces entra Judit.

Judit era rica y hermosa (la historia da muchos detalles sobre su ropa y joyas); todos hablaban bien de ella y sabían que «temía a Dios con gran devoción» (Judit 8.8). Tres años y cuatro meses antes había enviudado y, desde la muerte de su esposo Manasés, se vestía como una viuda; pasaba las noches en oración; y «ayunó todos los días de su viudez, excepto la víspera del sábado y el sábado mismo, la víspera de la luna nueva y el día de la luna nueva, y las fiestas y los días de regocijo de la casa de Israel» (8.6 [RSV]). Al oír las palabras de Uzías, se enfureció: lo interpretó como una prueba para Dios con un ultimátum: «¡Sálvanos en cinco días o nos rendiremos!». A continuación, comparte una enseñanza clave sobre la oración:

No intentes obstaculizar los designios del Señor nuestro Dios; porque Dios no es como un ser humano, al que se le pueda amenazar, ni como un simple mortal, al que se le pueda convencer con súplicas. Por tanto, mientras esperamos su liberación, clamemos a él para que nos ayude, y él escuchará nuestra voz, si le place.

(Judit 8.16–17 [NVI])

Entonces anuncia al pueblo que Dios liberará a Israel por su mano: ella será la salvadora enviada por Dios (Judit 8.33). Para prepararse para su tarea, comienza a orar «en el preciso momento en que se ofrecía el incienso vespertino en Jerusalén» (Judit 9.1) y suplica que Dios escuche sus lágrimas. Luego se viste «para atraer la mirada de todos los hombres que pudieran verla» (Judit 10.4 [RSV]), sale de la ciudad y es aprehendida por una patrulla enemiga. Al preguntarle quién es, responde que huye de los hebreos y quiere

ver a Holofernes y darle información sobre sus enemigos. Maravillados por su belleza, la patrulla lleva a Judit a su tienda y ella declara que les dirá cuándo el pueblo ha pecado y, por lo tanto, el momento oportuno para atacar. Durante los tres días siguientes, ora, evita los alimentos impuros y se purifica bañándose a diario (Judit 12.7). Finalmente, Holofernes decide seducirla; ella acepta sus insinuaciones y bebe con él hasta emborracharse; luego se acuestan y él duerme. Luego, rezando para que le dé fuerzas, Judit lo decapita, mete su cabeza en una bolsa y, con su criada, con el pretexto de salir a rezar, se escapa. Es fácil adivinar el resultado: cuando los israelitas ven la cabeza, se alegran y alaban a Dios; cuando el ejército de Holofernes ve la cabeza en los muros de Betulia, se desesperan. Israel triunfa, Judit canta un gran cántico de acción de gracias en Jerusalén (Judit 16.1-17), y todos viven en seguridad y paz (> Moore, 1985).

Pero ¿qué tiene que ver este antiguo thriller con la Didajé? Si se desea comprender la cultura moderna, conviene ver el tipo de historias que nos atraen en la televisión; así, para comprender una cultura anterior, es muy valioso ver el tipo de historias que los atraían. La historia de Judit fue popular (Maher, 2003), así que nótese el tema de la alianza, el envío de un salvador por parte de Dios, la noción del ayuno vinculada a la oración, y la noción de ayunar y orar en momentos específicos que unía las oraciones en lugares dispersos con el sacrificio en el Templo de Jerusalén. De hecho, podríamos considerar la historia de Judit como una guía para la espiritualidad del tipo de familia en la que creció Jesús y de las familias cuyos hijos e hijas se convertirían en sus seguidores y los primeros usuarios de la Didajé.

Leamos ahora lo que dice la Didaché sobre el ayuno y la oración:

No deben ayunar al mismo tiempo que los hipócritas. Ellos ayunan el segundo día del sabbat (es decir, el lunes) y el quinto día del sabbat (es decir, el jueves), así que ustedes deben ayunar el cuarto día del sabbat (es decir, el miércoles) y el Día de la Preparación (es decir, el viernes).

Tampoco debéis ofrecer oraciones como lo hacen los hipócritas.

Más bien, orad así, como el Señor nos lo ordenó en su evangelio:

Padre nuestro que estás en los cielos

Santificado sea tu nombre

Venga tu reino

Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.

Danos hoy nuestro pan de cada día.

Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.

Y no nos metas en la prueba

Pero líbranos del mal.

Porque tuyo es el poder y la gloria por todos los siglos.

Di esta oración tres veces al día.

(Did. 8.1–3)

Al igual que con la información sobre el bautismo, todo esto podría parecer sencillo. El Padrenuestro en esta forma —ignoremos por un momento el ligero cambio al final de la oración— es la oración de todos los cristianos del mundo. Y para muchos cristianos, el ayuno, en días específicos, es, o era hasta hace poco, una parte normal de su vida religiosa. Incluso las afirmaciones sobre no ayunar ni orar «como hacen los hipócritas» resultan familiares: se pueden encontrar declaraciones similares en el Evangelio de Mateo, en los capítulos 6,5 y 15. Aún hoy, en una cultura secular, conocemos el Carnaval y el Martes de Panqueques: todos recordatorios de cuando comunidades enteras ayunaban. El pescado todavía aparece en los menús los viernes: un recuerdo de cuando los católicos ayunaban de carne. También conocemos instrucciones similares en otras religiones: los musulmanes rezan cinco veces al día en horarios específicos y ayunan en Ramadán. Entonces, ¿qué tienen de significativo estas instrucciones, además de su singularidad?

Ayuno

Cuando examinamos los escritos judíos anteriores a Jesús (p. ej., el libro de Judit) y los primeros libros cristianos (p. ej., la Didaché y el Evangelio de Mateo), aprendemos que el ayuno se consideraba intrínsecamente ligado a la oración personal: eran pilares gemelos en la espiritualidad del miembro piadoso de la comunidad. Y con la oración y el ayuno a menudo se incluía un tercer elemento: la limosna (p. ej., Dt. 1.6; y Mt. 6.2-4). Vemos los tres vinculados en la historia del fariseo que ora y señala que ayuna dos veces por semana y da el diezmo de todo lo que gana (Lc. 18.11-12). La oración sin ayuno parecía carecer de seriedad: ¡las palabras parecen tan superficiales! Pero cuando sientes algo en el estómago, entonces tus palabras son sinceras. Entonces te tomas la oración en serio y le pides a Dios que tome en serio tus necesidades.

Además, como vimos en el capítulo anterior, una vez que una práctica religiosa se convierte en una costumbre habitual, se arraiga en nuestra vida e imaginación, ¡y persistirá pase lo que pase! Así, las prácticas de Israel permanecieron con el nuevo grupo dentro de Israel (los seguidores de Jesús); y luego, cuando se produjo la división de las comunidades en religiones separadas, los seguidores de Jesús continuaron con las prácticas. El ayuno, unido a la oración en las iglesias, es, por lo tanto, otra parte del legado del judaísmo. Sin embargo, la realidad no fue tan fluida. Podemos situar la enseñanza sobre el ayuno en un contexto de desacuerdos entre los enfoques de la práctica judía normal (incluida la de Juan el Bautista), por un lado, y el de Jesús, por otro. También podemos ubicar lo que se convirtió en la enseñanza cristiana estándar sobre el ayuno dentro de una disputa entre "judíos comunes" y "judíos que son seguidores de Jesús" sobre el ayuno y su sentido

de identidad común, una indicación temprana de cómo las comunidades se estaban separando incluso antes del año 70 d. C., momento a partir del cual vemos que los grupos tomaban cada vez más sus propios caminos mientras cada lado buscaba colocar una distancia clara entre sí mismo y el otro.

Una de las características del comportamiento de Jesús que escandalizó a muchos religiosos de la época fue su indiferencia hacia todas las costumbres relacionadas con la comida: qué comer y qué no, cuándo no comer y con quién no comer. Esto no solo lo enfrentó a los "oficiales" del judaísmo, sino que también lo diferenció claramente de Juan el Bautista. Jesús estaba dispuesto a comparar la vida con el Padre con un banquete con una bienvenida abierta (Lucas 14), y esto se anticipaba en su propia alegría y apertura al comer; apenas se prestaba atención al ayuno. Vemos esto en la declaración:

Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: «Tiene un demonio». Vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: «¡Mirad, un glotón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores!». (Lucas 7.33-34 [RV]/Mateo 11.18-19)

En lo que podemos confiar como memoria histórica, pues difiere mucho de las prácticas de ayuno de las iglesias donde se predicaron estos Evangelios. También vemos esta divergencia de Jesús con respecto a las costumbres del ayuno en Marcos 2:18-20 [RSV]:

Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban, y vinieron a preguntarle: «¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los de los fariseos, pero tus discípulos no?». Jesús les respondió: «¿Acaso pueden ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos? Mientras tengan al novio con ellos, no pueden ayunar. Llegarán días en que les será arrebatado el novio, y entonces ayunarán».

La implicación aquí es que mientras Jesús estuviera con ellos, no necesitaban ayunar; pero cuando él no estuviera con ellos, ¡entonces sí podían ayunar! Entonces, ¿debía comenzar el ayuno el día de la Ascensión? ¡No exactamente!

Porque para los evangelistas, el Señor resucitado está con sus discípulos en todo momento, y el único momento en que el Señor no estuvo con ellos fue durante sus tres días en el infierno, entre la crucifixión y la mañana de Pascua. Esta lectura de Marcos (y de los otros evangelistas: Mateo 9:14-17; y Lucas 5:33-39) se confirma con un relato de la resurrección que se conserva del Evangelio según los Hebreos. Allí se habla de Santiago, el hermano de Jesús, quien ha ayunado desde la crucifixión y luego se encuentra con Jesús resucitado, quien le dice a Santiago que puede terminar su ayuno, y el desayuno tiene lugar con Jesús compartiendo una cena eucarística con él (> O'Loughlin, 2009). Para algunos, la tristeza implícita en el ayuno era incompatible con el amor universal del Padre y la presencia continua de Jesús entre sus discípulos. Pero así como los discípulos de Juan trajeron el bautismo y la noción del inminente crujido de la justicia divina, también trajeron su seriedad con respecto al ayuno, y para muchos más, el ayuno estaba tan arraigado en sus nociones de una vida devota y ordenada que la idea de que Jesús se opusiese a él les parecía excesiva. Así, si bien para Jesús mismo no ayunar, o para los discípulos que lo acompañaban en Galilea, para ellos, en comunidades más de una década después, el ayuno era la norma. La solidez de la costumbre establecida en la piedad era mucho más poderosa que la imagen aparentemente insustancial de Dios que Jesús proclamaba. Sus discípulos podían referirse a Dios como «Padre», pero para muchos de ellos — incluyendo a muchos formados en la visión más dura de Juan el Bautista— Dios seguía siendo una Justicia temible, más propensa a escuchar las oraciones respaldadas por el ayuno. Pero para los jóvenes aprendices que aprendían la didaché, todas esas sutilezas pertenecían a otra parte: ayunarían y orarían con la comunidad.

Pero existe otra tensión con respecto al ayuno, apenas subyacente a la Didajé. Uno de los indicadores de la fecha temprana de la Didajé es la fácil familiaridad que asume con los patrones de vida judía en la generación anterior al año 70 d. C. Si bien la Didajé asume que los gentiles se incorporan a la comunidad, y no necesariamente se circuncidan, también es claro que la mayoría de la comunidad se considera a sí misma y a sus vidas dentro de las costumbres y el marco de una comunidad judía. Vemos esto no solo en que la comunidad se aferra a la práctica judía de ayunos bisemanales, sino también en que aún nombran los días de la semana utilizando el sistema judío de cómputo. Para los judíos de la época, la semana terminaba con el día de descanso, el sabbat; pero los días de la semana siguiente se identificaban al contarse después de ese sabbat. La semana de siete días ya era una característica de la vida grecorromana en esa época, pero en la sociedad griega y romana los días se distinguían por nombres que vinculaban cada día a un planeta (tanto el Sol como la Luna eran planetas a sus ojos porque vagaban por un cinturón –el zodíaco– de estrellas fijas; véase la Tabla 4.1).

Tabla 4.1 Días de la semana

<i>nombre judío</i>	<i>Nombre gentil</i>	<i>Nuestro nombre</i>
Primer día de la semana	Día del Sol	Domingo
Segundo día de la semana	Día de la Luna	Lunes
Tercer día de la semana	Día de Marte	Martes
Cuarto día de la semana	Día de Mercurio	Miércoles
Quinto día de la semana	Día de Júpiter	Jueves
Día de preparación	Día de Venus	Viernes
Sábado	Día de Saturno	Sábado

La Didaché deja claro que quienes mantienen contacto religioso con sus lectores —y con quienes existe fricción, como vemos en la referencia a ellos

como «hipócritas»— ayunan los lunes y jueves; por lo tanto, harán lo contrario. Es un triste fenómeno de la historia humana que dos grupos religiosos con creencias muy similares tiendan a mancharse mutuamente al declararlos «traidores», «hipócritas» o simplemente una farsa de la realidad: y vemos un caso similar aquí. Lo más triste es que, debido a que ambas partes compartían un origen común en la alianza —y, por lo tanto, tenían visiones comunes sobre el ayuno y la oración—, un grupo buscaba deliberadamente establecer sus horarios de ayuno de tal manera que no estuviera en armonía con los demás. Así que, cuando la mayoría de los judíos ayunaban los lunes y jueves (nótese lo que vimos en la historia de Judit: ella ayunaba todos los días excepto los viernes y sábados), los discípulos de Jesús ayunaban los miércoles y viernes. Esta segunda opción indica que, aunque aún utilizaban la forma judía de contar el tiempo, el sabbat (un indicador clave de la identidad judía) ya estaba desapareciendo de su conciencia (de lo contrario, no habrían ayunado el Día de la Preparación). Veremos más sobre este traslado al «Día del Señor» (es decir, el domingo) en el próximo capítulo.

Muchas personas que leen esto —y muchas que han escrito sobre la Didaché— han encontrado muy desconcertante este cambio en los días de ayuno: ¿cómo nos diferencia de los demás simplemente elegir un día diferente? Esta incomprensión surge de nuestra visión moderna del tiempo como un bien. Vivimos en un mundo de «tiempo» y «tiempo libre»; dicho de otro modo, el «tiempo» es el trabajo habitual y, cuando no estamos haciendo nada productivo (es decir, trabajando/produciendo), podemos hacer lo que queramos (por ejemplo, por las tardes y los fines de semana), y todo lo que pertenece a la religión se incluye automáticamente en esta categoría. Así pues, hoy en día, si alguien ayuna, se da por sentado que esto no debe interferir con

el trabajo; es un asunto privado. Sin embargo, esta actitud hacia el tiempo es reciente en nuestra sociedad (Thompson, 1967). En sociedades anteriores, el tiempo era el bien común que unía a todo el grupo, y en el que el individuo debía dedicar tiempo a lo que no pertenecía al grupo. Pensemos en cómo el toque del minarete marca el tiempo en una ciudad árabe o cómo la campana regula el tiempo en un monasterio: el tiempo, compartirlo, une a quienes lo comparten. Hoy en día, solo vemos destellos de esta forma de pensar, como cuando queremos estar con amigos para una boda y decimos: "¡No podía faltar!". Pero, para la mayoría de nosotros, el tiempo es lo que vemos en nuestros relojes, no lo que hacen nuestros vecinos al mismo tiempo.

Compartir un tiempo es estar unido con la gente: ayunar deliberadamente a una hora diferente es separarse de los demás. Vemos esta noción de tiempo compartido de muchas maneras en la época de Jesús. En la historia de Judit, ella se preocupó de hacer su oración al mismo tiempo que la ofrenda en Jerusalén: al compartir el mismo tiempo, su oración se unía a la del Sumo Sacerdote en el Templo. No era una persona que oraba sola, sino que oraba con Israel como una sola persona corporativa (Judit 9.1). En los Rollos del Mar Muerto observamos la actitud opuesta hacia Jerusalén: algunos judíos creían que el sacerdocio de Jerusalén era corrupto, y una señal de esta corrupción era que ayunaban y realizaban otros actos religiosos siguiendo un calendario equivocado. Por lo tanto, los habitantes de Qumrán, junto al Mar Muerto, creían que se mantenían puros evitando que sus festividades coincidieran con las de Jerusalén (Vermes, 1962, pp. 42-4). Esta actitud respecto al tiempo también se aprecia en el Evangelio de Juan. En su cronología de la muerte de Jesús (a diferencia de Marcos, Mateo y Lucas), la crucifixión tiene lugar justo antes de la Pascua, cuando se sacrificaban los corderos en el Templo: su

mensaje, que a menudo se nos escapa, es que «el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Juan 1.29 [RSV]), al ser ejecutado simultáneamente, reemplaza el otro sacrificio.

Al ayunar juntos en días fijos, la comunidad de la Didaché ayuna en grupo: es el grupo quien ora. Forman un solo cuerpo en la oración, y así, como un «nuevo Israel», esta oración única es escuchada. Por lo tanto, las normas de ayuno no deben entenderse como una simple cuestión de conveniencia, reglas establecidas para el buen orden en la comunidad. Es importante tener días acordados para que todos puedan ayunar juntos, y así la oración de su ayuno sea escuchada como una sola oración de un solo pueblo. Además, si bien ellos, como discípulos de Jesús, querían orar como uno solo, ya no querían estar unidos a la oración de aquellos judíos que no seguían a Jesús. La división entre los grupos que terminaron evolucionando en dos religiones distintas ya estaba presente.

También vale la pena pensar en algunos de los conflictos prácticos que esta ruptura en el patrón de ayuno habría causado en el caso de un solo hogar donde algunos se convirtieron en seguidores de Jesús y ayunaban los miércoles y viernes, mientras que otros no. No tenemos evidencia que nos permita vislumbrar tal situación, pero puede ser una de las razones por las que oímos hablar de "familias" que se bautizan (p. ej., Hch 16.34 y 18.8) mientras que oímos que la comunidad es descrita como la "casa de Dios" (p. ej., Ef 2.19; y 1 P 4.17). En efecto, si un miembro de un hogar se convertía al cristianismo, afectaba a todos los que vivían con él/ella: tal situación podría ayudarnos a comprender la extraña profecía sobre la agitación doméstica que encontramos en la predicación de Mateo (10.34-39) y Lucas (12.49-53, 14.26-27).

El Padrenuestro

En el capítulo 1 dijimos que hay buenas razones para creer que la Didaché se aprendía de memoria para que cada discípulo pudiera conocer las formas básicas de vida y práctica como seguidor de Jesús y, además, ser capaz de iniciar a nuevos conversos. Pero solo hay una parte que los cristianos modernos aún memorizan: el Padrenuestro. Es uno de los pocos elementos del culto cristiano actual donde se puede lograr un amplio consenso (más o menos) sobre qué hacer o decir: ante la sugerencia de que un grupo recite el Padrenuestro, la mayoría estará de acuerdo y podrá rezarlo. Sin embargo, al preguntarles por qué es la oración común, no solo surgirán ciertas divisiones modernas entre ellos, sino también algunas confusiones interesantes sobre sus orígenes.

Entonces, ¿por qué sigue siendo importante el Padrenuestro? Para algunos, es porque lo dio Jesús en la Biblia; al estar en «la Biblia», es aceptable y auténtico. Para otros, es sagrado porque forma parte de la tradición de la oración de la comunidad desde los tiempos de Jesús, y como tal, se atestigua en los Evangelios. Por lo tanto, debemos plantearnos una pregunta fundamental: ¿Vino Jesús a formar una comunidad (que luego podría usar libros como nuestros Evangelios) o vino a transmitir un conjunto de información (los Evangelios) y la comunidad era el conjunto de quienes la aceptaban? Para el historiador, la segunda opción es claramente ridícula: Jesús es casi el único líder religioso que no escribió un libro; toda su obra se centró en establecer una comunidad de discípulos, la reunión de Israel, que era el «reino»; y los libros solo surgieron después, como consecuencia del intento de preservar la memoria intacta dentro de esa comunidad. Entonces, ¿cómo obtuvo la comunidad esta oración?

La mayoría de la gente combina algunas de las predicaciones de Mateo con algunas de las de Lucas –historias que no tenían la intención de ser armonizadas– para producir esto: un día los discípulos pidieron a Jesús que les enseñara a orar y Él les enseñó la oración que usamos ahora: Padre nuestro, que estás en los cielos... Un primer paso es desentrañar esta confusión y luego mirar la Didaché.

Paso 1

En Lucas 11.1–4 (RV) tenemos una historia que no sólo pone la oración en los labios de Jesús, sino que también lo hace darla a sus seguidores como respuesta a su deseo de que se les enseñe a orar:

Estaba orando en cierto lugar, y cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: «Señor, enséñanos a orar, como Juan enseñó a sus discípulos». Y él les respondió: «Cuando oréis, decid:

Padre, santificado sea tu nombre. Venga tu reino. Danos hoy nuestro pan de cada día; y perdónanos nuestros pecados, porque nosotros perdonamos a todos los que nos deben; y no nos dejes caer en la tentación.

Pero lo que hay que destacar es que ésta no es la oración que decimos, sino la escena que recordamos como el “origen” de la oración.

Paso 2

En Mateo (6,9-13), en medio del Sermón de la Montaña, que ha hablado del auténtico ayuno, de la limosna y de la oración, tenemos esto:

Vosotros, pues, oraréis así: Padre nuestro que estás en los cielos,
Santificado sea tu nombre.

Venga tu reino.

Hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo.

El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy.

Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores;

Y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal.

Y algunos manuscritos añaden: «Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria por los siglos. Amén», al final de la oración.

Esta última frase no formaba parte del original del Evangelio de Mateo, ya que el siguiente versículo, 6.14, es un comentario que amplía el 6.12: «Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores» (NVI). Pero debemos tener en cuenta dos puntos. Primero, Mateo no dice «que estás en el cielo», sino «que estás en los cielos». Segundo, aunque la frase «porque tuyo es el reino...» no formaba parte del texto original de Mateo, eso no significa que no formara parte de la oración original (recuerde que la oración se recitaba mucho antes de que Mateo predicara su Evangelio, y cuando la incluyó en este gran sermón, asumió que toda su audiencia ya la conocía). Pero tenga en cuenta que, al igual que con Lucas, la oración que se encuentra en Mateo no es la oración que recitamos nosotros, aunque se le parece mucho.

Paso 3

Nuestra oración solo se conoce en griego, y su fraseología en griego está perfectamente equilibrada en su idioma. Se ha suavizado de tal manera que es fácil de recordar gracias a su ritmo, lo que facilita su pronunciación (Henderson, 1992). Esto demuestra que entre la introducción de Jesús de la nueva forma de dirigirse a Dios como «padre», junto con su nueva forma de expresar la alianza, «perdónanos como nosotros perdonamos», y la época de las comunidades que utilizaban la Didaché, la oración había evolucionado en el uso de los discípulos hasta producir en griego una forma ideal para la recitación, e incluso para la recitación en grupo (en cualquier texto recitado en grupo, si las frases no terminan con fluidez, la recitación común se convierte en ruido; y eso no ocurre con nuestra oración en griego).

Paso 4

En la Didaché tenemos la oración tal como se recita, pero con una pequeña variación en la última frase: se omite la palabra 'reino', y no hay un contexto 'original': simplemente orar como 'el Señor ordenó en su evangelio'.

Podemos ensamblar estas piezas para que todas encajen y arrojen más luz sobre la vida de las iglesias primitivas. La idea de que Jesús quería que sus seguidores se dirigieran a Dios de una manera similar a la que decimos es común a todos: de hecho, la Didajé es la más explícita. Su oración evolucionó entre los discípulos de habla griega hasta convertirse en la oración que conocemos: una oración que comenzaba con «Padre Nuestro» y terminaba con «y gloria. Amén». Esta oración se memorizaba como un pilar central del discipulado. Como tal, se convirtió en parte de la Didajé y, de ahí, su lugar aquí en nuestra Didajé. Pero ¿por qué se omite una de las últimas palabras en el texto tal como la tenemos? Las últimas palabras de la oración son inestables en varias traducciones antiguas, no solo aquí. Debido a su gran valor, se describió como parte del «evangelio» (como dice la Didajé) y, por lo tanto, los predicadores del evangelio la incluyeron en sus Evangelios (de ahí que esté tanto en Mateo como en Lucas). Mateo tomó la redacción estándar de la oración y la incorporó a un sermón completo sobre la espiritualidad cristiana. Lucas comprendió que formaba parte de la formación de los discípulos y, por lo tanto, la localizó tras la petición de los discípulos de que su maestro les enseñara a orar. Lucas conocía una forma de la oración anterior a la generalización de la versión equilibrada, o bien reconoció que la oración, tal como se recitaba, se encontraba en un estado evolucionado, y por ello la hizo parecer más primitiva en su predicación para que su audiencia reflexionara sobre lo que recitaban de memoria. En cambio, en la Didajé encontramos un

texto que presenta la forma recitada de la comunidad, pero en un punto anterior a la frase final: al Padre pertenecen el poder y la gloria.

Puntos clave

Aunque todo aquel que lee la Didaché se pregunta acerca de las variaciones entre la oración allí y la forma de la oración en el Evangelio de Mateo, todos esos detalles no deberían oscurecer los dos puntos claves sobre la oración que la Didaché nos presenta.

En primer lugar, el uso de una oración breve y formal, recitada con regularidad, era considerado por todos los discípulos un mandamiento del Señor. Como tal, era un aspecto central de su discipulado. Nuestros textos del primer siglo la vinculan con el camino del discipulado y la conectan con otros aspectos del mismo, como el ayuno y la limosna. Debía aprenderse de memoria y debía moldear a los discípulos en su forma de orar. Cuando dos cristianos se reunían, tenían una oración que podían elevar juntos al Padre.

En segundo lugar, si bien a menudo nos sorprende su uso de "Padre" y la forma en que intercede y recuerda la alianza —todo lo cual apunta a que es el equivalente de la oración ofrecida en el Templo de Jerusalén—, a menudo pasamos por alto que está escrita en plural desde nuestro lado. La oración es a nuestro Padre... danos hoy nuestro pan de cada día... perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos... contra nosotros y guíanos... pero líbranos... Amén. Esta no era la oración del individuo, sino de la comunidad (> Rordorf, 1980–2). Incluso cuando un individuo la recita, lo hace en unión con la comunidad en la que fue bautizado, y con quien se reúne para comer, y con quien recorre el camino de la vida. La comunidad en su conjunto ofreció el sacrificio del Templo a través del Sumo Sacerdote: ahora, esta es

también la oración de todo el pueblo. Vimos este énfasis en unir la oración de un individuo virtualmente con la de toda la comunidad en la historia de Judit; Ahora bien, al utilizar el plural, esta oración significaba que el individuo no debía verse a sí mismo orando solo, sino siempre, al menos virtualmente, como parte del todo.

Tres veces al día

En tiempos de Jesús, muchos grupos dentro del judaísmo consideraban la oración regular —al margen de la liturgia formal del Templo de Jerusalén— como la marca de un buen y verdadero hijo de la alianza. Así, Daniel, ejemplo de judío fiel, es presentado yendo «a su casa, donde tenía ventanas en su aposento alto abiertas hacia Jerusalén; y se arrodillaba tres veces al día, orando y dando gracias delante de su Dios» (Dan. 6.10). Pero ¿a qué hora eran estos tres momentos? Ni el libro de Daniel (terminado en el siglo II a. C.) ni la Didajé especifican cuáles eran. Sin embargo, una breve reflexión sugiere que cualquier acto que se realice tres veces al día implicaría hacerlo por la mañana, al mediodía y por la noche. Este conjunto de horarios es fácil de establecer en una cultura sin relojes, y encontramos apoyo para esta idea en el Salmo 55.17, otra obra conocida como 2 Enoc 51.4 y algunos documentos hallados en Qumrán (Bradshaw, 1979). He aquí pues otra práctica religiosa con la que toda la comunidad estaba familiarizada y encontraba fácil de seguir, y a la que ahora se le daba una nueva dimensión al utilizar la oración de Jesús en aquellos momentos.

Pero ¿por qué repetir una oración tres veces al día? En primer lugar, es importante señalar que se trata de una cuestión moderna: la mayoría de las religiones están profundamente arraigadas en patrones temporales en los que las oraciones y los rituales se repiten, formando, por así decirlo, la música

ambiental de fondo para todo lo que hace la gente. En muchas religiones existe un patrón de repetición en cada uno de los ciclos del tiempo: el día, la semana, el mes y el año. Por lo tanto, la repetición de nuestra oración básica (mañana, mediodía y noche) en el ciclo natural más corto del tiempo, el día, puede responder a una necesidad humana fundamental de reconocer a Dios (aunque no la sintamos en nuestra era industrializada). En segundo lugar, hay otro aspecto de la oración judía que se convirtió en un aspecto central de la oración cristiana. Los profetas anhelaban un tiempo en el que Israel ofrecería un sacrificio puro en todo lugar (Mal. 1.11, citado en Dt. 14.3), y llegaría un tiempo en el que a Dios se le ofrecería misericordia y amor constante, y no sacrificio (Os. 6.6; y Mt. 9.13 y 12.7). En el centro de esta visión estaba la de un pueblo santo y puro que ofrecía oración sin cesar: todo el pueblo se comportaría como si fueran sacerdotes. Este es, de hecho, el estándar según el cual los fariseos buscaban vivir. Jesús asume esta noción y su comunidad de discípulos es vista como un pueblo sacerdotal, que puede invocar a Dios — como lo hacían los sacerdotes levíticos— e incluso llamarlo «Padre». Cuando esta comunidad oraba unida, ofrecía su sacrificio como un pueblo sacerdotal. Y con su oración comunitaria, recitada en grupo (físico o virtual) todos los días – al principio, a la mitad y al final – dondequiera que estuvieran, estaban orando para que el reino creciera, y fueran ese nuevo reino en su acción.

Tiempo litúrgico

Jesús nació en una familia judía piadosa en un entorno rico en liturgia, y el legado de ese entorno aún se puede encontrar, aunque a veces de forma oscura, en la liturgia cristiana. Existía la liturgia del Templo de Jerusalén con sus grandes fiestas (Jesús participaba: Lucas 2.41), la liturgia semanal de la sinagoga (Jesús participaba: Lucas 4.16), y las liturgias domésticas del sabbat

y otras comidas, las oraciones diarias y los días de ayuno. Todo esto se desarrollaba dentro de un ciclo de fiestas: como los Tabernáculos, la Expiación, Pentecostés y la Pascua. Sabemos que este patrón formó la comunidad en torno a Jesús y que las primeras comunidades después de la resurrección adaptaron estos patrones a su propia vida litúrgica. Sabemos que los seguidores de Jesús en Jerusalén «continuaban yendo al templo cada día, pero partían el pan en sus casas» (Hechos 2.46). Pero aquí en la Didaché –y lo veremos con más detalle en el próximo capítulo– vemos que estas primeras comunidades ya tenían un día litúrgico y una semana litúrgica, y este nuevo patrón de tiempo era algo que los recién llegados a la comunidad tenían que aprender a apreciar.

El día estuvo marcado por la oración comunitaria —se entendía como comunitaria incluso cuando alguien rezaba solo— en tres momentos clave. La semana estuvo marcada por dos días distintos para esa forma tan visceral de oración: el ayuno. Y como estaban dispuestos a ayunar el Día de Preparación (es decir, el viernes), ya se encaminaban hacia una semana en la que «el primer día de la semana» sería «El Primer Día».

Continuidades

En cualquier libro sobre los primeros cristianos, es responsabilidad del autor señalar las diferencias entre la situación del pasado y la actual. Pero ahora, a mitad de camino, conviene señalar algunas continuidades. Podríamos encontrar las exigencias de la Didajé bastante onerosas y preguntarnos si alguna vez existió una comunidad que las tomara en serio, por lo que cabe señalar que muchas de estas prescripciones se convirtieron en una práctica habitual para los cristianos y se mantuvieron durante siglos.

Obviamente, la continuidad más notable es que el Padrenuestro sigue siendo el núcleo de la oración, tanto comunitaria como individual, de los cristianos. Casi ningún acto litúrgico se realiza sin él. Además, la recitación de la oración tres veces al día ha continuado en la Liturgia de las Horas formal, celebrada por algunos cristianos en diversas tradiciones.

Ayunar los miércoles y viernes de carne, pescado, lácteos, huevos, aceite, vino y sexo sigue siendo la enseñanza oficial que rige a los cristianos en el mundo ortodoxo. Y aunque no mucha gente sigue esta regla en la vida cotidiana, ¡bastantes lo hacen! También se convirtió en la práctica estándar para los cristianos latinos. Tenemos una curiosa evidencia que lo confirma desde la región más occidental de la Iglesia latina en la Edad Media: Irlanda. La mayoría de las lenguas europeas (incluido el galés que, como el irlandés, es una lengua celta) tienen los días de la semana basados en los nombres latinos vinculados a los siete planetas. Pero la semana de siete días llegó a Irlanda con el cristianismo y tres de los días deben su nombre a esta práctica de ayuno. El miércoles se llama Céadaoin, que significa 'primer día de ayuno', el viernes se llama Aoine, que significa 'el día de ayuno', mientras que el jueves se llama Déadaoine, que proviene de 'entre los dos ayunos'. Nos resulta difícil considerar el ayuno como un acto de oración, por lo que nos obsesionamos con buscar justificaciones morales (por ejemplo, ayunar y recolectar el dinero que no se gasta en comida para ayudar a alguien) o racionalizaciones (por ejemplo, hacer algo "positivo" en lugar de "renunciar a algo"), olvidando que no se trata de opciones excluyentes. Pero el ayuno sigue intrigándonos y ha formado parte de muchas religiones porque lleva la oración más allá de las palabras.

Por último, la noción del tiempo como escenario en el que buscamos celebrar la presencia de Dios de una manera distintivamente cristiana, que vislumbramos en las instrucciones de la Didajé para el día y la semana, se desarrollaría en toda la secuencia de fiestas y ayunos que componen el año cristiano. Asimismo, la noción de los seguidores de Jesús como pueblo sacerdotal que intercede ante el Padre continuó en la práctica de las oraciones de intercesión formales. En muchas tradiciones, esto evolucionó hasta convertirse en una parte distintiva de la liturgia, a veces llamada la «Oración de los Fieles», cuando la comunidad invoca al Padre para que escuche su oración en unión con Cristo.

Reunión y comida

La sección más extensa de la Didajé, aparte de las Dos Vías, trata sobre lo que sucede cuando los seguidores de Jesús se reúnen para comer. Esta es la comida que en el siglo II recibiría el nombre de «Eucaristía», pero que en la Didajé todavía se menciona de forma más genérica con la frase: «Ahora, con respecto a la Eucaristía, debéis eucaristizar de esta manera» (Did. 9.1). La torpeza de la frase muestra que aún no concebían «Eucaristía» como el título de un evento específico, sino como una acción de la comunidad; por lo tanto, deberíamos traducirla como «Ahora, así es como debéis dar gracias, bendecir a Dios de esta manera...». Existe una dificultad en traducir los verbos relacionados 'eucharisteō' y eulogeō en el primer siglo porque 'bendecir a Dios' y 'dar gracias a Dios' son en realidad una sola realidad: decir en la oración 'bendito seas por tu bondad hacia nosotros' es decir 'gracias por tu bondad hacia nosotros' (> Audet, 1959). Necesitamos tener en cuenta esta combinación de significados siempre que veamos textos del primer siglo relacionados con la comida cristiana. Por ejemplo, al leer el relato de la Última Cena en Lucas (24.30): 'Cuando estaba a la mesa con ellos, tomó el pan y bendijo, lo partió y se lo dio'; para Lucas, cuando Jesús bendijo a Dios, le estaba dando gracias. En la Didaché tenemos la palabra eucharisteō que apunta tanto a agradecer como a bendecir (aunque generalmente la traducimos como 'dar gracias'), mientras que en el Evangelio de Lucas tenemos eulogeō que apunta tanto a agradecer como a bendecir (aunque generalmente la traducimos como 'bendición').

Problemas de percepciones

Leer sobre la cena eucarística en la Didajé es, para muchos, una experiencia sumamente inquietante. Para algunos cristianos actuales, la idea de que existiera una reunión formal regular con pan y vino basta para hacer sospechoso todo el texto: ¿se trata de una comunidad que utiliza rituales con un enfoque demasiado católico! Para otros, y estos suelen ser católicos, la informalidad del evento —que claramente involucraba a una parte, sin instrucciones claras sobre quién lo presidía— y, lo más preocupante, la ausencia de las fórmulas de consagración (es decir, las frases «este es mi cuerpo» y «esta es mi sangre»), les ha llevado a afirmar que estos capítulos ni siquiera se refieren a la Eucaristía, sino a un evento paralelo llamado «fiesta de amor», tomando prestada una frase (ágape) de Judas 12, donde una comunidad es reprendido por sus «imperfecciones» en sus reuniones de ágape porque algunos hombres se preocupan por sí mismos y no por los demás.

Es mejor afrontar estas dificultades directamente. En primer lugar, la idea de que las comunidades primitivas eran una «zona libre de rituales» en lo que respecta a la oración ignora lo que vemos en el judaísmo en tiempos de Jesús. Las comidas eran momentos de oración (Finkelstein, 1929) y las comidas especiales regulares, no solo la Pascua, eran parte fundamental de la tradición religiosa. Ninguna comunidad formada dentro del judaísmo abandonaría ese legado de dar gracias a Dios, especialmente cuando Jesús había venido proclamando la bondad del Padre y dándole gracias. En segundo lugar, la idea de que la Eucaristía irrumpió en la Última Cena con un sacerdocio formal, palabras específicas y una teología fija no tiene en cuenta que todas las estructuras religiosas cambian con el tiempo, evolucionando con algunos

aspectos volviéndose más claros y otros más oscuros. Por ejemplo, pasaron varios siglos antes de que las palabras de Jesús en la Última Cena se convirtieran en un elemento estándar de la Plegaria Eucarística (Ligier, 1973). De hecho, ¿sería un indicio de la fecha tardía de la Didajé si los encontráramos allí! En tercer lugar, debemos reconocer sinónimos: las palabras «ágape», «eucaristía» y «la fracción del pan» (un evento mencionado dos veces en el Evangelio de Lucas y cuatro veces en los Hechos de los Apóstoles) se refieren al mismo evento en las iglesias primitivas. No podemos permitir que las «partes que nos gustan» se llamen «la Eucaristía», mientras que las «partes que no nos gustan» se agrupen como si se refirieran a algún otro tipo de reunión o comida (McGowan, 1999, p. 22). Debemos estar abiertos a la sorpresa ante lo que todas estas referencias a la Eucaristía pueden decirnos sobre su significado original (Daly-Denton, 2008).

También vale la pena tener presentes dos "configuraciones predeterminadas" de los seres humanos en lo que respecta a las acciones religiosas. La primera es esta: imaginar que lo que vimos de niños es idéntico a lo tradicional. A menudo sentimos un gran cariño o un gran desprecio por nuestra primera experiencia, y posteriormente la recordamos como la norma desde tiempos inmemoriales. Así, si de niño ibas a la iglesia y odiabas el ritual por largo y aburrido, cualquier referencia a la Eucaristía en la Iglesia primitiva podía fácilmente provocar una reacción alérgica. Del mismo modo, si consideras tu primera experiencia como fundamental para tu fe, puedes imaginar fácilmente que esa experiencia, con todos sus recuerdos y explicaciones, es una norma de excelencia con la que se evalúan todas las demás. Debemos recordar que la expresión religiosa está en constante cambio, incluso dentro de las tradiciones

más rígidas: las nuevas generaciones aportan nuevas experiencias, nuevos valores y nuevas explicaciones.

La segunda configuración predeterminada es que tendemos a proyectar nuestras preocupaciones y debates sobre las prácticas religiosas a la época de los documentos que utilizamos en las discusiones actuales. Así, imaginamos que lo que nos preocupa es lo que preocupaba a la gente hace 2.000 años. Por ejemplo, durante cinco siglos ha habido una disputa entre los cristianos sobre el significado de la noción de «gracia» en San Pablo. Así que a menudo leemos todo Pablo como si girara en torno a este problema del siglo XVI: pero ese es nuestro problema, no el suyo. Vale la pena recordar que la gente ha leído, y puede leer, a Pablo sin siquiera verlo como un problema. Del mismo modo, durante 500 años ha habido grandes divisiones entre los cristianos occidentales sobre qué es el pan y el vino que se come y se bebe en la Eucaristía y quién puede presidirla: pero estos son problemas que surgieron de maneras específicas de ver la Eucaristía en momentos específicos. No son temas que siempre hayan sido importantes —aunque a quienes se preocupan por ellos les cueste imaginarlo— y, por lo tanto, no deberíamos intentar responder a nuestras preguntas con lo que dijeron sobre la Eucaristía quienes nunca la consideraron como nosotros. Proyectar nuestras preocupaciones en el pasado como si fueran absolutamente esenciales no solo distorsiona lo que el pasado nos dice, sino que también puede cegarnos ante cómo puede ofrecernos soluciones al poner nuestros problemas en perspectiva.

Imaginando la escena

En los últimos años se ha investigado mucho sobre la importancia de las comidas para la comunidad primitiva (Smith, 2003; o Taussig, 2009) y cómo

estas comidas les otorgaban un sentido de unidad entre sí y con Cristo. En la comida celebraban su identidad, se regocijaban en el amor del Padre y, al tener una comida como forma básica de reunión, enfatizaban la visión que Jesús tenía de Dios como el Padre amoroso que los invitaba al banquete celestial. Ahora bien, si queremos comprender cómo imaginaban estas comidas juntos, debemos observar cómo recordaban a Jesús como quien llamaba a la gente a su mesa y se unía a las mesas de otros, y allí celebraban el amor del Padre. Los cristianos han tenido la práctica de pensar en la Última Cena solo en los Sinópticos (Marcos 14,17-25; Mateo 26,20-29; Lucas 22,14-38) como relevante para la Eucaristía, pero si queremos entender el significado de la comida de los cristianos (en lugar de una interpretación de ella que luego se volvió dominante), entonces necesitamos recordar con qué frecuencia vemos a Jesús cenando con sus discípulos.

Veamos la secuencia de comidas en un solo Evangelio: el de Lucas (Smith, 1987). Jesús cenó con sus discípulos en casa de Simón en Capernaúm; su presencia sanó a la suegra de Simón (Lc 4,38-39). Claramente, el grupo que rodeaba a Jesús daba por sentado compartir las comidas con él: la mesa parece haber sido su aula de discipulado. Sin embargo, cenar con el recaudador de impuestos Leví cuando lo llamó a ser su seguidor era una expresión de que el nuevo reino rompería los límites de las sociedades existentes (Lc 5,27-32). Parte del recuerdo era que Jesús estaba dispuesto a andar con compañías peligrosas y hacer un lugar para esa persona en su mesa. Jesús permaneció sentado a la mesa con Leví a pesar de los rumores de que comía y bebía con recaudadores de impuestos y pecadores. Permanecer allí en la mesa es una visión crucial de la identidad de Jesús.

Que el reino de Jesús fue la llegada de la gran fiesta —el comienzo del banquete interminable del Padre todo generoso— en lugar de la llegada del castigo divino para los pecadores también se puede ver en una comida (Lc 5,33-39). Jesús comió y bebió con sus discípulos incluso cuando escandalizó a los fariseos y a los discípulos de Juan el Bautista, quienes ayunaban a menudo y ofrecían oraciones frecuentes. La venida del Hijo del Hombre no es el horror de la retribución divina, sino que comienza con él comiendo y bebiendo, e invitando a todos, incluso a los pecadores, a la mesa (Lc 7,24-35). El tema de la impactante bienvenida de Jesús continuó cuando aceptó la hospitalidad de un fariseo y comió en su mesa. Entonces, una mujer de la ciudad, una pecadora, ungió sus pies y lloró —rompiendo aún más límites— mientras Jesús, sentado allí entre sus seguidores, perdonaba sus pecados (Lc 7,36-50). La comida de los recuerdos no fue solo un lugar de abierta bienvenida; Debía ser un lugar de perdón y reconciliación. Jesús no solo comía a la mesa en las casas, sino que también comía con la multitud en el desierto. Esta comida mostró a sus seguidores su milagrosa abundancia: sació a todos con cinco panes y dos peces (Lucas 9:10-17). Recordar las comidas de Cristo implicaba cuidar de todos los hambrientos y pobres, una preocupación de Pablo en 1 Corintios y en la carta de Judas.

A continuación, encontramos a Jesús sentado a la mesa en casa de Marta, mientras su hermana María escuchaba sus palabras: una vez más, el maestro impartía su enseñanza a quienes se sentaban con él, y el mismo acto de sentarse juntos revela la esencia de su mensaje sobre un Padre amoroso y acogedor (Lc 10,38-42). Pero toda esta enseñanza sobre la comunión en la mesa es peligrosa: cenó con otro fariseo, quien se sorprendió de no haberse lavado primero: la comida, y no la ley, era lo importante. En medio de la

confusión, Jesús les enseñó que lo que descalificaba a alguien de la mesa del Señor era el descuido de la justicia y el amor de Dios (Lc 11,37-12,1). Y parece que se esforzó por compartir su mesa con quienes pudieran desaprobalo: cenó un sábado con un gobernante fariseo; luego sanó a un hidrópico durante esa comida y dijo: «Bienaventurado el que comerá pan en el Reino de Dios» (Lc 14,1-24). Cuando la buena noticia llegó a Zaqueo, llegó en la forma de Jesús invitándose a cenar en la casa de ese hombre: fue recordada en la predicación de Lucas como una cena que cambió la vida de Zaqueo y trajo salvación a toda su casa (Lucas 19.1-10).

Solo cuando conocemos la historia de toda esta comida y bebida, mostrando a discípulos, amigos e incluso enemigos el nuevo paradigma del banquete del amor de Dios, podemos empezar a recordar cuando Jesús se sentó a la mesa para la cena de Pascua y su mandato a los comensales de reunirse para comer un pan y una copa en su memoria (Lc 22,15-20). Desde la perspectiva de todas estas comidas, podemos entender por qué Lucas espera que sus oyentes comprendan que los discípulos reconocieron a Jesús al partir el pan en la mesa de Emaús (24,13-35); y que comprendan que la gente podía venir del norte, del sur, del este y del oeste para sentarse a la mesa en el reino de Dios (13,29).

Debemos imaginar esa comida de la Didajé en el contexto que hemos esbozado a partir de un solo Evangelio. Se reunieron y compartieron la comida; tomando una copa de vino —aunque a veces usaban agua—, ofrecieron una oración de agradecimiento al Padre; luego, tomando una hogaza de pan, hicieron lo mismo. Lo que distinguía a esta comunidad era que este compartir la comida trascendía las estratificaciones sociales del mundo antiguo y, de hecho, sus costumbres culinarias. Pobres y ricos comían juntos,

los esclavos compartían la mesa con sus amos, las mujeres comían con los hombres, los marginados con los puros, los gentiles se sentaban junto a los judíos, y todos oraban al Padre y le agradecían por haber enviado a su Hijo. Con el tiempo, esta mezcla social resultó excesiva para muchos —vemos las dificultades ya en Corinto a finales de los años cuarenta (> Murphy-O'Connor, 1976 y 1977), donde los ricos no querían compartir con los pobres (> Theissen, 1982)— y, con el tiempo, la comida se convertiría en un evento simbólico, totalmente ritualizado. Entonces, el comer juntos de verdad desapareció, aunque el recuerdo de esa nueva comunidad de amor que Jesús proclamó permanecería para siempre, al menos en la imaginación, en las generaciones posteriores.

Lo que dice la Didaché

Después de haber tratado el ayuno y la oración, la Didaché anuncia su próximo tema:

Así es como debéis actuar en dar gracias, bendecir a Dios de esta manera.

Primero, en la copa, diga:

Te damos gracias, Padre nuestro,

por la santa vid de David tu siervo, la cual nos has dado a conocer.

Por Jesús, tu siervo, a ti sea la gloria por los siglos.

(Did. 9.1–2)

Cabe destacar que a Jesús se le llama pais, que significa tanto «siervo» como «hijo», y debemos tener presente todo el significado de la palabra al leer la oración. Se traduce aquí como «siervo» porque se establece un paralelismo evidente entre David como siervo de Dios y Jesús como siervo del Padre; y esto también lo vemos en Mateo 12:18. La Didaché continúa:

Entonces, cuando llegue el momento de partir el pan, di:

Te damos gracias, Padre nuestro,

por la vida y el conocimiento que nos has dado a conocer.

Por Jesús, tu siervo, a ti sea la gloria por los siglos.

Porque así como el pan partido fue esparcido por los montes, y luego fue recogido y se hizo uno, así también tu iglesia sea reunida en tu reino desde los confines de la tierra.

Tuya es la gloria y el poder por medio de Jesucristo para siempre. Solo los bautizados en el nombre del Señor podrán comer y beber en vuestras eucaristías. Y recordad lo que el Señor ha dicho al respecto: no deis a los perros lo que es santo.

Cuando todos hayan comido lo suficiente, den gracias de esta manera:

Te damos gracias, Padre santo, por tu santo nombre, que has hecho habitar en nuestros corazones, y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad que nos has dado a conocer.

Por Jesús, tu siervo, a ti sea la gloria por los siglos.

Tú eres el poderoso gobernante de todo, quien ha creado todo por amor a tu nombre, y has dado alimento y bebida a los seres humanos para su disfrute, para que te den gracias. Pero a nosotros, por tu generosidad, nos has dado alimento y bebida espirituales, y vida eterna, por medio de tu siervo.

Sobre todas las cosas te damos gracias porque eres poderoso: a ti sea la gloria por los siglos.

Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, líbrala del mal, hazla completa en tu amor y réunela de los cuatro vientos en tu reino que has preparado para ella, porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos.

Que la gracia venga y este mundo pase.

Hosanna al Dios de David.

Si alguno es santo, avance; si alguno no lo es, conviértase.

Maranatha. Amén.

Sin embargo, permitid a los profetas dar gracias de la manera que quieran.

(Did. 9.3—10.7)

Un poco más adelante se nos cuentan algunos otros detalles sobre la Eucaristía:

En el Día del Señor, reúnanse para partir el pan y dar gracias. Sin embargo, primero deben confesar sus pecados para que su sacrificio sea puro; y no permitan que nadie que tenga una disputa con su prójimo se una hasta que se reconcilien, para que su sacrificio no sea impuro.

Porque éste es el sacrificio del cual dijo el Señor: En todo lugar y tiempo se me ofrezca sacrificio puro, porque yo soy el gran Rey, dice el Señor, y mi nombre es temido entre las naciones.

(Did. 14)

Los cristianos que hoy leen estas oraciones, independientemente de su tradición, pueden encontrar puntos de reconocimiento, pero también elementos sorprendentes, algunos por su inclusión y otros por su ausencia. Sin embargo, al considerarlas como una enseñanza única, en lugar de fragmentos, tienen la capacidad de suscitar preguntas fundamentales para toda asamblea cristiana actual.

Lo que nos dice la Didaché

La Didaché proporcionaba a quien la memorizaba las formas básicas de las oraciones necesarias para la comida cristiana. No ofrece una descripción narrativa como la que podríamos obtener si hubiera alguien presente en dicha comida actuando como reportero. Tampoco ofrece un formato normativo para la comida, como si esta fuera la única manera de celebrarla. Si había un profeta presente (personajes importantes en el mundo de los primeros cristianos), este debía recitar las oraciones que considerara más convenientes (Did. 10.7). Esto significa que intentar encajar el patrón de lo que encontramos en la Didaché con patrones relacionados con la práctica posterior siempre es difícil: no escribieron para nosotros, sino para sí mismos, y asumieron estar familiarizados con la práctica real. Así, en muchos temas que nos interesan, simplemente dieron por sentada la práctica. Por lo tanto, en lugar de intentar vincular lo que creemos que era la práctica real con lo que se desarrolló posteriormente en detalle (> Stewart-Sykes, 2004, por ejemplo), observemos algunas de las suposiciones e interpretaciones más destacadas.

La característica más llamativa es que la Eucaristía forma parte de una comida real. Esta era una continuación de la práctica de Jesús en la comida: los discípulos se congregaban alrededor de la mesa y allí bendecían al Padre

como creían que lo hacía Jesús. No se nos dan detalles sobre quién trajo la comida, dónde se celebró, si fue una cena o en otro momento. Se nos da simplemente un conjunto de oraciones de ejemplo para bendecir al Padre, que dan gracias en medio de la celebración de su bondad, y podemos asumir, por lo tanto, que la nueva comunidad se reunió para esta comida. Esta reunión debió haber sido fácil para ellos. Si bien los banquetes formaban parte de la cultura antigua, eran eventos muy estratificados donde las relaciones sociales se mantenían claramente y, de hecho, se reafirmaban. Aquí tenemos simplemente la instrucción de que la comida está limitada a quienes han entrado en la comunidad de Jesús mediante el bautismo. Todo lo que vimos en la Didajé sobre el bautismo se convierte ahora en práctica. El bautismo marcaba el límite de la comunidad. La Eucaristía muestra a la comunidad reunida y se convierte en la práctica que la mantiene. En resumen, si eres seguidor de Jesús en el Camino, tienes un lugar en esta mesa. En esta mesa, todos comparten los bienes terrenales, y se agradece al Padre su bondad celestial, su don supremo, Cristo.

El nombre que los cristianos dan a su celebración es «eucaristía» (acción de gracias), lo que equivalía a «bendecir a Dios», como vemos hacer a Jesús, que es declarar cuán grande y bueno es Dios por todos sus maravillosos dones. Este aspecto de alabar a Dios por su bondad suele ser solo un tema entre muchos en la práctica posterior, pero aquí cobra una importancia evidente. Dios, ahora entendido como el Padre que ha enviado a su siervo/hijo entre nosotros, recibe gracias por toda la bondad de la creación, y luego por el don que trasciende todo lo que hay en ella. Agradecidos por la comida y la bebida que dan alegría humana, los cristianos están claramente agradecidos por la comida y la bebida de la vida eterna (Did. 10.3). Esta es la comida y la bebida

que se nos da a través de Jesús. Esta noción de que Jesús da la vida eterna a través de un regalo que comemos y bebemos encuentra ecos en la predicación de Juan: a la mujer de Samaria, Jesús ofrece el agua de la vida eterna (Jn 4,14) y su Padre le da el verdadero maná que da la inmortalidad (Jn 6,31-33).

Participar en la comida era recibir el mayor regalo del Padre: tener una participación en la vida eterna, a través de Jesús. Así, en esta comida había alimento para el cuerpo y el disfrute terrenal y había alimento para la vida eterna y el disfrute de la vida del cielo, y todo debido a la vida y el conocimiento que vinieron a través de Jesús. No menos de cuatro veces (Did. 9,2, 3, 4, 10,2) encontramos este estribillo: lo que hacemos al agradecer, que podemos agradecer al Padre y que podemos regocijarnos en la bondad del Padre, es porque estamos orando "por Jesús, tu siervo/hijo".

Una de las características distintivas de las comidas de Jesús era que tomaba una copa y, tras bendecir al Padre, la compartía con sus discípulos. Este ritual no tenía parangón en el mundo antiguo: una cosa es dar gracias por una copa —y, por extensión, por todas las copas de los participantes— y otra muy distinta pasar una sola copa de uno a otro. Sin embargo, aquí encontramos esta práctica: compartir una copa es afirmar una unidad íntima y un propósito común. Los discípulos deben estar preparados para beber de la copa de Jesús (Mc 10,38-39) y, así, compartir su destino. En la comida de la Didajé, uno de los rituales es que todos los comensales comparten la copa del Señor. Una copa es unidad y trasciende toda barrera y división humana; no es casualidad que los cristianos siempre hayan buscado maneras de evitar compartir la copa en sus celebraciones. De igual manera, daban gracias por un pan partido. El pan que se comparte es un símbolo básico de unión en torno a la mesa.

Todavía comemos porciones de pastel de cumpleaños, celebrando así con la

persona que cumple años. Compartimos un pastel de bodas para celebrar con la pareja, incluso enviando pequeñas porciones a quienes no pueden asistir para que se unan a la fiesta. Y se recuerda a Jesús partiendo y compartiendo un pan con sus discípulos. El pan partido en pedazos permite que cada uno tenga un trozo, y comer porciones de un solo pan convierte a cada comensal en parte de ese mismo pan. Este compartir una copa y un pan es el ritual básico que subyace a todas las formas en que los primeros cristianos buscaban explicar el significado de la comida para ellos (> Nodet y Taylor, 1998, pp. 88-126).

Este aspecto de la Eucaristía, que implicaba compartir una sola copa y partir un pan para que cada uno tuviera una porción, ha quedado eclipsado por nuestra fascinación con lo que recibimos en la «sagrada comunión»: y por ello, interminables debates sobre el pan y el vino, y si son o llegan a ser el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero este debate posterior se centra en un tipo de alimento, el pan, mientras que la preocupación inicial era el objeto real que uno toma en las manos: una hogaza de pan. Asimismo, había tan poca preocupación por «lo que uno bebe» que muchas comunidades primitivas usaban agua (> McGowan, 1999): la preocupación clave era cómo se bebe de una sola copa que pasa de uno a otro. Sin embargo, podemos ver el poder de las ideas posteriores en el hecho de que la mayoría de los traductores de la Didaché, así como de los libros del Nuevo Testamento, todavía traducen lo que Jesús tomó en sus manos como «pan» (es decir, pensando en las categorías medievales de lo que es) en lugar de como «pan» (es decir, pensando en términos de lo que significa la acción de compartirlo entre los comensales). La Didaché nos recuerda con fuerza que cuando leemos cualquier relato temprano de la comida cristiana, la atención se centra en muchos

compartiendo una sola copa y comiendo porciones de un solo pan (O'Loughlin 2003b y 2004).

Entonces, ¿cómo extrajeron más significados de esta práctica? Comencemos con cómo Pablo interpretó compartir el pan y la copa en 1 Corintios antes de analizar las diferentes interpretaciones que encontramos en las oraciones de la Didajé.

Pablo escribe:

La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso una participación en la sangre de Cristo? El pan que partimos, ¿no es una participación en el cuerpo de Cristo? Porque hay un solo pan, nosotros, que somos muchos, somos un solo cuerpo, pues todos participamos de un mismo pan... No se puede beber la copa del Señor y la copa de los demonios. No se puede participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios.

(1 Cor. 10.16–17 y 21 [NVI, adaptado])

Aquí, el hecho de compartir una sola copa y un solo pan apunta sobre todo a la unidad y la unión. Compartir la copa y el pan significa que la comunidad es un solo cuerpo; están unidos por este comer y beber. Además, compartir esta copa y este pan genera unión con el Señor, de la misma manera que compartir la comida ofrecida a los demonios vinculaba a los participantes con ellos. Quienes se reúnen para la comida cristiana se convierten en un solo cuerpo, el cuerpo de Cristo. En la Didajé vemos una interpretación diferente del ritual. Israel se consideraba disperso, y una de las acciones del Ungido sería reunir a todos estos individuos dispersos y reunirlos como un solo pueblo. Lo vemos en textos como estos de los profetas:

Oíd palabra de Jehová, oh naciones, y hacedlo saber en las costas que están lejos; decid: El que dispersó a Israel lo reunirá y lo guardará, como pastor a su rebaño.

(Jer. 31.10 [NVI]);

o:

Así dice el Señor Jehová: Cuando yo reúna a la casa de Israel de entre los pueblos entre los cuales están dispersos, y manifieste en ellos mi santidad

ante los ojos de las naciones, ellos habitarán en su suelo, el cual di a mi siervo Jacob.

(Ezequiel 28.25 [NVI])

Ahora la comunidad creía que este proceso de reunión se llevaba a cabo a través de Jesús, el buen pastor, y se llevaba a cabo en su comida. El pan en sí mismo era un símbolo de la reunión: comenzó como semillas esparcidas, luego se recogieron y se transformaron en la unidad que es el pan, y ahora cada uno participa de esa unidad en la comida que anticipa el banquete celestial. Para Pablo, el ritual de la comida muestra que somos un solo pueblo nuevo; para la Didajé muestra que hemos sido reunidos por el Mesías para convertirnos en el nuevo pueblo. Dispersos a los cuatro vientos, ahora están reunidos, transformados en un pueblo santo y hechos parte del reino (Did. 10.5).

Y cuando el pueblo reunido bendice al Padre y da gracias «por Jesús», ofrece el sacrificio puro y santo: la alabanza y la acción de gracias del pueblo del Mesías. Por lo tanto, compartir la cena exige reconocer sus pecados, y en ese acto de reconocer su pecaminosidad se acepta el perdón del Padre; por lo tanto, debe haber un reconocimiento simultáneo de las disputas y una búsqueda de reconciliación. Así como una dificultad con Dios hace inapropiado compartir la cena, también lo hace una dificultad con el prójimo. Por lo tanto, tanto las relaciones verticales como las horizontales deben repararse para que el sacrificio sea digno. Existe una conexión entre la necesidad de reconciliarse con Dios (Did. 14.1) y con el prójimo (Did. 14.2) que es exactamente paralela a la oración de perdón del Padrenuestro, donde pedimos perdón a Dios por nuestras ofensas contra él, así como perdonamos al prójimo que nos ofende. La cena en su totalidad es, por lo tanto, un

sacrificio de alabanza al Padre. Además, como sacrificio perfecto, hecho en unión con Jesús, cumple la profecía del sacrificio perfecto, aquel único y perfecto sacrificio que sería ofrecido desde la salida del sol hasta su puesta (Mal. 1.11-14/Did. 14.3).

Por lo tanto, podemos decir que la comida cristiana:

- forma una comunión de todos los que la comparten y se convierten en el único pueblo reunido;
- hace de ellos una comunión con Jesús, de quien es la comida y en cuya vida participan;
- los une como uno solo en el sacrificio perfecto;
- y así se une a ellos con todos los demás grupos de cristianos de este oeste que se están reuniendo para esta comida;
- y los une, por medio de Cristo, con el Padre, compartiendo sus dones de vida e inmortalidad.

A menudo usamos la frase «sagrada comunión» para referirnos a la Eucaristía. En la Didaché vemos toda la gama de significados que deberían venir a la mente: la comida celebra la comunión de los reunidos entre sí, la comunión con todos los cristianos, la comunión con Cristo y la comunión con el Padre.

¿Con qué frecuencia se reunían?

Hemos visto que la Didajé retomó la semana litúrgica del judaísmo y la transformó (cap. 4); vemos aquí que la víspera del sabbat fue sustituida por una reunión en el «Día del Señor» (domingo). Así pues, la comida tenía lugar al menos semanalmente, pero podría haber sido más frecuente, ya que no hay indicio alguno en la Didajé de que no se pudiera considerar eucarística toda comida de los cristianos. Si todos conocieran las oraciones de agradecimiento (pensemos en el paralelismo con la «gracia» antes y después de las comidas), en cada comida se podría haber bendecido una copa y partido un pan.

Ciertamente, no deberíamos pensar solo en banquetes elaborados: muchas

comunidades pobres habrían tenido dificultades incluso para celebrar una comida festiva semanal, y el vino no era omnipresente, sino una bebida que requería cierta riqueza. Podemos imaginar comunidades donde la mayoría eran esclavos o pobres y la copa y el pan de la Eucaristía se combinaban con una comida muy común. Es en este contexto que debemos recordar que, si bien pensamos en la copa llena de vino, con todo su rico simbolismo, esto solo se convirtió en un elemento estándar cuando la Eucaristía se convirtió en un ritual distinto de la comida común del nuevo pueblo. Jesús había dado la bienvenida a todos a su mesa, por lo que cada mesa de cristianos podía albergar la promesa del reino (Jewett, 1994).

¿Quién dirigió la comida?

Una de las preguntas más inquietantes para muchos cristianos modernos es quién puede dirigir la Eucaristía; y esto se traduce en preguntas sobre quién tiene el poder de consagrar y si hay o no Eucaristía si no hay nadie ordenado. Todas estas preguntas presuponen que la Eucaristía es un evento al que se asiste, más que una actividad que realizan los cristianos cuando se reúnen. Lamentablemente, para quienes buscan confirmaciones claras de sus posturas doctrinales en la historia, la Didajé no las satisface y no ofrece respuestas claras a las preguntas candentes de épocas posteriores. La Didajé, como veremos en el próximo capítulo, sí nos muestra que las comunidades que la utilizaban tenían líderes, pero la única observación sobre quién ofrece la bendición en la comida es que un profeta puede usar la fórmula que desee. Simplemente no hay ninguna indicación de que quien rezaba las oraciones fuera un presbítero —la palabra que nos da la palabra «sacerdote»— o un obispo. Ahora bien, algunos concluyen de inmediato que debieron haber sido solo sacerdotes —ya que en épocas posteriores un sacerdote era

imprescindible para la Eucaristía— o van aún más allá de la evidencia y sugieren que si no se menciona a un sacerdote, ¡entonces no se trata de una Eucaristía auténtica! Todos estos argumentos comparten un elemento común: asumen que lo que se declara doctrinalmente necesario posteriormente también debe estar en continuidad histórica con la práctica más antigua. Sin embargo, es raro que los "imprescindibles" doctrinales coincidan exactamente con los "hechos" históricos (Freund, 2003); esta es una discrepancia que los cristianos actuales que adoptan posturas de "todo o nada" en muchos aspectos de la práctica eclesiástica deberían tener presente.

Podemos imaginar una situación similar en aquellas primeras décadas. En la reunión dominical, quien fuera considerado uno de los líderes de la comunidad —y recordemos que esto ocurría en una casa, por lo que no habría sido una reunión numerosa— encabezaba la acción de gracias durante la comida. Pero en otras ocasiones, quien presidía la mesa —el cabeza de familia— tomaba la iniciativa. Así, cuando un cristiano ofrecía una comida para otros cristianos, esa persona tomaba la iniciativa. La Didajé presupone que todo cristiano debe conocer estas oraciones para celebrar una comida eucarística —quizás el ideal al que aspiraba era que ninguna comida se compartiera sin agradecer al Padre sus dones y su don de Jesús—, por lo que podemos asumir que se esperaba que todo cristiano utilizara esta habilidad de vez en cuando. De hecho, si a los «profetas» —que parecen haber sido los expertos en el Camino (cap. 6)— se les permite usar cualquier forma de oración que deseen, el hecho de que estas oraciones se expongan en su totalidad presupone que todos los demás necesitaban una fórmula aprendida. Esto a su vez presupone que cada cristiano pueda tener utilidad para dicha fórmula.

La última cena

Es necesario plantear otra cuestión: cuando la mayoría de los cristianos piensan en los orígenes de la Eucaristía, piensan en la escena de la última cena en tres de los Evangelios (Marcos, Mateo y Lucas), lo que a menudo suscita la pregunta de por qué no se menciona la Última Cena en la Didajé. Si bien cabe señalar que se trata de una cuestión anacrónica —pasaron varios siglos antes de que la referencia a la Última Cena se convirtiera en parte habitual de las plegarias eucarísticas—, conviene tenerla en cuenta, ya que puede arrojar luz sobre las prácticas de las iglesias primitivas. En el Evangelio de Marcos, se presenta la Eucaristía como ofrecida a los discípulos en una cena de Pascua (Marcos 14:12), una cena que era un evento anual. Sin embargo, la práctica cristiana general ha sido celebrar la cena eucarística al menos una vez a la semana, y la Didajé es nuestro testimonio más antiguo de esta práctica. De hecho, las iglesias actuales que celebran la Eucaristía con menos frecuencia que una vez a la semana heredan una práctica del siglo XVI que sostenía que si la Eucaristía comenzaba en la Pascua, debía ser un evento anual o, al menos, poco frecuente. Así pues, nos encontramos con una situación extraña: las comunidades a las que predicaban Marcos, Mateo y Lucas se reunían semanalmente (y probablemente era en estas reuniones semanales donde predicaban sus Evangelios); sin embargo, cuando llegaba la parte del kerugma que trataba sobre la comida para la que se reunían, se referían a ella como una celebración anual. ¿Cómo se explica esta situación?

Hemos visto que la práctica de la cena en las iglesias no es una obediencia formal a un mandato como «haz esto», sino que surgió de la continuidad con la práctica de la cena de Jesús. Es esta continuidad de la práctica la que se encuentra en el corazón de la Eucaristía: dieron gracias al Padre,

compartieron una copa, compartieron un pan, se regocijaron por quienes habían sido llamados a ser. Es dentro de esta continuidad de la práctica que surgieron todas las explicaciones de la Eucaristía. Hemos visto cómo una de estas explicaciones se puede encontrar en Pablo, otra en la Didajé y otra más en Marcos, cuando sitúa la Eucaristía en el contexto del clímax de su Evangelio. Para Marcos, la cena nos recuerda que Jesús es nuestro cordero pascual, y la cena es una participación en su vida, muerte y resurrección.

La cena, con su bendición y sus formas especiales de compartir, es la continuidad: las explicaciones —ya sea en Pablo, la Didajé o el Evangelio— construyen y extraen las implicaciones de esa cena. Podemos ver estas diversas explicaciones como «teologías»: expresiones de lo que significa compartir esta cena. Cada una extrae de la experiencia un aspecto diferente, ¡y la fuente de tales explicaciones parece inagotable! Por lo tanto, deberíamos considerar el relato de la Última Cena de Marcos como una forma de vincular un hecho fundamental de la experiencia de su audiencia con el relato del Evangelio. Se repite, aunque con diferente énfasis, en el Evangelio de Mateo y en el de Lucas. Aunque Juan, en su Evangelio, celebra la Última Cena, no menciona la Eucaristía esa noche, sino que sitúa la experiencia eucarística de su audiencia en una serie de señales e historias en Galilea (Juan 6-7) y después de la resurrección (Juan 20-21); esto también lo encontramos en Lucas (Lucas 24:28-35) y en algunos otros relatos que han sobrevivido de los círculos de la Iglesia primitiva (O'Loughlin, 2009). Como vimos en el capítulo 3 al analizar el bautismo, es el evento —el bautismo en sí, la comida en la mesa— lo que constituyó la base de la práctica cristiana. Las explicaciones vinieron después y pueden considerarse como una variedad de respuestas a la pregunta: ¿por qué hacemos esto?

Alrededor de una mesa

Nada nos une como seres humanos tanto como compartir una comida: somos los únicos animales que cocinamos nuestros alimentos, lo que indica que comer siempre es algo más significativo para nosotros que simplemente aportar nutrientes. Alrededor de la mesa nos convertimos en familias, amigos y comunidades. Las comidas marcan lo significativo de la vida: una vida sin comidas festivas que marquen los acontecimientos de nuestra vida sería, sin duda, una vida muy aburrida. Las comidas nos humanizan.

Las comidas también son fundamentales en muchas religiones: se celebra la cosecha porque, trabajando juntos, hemos asegurado la continuidad de la vida y que la hambruna no nos alcance. Al comer juntos, recordamos todo lo que es más importante para nosotros y lo celebramos: el banquete es un ritual básico en el que afirmamos quiénes somos, recordamos nuestras historias y expresamos nuestras esperanzas y deseos. El pueblo de Israel poseía una rica herencia de estas comidas especiales: celebraban los diversos momentos de la cosecha y los vinculaban con las obras poderosas de Dios que los convirtieron en su pueblo. Ya fuera la gran cena anual de la Pascua o la cena de la víspera del sabbat, en cada ocasión Dios era bendecido: alabado y agradecido por su bondad mediante un patrón de oraciones. Jesús asumió estas prácticas, al mismo tiempo que las transformó. La mesa sería inclusiva —su bienvenida sería tan abierta como la del Padre a la humanidad— y un lugar para descubrir la bondad y la generosidad del Padre. Allí mostraría a sus seguidores una nueva forma de bendecir al Padre y de manifestar su comunión. Los discípulos continuaron esta práctica de la comida, y alrededor de la mesa descubrieron que en ella se unían entre sí y con Jesús, el siervo del Padre, y a través de él ofrecían en su comida el sacrificio perfecto. Esta comida

no solo refleja la nueva visión de Dios y su relación con su pueblo que Jesús predicó, sino que también demostró, en la intimidad de compartir una copa y un pan, las nuevas estructuras de la humanidad: pobres comiendo con ricos, esclavos con esclavistas, hombres con mujeres, gentiles con judíos. La ruptura de los límites de la sociedad grecorromana en esta comida cristiana es uno de los milagros de la Iglesia primitiva. Más tarde, todo parecería excesivo y la comida sería reemplazada por un simple comer y beber, quedaría oscurecida por explicaciones contradictorias, y finalmente llegaríamos a la ironía de que la comida que pretende unir a los cristianos se ha convertido en uno de sus principales puntos de discusión y división. Pero, antes de todos esos cambios posteriores, tenemos la Didaché, que nos ofrece una visión preciosa de la comida en las primeras comunidades y nos recuerda cómo era un evento central en la formación de los discípulos.

Una red de servicios

Las iglesias cristianas se encuentran entre las organizaciones más antiguas del mundo. A lo largo de siglos, han desarrollado sistemas de enorme diversidad y complejidad, con burocracias, sistemas legales y redes de comunicación que abarcan todo el planeta. Para algunos, todas estas jerarquías —nótese que la palabra surgió en el ámbito eclesial— y estructuras son motivo de asombro: viven dentro de ellas, se forman gracias a ellas e incluso, a veces, prestan más atención a estos sistemas que al evangelio al que sirven. Para otros, estas mismas estructuras son como piedras de molino para los cristianos y la antítesis del evangelio. Consideran que las estructuras no solo son distracciones, sino que a menudo reemplazan el mensaje de Jesús con un sistema de normas que disminuye la vida y se preocupa más por preservar el poder que por reflejar al Espíritu vivificante. Pero entre quienes abrazan las estructuras religiosas y quienes las detestan se encuentra una simple realidad: todas las comunidades humanas necesitan estructuras. Las estructuras son necesarias tanto para que una comunidad viva en armonía como para garantizar que no se desintegre por disputas. Vemos ambas preocupaciones en la Didajé. La comunidad quiere asegurarse de no ser engañada por falsos maestros, pero también de tratar apropiadamente a los maestros y de hacer las preguntas correctas sobre aquellos a quienes llama a realizar tareas específicas dentro de la comunidad.

Desde mucho antes del descubrimiento de la Didaché en 1873, una de las preguntas sobre los primeros cristianos que ha preocupado a los estudiosos ha sido la del «orden eclesiástico». Con esto se referían a la cuestión de los

orígenes de lo que la mayoría de las iglesias hoy en día aún consideran el núcleo esencial de sus estructuras de liderazgo: el «trimestre» de obispos, presbíteros y diáconos. Las iglesias que utilizan estas estructuras afirman que se remontan a la época de los apóstoles, e incluso al propio Jesús; sin embargo, las primeras referencias a tales ministros no siguen el patrón posterior o se encuentran en documentos problemáticos (p. ej., 1 Tim., 2 Tim. y Tito), ya que datan de mucho después de la época de Pablo. Este patrón solo se aclara con los escritos de Ignacio de Antioquía (principios del siglo II; Foster, 2006), e incluso entonces desconocemos cuán universal fue el modelo ideal de Ignacio. Pero incluso si la claridad llegó a principios del siglo II, aún quedaba una brecha de muchas décadas que algunos ansiaban superar para que existiera una línea clara de «sucesión apostólica» desde los Doce hasta los obispos del siglo II. En esta búsqueda, el enfoque de cualquier análisis no era examinar un texto en particular y ver qué nos dice sobre las estructuras de la comunidad, sino examinar cada uno como una «anticipación» de lo que posteriormente se convertiría en normal y normativo. De ahí que muchos estudiosos de la Didajé la consideren solo un momento en un proceso hacia el que finalmente condujeron las cosas. Esto es válido si la pregunta se centra en los orígenes de las estructuras posteriores (Sullivan, 2001, pp. 81-102), o si se intenta justificar un patrón particular como «el único sistema válido»; pero aquí adoptaré otro enfoque. Aquí me centraré en las comunidades que utilizaron la Didajé: sus problemas y preocupaciones, y lo que estos nos pueden decir sobre la vida del movimiento cristiano primitivo en el siglo I.

La Didajé suponía una comunidad muy unida donde todos se conocían y donde todos podían reunirse para la cena eucarística. Por lo tanto, pensamos en una comunidad de no más de cien personas, y probablemente menos. Es

importante tener presente esta cuestión del tamaño al leer la Didajé, ya que una cosa es pensar en un solo obispo (otro desarrollo del siglo II) o en un grupo de obispos (nuestras primeras referencias a los obispos son como un grupo con el título compuesto de «obispos y diáconos», como veremos más adelante) en una comunidad de cien personas, y otra muy distinta pensar en un obispo al frente de una diócesis moderna con miles de personas e innumerables ministros profesionales. La situación en la Didajé es muy diferente. En una comunidad de tamaño humano —algo que siempre ronda las 150 personas como máximo— había varios hombres conocidos como «obispos y diáconos». Esto evoca la imagen de los servidores de la comunidad. Era una situación que no podía ampliarse sin la inevitable transformación de esos servidores en gerentes de planta, personal y políticas.

Otro aspecto a tener en cuenta al leer la Didajé es la imagen que uno tiene de «la iglesia». Para algunos cristianos, esta es principalmente una organización internacional y no utilizan el término para una comunidad real o bien emplean un término como «la iglesia local», que se considera entonces el equivalente a la rama local de otras organizaciones globales. Para otros cristianos, «la iglesia» es la comunidad real a la que pertenecen, y «la Iglesia» más allá de estas comunidades es una realidad menos tangible y se asemeja más a una federación de clubes locales. El primer modelo, favorecido por los católicos y algunos anglicanos, es en realidad un producto del derecho canónico medieval: cada diócesis se constituye por su relación con un centro, mientras que las unidades más pequeñas, las «parroquias», se consideran a menudo puntos de servicio geográfico. El segundo modelo, favorecido principalmente por los protestantes, es producto de la Reforma: la comunidad es la iglesia y las estructuras más amplias se basan en unidades políticas o en la federación.

Ninguno de los dos modelos resulta útil al leer la Didajé, ya que es anterior a los desarrollos que dieron lugar a nuestros modelos dominantes.

Al leer la Didajé, debemos tener presentes simultáneamente dos ideas distintas. Por un lado, sabían que pertenecían a una comunidad real: en ella eran bautizados; esa comunidad comía junta, escuchaba a los profetas visitantes, se alertaba sobre los falsos profetas y los fraudes, y era ese grupo el que se nombraba «obispos y diáconos» (literalmente: «supervisores y siervos») (Did. 15.1); y parece que no se trataba de dos cargos separados, sino que había varios hombres que ejercían como «obispos-diáconos» para la comunidad. Por otro lado, formaban parte del nuevo pueblo de Jesús y, como tal, estaban unidos a todos los demás cristianos. Esta unidad más amplia no era solo teórica, sino que se hacía sentir de muchas maneras. Las iglesias recibían a visitantes de otras iglesias; había profetas y maestros itinerantes; los apóstoles se desplazaban; y los evangelistas iban de iglesia en iglesia predicando el evangelio (las grabaciones en papiro de estos predicadores se convertirían en nuestros cuatro Evangelios). Esta red también se extendió al dinero —Pablo organizó una colecta entre las iglesias de Grecia para brindar apoyo tras una hambruna en Palestina— y a los libros: los textos de las cartas se leían en iglesias a las que no estaban dirigidos originalmente, y los textos de los Evangelios se leían en comunidades que quizá nunca hubieran escuchado un Evangelio de labios de uno de los evangelistas. A menudo usamos el lema «pensar globalmente, actuar localmente». Para las iglesias primitivas era más complejo: tenían que pensar y actuar localmente, a la vez que pensaban y actuaban globalmente.

Redes

Los primeros seguidores de Jesús vivieron cerca de los confines del mundo grecorromano. Al oeste se extendía el mundo grecoparlante del Mediterráneo; al este, las regiones siríacas; más allá de Siria, el Imperio persa y, posteriormente, las tierras de la India. Al sur, Arabia; al sur de Alejandría, Egipto, de habla copta; y más allá, Etiopía. Al noroeste, más allá de las zonas grecoparlantes (que se encontraban tan al oeste como el valle del Ródano, en la actual Francia), se encontraba el mundo latinoparlante. A partir de referencias dispersas, parecería que los cristianos se extendieron en todas estas direcciones, pero solo del mundo helenístico, las zonas grecoparlantes del Mediterráneo, disponemos de documentos antiguos. De hecho, todos los documentos antiguos que tenemos se originaron en ese mundo y luego fueron traducidos del griego a las diversas lenguas de Oriente, África o de otros lugares. Por lo tanto, es a partir de las redes de ese mundo mediterráneo que debemos construir nuestra imagen de las iglesias primitivas (véase [Figura 6.1](#) al dorso).



Figura 6.1 El Mediterráneo oriental en el siglo I

Esto muestra las ciudades grecorromanas con comunidades cristianas en el siglo I: estas iglesias formaban una red con evangelistas, apóstoles, profetas y otros cristianos que se movían entre ellas. La Didajé no solo se difundía a través de esta red, sino que también proporcionaba orientación sobre las personas que se movían dentro de ella.

Para la época de Jesús, los judíos ya estaban dispersos por todo el mundo. Alejandría era un importante centro de aprendizaje judío y probablemente fue allí donde se tradujeron las Escrituras al griego. Esta colección (en lugar de la lista más corta de libros que se volvió normativa en el judaísmo tras la destrucción del Templo en el año 70 d. C.) se convertiría en el Antiguo Testamento de los cristianos. Había sinagogas en toda la región que hoy llamamos Turquía en Asia y alrededor del Egeo. Había sinagogas en Italia

(Aharoni et al., 2003, p. 81) y, a principios del siglo II, había sinagogas tan al oeste como las actuales Marsella y Toledo (Aharoni et al., 2003, p. 104). Esta era la «diáspora» (la dispersión; Juan 7.35), y estos judíos mantenían vínculos con el Templo de Jerusalén. Fue esta red de sinagogas la que utilizó Pablo cuando estaba en sus viajes anunciando a Jesús (>Hechos 13.5, por ejemplo).

Las nuevas comunidades pronto añadieron sus propias redes. Jesús se reunió en torno a su grupo central, «los Doce». Pero ya para cuando Marcos predicaba su Evangelio (en la década de 1960), estos eran identificados como «los apóstoles» (Mc 3,14), pues en las iglesias se daba por sentado que los líderes eran «los enviados» (el significado literal de «apóstoles») para ir de iglesia en iglesia predicando. Consideraban que su tarea era anunciar que había llegado «el momento» en que Dios finalmente había mostrado su mano en la historia (Meier, 2001, pp. 40-197). Pero hubo muchos otros, no solo Pablo y sus compañeros, cuya existencia vislumbramos en referencias pasajeras: moviéndose de un lugar a otro, estableciendo comunidades, enseñando a esos grupos, creando vínculos entre ellos y dándoles la sensación de que formaban esta nueva comunidad que rompía las barreras existentes de raza y clase.

Pero ¿cuán difícil habría sido todo este viaje? El mar era la gran vía del mundo griego: por eso su cultura se había extendido por todas partes; fue la base del imperio ateniense siglos antes; y fue la base del comercio a larga distancia, como el que trajo el trigo egipcio para alimentar a las florecientes ciudades de Italia. Alrededor del Egeo, donde sabemos por Pablo y los Hechos que había una red de iglesias a mediados del siglo I, el mar era la ruta habitual para la mayoría de las comunicaciones. De Corinto a Éfeso, por ejemplo, se tardaba de cuatro a siete días yendo hacia el este (con el viento predominante) y de seis a

diez días yendo hacia el oeste. De Éfeso a Tróade se tardaba de dos a tres días yendo hacia el sur (con el viento) y de cinco a siete días yendo hacia el norte. Desde estas ciudades costeras había caminos, algunos mucho más antiguos que los contruidos por los romanos, que conectaban las ciudades del interior. Un viaje de Tróade a Antioquía de Siria, pasando por Tarso, la ciudad natal de Pablo, habría durado unas seis semanas (el viaje por mar habría durado unas tres semanas). De Antioquía a Jerusalén se habrían necesitado dieciocho días por tierra y quizás la mitad por mar; sin embargo, alguien que viajaba entre grupos podría haber preferido los viajes terrestres más largos, ya que le habrían permitido visitar muchas más iglesias en el camino (Thompson, 1998). Así pues, todos estos grupos cristianos no solo estaban unidos por creencias compartidas y un idioma común, sino que también mantenían estos vínculos gracias a los visitantes que aprovechaban la red de comunicaciones imperial.

Profesores

Conscientes de todo este movimiento entre las comunidades cristianas, podemos ahora leer las instrucciones de la Didaché sobre el tema.

Ahora bien, a cualquiera que venga a vosotros y os enseñe todas estas cosas que acaban de ser expuestas, recíbelo.

Sin embargo, si un maestro se ha desviado del camino recto y ha comenzado a enseñar una enseñanza que está en desacuerdo con lo que aquí se expone, no debes escucharlo.

Por otra parte, si su enseñanza promueve la santidad y el conocimiento del Señor, entonces debes recibirlo como recibirías al Señor.

(Did. 11.1-2)

La comunidad se considera con el deber de ofrecer acogida y hospitalidad (Riddle, 1938). Y acoge a los buenos maestros como si el Señor mismo hubiera venido entre ellos. Esta noción de acoger a alguien como si fuera el Señor era claramente un valor fundamental para las iglesias, como lo expresan los

Evangelios y lo vinculan con el propio Jesús: «En verdad, en verdad les digo: quien recibe al que yo envíe, me recibe a mí; y quien me recibe a mí, recibe al que me envió» (Jn 13,20 [RSV]); y hay ideas similares en los demás evangelistas (Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 9,48). No se nos da ninguna pista sobre la labor de estos maestros, salvo que debían enseñar la misma enseñanza que la Didajé, por lo que presumiblemente se trataba de personas con habilidades comunicativas especiales, como la capacidad de persuasión de un predicador, o tal vez poseían esa rara capacidad de promover la santidad/rectitud (dikaiosunē) y el conocimiento del Señor en la comunidad. Parecería, dado que los maestros son mencionados en la Didajé antes que nadie, que estos eran los viajeros más comunes que iban de iglesia en iglesia. Pablo, escribiendo a mediados de la década de 1550 a los corintios para señalar que el Espíritu otorga una variedad de dones, dice:

Y Dios ha designado en la iglesia primero apóstoles, luego profetas, luego maestros, luego hacedores de milagros, después sanadores, ayudantes, administradores, hablantes de diversas lenguas. ¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos maestros? ¿Hacen todos milagros? ¿Poseen todos dones de sanidad? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Interpretan todos?

(1 Cor. 12.28–30 [RV])

En la Didaché nos ocupamos únicamente de los tres primeros grupos, todos ellos formas de servicio inspiradas por el Espíritu.

Pero conviene destacar dos puntos antes de seguir leyendo la Didajé. En primer lugar, nos inclinamos a pensar en la Iglesia primitiva en términos románticos: entonces todos eran devotos, todos eran sinceros y todo marchaba bien. Sabemos por los argumentos registrados en las cartas de Pablo, quien tuvo que reprender a los corintios y oponerse a Pedro (Gálatas 2:11), y en los Hechos, que narra la historia de Simón el mago que quiso comprar el poder de los apóstoles (8:9-24), que hubo problemas desde el principio. Vemos problemas similares en la Didajé. La Didajé se preocupa por distinguir a los verdaderos maestros de los falsos: los verdaderos maestros están en armonía con la propia enseñanza de la Didajé, mientras que

escucharlos promueve el crecimiento cristiano. Pero también hubo impostores: aquellos que se habían desviado del Camino, y se les reconoce por el hecho de que lo que dicen difiere de la enseñanza de la Didajé. Vemos la misma preocupación con quienes predicán un evangelio diferente al que Pablo mismo predicó cuando escribió a los Gálatas (> Gálatas 1.7-11), casi al mismo tiempo que escribía a los Corintios. Veremos otras preocupaciones sobre los falsos visitantes más adelante en la Didajé.

En segundo lugar, vivimos en una cultura alfabetizada: todos leemos libros, periódicos e información en internet y la absorbemos por nosotros mismos a través de la lectura. Sin embargo, la cultura antigua era auditiva: escuchabas el habla, escuchabas el habla que había sido grabada en marcas en papiro y convertida de nuevo en sonidos por un lector. Tenga en cuenta que la enseñanza no es algo que lee, sino algo que escucha (> Achtemeier, 1990). Siempre hay una comunidad real de un maestro que habla y un discípulo o discípulos que escuchan. Vemos esta cultura auditiva en la declaración de Pablo: "Así que la fe viene de lo que se oye, y lo que se oye, por la palabra de Cristo" (Rom. 10.17 [NRSV]). Además, debería recordarnos que no debemos trasladar nuestras suposiciones sobre la lectura, que es esencialmente una actividad privada, y los libros a este período. La Didaché era un documento que se memorizaba y se escuchaba, y también tenía sus sonidos grabados en papiro para su custodia; Las epístolas eran discursos cuyo sonido se grababa para que pudiera llegar a donde sus escritores no podían llegar; y los Evangelios eran las grabaciones de los evangelistas que permitían que se escucharan una y otra vez después de que el evangelista mismo se hubiera ido.

Apóstoles y profetas

Cuando pensamos en el término "apóstol", tendemos a pensar en los Doce - los discípulos que rodeaban a Jesús, muchos de cuyos nombres creemos conocer - en lugar del grupo más grande mencionado por Pablo cuando escribió a los corintios, pero a menos que recordemos a este grupo más grande moviéndose alrededor de las iglesias, no podemos entender las instrucciones aparentemente duras de la Didaché:

Ahora bien, en cuanto a los apóstoles y profetas, debéis tratarlos según la regla del evangelio.

A todo apóstol que llegue entre vosotros hay que acogerlo como si fuera el Señor.

Pero normalmente no debe quedarse contigo más de un día, pero puede quedarse un segundo si es necesario. Sin embargo, si se queda un tercer día, ¡es un falso profeta!

Al dejarte, un apóstol no debe recibir nada más que suficiente comida para mantenerse hasta el alojamiento de la noche siguiente. Sin embargo, si pide dinero, ¡es un falso profeta!

(Did. 11.3-6)

La religión parece atraer a charlatanes, tanto entonces como ahora: personas que buscan ganarse la vida a costa de la generosidad de Dios y su pueblo. La Didaché es muy clara: sin dinero, solo la comida necesaria para realizar la tarea y llevar al apóstol a la siguiente comunidad; cualquier otra cosa los convierte en holgazanes. Desde esta perspectiva, vemos la situación real en las iglesias que podría estar detrás de la declaración que Lucas puso en boca de Jesús cuando «los setenta» —que parecen ser los apóstoles prototípicos— fueron enviados sin bolsa ni alforja y se les dijo: «Permanezcan en la misma casa, comiendo y bebiendo lo que les den, porque el obrero merece su salario; no vayan de casa en casa» (Lucas 10.7 [RSV]); es significativo que el único «salario» al que tienen derecho sea alojamiento, comida y bebida (que es exactamente lo que prescribe la Didaché). Este tema de los falsos apóstoles y de quienes se lucraban con el evangelio fue obviamente polémico en las iglesias primitivas. Pablo sostiene que un apóstol tiene derecho a un salario —presumiblemente alojamiento y comida—, pero le preocupa tanto que su predicación pueda ser impugnada al arrebatarle incluso lo que le correspondía, que decidió mantenerse a sí mismo, y probablemente a su esposa, con su oficio. Les dijo a los tesalonicenses:

Porque os acordáis, hermanos, de nuestro trabajo y fatiga; cómo trabajamos de noche y de día, para no ser gravosos a ninguno de vosotros, anunciándoos el evangelio de Dios.

(1 Tes. 2.9 [RV])

Lo repitió más tarde:

No comimos el pan de nadie de balde, sino que trabajamos con esfuerzo y trabajo día y noche para no ser una carga para ninguno de ustedes. No fue porque no tuviéramos ese derecho, sino para darles en nuestra conducta un ejemplo a imitar.

(1 Tes. 3.8-9 [RV])

Mientras que a los corintios, a quienes quería demostrar su autoridad, les escribió:

¿Acaso no tenemos derecho a estar acompañados por una esposa, como los demás apóstoles, los hermanos del Señor y Cefas? ¿O solo Bernabé y yo no tenemos derecho a dejar de trabajar para ganarnos la vida? Si otros tienen este mismo derecho sobre ti, ¿no lo tenemos nosotros aún más? Sin embargo, no hemos hecho uso de este derecho, sino que lo soportamos todo antes que obstaculizar el evangelio de Cristo... ¿Cuál es, pues, mi recompensa? Solo esta: que en mi predicación pueda presentar el evangelio gratuitamente, sin ejercer plenamente mi derecho en él.

(1 Cor. 9.5-6, 12, 18 [RV])

No está claro cuál era exactamente la «regla del evangelio» con respecto a los apóstoles; no se menciona ninguna afirmación en los cuatro Evangelios que pueda interpretarse como una regla. Sin embargo, la afirmación más probable que tenemos (recuerde que la «buena noticia» no puede simplemente identificarse con nuestros cuatro Evangelios) es que la regla es que los apóstoles deben ser recibidos como si se tratara del Señor mismo: «El que a vosotros os recibe, a mí me recibe; y el que a mí me recibe, recibe al que me envió» (Mt. 10:40 [RV]). Sin embargo, aunque la «regla» puede ser incierta, la preocupación por la llegada de falsos profetas entre las iglesias primitivas se muestra claramente en nuestros cuatro Evangelios, cuando Mateo pone esta

declaración en boca de Jesús: «Cuidense de los falsos profetas, que vienen a ustedes con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conocerán. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos?» (Mt. 7:15-16 [RV]).

Probando a los profetas

La afirmación de que «por sus frutos los conoceréis» fue fundamental para que las comunidades de la Didaché no fueran víctimas de fraude ni se vieran obligadas a encargarse de ministros que solo buscaban su propio beneficio. Sus instrucciones son claras, precisas y sensatas, y muchas distracciones y disparates se habrían evitado en el cristianismo a lo largo de los siglos si estas directrices se hubieran aplicado estrictamente al clero.

Ahora bien, si algún profeta habla en el Espíritu, no debe ser probado; porque todo pecado puede ser perdonado, pero este pecado no puede ser perdonado.

Sin embargo, no todo el que habla en el Espíritu es profeta: solo quien demuestra seguir el Camino del Señor. Es por su forma de vivir que el verdadero profeta puede distinguirse del falso.

Ahora bien, si un profeta hablando en el Espíritu ordena un banquete, entonces ese hombre no debe participar de él; pero si come la comida, entonces es un falso profeta.

Y cualquier profeta que enseña la verdad, pero no vive conforme a su enseñanza, será considerado un falso profeta.

...

Ahora bien, si alguien en el Espíritu les dice: "Dame dinero" o algo parecido, no lo escuchen. Pero si les dice que den algo a otros que están en necesidad, no deben ser condenados.

(Did. 11.7–10, 12)

Hablar en lenguas, aquí referido como «hablar en el Espíritu», era una característica de las comunidades primitivas que se consideraba susceptible de abuso o un fin en sí mismo. A Pablo le preocupaba que las «lenguas» pudieran considerarse suficientes, sin amor, para manifestar la vida en Cristo (1 Cor. 13.1) y también señala que las «lenguas» son un don inútil sin

interpretación para edificar la Iglesia (1 Cor. 14.5-6). Este mismo equilibrio se observa aquí en la Didajé: no se deben descartar las lenguas, porque son un don del Espíritu, pero al mismo tiempo no debe haber una falsa oposición entre la enseñanza y las lenguas: quien habla en lenguas también debe ser un seguidor del Camino de Vida. Pablo casi evoca la Didajé cuando, en lugar de hablar en lenguas, pregunta a los corintios: «¿De qué les serviré si no les doy revelación, conocimiento, profecía o enseñanza?» (1 Cor. 14.6 [RSV]). La prueba de hablar en el Espíritu reside en que quien habla conoce y vive según la didaché. Además, es fácil identificar al estafador: pide una comida gratis «en el Espíritu». La didaché tiene casi un toque de humor en su respuesta: sí, que la pida, pero si es sincero, no querrá comerla. Que un profeta se beneficie socavaría su credibilidad —incluso si realmente hablara en el Espíritu al pedir que se pusiera la mesa—, y este es probablemente el motivo por el que Pablo ni siquiera tomó la comida a la que tenía derecho de la comunidad, sino que trabajó para su propio sustento: al no obtener ningún beneficio, estaba enfatizando la autenticidad de su servicio.

La nota final es interesante porque establece el camino como prueba para quien ejerce como profeta. La enseñanza correcta no basta por sí sola; debe estar respaldada por una forma de vida correcta. La Didajé contiene una declaración concisa que pretende servir de prueba a la comunidad para distinguir a los visitantes en dos grupos: falsos y genuinos. La misma enseñanza básica se presenta con más matices en una escena del Evangelio de Mateo, donde Jesús les dice a la multitud y a los discípulos que los escribas y fariseos predicán la ley (y, por lo tanto, deben ser escuchados), pero no la practican (y, por lo tanto, no deben ser imitados). En su comunidad, todos debían ser hermanos, y él sería el único maestro (23,1-8). Así como la Didajé

se preocupa por los charlatanes que viven a costa de las comunidades, Mateo parece preocuparse por quienes buscan posiciones de poder y respeto dentro de ellas.

En el Evangelio de Marcos escuchamos una declaración muy extraña de Jesús que ha desconcertado a los intérpretes a lo largo de los siglos: «En verdad les digo que todos los pecados serán perdonados a los hijos de los hombres, y las blasfemias que profieran; pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá jamás perdón, sino que será reo de pecado eterno» (3,28-29 [RSV]). Mateo sigue a Marcos, pero con un énfasis ligeramente diferente (Mt 12,31). Aquí vemos la misma enseñanza en la Didajé: todos los pecados pueden ser perdonados, excepto el de dudar de que un profeta hable en el Espíritu. En los Evangelios, la blasfemia consiste en negar que el Espíritu actúe en Cristo; aquí, en negar que el Espíritu actúe en los profetas. La percepción que la Didajé tiene de la gravedad de este pecado es inexplicable: ni nos ayuda a comprender los Evangelios, ni los Evangelios nos ayudan a comprender la Didajé. Es un recordatorio de que hay muchos casos en los que desconocemos realmente qué sucedía en el mundo de las iglesias primitivas: a menudo podemos hacer conjeturas sólidas, y a veces, como en este caso, simplemente tenemos que reconocer nuestra ignorancia. A algunos les resulta difícil admitir dicha ignorancia y se afanan por encontrar una explicación que cubra la laguna; tales intentos no solo simulan una comprensión que no tenemos, sino que también desacreditan lo que sí sabemos.

La cuestión del «pecado imperdonable» no es el único tema donde la preocupación de la Didajé sobre el comportamiento de los profetas resulta ambigua. He aquí una instrucción que no solo ha desconcertado a los eruditos modernos, sino que ya escapaba a la comprensión de quienes tradujeron la

Didajé al etíope y al georgiano, quienes estaban mucho más cerca del mundo en el que fue escrita (> Niederwimmer, 1998, pp. 180-182):

Cualquier profeta que haya demostrado ser un verdadero profeta, que viva el misterio terrenal de la iglesia (siempre que no enseñe a todos a hacer lo mismo que él), no debe ser juzgado por ustedes: dejen su juicio en manos de Dios. Después de todo, los profetas de la antigüedad también actuaron así.

(Dijo el 11.11)

La mayoría de los intentos de explicar esta afirmación se basan, en primer lugar, en observar que existe un vínculo entre «misterio», «terrenal» e «iglesia», que recuerda a lo que encontramos en Efesios 5:22-33, donde la relación entre marido y mujer se considera, de alguna manera, una imagen en este mundo de la relación de Cristo con la iglesia, la cual se describe como un «profundo misterio» (Ef. 5:32). En segundo lugar, todo lo que estos profetas están haciendo es similar a lo que hicieron los profetas en Israel, y esto puede referirse a algo como el matrimonio de Oseas con la prostituta Gomer y el nacimiento de sus hijos (Os. 1-3). Ese matrimonio tenía como objetivo demostrar de manera terrenal el misterio divino del amor continuo de Dios por su pueblo, incluso cuando este era infiel. Entonces, ¿los primeros profetas cristianos contrajeron matrimonio como demostraciones del amor de Cristo por el nuevo Israel? Ha habido tantas teorías como comentaristas. Algunos han interpretado esto como matrimonios comunes, tras los cuales estos profetas sostenían que tenían derecho a sustentarse tanto a sí mismos como a sus esposas (esto encajaría con la confusa declaración de Pablo en 1 Corintios 9:5). Otros lo han visto como una especie de «matrimonio espiritual», en el sentido de un hombre que viaja con una mujer que no es su esposa —lo cual habría sido considerado escandaloso en su cultura—, pero que sigue siendo su

«prometida» (esto encajaría con el consejo de Pablo, también confuso, de no casarse con nadie que no necesite casarse, «sino que, teniendo su deseo bajo control y determinado en su corazón el tenerla como prometida, hará bien» [1 Corintios 7:36-38 (RSV)]). ¿Cuál es la explicación más probable?

Probablemente la segunda, por la sencilla razón de que arrojaría algo de luz sobre lo que Pablo claramente consideraba una práctica en las comunidades con las que estaba en contacto. Claramente, algunos en estas comunidades sospechaban de todo el asunto: bueno, debían dejarlo en manos de Dios. Mientras tanto, deberíamos recordar, una vez más, los límites de nuestro propio conocimiento de las prácticas cristianas primitivas.

Otros visitantes

Como era de esperar, había otros cristianos —no maestros, apóstoles ni profetas— que recorrían el Imperio Romano y se dieron a conocer a las comunidades que recorrían en sus viajes. Por lo tanto, la Didajé ofrece orientación sobre cómo debían ser tratados y qué debían esperar de sus hermanos en Cristo. Se adopta el mismo enfoque básico hacia estos visitantes cristianos comunes que con las visitas de los apóstoles y profetas, lo que nos muestra que las comunidades adoptaban la postura (también defendida por Mateo) de no otorgar honores especiales a los apóstoles y profetas, sino tratar a cada cristiano por igual, como a un hermano (Mt 23,1-8).

Ahora bien, cualquiera que venga en el nombre del Señor debe ser bienvenido, para que así puedan ponerlo a prueba usando su propio conocimiento para ver si es genuino o un fraude.

Si el visitante está de paso, ayúdalo en todo lo posible. Sin embargo, no debe quedarse más de dos días, o tres por necesidad.

Si el visitante desea establecerse en su comunidad, entonces, si es artesano, deberá trabajar para ganarse la vida.

Pero si no tiene oficio, entonces decida usted según su propio criterio cómo debe vivir entre ustedes como cristiano; pero no debe vivir en la ociosidad. Si no está contento con este acuerdo, es un "cristiano". Esté atento a este tipo de personas.

(Hizo 12)

Cualquiera que haya participado en la gestión de una organización benéfica conoce este dilema de una u otra manera. La bienvenida y el apoyo son algo que los cristianos deben brindar; pero, al mismo tiempo, nadie debe abusar de esa generosidad y aprovecharse de la caridad en lugar de trabajar. Estas personas no son hermanos que deban ser recibidos en Cristo como si vinieran en nombre del Señor, sino personas que usan el nombre de cristianos para sus propios fines. El término que la Didaché acuña para este aprovechado es *christemporos* (literalmente: alguien que se aprovecha del nombre de Cristo), que a veces se traduce, como en este caso, como "cristomercantil".

La comunidad se basaba en la unión y la repartición de la acogida: por lo tanto, ningún individuo debía vivir en ella y aprovecharse de ella. Los casos se decidían a criterio de la comunidad: si alguien tenía una habilidad, era simple: debía trabajar; pero si no tenía un oficio, la decisión se dejaba a discreción de la comunidad; sin embargo, no debían sentirse obligados a apoyar a alguien que no trabajara.

Estas normas nos ayudan a entender las preocupaciones de Pablo ante cualquier implicación de que él se ganaba la vida con el evangelio (1 Cor. 9.1–18), pero también a entender esta instrucción que dio a los tesalonicenses:

Ahora les ordenamos, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que se mantengan alejados de cualquier hermano que viva en la ociosidad y no conforme a la tradición que recibieron de nosotros. Porque ustedes mismos saben cómo deben imitarnos; no estábamos ociosos cuando estábamos con ustedes, no comíamos el pan de nadie de balde, sino que con esfuerzo y trabajo trabajábamos día y noche para no ser una carga para ninguno de ustedes. No fue porque no tuviéramos ese derecho, sino para darles en nuestra conducta un ejemplo a imitar. Porque incluso cuando estábamos con ustedes, les dimos este mandato: Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma. Porque oímos que algunos de ustedes viven en la ociosidad, como meros entrometidos, sin hacer ningún trabajo. A

estas personas les ordenamos y exhortamos en el Señor Jesucristo que trabajen con tranquilidad y se ganen el sustento.

(2 Tes. 3.6–12 [RV])

La comunidad debía ser acogedora y generosa, pero no tenía por qué dejarse utilizar por quienes sólo buscaban una vida ociosa.

Apoyando a los profetas y maestros

Pablo, en 1 Corintios 9:14, dice que «el Señor ordenó que quienes proclaman el evangelio se ganen la vida con él» (RV), aunque él mismo no ejerce ese derecho. Lo que ese derecho significaba en la práctica lo vemos en esta sección de la Didajé:

Todo verdadero profeta que desee establecerse entre ustedes es digno de su alimento. De igual manera, todo verdadero maestro es como un trabajador que es digno de su alimento.

Tomad, pues, las primicias de la vid y de la mies, de los bueyes y de las ovejas, y presentadlas a los profetas, porque para vosotros ellos son los sumos sacerdotes.

Pero si no tenéis profeta, dad las primicias a los pobres.

Cuando hornees una tanda de pan, toma el primer pan y preséntalo como dice el mandamiento.

Haz lo mismo cuando abras una redoma nueva de vino o de aceite: toma de ella la primicia y ofrécela a los profetas.

Lo mismo ocurre con el dinero, la tela y los demás bienes: aparta las primicias y dalas según te parezca, conforme al mandamiento.

(Did. 13)

Hemos notado en capítulos anteriores que la comunidad de la Didaché estaba muy familiarizada con las prácticas normales del judaísmo tal como se establecen en la ley de Moisés. Quizás en ningún otro lugar se vea mejor esta cercanía entre las comunidades de la Didaché y las comunidades judías contemporáneas que aquí (> Niederwimmer, 1998, pp. 192-3). Los cristianos deben mantener las prácticas de 'las primicias' que fueron prescritas en la ley como ofrendas al Señor a modo de sustento para la tribu sacerdotal de Leví (>

Draper, 2006b). La Didaché dice 'conforme al mandamiento' y debemos leer esto como 'como se ordenó legalmente' porque no había un solo mandamiento con respecto a 'las primicias' sino muchos dispersos en las Escrituras. Por ejemplo, la regla sobre 'las primicias' del vino/uvas se encuentra en Números 13.20 y Deuteronomio 18.4; la de la cosecha en Éxodo 34.22; la del pan en Levítico 23:17; y la del aceite en Deuteronomio 18:4. Entre los judíos, esta ofrenda era una forma de honrar a Dios por su bondad y de apoyar su alabanza mediante el sacerdocio. Ahora bien, en la Didajé, cumple estas dos funciones: alaba a Dios y apoya la obra de los profetas, quienes parecen haber heredado los derechos de los sumos sacerdotes.

Cuando leemos en Mateo que el obrero merece su sustento (Mt. 10.10) — Lucas dice que merece su salario (Lc. 10.7)—, vemos que estos obreros son los apóstoles, profetas y maestros: se les debe ofrecer apoyo, como se les ofreció a los levitas, al compartir el alimento disponible. Y, si no hay necesidad de ofrecerles apoyo, entonces esas primicias deben darse a los pobres.

Esta presentación de «las primicias» a estos profetas y maestros como si fueran el reemplazo de los «sumos sacerdotes» parece ser inconsistente con el énfasis anterior en la Didajé sobre los profetas y maestros que no se ganaban la vida con su servicio cristiano, excepto por la comida básica mientras estaban presentes en una iglesia (Did. 11.3–6, 9, 12). Sin embargo, esta inconsistencia muestra que la Didajé era un documento vivo que se estaba adaptando a las circunstancias a medida que los tiempos cambiaban. Tales inconsistencias son una parte inherente de la mayoría de la literatura práctica: una regla emergía en una situación, otra cuando la situación cambiaba, y nadie notó la falta de consistencia. La consistencia textual es algo que pertenece a las obras que surgen del estudio del erudito o la oficina del abogado: los

documentos producidos y modificados en el curso de la evolución de las comunidades vivas rara vez muestran tal pulcritud.

'Obispos y diáconos'

Los apóstoles, profetas y maestros parecen haber sido principalmente personas que se desplazaban de un lugar a otro, trabajando con una iglesia tras otra. Hay quienes se establecen en una comunidad —no se puede estar siempre en movimiento—, pero esto parece ser la excepción, pues hay comunidades que no tienen a estas personas viviendo con ellas y que deben usar las primicias para los pobres. En cambio, cada comunidad debe nombrar a personas de entre ellas para ejercer el liderazgo y el servicio en la comunidad, y estas deben provenir de la comunidad, vivir allí y formar parte de la iglesia en ese lugar específico.

Elegid obispos y diáconos, hombres dignos del Señor, humildes, no ávidos de dinero, honestos y probados, porque también ellos realizan entre vosotros el servicio de los profetas y maestros.

Por tanto, no debéis despreciarlos, sino tratarlos como a vuestros hombres de honor, como a los profetas y maestros.

(Did. 15.1–2)

En algunas comunidades, parece que los hombres elegidos para dirigir la comunidad eran conocidos como «presbíteros» (literalmente: ancianos), mientras que en otras se les llamaba «obispos y diáconos». En estas últimas comunidades, «los obispos» no pertenecían a un grupo y «los diáconos» a otro, sino que los líderes eran conocidos por esta doble denominación para destacar los dos aspectos de su tarea: velar por la comunidad y ser sus servidores. Por lo tanto, podríamos traducir «obispos y diáconos» como «obispos-diáconos». No hay indicios de que todavía hubiera un solo obispo, sino que en cada iglesia había varios hombres —no hay indicio alguno de que las mujeres pudieran realizar este servicio— que eran «obispos y diáconos». Asimismo, no hay indicios de que estos «obispos y diáconos» fueran quienes

ofrecían la bendición al Padre en la Eucaristía ni que bautizaban a los nuevos miembros.

Fue sólo más tarde, en las primeras décadas del siglo II, que toda esta cuestión de liderazgo comenzó a adoptar estructuras más desarrolladas: un obispo, con presbíteros y luego diáconos (todos organizados en una estructura piramidal de autoridad), y luego aún más tarde surgió la noción de que sólo los obispos y presbíteros podían presidir la Eucaristía y los diáconos actuar en calidad de asistentes.

Otras preocupaciones

La Didaché contiene un último conjunto de instrucciones relacionadas con la interacción de las personas dentro de una iglesia:

Ahora bien, cuando os animéis a corregiros unos a otros, hacedlo con serenidad y no con enojo, tal como lo encontraréis en el evangelio.

Y cuando alguien haga mal a su prójimo, nadie le hable, ni él oirá nada de ti, hasta que se arrepienta.

Ahora bien, en cuanto a vuestras oraciones y limosnas, y en realidad a todas vuestras acciones, hacedlas todas según el modo que está prescrito en el Evangelio de nuestro Señor.

(Did. 15.2-4)

Sabemos por referencias dispersas en documentos posteriores que los cristianos buscaban corregirse mutuamente, tal como se menciona aquí. La preocupación es que esta corrección sea un acto sereno, con el objetivo de mostrar al cristiano extraviado el camino correcto, en lugar de convertirse, como suele ocurrir cuando alguien ofrece otra "corrección", en la ocasión para "desquitarse" con una denuncia airada. En toda comunidad habrá acciones de otros que nos irriten, otras que nos molesten y otras que nos saquen de quicio por parecer absurdas o equivocadas. ¡Es muy fácil ofrecer "correcciones" airadas! De hecho, este problema era tan grave que no solo existía esta

enseñanza sobre el tema, sino que el asunto se incluía en la predicación de la buena nueva. Sin embargo, desconocemos cómo se manifestó esta enseñanza en el kerugma; lamentablemente, ninguno de los cuatro predicadores del evangelio cuyos Evangelios aún conservamos parece haberla abordado.

En cambio, sí tenemos un contexto evangélico para la enseñanza sobre la oración, la limosna y otras obras de piedad:

Guardaos de practicar vuestra piedad delante de los hombres para ser vistos por ellos, porque entonces no tendréis recompensa de vuestro Padre que está en los cielos.

Así que, cuando des limosna, no hagas sonar la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados por los hombres. En verdad te digo que ya recibieron su recompensa. Pero cuando des limosna, que tu mano izquierda no sepa lo que hace tu derecha, para que tu limosna sea en secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará.

Y cuando oren, no sean como los hipócritas, pues les gusta orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las calles para ser vistos. Les aseguro que ya han recibido su recompensa. Pero tú, cuando ores, entra en tu habitación, cierra la puerta y ora a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará.

(Mateo 6.1–6 [RVR])

Lo que se presenta en la Didajé como una simple guía adquiere un contexto más amplio en forma de relato en la predicación de Mateo. Aquí tenemos otra indicación de que las comunidades que se inspiraron al escuchar las narraciones de los grandes predicadores, los evangelistas, fueron las mismas que se formaron en el discipulado mediante textos como la Didajé.

Sus preocupaciones, nuestras preocupaciones

Algunos de los problemas que tanto preocuparon a los formuladores de la Didajé son desconocidos para los cristianos modernos, y viceversa. Algunos de estos problemas han permanecido constantes en las iglesias. La ventaja de

leer este texto antiguo, y otros textos cristianos antiguos, es que nos muestra tanto similitudes como diferencias. Los temas comunes suelen ser clave para el discipulado; los específicos suelen ser secundarios y derivados. Hoy en día, algunos se preguntarán por qué había tanta preocupación por los fraudes y los gorriones, pero este era su problema más urgente. Asimismo, habrá quienes se pregunten por qué no he dedicado la mayor parte de este capítulo a analizar el "triple ministerio" o la necesidad de un presbítero debidamente ordenado para una Eucaristía "genuina", ya que este es, hoy en día, su problema más urgente, pero estos ni siquiera eran temas dentro del mundo de la Didajé.

Sin embargo, todas esas inquietudes cambiantes sobre las estructuras podrían revelar una verdad más profunda sobre el cristianismo: es una fe que plantea exigencias dentro de una comunidad real y sobre cómo esta vive en el mundo, dando testimonio de Cristo. De esta necesidad surgen todas esas estructuras que necesitamos como seres humanos: son solo medios para un fin, y siempre, de alguna manera, provisionales en relación con el fin. De esto también surge una advertencia: cuando las preocupaciones sobre las estructuras se vuelven ruidosas y estridentes —algo que puede llevar a los cristianos a dividirse en grupos hostiles, como ha sucedido con demasiada frecuencia en nuestra historia—, entonces hemos confundido medios con fines.

Miedos y esperanza

Siguiendo a su padre, el judaísmo del Segundo Templo, el cristianismo concibe el tiempo como lineal. Existe una línea que va desde el principio hasta el presente: esta es toda nuestra historia; y la línea continúa a través de un momento siempre fugaz que llamamos «ahora» hacia el futuro. Allí, ante nosotros, yace nuestra esperanza, y también la fuente de nuestros miedos. Esta visión lineal del tiempo está tan arraigada en la cultura occidental (no solo forma parte de la herencia cristiana, sino que está en el corazón de nuestra física, como cuando nos referimos al «Big Bang») que tendemos a pensar que es la única forma de ver el tiempo. Pero otras culturas anteriores han concebido el tiempo de muchas otras maneras. La alternativa más común es pensar en el tiempo como un gran círculo: todo se repite en ciclos cósmicos, y esta visión surge en nociones como la reencarnación y la «migración de las almas», o en la astrología, donde los eventos en la Tierra se presentan como explicables por los ciclos de los cielos. Para quienes ven el tiempo como lineal, el presente es el resultado del pasado, y el futuro es algo abierto: se está construyendo, en parte, por nuestras decisiones ahora.

Para Israel y para nosotros, esta visión del tiempo sustenta casi todo lo que decimos sobre Dios, la creación y nuestra respuesta a Él. La historia comenzó porque Dios creó todo en la creación, se dio a conocer en la historia y estableció un pacto con su pueblo. Con el tiempo, esta relación se fortaleció, y Dios prometió un tiempo en el que establecería una nueva relación no solo con su pueblo elegido, sino con todos sus hijos. Vemos esta noción del futuro

tiempo prometido en este oráculo de Malaquías (1.11), que se utiliza en la Didajé (14.3), cuando se presenta a Dios una ofrenda pura:

Porque desde el nacimiento del sol hasta donde se pone, grande es mi nombre entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi nombre incienso y ofrenda limpia; porque grande es mi nombre entre las naciones, dice Jehová de los ejércitos.

(Mal. 1.11 [RV])

Dios inició la historia, mostró su intervención en ella, y, para los discípulos de Jesús, esta participación alcanzó un nuevo nivel en Jesús: «Dios con nosotros» (Mt 1,23). Esta visión del cumplimiento de las promesas de la historia en Jesús, el Ungido del Padre, estaba en el corazón del kerugma:

el evangelio de Dios, que él había prometido antes por sus profetas en las santas Escrituras: el evangelio acerca de su Hijo, que era del linaje de David según la carne, y fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos, Jesucristo, Señor nuestro...

(Rom. 1.1–4 [NVI])

Los primeros cristianos sostenían que el Logos existía al principio de la historia (Juan 1.1-3), se había encarnado y habitado entre nosotros (Juan 1.14), y que volvería para llevarse consigo a su pueblo (Juan 14.3). Incluso tenían una forma sencilla de expresarlo: Jesús el Cristo era «el Alfa y la Omega, el principio y el fin» (Apocalipsis 21.6 [RSV]), «el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso» (Apocalipsis 1.8 [RSV]). [Figura 7.1](#) Opuesto. Los cristianos eran un pueblo que esperaba, tras el regreso de Cristo, su regreso en gloria «para juzgar a vivos y muertos» (Hechos 10:42; 2 Timoteo 4:1). Para todos sus seguidores, Jesús estaba inaugurando el reino; el Día del Señor había llegado; eran el nuevo pueblo de la era final del mundo; y para las primeras generaciones parecía que el tiempo entre la ascensión de Jesús al Padre y su regreso en gloria sería breve. Pablo expresó esta perspectiva de que el regreso de Cristo estaba cerca cuando escribió:

Quiero decir, hermanos y hermanas, que el tiempo señalado se ha acortado; de ahora en adelante, que incluso quienes tienen esposas sean como si no la tuvieran, y quienes lloran como si no estuvieran de luto, y quienes se alegran como si no se alegraran, y quienes compran como si no

tuvieran posesiones, y quienes tratan con el mundo como si no tuvieran nada que ver con él. Porque la forma actual de este mundo está pasando.

(1 Cor. 7.29–31 [NVI])



Figura 7.1 Dibujo de Chi-rho

El Chi-rho (= 'Cristo') situado entre un alfa y un omega: no era un simple logos, sino una declaración sucinta de la visión cristiana de la historia.

Además, no había una sola visión del futuro, por breve que fuera, sino varias. Jesús predicó que el reino estaba cerca, pero era el reino de la bienvenida del Padre. La nueva vida de los discípulos los abriría a la bienvenida del perdón del Padre. En esta visión del futuro, el perdón del Padre es primordial, y lo vemos en la historia del «hijo pródigo» (Lc 15,11-32) o en la afirmación de Jesús de que a la mujer que lo ungió se le había perdonado mucho y, por lo tanto, podía amar mucho: «Por eso te digo que sus muchos pecados le han sido perdonados; por eso ha mostrado gran amor» (Lc 7,47 [NVI]). Sin embargo, también había cristianos que aún miraban al futuro con la idea más extendida —predicada, por ejemplo, por Juan el Bautista (p. ej., Mt 3,12)— de que el futuro sería el de una terrible prueba en la que Dios se vengaría de los pecadores.

Miren, viene el día, ardiente como un horno, cuando todos los arrogantes y todos los que hacen maldad serán como paja; el día que viene los abrasará, dice el Señor de los ejércitos, y no les dejará ni raíz ni rama. (Mal. 4.1 [NVI])

Una visión aún más aterradora del futuro era que se avecinaba un período de prueba masivo en el que las fuerzas de la luz y las fuerzas de la oscuridad se unirían en batalla; luego, tras una aterradora lucha cósmica, Dios triunfaría y rescataría a sus leales. A esta perspectiva del futuro la llamamos «apocalíptico» y fue una fuerza significativa en el judaísmo en tiempos de Jesús. Los ejemplos más conocidos de este movimiento se encuentran en el libro de Daniel, en pasajes de los Evangelios como Marcos 13:5-37 (con paralelos en Mateo 24:4-36 y Lucas 21:8-36), que denominamos «apocalipsis sinóptico», y en el libro conocido como «Apocalipsis de Juan» o «Apocalipsis». El apocalipticismo se caracteriza por dar a un grupo selecto una clave secreta para entender la historia que está por ocurrir, cuando tendrá lugar una gran batalla (ya se oye el primer estruendo en el horizonte), y luego vendrá la victoria final de Dios (> Collins, 1984).

Todas estas diversas posturas sobre el futuro —si el regreso de Jesús sería pronto o lejano, si la victoria final sería el banquete del perdón, un juicio seguido de retribución, o una poderosa batalla de los hombres y los ángeles contra Satanás y la oscuridad— se encuentran entrelazadas en mayor o menor medida en los escritos de las primeras generaciones de cristianos. Una visión más o menos consistente de los tiempos finales no surgiría hasta el siglo II; e incluso después, los viejos patrones de pensamiento apocalíptico seguirían apareciendo en tiempos de temor, y aún hoy son característicos de algunas ramas del cristianismo (Cohn, 1970). Solo cuando somos conscientes de estas diversas e interrelacionadas posturas sobre el futuro podemos apreciar lo que la Didaché dice sobre cómo los cristianos deben mirar hacia el futuro.

¡Estar listo!

La enseñanza de la Didaché sobre el futuro se presenta en forma de una breve homilía. Conserva el tono de instrucciones dadas como mandatos, pero el sentido de normas está ausente. Al leer esta homilía, notará la cantidad de veces que parece reflejar versículos de diversos escritos de la colección canónica —a veces un eco de Pablo, luego de una parábola de uno de los Evangelios, luego algo de otro lugar—, pero siempre con un tono o matiz ligeramente diferente. Debemos pensar en todas las esperanzas y temores de esas comunidades cristianas como si formaran un imaginario común: cada texto es una expresión particular, cada uno es distinto, y sin embargo, cada uno nos ayuda a apreciar a todos los demás.

Cuiden sus vidas. No dejen que se apaguen sus lámparas ni que se desceñen sus lomos; más bien, estén preparados, porque desconocen la hora en que vendrá nuestro Señor.

Reúnanse con frecuencia y busquen lo que sea bueno para sus almas. De lo contrario, ¿de qué les servirá tener fe durante toda su vida si al final no son perfeccionados?

(Did. 16.1–2)

La lámpara —generalmente un objeto sencillo hecho de arcilla que quemaba aceite de oliva— ya era una metáfora muy utilizada para la fe en tiempos de Jesús: el Señor era una lámpara de vida que disipaba las tinieblas (Sal. 18.28), y como una lámpara para el camino (Sal. 119.105), pero también era un símbolo de alguien que estaba listo, preparado y tenía planes para el futuro, y que podía hacer frente a lo inesperado. De ahí el uso que se hace de la imagen de las lámparas en la parábola de las jóvenes prudentes y las necias en Mateo 25. Las prudentes estaban listas para la llegada del novio en una hora inesperada. Pero aquí en la Didaché el símbolo de la lámpara se hace aún más explícito: la lámpara es un símbolo de cualquiera que está velando y esperando al Señor.

Escuchamos esta frase inicial en diferentes momentos de la predicación de los evangelistas. Marcos dice:

El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.

Pero de ese día y de esa hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre. Estén atentos, manténganse alerta; porque no saben cuándo llegará el momento. Es como un hombre que se va de viaje, sale de casa y encarga a sus sirvientes, cada uno con su trabajo, y manda al portero que esté alerta. Velad, pues, porque no sabéis cuándo vendrá el dueño de la casa: si al anochecer, o a la medianoche, o al canto del gallo, o a la mañana; no sea que venga de repente y os encuentre durmiendo. Y lo que os digo a vosotros, lo digo a todos: Velad.

(Marcos 13.31-37 [RV])

Mateo (24:42-44) también nos manda estar atentos, pues el Señor viene en una hora inesperada. Lucas, en cambio, aborda esta idea de estar preparados con la lámpara encendida cuando el Señor dice:

Estén ceñidos vuestros lomos y vuestras lámparas encendidas

...

También vosotros estad preparados, porque a la hora que no esperáis, el Hijo del Hombre vendrá.

(Lucas 12.35 y 40 [RV])

La Didaché expresa una enseñanza común y luego agrega que mientras la comunidad espera debe reunirse con frecuencia porque ésta es una manera de mantener su atención fija en lo que es importante para seguir el Camino o, para decirlo metafóricamente, mantener sus lámparas encendidas intensamente.

Un tiempo de tribulación

Un tema muy común en el cristianismo primitivo era el temor a un tiempo anterior a los «últimos días», cuando la sociedad se desintegraría, las lealtades se desvanecerían, la gente buena se volvería malvada y la corrupción entraría en la asamblea de Dios. Así es como este temor al futuro se expresa en la Didajé:

Porque en los últimos días habrá muchos falsos profetas y quienes os corromperán, y las ovejas se convertirán en lobos, y el amor se convertirá en odio.

Entonces, cuando la anarquía aumente, la gente se odiará, se perseguirá y se traicionará mutuamente. Entonces, en verdad, el Engañador de este mundo aparecerá como un hijo de Dios y realizará señales y prodigios, y la tierra será entregada en sus manos y cometerá actos de iniquidad como nunca se han visto desde el principio del mundo.

Entonces todos los hombres pasarán por la prueba del fuego.

Entonces muchos caerán y perecerán; pero los que permanezcan firmes en la fe serán salvados por el mismo Maldito.

> (Did. 16.3-5)

Estas pocas líneas son casi un resumen del apocalipticismo cristiano primitivo. Compare este pasaje con las siguientes afirmaciones de la época de la Didajé (observará que los mismos motivos aparecen una y otra vez, pero en diferentes combinaciones).

Que surgirán falsos profetas y corromperán a los cristianos: «Se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y harán señales y presagios para extraviar, si es posible, a los elegidos. Pero estad alerta; ya os lo he dicho todo» (Marcos 13:22-23 [NVI]); esta declaración de Marcos es seguida exactamente por Mateo (24:24-25) y, de otra forma, por Mateo 24:4-5. La imagen de las ovejas convertidas en lobos también aparece, pero de forma diferente, en la predicación de Mateo: «Cuidense de los falsos profetas, que vienen a ustedes con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces» (7:15 [NVI]). Y la idea de que todo esto ocurrirá en los últimos días se encuentra en esta declaración: «Ante todo, deben saber esto: que en los últimos días vendrán burladores, que se burlarán y darán rienda suelta a sus propias pasiones» (2 Pedro 3:3 [NVI]).

Que este tiempo final será de anarquía y traición, cuando los cristianos serán odiados, aparece en dos formas, una en Marcos y otra en Mateo:

El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres y los harán morir; y seréis odiados por todos por causa de mi nombre. Pero el que persevere hasta el fin se salvará. Pero cuando veáis la abominación desoladora colocada donde no debe estar (el que lee, que entienda), entonces los que estén en Judea, huyan a los montes; el que esté en la azotea, no descienda ni entre en la casa para tomar algo; y el que esté en el campo, no vuelva atrás a buscar la capa.

(Marcos 13.12-16 [NVI])

Y de esta forma:

Entonces los entregarán para ser torturados y los matarán, y serán odiados por todas las naciones por causa de mi nombre. Entonces muchos se apartarán, se traicionarán y se odiarán unos a otros. Y surgirán muchos falsos profetas que extraviarán a muchos. Y debido al aumento de la iniquidad, el amor de muchos se enfriará. Pero el que persevere hasta el fin será salvo.

(Mateo 24.9-13 [NVI])

Las imágenes giraban en torno a las iglesias primitivas, combinándose y recombinándose para plantear diferentes puntos. Esta variedad debería recordarnos que debemos leer todos estos textos, la Didajé y los Evangelios, principalmente como testimonio de la mentalidad del cristianismo primitivo, que luchaba por comprender sus creencias en lo que percibía como un entorno potencialmente hostil, al tiempo que lidiaba con el hecho de que sus expectativas cambiaban día a día porque Cristo aún no había regresado.

En este tiempo de prueba, los cristianos no solo se oponen a seres humanos malvados que los odian y quieren perseguirlos, sino que se imaginan enfrentándose a un enemigo sobrenatural. Este enemigo tiene muchos nombres (el más común es «Satanás»), pero en la Didajé se le llama simplemente «el Engañador». Este nombre, y esta actividad de engañar a los cristianos, también se encuentra en una carta atribuida a Juan el Evangelista:

Muchos engañadores han salido al mundo, aquellos que no confiesen que Jesucristo vino en carne; ¡cualquiera de ellos es el engañador y el anticristo! Estén alerta, para que no pierdan lo que hemos logrado, sino que reciban una recompensa completa.

(2 Juan 7-8 [NVI])

Y el Engañador podrá hacer muchas obras poderosas, una noción que encontramos en una de las primeras cartas de Pablo:

La venida del inicuo se manifiesta por obra de Satanás, el cual hace gran poder y señales y prodigios mentirosos y todo engaño de iniquidad para los que se pierden, por cuanto no recibieron el amor de la verdad para ser salvos.

(2 Tes. 2.9-10 [NVI])

Esta vez será una prueba de fuego:

Amados, no se sorprendan del fuego de prueba que se está produciendo entre ustedes para probarlos, como si algo extraño les estuviera sucediendo. Al contrario, regocíjense por cuanto comparten los sufrimientos de Cristo, para que también se alegren y griten de alegría cuando se revele su gloria.

(1 Pedro 4.12-13 [NVI])

Pero, como hemos visto en las declaraciones recién citadas (Mc 13.12-16; Mt 10.21-22 y 24.9-13), creían que quienes perseveraran serían salvos. De hecho, si se mantenían firmes en la fe (véase 1 P 5.9), serían salvados por «el mismo Maldito». Este título nos parece muy extraño para Cristo, pero se usó entre la primera generación de cristianos; sin embargo, luego, probablemente porque la idea de describir al Señor como «el Maldito», sin importar cómo se entendiera, parecía demasiado inapropiada, desapareció por completo. Pablo en una ocasión se refirió a Cristo de esta manera: «Cristo nos redimió de la maldición de la ley, haciéndose maldición por nosotros (porque está escrito: «Maldito todo el que cuelga de un madero»))» (Gá 3.13 [NVI]). El título es una forma de referirse a Jesús en la cruz con referencia a esta declaración de la ley:

Cuando alguien sea condenado a muerte y sea ejecutado, y lo cuelgues en un árbol, su cadáver no deberá permanecer toda la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque cualquiera que sea colgado en un árbol está bajo maldición de Dios.

(Deuteronomio 21:22-23 [NVI])

Para quienes se referían a Jesús como «el Maldito», se referían a la naturaleza vergonzosa de su muerte, lo que nos muestra que entendían esa muerte como la forma en que Jesús quitó los pecados de sus seguidores al cargar sobre sí su «maldición». El uso del título «el Maldito» en la Didajé implica que, al pasar por la cruz, Jesús salvó a su pueblo: su pueblo se salva por lo que él mismo hizo, lo que le valió ser llamado «el Maldito».

Este pasaje de la Didaché no sólo nos muestra los temores de las comunidades acerca del fin del mundo, sino que también las superposiciones muestran cómo la Didaché refleja "el conocimiento común" sobre esta creencia entre las primeras generaciones de discípulos.

Cristo en gloria

Si bien el temor apocalíptico, como acabamos de ver, era un rasgo importante de la vida de las primeras comunidades cristianas, el «evangelio» fundamental —la buena noticia anunciada— era que Cristo había triunfado. Había luchado contra la muerte y resucitado triunfalmente: su tumba estaba vacía, por lo que los cristianos podían esperar el día en que regresaría en gloria y ellos también saldrían de sus tumbas; «porque llegará la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz; y los que hicieron el bien, saldrán a resurrección de vida; y los que hicieron el mal, a resurrección de juicio» (Jn 5,28-29 [RSV]). Así pues, si la Didajé terminaba con el temor apocalíptico, parecería estar fuera de sintonía con la esperanza de aquellas primeras comunidades; de hecho, si la Didajé no estuviera en sintonía con esa esperanza, cabría preguntarse cuán ampliamente se utilizó en la formación de nuevos discípulos dentro de las comunidades. Sin embargo, la Didajé termina con las «señales» de la victoria final de Cristo. La imagería de esta victoria pertenece a la imaginación apocalíptica (Rowland, 1982), pero hay una diferencia importante. En lugar de resonar con el temible juicio de Dios aniquilando a los malvados, presenta una

visión del Señor viniendo en gloria con todo su pueblo: los santos. Así termina la Didajé:

Y entonces aparecerán las señales de la verdad:
La primera señal será la apertura de los cielos;
Luego [segundo,] el sonido de la trompeta;
Y, tercero, la resurrección de los muertos.
pero no de todos, sino como se ha dicho: 'el Señor vendrá y todos sus santos con él'.

Entonces el mundo verá al Señor viniendo sobre las nubes del cielo. (Did. 16.6–8)

Todo el pasaje, y especialmente la noción de señales que aparecen en el cielo, se expresa en este pasaje de Mateo (> Verheyden, 2005):

Entonces aparecerá la señal del Hijo del Hombre en el cielo, y entonces todas las tribus de la tierra lamentarán, y verán al Hijo del Hombre viniendo sobre las nubes del cielo con poder y gran gloria. Y enviará a sus ángeles con gran trompeta, y reunirán a sus elegidos de los cuatro vientos, de un extremo al otro del cielo.

(Mt. 24.30–31 [NVI])

Aquí la trompeta es como la que usa un ejército para llamar a los soldados a unirse, pero para cuando Mateo predicó, esta imagen de la trompeta final ya estaba bien establecida, y en la Didajé la vemos utilizada de forma menos desarrollada. Para Pablo, al escribir a los tesalonicenses, la trompeta era un llamado a los muertos para que despertaran, pues ahora resucitarían a una vida celestial: «Porque el Señor mismo, con voz de mando, con la llamada del arcángel y con el sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero» (1 Tes. 4.16 [NVI]). Pero más adelante, al escribir a los corintios, la trompeta se asemeja mucho más a la señal de que el fin, y con él la victoria final de Cristo, ha llegado:

¡Escuchen, les contaré un misterio! No todos moriremos, pero todos seremos transformados en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta. Porque sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados. Porque este cuerpo corruptible debe revestirse de incorrupción, y este cuerpo mortal debe revestirse de inmortalidad.

(1 Cor. 15.51–53 [NVI])

Esta referencia en 1 Corintios expresa una noción de la trompeta como señal que quizás se acerca más a la de la Didaché y, como en la Didaché, la trompeta es justo antes de la resurrección.

Entonces, finalmente, el Señor regresará en las nubes «con todos sus santos consigo». El texto al que se refiere la Didaché cuando dice «como se ha dicho» es una profecía del profeta Zacarías:

El valle de mis montañas se cerrará, pues el valle de las montañas tocará su ladera; y huirán como huyeron del terremoto en los días de Uzías, rey de Judá. Entonces vendrá el Señor su Dios, y con él todos los santos.

(14.5 [RV])

Este era uno de esos versículos de las Escrituras que se usaban con frecuencia entre los primeros cristianos para explicar por qué depositaban su esperanza en Jesús. Vemos a Pablo aludir a esa misma profecía en esta declaración:

que el Señor os haga crecer y abundar en amor unos para con otros y para con todos, como también nosotros para con vosotros, para que sean afirmados vuestros corazones irrepreensibles en santidad delante de Dios nuestro Padre, en la venida de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos.

(1 Tes. 3.12–13 [RV])

En tan solo tres frases, la Didaché resume la esperanza cristiana y expresa la visión común de los cristianos de aquella época sobre el fin de todo esto. Las comunidades de los santos se reunirán, finalmente, con su Señor, triunfante sobre todo.

Se ha sugerido que la Didaché pudo haber tenido un final más largo (Aldridge, 1999), pero el final, tal como lo conocemos, posee cierta nitidez que hace innecesaria la idea de un final más largo. Por lo tanto, en lugar de especular sobre su posible final, es mejor, en definitiva, considerar el texto tal como lo conocemos.

¿Por qué este apocalipticismo?

Si bien hoy en día existe una fuerte corriente de apocalipticismo entre los cristianos, que suele recurrir a los mismos textos del Nuevo Testamento con los que se superpone la Didajé, esta no es la corriente principal, y la mayoría de los cristianos considera excéntricos a quienes predicán que «el fin está cerca» y explican la actualidad en términos del comienzo de «la tribulación». Entonces, ¿cómo explicamos su presencia tan extendida en las comunidades cristianas primitivas? No existe una explicación completa, pero conviene tener en cuenta estos factores.

En primer lugar, el apocalipticismo en el judaísmo parece haber surgido del papel que desempeñaba la profecía en la religión de la época del Segundo Templo. Estas eran promesas de Dios, y por lo tanto debían cumplirse. Este interés en el cumplimiento final, cuando Dios traería su justicia al mundo, estaba extendido en muchas formas de judaísmo y, como era de esperar, desempeñó un papel importante en aquellos movimientos que se consideraban el nuevo judaísmo, distinto del tibio judaísmo "común" que los rodeaba. Así pues, no solo estaba presente en el ambiente religioso que respiraban todos los judíos de Palestina, sino que también habría sido atractivo para quienes estarían dispuestos a escuchar a Juan el Bautista o a Jesús.

En segundo lugar, los seguidores de Jesús partieron de la base de su fe de que la profecía acababa de cumplirse, de que Dios había intervenido en la historia, mostrando su intervención en Jesús. Si Dios hubiera intervenido, todo lo que se esperaba sobre el fin de los tiempos podría estar ya en marcha. El apocalipticismo es una forma de comprender los acontecimientos actuales dentro de un gran plan histórico. Ahora creían que Jesús les había explicado la

historia, y que, por lo tanto, todo lo que se esperaba pronto se cumpliría. Jesús había resucitado y se había alejado de ellos, pero había prometido que regresaría y los llevaría a su destino: así que tal vez todo sucedería en cuestión de años o décadas (Yarbro Collins, 1984). Ciertamente, Pablo, en los primeros años de su predicación, pensaba que el regreso de Cristo no estaría muy lejano. Solo con el paso del tiempo este regreso se convertiría en algo que debía entenderse en términos ajenos al orden histórico de la creación.

En tercer lugar, las perspectivas apocalípticas de los asuntos humanos suelen aparecer en sociedades sometidas a gran presión. Perciben que están en tiempos de crisis, están excluidos de las estructuras de poder y, a menudo, se sienten como unos pocos justos que sufren la persecución de la mayoría pecadora. Estas personas parecen haberse sentido atraídas por el cristianismo, y ciertamente la Didajé nos muestra a un pueblo que cree no querer ser vinculado con los orgullosos, los arrogantes ni los poderosos. Se perciben como pobres, oprimidos, unos pocos justos, y como un pueblo que sufre a manos de los malvados. Nos muestra comunidades con muchos de los signos clásicos de estrés y alienación, y que aún quieren explicar cómo Dios permite que la gente buena sufra.

Esta sección apocalíptica señala que, cuando los cristianos rememoran sus orígenes, no pueden simplemente repetirse, ni adoptar o rechazar posturas en bloque. Así como la Didaché surgió de la reflexión de una comunidad sobre su fe y su situación, la labor teológica debe continuar en la comunidad. La teología forma parte de la vida misma de una comunidad, más que una actividad enrarecida de eruditos religiosos o las "respuestas" heredadas de líderes religiosos.

El final del camino

Una de las pequeñas características estilísticas de muchos textos antiguos es que, si tratan de un proceso, una secuencia de eventos que van de a a b y de c..., ese proceso se refleja en la propia secuencia de lo que encontramos en el texto. ¡El principio está en el principio y el final está en el final! A pesar de su brevedad, el patrón se puede observar en la Didajé. Comienza con una elección que enfrenta cada individuo: la elección entre la vida como discípulo del Señor o la muerte; termina con todos los discípulos reunidos en la vida eterna por el Señor.

El patrón dentro del texto no es rígido —los textos orales nunca tienen esa lógica nítida de los textos producidos para lectura privada y estudio como un libro—, pero está claramente presente, con cada paso marcado por palabras que indican que es momento de pasar al siguiente tema (Varner, 2008, p. 310). Tras haber repasado el texto, podemos resumirlo observando el plan paso a paso. La Didaché comienza con un encuentro con una persona fuera de la Iglesia. Esa persona ha sido conducida hasta ese punto por la preparación del Espíritu y un encuentro con los cristianos y su mensaje. Así pues, el primer paso es decidir emprender el Camino, escuchar sus exigencias y aprender lo que el Camino exige de quienes lo siguen y buscan su promesa de Vida (cap. 2 supra). El siguiente paso es unirse a la comunidad de Cristo mediante el bautismo, que marca el límite del nuevo pueblo (cap. 3 supra). Luego, al ingresar a la comunidad, uno debía aprender sus costumbres y horarios básicos, sus reglas para el ayuno y la oración regulares (cap. 4 supra); Y luego, cómo apreciar, e incluso ofrecer, la bendición como la comida central que modela el discipulado y mantiene a la comunidad en su expresión más visible (cap. 5 supra). Luego, conociendo y viviendo en esa comunidad mientras,

como pueblo, sigue el Camino, era necesario conocer cómo se relacionaba la comunidad con otros cristianos y sus necesidades de líderes (cap. 6).

Finalmente, la comunidad miraba hacia su futuro, sus temores por el tiempo de prueba ardiente que tendría que enfrentar, y hacia el destino final del

Camino y la reunión de la comunidad por el Señor: «Entonces el mundo verá al Señor viniendo sobre las nubes del cielo» (Did. 16.8).



El desafío de la *Didaché*

Este libro ha intentado presentar una guía de formación cristiana primitiva sobre cómo ser discípulo de Jesús. Hemos visto cómo se centra en la comunidad y sus actividades, se integra en la gran historia de la comunidad y nos ofrece, en un mundo tan diferente como el nuestro, una visión de lo que significaba ser discípulo de Jesús, creer que él era el hijo del Padre, el Ungido, el maestro que les había mostrado el Camino y que los reuniría a su regreso. Examinar estas cuestiones de nuevo es, en sí mismo, una parte importante de ser cristiano. Esto es especialmente cierto cuando utilizamos un texto menos familiar que los de la colección canónica y, por lo tanto, un texto que puede captar nuestra atención al mostrarnos lo que creíamos saber desde una perspectiva muy diferente. Pero ¿hay algún aspecto de nuestro discipulado que la *Didaché* nos desafíe de forma particular a examinar de nuevo? La respuesta a esta pregunta debe permanecer abierta: depende de la variedad de situaciones en las que se encuentran los cristianos, de sus maneras de entender el discipulado y de los problemas que enfrentan. Cada persona que reflexiona sobre la *Didaché* necesita elaborar su propia lista, y esa lista reflejará su propia experiencia de ser parte de una iglesia, sus puntos de vista sobre la Iglesia, sus libros y cómo el discipulado se relaciona con la acción individual.

Sin embargo, es fácil elaborar una lista de deseos de esta forma: ¡era genial en aquel entonces, así que imitémosla! Pero si bien es posible imitar elementos específicos que vemos en otros lugares —y los cristianos siempre nos inspiramos unos a otros, del pasado y de otros lugares—, la tarea de intentar

ser más conscientes comparándonos con el pasado es mucho más difícil. Se trata de un intento de tomar conciencia de las suposiciones tácitas de nuestro tiempo, nuestros prejuicios innatos y nuestras tergiversaciones sistémicas del discipulado cristiano. Aquí, el enfoque no está en los detalles del pasado que nos resultan interesantes o encantadores, sino en cómo podemos aprender más sobre nosotros mismos observando a nuestros parientes, pero parientes muy ajenos.

La actitud más común hacia el pasado —y la que se adopta con mucha frecuencia en la predicación basada en la colección canónica— es ver algo que choca con el pasado y el presente. Luego se asume que la postura de entonces es la norma, ¡y deberíamos adoptarla ahora! Es como recorrer un museo y hacer una lista de los objetos que uno podría querer llevarse a casa. Sin embargo, aprender del pasado no es lo mismo que imitarlo. Es un proceso de comparación que implica observar cómo encajaban diversos elementos en el pasado y ver si encajan o no hoy. Es más como visitar un país completamente extranjero y sorprenderse de lo diferente que es todo: lo que damos por sentado es problemático para ellos, pero lo que para nosotros es importante, allí lo consideran indigno de comentario. Al final del proceso, deberíamos saber más de nosotros mismos, más del otro, y tener nuevas metas inspiradas por el otro, pero no simplemente adoptadas de él. Al igual que el viajero que regresa de un país extranjero, queremos tener nuevas ideas sobre lo que podemos hacer de manera diferente después de haber adquirido un nuevo conocimiento de nosotros mismos, no simplemente algunas curiosidades que ponemos en la repisa de la chimenea.

Un principio central de cualquier comparación de este tipo es que vayamos más allá de algunas de las analogías históricas tan simples que solemos usar.

Tomemos, por ejemplo, esta analogía: «el poderoso roble ha crecido de la pequeña bellota», y consideramos el pasado como la bellota y el presente como el roble. Sin embargo, de bellota a roble es cuestión de programación genética: solo una bellota puede estar detrás de un roble, ¡y una bellota no puede producir un sicómoro o un abeto! Sin embargo, los asuntos humanos no son tan predecibles: existe una continuidad entre el presente y el pasado, ¡pero también hay altibajos! No podemos asumir que el presente sea el resultado inevitable del pasado: la gente se equivoca, a veces intervienen otros factores, a veces hay bendiciones inesperadas y a veces hay accidentes indeseados. Una cultura recibió una religión de una manera, otra de otra, y algunas prácticamente reinventaron el cristianismo cuando este llegó a ellas. Podemos observar estos procesos hoy, y también estuvieron vigentes en el pasado. La comparación no convierte un período, el de entonces o el de ahora, en normativo, sino que asume que aprender de la comparación es una forma de adquirir mayor autoconocimiento como discípulos. Existe la tendencia a ver el pasado como una «época dorada» y a usar términos como «en los tiempos del Nuevo Testamento» (en voz baja: «todo era hermoso y puro entonces»), para luego pensar que simplemente se puede reinventar. De igual manera, tendemos a decidir que nuestras perspectivas, prácticas o doctrinas no solo son verdaderas, sino la única postura cristiana genuina posible, y usamos términos como «auténtico» u «ortodoxo» (en voz baja: «quienes no están con nosotros están equivocados»). Luego, solo miramos atrás y vemos lo que encaja con nuestras posturas, ¡e ignoramos el resto! En el primer caso, reinventamos el pasado para imaginar el futuro que deseamos; en el segundo, reinventamos el pasado para imaginar el presente que sí nos gusta. Así pues, si la idea de que «los robles nacen de las bellotas» nos permite reconocer

continuidades (y, por lo tanto, las comparaciones son significativas), debería equilibrarse con esta frase inicial de la novela de LP Hartley de 1953, «El intermediario»: «El pasado es un país extranjero: allí se hacen las cosas de forma diferente». La comparación histórica puede a veces condenar el presente o el pasado, pero la mayoría de las veces debería ayudarnos a comprender la tarea de actuar con conciencia teológica en el presente.

Dado que la Didaché abarca una amplia gama de la vida cristiana, existen numerosas áreas en las que podríamos establecer comparaciones entre la vida del discipulado de entonces y la de hoy. Sin embargo, tomaré tres temas y haré mi comparación, con la intención de mostrar el método de comparación en lugar de destacar puntos específicos del presente que debamos considerar con mayor profundidad.

Moralidad, ley y amor

Un tema común en el cristianismo desde la época de la Didajé hasta la actualidad es el de la acción moral: las personas se enfrentan a decisiones y deben elegir entre alternativas. Esto nos plantea dos preguntas: primero, cómo se presenta este aspecto del discipulado; y segundo, cómo se percibía que esas exigencias poseían una cualidad moral.

Cuando los cristianos abordan la moral, suelen hacerlo siguiendo algunos caminos muy trillados. El más simple es que ciertas acciones nos hacen pecadores, y la persona pecadora no puede existir en la presencia de Dios. Aquí, la preocupación principal no reside en la corrección o incorrección de una acción, ni en su impacto en los demás, sino en el hecho de que nos convierte en pecadores, y si esto sucede, entonces necesitamos la purificación, el perdón individual de Dios y la certeza de que ahora somos «uno de los

santos» una vez más. Es una noción muy similar a la de pureza ritual que encontramos en Levítico y Números, por lo que, como era de esperar, presta gran atención a cuestiones de moralidad sexual personal. Este enfoque se puede observar en que, tras un pecado sexual, la preocupación no reside en si la acción tiene víctimas, sino en que quien la realiza se encuentra ahora en estado de pecado. La necesidad del pecador reside en un ritual —aunque muchos objetarían esta palabra— que le permita ser justificado o perdonado. El ritual puede ser la confesión para un católico o un momento intenso de toma de conciencia del perdón divino y de ser personalmente salvado por el Señor Jesús para un evangélico. Pero en cualquier caso, lo más importante para la persona es que ahora está en paz con Dios. ¡Uf!

Un segundo enfoque es el de la moral doctrinaria: el cristianismo, como religión, sabe qué es correcto e incorrecto, y asegurar que la gente lo sepa es parte fundamental de su mensaje. Así, los actos correctos e incorrectos se establecen en una ley —resumida en los Diez Mandamientos— y estos se promulgan: si los sigues, estarás bien; si no los sigues, reina el caos en este mundo y en el venidero. En este sistema, se hace gran hincapié en la moral como conocimiento del bien y del mal. Existe un conjunto de información sobre Dios, y parte de ella consiste en conocer lo que él ha legislado sobre la conducta: es un conjunto completo, y ofrece grandes beneficios a quien acepta la doctrina y lo que enseña sobre la conducta. En este enfoque, existe una similitud entre la perspectiva de pertenecer a una sociedad civil con sus leyes claras y la dimensión religiosa de dicha sociedad, cuya moralidad a menudo se puede relacionar estrechamente con las leyes de la sociedad. Este ha sido un enfoque dominante durante gran parte de la historia cristiana, donde la Iglesia y el Estado operaban en sintonía, pero su difusión es mucho mayor que la del

cristianismo, y los líderes religiosos se consideraban un gobierno religioso o el ala religiosa del gobierno: así como el sheriff vigilaba ciertas leyes, los clérigos vigilaban otras. La ley de Dios y las normas de la sociedad estaban vinculadas, y los líderes religiosos no veían dificultad en promoverlas conjuntamente, especialmente si las exigencias específicamente religiosas estaban consagradas en la ley secular.

El tercer enfoque consiste en considerar la moral como un conjunto de temas principales, como la justicia, que se originan en paralelo a cualquier código religioso en particular. Aquí, el énfasis se centra en cómo ciertas exigencias morales básicas trascienden con creces cualquier religión. La religión reconoce que la acción correcta forma parte de la respuesta humana a lo divino y, por lo tanto, adopta la ética, considerada herencia humana compartida, como uno de los elementos de su adhesión religiosa. De este modo, las exigencias de la moral pueden considerarse derivadas de la naturaleza de la creación o de la condición humana y de la reflexión recta sobre esta situación, y el seguimiento de ese «camino sabio» se considera parte del respeto a lo divino o, en términos cristianos, un aspecto del discipulado. Este enfoque tiene una larga historia en el cristianismo, donde se manifiesta en formas éticas como la «tradición de la ley natural» y la noción de que la acción moral correcta y la acción humana correcta están estrechamente relacionadas.

El cuarto enfoque consiste en tomar lo que decimos sobre la naturaleza divina y convertirlo en la base de nuestra actuación: Dios es amor, y por lo tanto, llegamos a existir gracias a su amor; y respondemos a Dios, y a quienes somos, buscando actuar como seres amorosos. San Agustín lo expresó concisamente cuando dijo: «Ama, y luego haz lo que desees» (Tratados sobre la Primera

Carta de Juan 7.4.8). En su forma más común, todas las normas y regulaciones particulares de una religión se consideran expresiones de una comprensión más básica que emana de la esencia misma de la religión. Así, la alianza entre Dios y su pueblo es la relación fundamental que constituye la sociedad, y todas las normas, rituales y éticas, le dan expresión concreta. En Jesús vemos al amor hecho ser humano, por lo que la base para que sus seguidores actúen como seres humanos es actuar con amor.

Estos enfoques —una moral de pureza ritual, de moralismo doctrinario, de ley natural y una moral de pacto— no son mutuamente excluyentes, y en cada sistema de enseñanza, cultura religiosa y en cada cristiano que toma decisiones existe una combinación variable de estos enfoques. La pregunta que debe plantearse a la Didajé es qué combinación de enfoques se encuentra en ella; y ¿se prioriza alguno de ellos? Un punto muy interesante es que, a pesar de su función como formación básica para los cristianos en formación, presenta desde el principio la noción de una moral de pacto. A los cristianos no se les ofrece la opción entre el bien y el mal, ni entre la salvación y la condenación, sino entre un modo de vida y un modo de muerte, y las exigencias de este último se derivan de la necesidad de amar a Dios y al prójimo. La mayoría de las introducciones modernas y sencillas a la religión parten de un moralismo de lo que es correcto e incorrecto y consideran las nociones de una moral del amor como pertenecientes a un camino superior de perfección: para la gente común están los mandamientos y, para unos pocos, los consejos. A lo largo de los siglos, el cristianismo ha dedicado gran parte de su esfuerzo a la noción de pureza moral, y se ha centrado con mayor detalle en la moral sexual. Sin embargo, en la Didajé, si bien este aspecto de la moral no se ignora, se aborda en algunas prescripciones generales sobre los delitos

graves. La Didajé valora la noción de pureza ritual, como en sus declaraciones sobre el ayuno antes del bautismo, pero esto —y sus normas rituales sobre el ayuno y la oración— se presenta como parte de la necesidad de que la comunidad se cohesione y forme un nuevo pueblo. Por lo tanto, la comparación no consiste en decidir si la Didajé es buena y los modernos malos (o viceversa), sino en observar cómo varían los enfoques básicos entre grupos de cristianos en diversas épocas y lugares, y utilizar esta comparación para profundizar en el pasado y en nosotros mismos. Así pues, tras examinar la Didajé, ¿qué tipo de formación para nuevos discípulos ofrecerían usted y su comunidad? Y, lo que es igual de importante, ¿por qué seguirían ese camino en particular?

La comparación histórica no produce respuestas a lo que deberíamos hacer hoy, sino información que ayuda a formular mejores preguntas sobre el presente y el futuro. Quienes buscan en el pasado respuestas para reutilizar hoy ignoran la realidad de la historia humana y su variedad; del mismo modo, quienes no consideran el pasado al plantearse preguntas sobre el presente ignoran la realidad de la historia humana y sus continuidades. Ambos bandos que ignoran la historia, aunque a menudo discrepan, comparten un enfoque similar: confían en que las respuestas se pueden obtener fácilmente.

La comida cristiana

Para la mayoría de los cristianos actuales, la diferencia más notable entre la práctica moderna y la mencionada en la Didajé se refiere a lo que ahora se denomina Eucaristía (aunque muchos, demostrando nuestro aprecio por lo familiar en la religión, prefieren sus términos denominacionales, la mayoría de los cuales provienen de tiempos mucho más recientes). De ser la comida

que unía a los cristianos, se ha convertido en el campo de batalla donde se libran todo tipo de conflictos. A veces son doctrinales (como entre diferentes denominaciones sobre si se puede o no "recibir" la Eucaristía, o si la Eucaristía es siquiera "real"), a veces se refieren a estilos de práctica o actitudes dentro de los grupos (cada uno tiene una Eucaristía para su gusto), y en ocasiones incluso se utiliza como una forma de expresar aprobación o desaprobación de individuos (por ejemplo, ¿puede una persona homosexual "recibir la comunión" o no?). Las comidas de Jesús fueron el medio para formar a los discípulos en su modelo revolucionario del reino, pero con demasiada frecuencia nuestras "comidas" se utilizan como una prueba de fuego para asegurar que los límites sean claros. Lo más evidente a nivel práctico es que un ritual de comida se ha convertido en una comida ritual. El énfasis se ha desplazado de la bendición al Padre —que en la práctica primitiva es idéntico a «dar gracias»— a un interés en lo que se come, en lo que se «recibe», mientras que el «sacrificio de alabanza», que la Didajé considera inherente al acto de bendecir al Padre, se ha convertido en una serie de preguntas sobre si este sacrificio es o no idéntico a la muerte de Jesús en la cruz, muerte entendida como «sacrificio». Así, no solo ha cambiado la práctica real (lo que sucede en la reunión), sino también el propósito de la práctica (de unificar al grupo a identificar a quienes están «en plena comunión» con él), y también la percepción de lo que es importante y cómo explicarlo mejor en relación con otros aspectos de la creencia cristiana.

De nuevo, es fácil ver la situación de entonces como "incorrupta" y querer ignorar lo sucedido desde entonces; y, de igual manera, es fácil descartarla como primitiva y ver el presente como "la fotografía completa" cuando todo está claro. Ambas posturas tendrán sus seguidores, pero existe una

comparación aún más compleja que puede promover una mayor comprensión de lo que hace su grupo de cristianos y ayudarles a ver los aspectos positivos de la práctica de otros.

Esta comparación se basa en la búsqueda de comprender cómo y por qué el ritual evolucionó de esa manera. Todos aún cuentan con una reunión, alguien que ofrece la oración de bendición al Padre con palabras, una mesa, un pan (de alguna forma), una copa, y comida y bebida. Ahora bien, cada uno de estos elementos puede examinarse y cuestionarse para determinar por qué la práctica que existe surgió de esta forma y si debe ser así o puede ser de otra manera.

Reunión

Para algunos, reunirse para esta comida es un evento poco común, mientras que para otros es semanal y para otros es un evento diario. ¿Por qué? ¿Se trata de una "comida" con una liturgia de lecturas como introducción o es realmente un servicio de lecturas/oración con la "comida" añadida? ¿Les parece bien que se describa como una "comida"? Algunos cristianos dividen la reunión en dos espacios, separados por un muro llamado "iconostasio", mientras que otros tienen barandillas entre el clero y el pueblo. ¿Qué señales transmiten estas divisiones en el grupo a todos los involucrados? ¿Son apropiadas para la comida de Jesús? Y, lo sean o no, ¿estarían dispuestos a ver cambios en estas prácticas?

Si la reunión para comer no es importante, ¿cómo se equivocó tanto la comunidad de la Didaché como para dedicarle tanta energía? ¿Y qué importancia nos indica la forma en que organizamos nuestra reunión?

Líder

En la Didaché, la tarea de dirigir la oración de acción de gracias se desprende del hecho de que la iglesia se reúne para la comida. Sin embargo, para muchos cristianos hoy en día, solo se puede celebrar la comida si está presente una persona especialmente comisionada (y capacitada), un presbítero o sacerdote; la comida se desprende del liderazgo. Para otros cristianos, la idea de que solo una persona especialmente ordenada puede dirigir la oración es en sí misma innecesaria. En cada caso, existen muchas suposiciones ocultas, no solo sobre la naturaleza de la comida, sino también sobre el liderazgo, la Iglesia y la acción del Espíritu entre los discípulos de Jesús.

Mesa

El objeto real sobre el que se coloca la comida en la Eucaristía es una mesa. Es una mesa porque originalmente era una comida real, y esta se come en mesas, y porque Jesús usó el lenguaje de comidas, mesas y banquetes. Además, tenemos descripciones del altar en Jerusalén y no se parece en nada, y todos los museos con artefactos romanos tienen al menos un altar antiguo de estilo básico mediterráneo, esencialmente un pilar bajo, y nunca se ha usado algo parecido en la práctica cristiana. Sin embargo, para muchos cristianos, no se considera una mesa, sino un «altar», mientras que para otros cristianos puede ser «la mesa sagrada», pero nunca es «un altar». Entonces, ¿qué significa referirse a la mesa como un altar? ¿Por qué ocurre esto? ¿Sería más apropiado referirse a ella con una frase como «nuestra mesa en la Eucaristía es, para nosotros, nuestro altar»?

Esto se complica aún más porque muchas tradiciones cristianas utilizan un lenguaje de "la mesa" y un lenguaje de "el altar": ¿qué beneficios se derivan de un uso tan rico del lenguaje y cuáles son las desventajas? ¿Qué se debe ver, y luego nombrar como objeto, al entrar en el espacio donde se reúnen los

cristianos? En las últimas décadas, cuando muchas denominaciones han buscado rediseñar sus iglesias para tener una liturgia más sensible a la noción de la Eucaristía como comida, se han generado conflictos en la iglesia sobre las formas y posiciones de esta mesa. Sin embargo, lamentablemente, el debate ha estado dominado generalmente por la estética o la nostalgia: reflexionar sobre cómo han evolucionado las formas, de qué han evolucionado, por qué evolucionaron de esa manera y preguntarse si están en armonía con las ideas originales no solo evitaría muchas disputas indecorosas, sino que haría que todo el proceso de cambio fuera positivo, al sensibilizar a todos los involucrados.

Barra

Quizás no parezca importante mencionar el objeto concreto que se comía tras la bendición del Padre en la Eucaristía: ¿acaso el pan es simplemente pan? Pero cabe destacar que esta cuestión práctica, al margen de las cuestiones teológicas, ha provocado más de un cisma en la historia del cristianismo. En algún momento del siglo IX, las iglesias occidentales, por razones prácticas, comenzaron a usar panes sin levadura, lo que las enfrentó a los orientales, quienes rechazaban la idea de que la cena del Viviente pudiera celebrarse con pan de muerto. Occidente respondió que originalmente era una Pascua, ¡y por lo tanto solo debía usarse pan sin levadura! En los primeros siglos, el énfasis estaba en la unidad, un pan dividido en porciones para que cada uno pudiera formar parte de él (1 Cor. 10). Más tarde, el énfasis se centró en la cuestión de qué se come. Si la respuesta es «el cuerpo de Cristo», la respuesta inmediata es que uno no puede «recibirlo» con demasiada frecuencia porque no es digno. Así, con el tiempo, solo el líder comía en la Eucaristía, por lo que unas hostias especiales, ahora de pan sin levadura, se convirtieron en la norma. En lugar de

que cada uno compartiera un pan común, cada uno tenía una hostia individual en las ocasiones en que realmente comía algo, a diferencia de estar simplemente presente. Nadie parecía darse cuenta de lo absurdo que resulta imaginar que uno puede participar en una comida sin comer ni beber.

Entonces, ¿qué práctica real observa en su comunidad y qué indica eso sobre la comprensión de su iglesia y el camino que ha tomado para llegar hasta hoy? ¿Es una carretera sin cruces, o ha habido muchos cruces para que el grupo pudiera haber llegado a muchos otros destinos además de donde se encuentra ahora? De hecho, cuando miramos hacia atrás siempre tendemos a ver un camino recto que conduce desde el pasado más remoto hasta esta misma mañana; pero el cuestionamiento histórico revela que las rutas que son rectas en retrospectiva —la historia se escribe desde la perspectiva de lo que realmente evolucionó— en realidad están llenas de cruces y giros. Solo necesitamos reflexionar sobre que hubo cruces en el pasado para reconocer que hay decisiones que enfrentamos hoy. Mirar entonces la imagen de la Didaché de un pan compartido y partido ahora se convierte en una inspiración para el mañana.

Taza

Uno de los aspectos más impactantes de la práctica de Jesús al comer con sus discípulos fue que los invitó a compartir una copa: en la práctica, demostraba su intimidad y, metafóricamente, se convirtió en una indicación de la disposición a compartir su vida y su destino (Marcos 10:38). Si bien compartir un pan o un pastel es una demostración común de intimidad en la mesa (nótese que todos en una fiesta de cumpleaños deben tener un trozo de «el pastel de cumpleaños»), la noción de compartir una copa es contracultural: cada uno quiere su propio vaso, copa, recipiente para beber, aunque sea de

papel. En la acción de compartir una copa, bebiendo de un recipiente tras otro, tenemos una acción real que se remonta a Jesús. En la Didaché encontramos una oración que expresa esta acción como parte de nuestro discipulado; mientras que Pablo, en 1 Corintios 11:25-28, ve esta acción como un reflejo de la intimidad de los nuevos vínculos entre los cristianos y Cristo. De hecho, era esta acción de beber la que se enfatizaba, más que lo que se bebía (se usaba vino, pero también agua), como imitación de Cristo. Sin embargo, a lo largo de los siglos, siempre ha sido una vergüenza para las iglesias, que han encontrado excelentes razones —y posteriormente elegantes teologías— para justificar no hacerlo. Evitar la acción en sí se ha materializado con cucharas, pajitas, humedecer una hostia, usar muchas copas pequeñas o simplemente declarar que bastaba con que el sacerdote bebiera de la copa. Pero el tema subyacente es claro: estas comunidades, ante un aspecto del comportamiento de Jesús que les molestaba demasiado, ¡encontraron la manera de ignorarlo! Es una lección aleccionadora del pasado: que un grupo crea ser «la Iglesia» no significa que no haya olvidado aspectos importantes del discipulado. Así pues, al recordar prácticas y comprensiones anteriores, ¿estamos contentos con lo que hemos olvidado, o hay cosas que recordar, restaurar y reincorporar a nuestra práctica? Estas son las preguntas que la Didajé puede ayudarnos a afrontar.

Comer y beber

En algún momento del siglo II, la comida de los cristianos adquirió un carácter mucho más formal y pasó a conocerse simplemente como «la Eucaristía», desapareciendo la comida principal. No está claro por qué se produjo este cambio. Probablemente se debió a la disrupción social que suponían los esclavos comiendo junto a sus amos, los pobres con los ricos y las diversas

diferencias étnicas. Así que lo más sencillo era compartir el pan y la copa del Señor, ¡y evitar así las incómodas reuniones en la mesa! Sin embargo, los seres humanos seguían siendo humanos, y comer juntos —aunque en reuniones exclusivas— es parte integral de la humanidad, y cada comida humana tiene su propio ritual innato y sus propias declaraciones subconscientes. Reunirse y comer juntos expresa solidaridad, une a las personas, expresa un propósito común, forja amistades, expresa alegrías y tristezas comunes, consolida familias y nos hace compartir, hablar, hermanos y hermanas. ¿Te imaginas un gran evento sin una comida de algún tipo? ¿Te gustaría imaginar una vida donde siempre comiéramos solos o en silencio?

Curiosamente, ahora que la Eucaristía suele ser un símbolo más que una comida real, y para algunas iglesias es un evento secundario, ¡el instinto de comer juntos sigue presente! Cuando llega un nuevo ministro y quiere fomentar un sentido de comunidad, la primera sugerencia suele ser tomar café y galletas después del servicio. Un programa de evangelización puede no mencionar la Eucaristía en su programa formal, pero incluirá una comida en las actividades grupales, donde todos traerán algo para compartir. Recordar los orígenes de nuestras reuniones como iglesias puede ayudarnos a ver acciones aparentemente incidentales, como el té y las galletas, desde una perspectiva mucho más amplia. Mirar al pasado puede mostrarnos lo que hacemos ahora, de maneras muy diferentes, como reinterpretaciones, soluciones alternativas, de aspectos básicos del discipulado. Esto nos lleva a preguntas más amplias: ¿debería existir tal separación entre la comida "sagrada" formalmente ritualizada, "la Eucaristía", y la comida "profana" formalmente ritualizada? ¿No es cada reunión del pueblo del Señor en su nombre un "acontecimiento sagrado" en nuestro mundo actual, tal como él

vivió y comió en medio de nuestro mundo actual? Y cuando nos reunimos, incluso para una comida simbólica (café y galletas en el salón de la iglesia), ¿no deberíamos bendecir/agradecer al Padre por su bondad para con esta asamblea? Y si lo hacemos, ¿cómo es que esa reunión no es tan eucarística como la que tuvo lugar en la iglesia?

Sustento/límite

Al mirar al pasado, podemos ver no solo lo que se hizo, sino también lo que estaba implícito en ello. En las comunidades primitivas, el límite de la comunidad se establecía mediante el bautismo (como sigue siendo formalmente el caso para la mayoría de los cristianos), y la Eucaristía era lo que sostenía y unía a la comunidad. Para la mayoría de los cristianos actuales, la Eucaristía se ha convertido en un ritual de límites: ¿estás en comunión con nosotros?, ¿puedes "recibir la comunión con nosotros" o ¿puedo "tomar/recibir la comunión de ti/por ti"? En todas estas dolorosas disputas intercristianas, abundan las especulaciones elaboradas. Pero si uno se equivoca al principio de una discusión, por muy elaborada que sea, seguirá yendo por mal camino. Se pueden crear las explicaciones más elaboradas de por qué no puede haber intercomunión entre cristianos, pero se pasa por alto que la Eucaristía no fue concebida como un ritual de límites, sino como un ritual unificador y sustentador. Se suponía que el bautismo marcaba la frontera, y que luego las demás diferencias entre las personas se reconciliaban en la unidad de Cristo en su mesa. En este sentido, examinar los orígenes de lo que hacemos tiene el efecto de socavar muchas especulaciones posteriores, considerándolas erróneas. Aquí, la teología histórica muestra una de sus funciones más importantes: nos permite verificar la estructura de nuestros argumentos.

Sin embargo, este tipo de cuestionamiento, basado en examinar el presente a la luz del pasado, nunca es fácil. En el caso de la comparación simple, la tarea consiste en sugerir mejoras en la práctica. Por ejemplo, que debería haber un pan de verdad en lugar de hostias simbólicas, o que todos deberíamos sentarnos o estar de pie alrededor de la mesa en la Eucaristía; este es el tipo de cosas que la Iglesia Católica ha estado intentando en sus reformas de prácticas desde la década de 1960, y puede haber mucho que recomendar este enfoque como estrategia para solucionar problemas. Pero la comparación más inquisitiva plantea preguntas mucho más básicas y es mucho más dolorosa, porque la mayoría de las personas están excesivamente apegadas a sus rituales habituales —aunque rara vez lo admitan—, pero en realidad podrían tocar las fisuras subyacentes entre los cristianos.

Nuevos cristianos

El tercer ejemplo de comparación histórica se refiere a cómo concebimos la tarea de formar nuevos cristianos. Esto se compone de preguntas interrelacionadas: primero, ¿por qué lo hacemos? y segundo, ¿por qué lo hacemos de esta manera? El propósito principal de la Didajé era la formación de nuevos miembros de una comunidad, nuevos creyentes en Cristo, y guiar a nuevas personas en el Camino. Era una tarea que se entendía como algo que concernía a todos los miembros de la Iglesia, aunque es muy improbable que todos los cristianos la compartieran por igual. Sin embargo, lo importante es que la comunidad miraba hacia afuera y adaptaba su enfoque, por ejemplo, sobre las normas de la ley, a quienes se encontraban con ella.

Analizar cómo y por qué lo hicieron nos dice mucho sobre su sentido de identidad cristiana, y es mediante estas preguntas, inspiradas en el análisis de

la Didajé, que podemos plantear las mismas preguntas a nuestras comunidades hoy. Pues estas preguntas revelarán nuestro propio sentido de identidad y propósito con mayor rapidez que cualquier otra. Aquí la Didajé no se presenta como un modelo —aunque su enfoque posee muchas características excelentes—, sino como una pantalla que nos muestra nuestras suposiciones. Vale la pena recordar que la Didajé fue un éxito en su propósito: formó a las primeras comunidades y estas integraron el mensaje del cristianismo en sus sociedades. La Didajé fue el medio para transmitir de forma eficaz y sencilla su apreciado estilo de vida: una vida basada en la sabiduría divina y la noción de una existencia llena de gracia. Cualquier grupo que no se presente como uno donde las personas son bienvenidas, se establece una verdadera comunidad y se encuentran la sabiduría, la gracia, la belleza y la vida, no perdurará.

Y por último...

Este libro ha sido una exploración de un texto breve de las primeras generaciones de cristianos. He intentado llegar a las comunidades que habrían producido, valorado y utilizado un texto como este en su vida cotidiana como cristianos. Era su texto, y ahora, en cierto sentido, también es nuestro texto. Tras haber estudiado la Didajé para apreciar esas iglesias, podrán descubrir que otros libros producidos en esas iglesias, que con demasiada frecuencia consideramos simplemente nuestras, eran, ante todo, suyos. Es sobre la tradición de esas iglesias, al buscar comprender y dar testimonio de lo que el Padre había hecho en la vida, muerte y resurrección de Jesús, y cómo buscaban vivir como la comunidad del Ungido, que se asienta todo el edificio cristiano, en toda su diversidad contemporánea.

La enseñanza del Señor dada a los gentiles por los doce apóstoles

En la mayoría de las traducciones, se insertan notas en el texto o se colocan en notas al pie que indican fuentes o solapamientos con otros textos antiguos. Este recurso pertenece al ámbito de la lectura y no se habría escuchado durante el uso de la Didajé; más bien, el texto habría resonado en la memoria del público que escuchaba sin distraerse, como suele ocurrir con las notas. Para que el texto simplemente resuene en la memoria, esta traducción no incluye notas.

- 1.1 Hay dos caminos: uno es el Camino de la Vida, el otro es el Camino de la Muerte; y hay una gran diferencia entre estos dos caminos.
El camino de la vida es éste: primero, amarás a Dios que te creó;
- 1.2 segundo, a tu prójimo como a ti mismo; todo lo que no quieres que te hagan a ti, no debes hacérselo a los demás.
El entrenamiento sobre estas palabras es el siguiente:
Benedicid a los que os maldicen;
Orad por vuestros enemigos;
- 1.3 Haced ayunos por los que os persiguen.
¿De qué sirve amar a quienes te aman? ¿Acaso no hacen eso ni siquiera los gentiles? Más bien, debes amar a quienes te odian, y por eso no debes tratar a la otra persona como a tu enemigo.
Abstenerse de los deseos carnales.
Si alguien te golpea en la mejilla izquierda, vuelve hacia él también la mejilla derecha, y serás perfecto.
- 1.4 Si alguien te hace caminar una milla, entonces camina la milla extra con él.
Si alguien te quita el abrigo, déjale la chaqueta.
Si alguien toma tu propiedad, entonces no tienes derecho a pedirla de vuelta.
Da a todo el que te pida ayuda, y no esperes nada a cambio, porque el Padre quiere que su generosidad sea compartida con todos.
Bienaventurado quien da conforme a este mandamiento, pues queda impune. Pero cuidado con quienes recibieron estas cosas: si las reciben por necesidad, no habrá castigo; pero si las reciben sin necesidad, tendrán que explicar por qué actuaron así y serán interrogados al respecto en prisión, y no serán liberados hasta que se les devuelva el último céntimo.
- 1.5 Pero recuerda que también se ha dicho que “debes dejar que tu regalo sude en tus manos hasta que sepas a quién dárselo”.
- 1.6

- 2.1 Ahora, la segunda parte del entrenamiento es esta:
No matarás.
No cometerás adulterio.
No corromperás a los muchachos.
No serás promiscua.
No robarás.
- 2.2 No practicarás la adivinación.
No practicarás con pociones mágicas.
No matarás al niño en el vientre materno, ni expondrás a los niños de pecho.
No intentarás tomar los bienes de tu prójimo.
No cometerás perjurio.
- 2.3 No actuarás como falso testigo.
No hablarás mal de los demás.
No guardarás rencor.
- 2.4 No seáis volubles ni engañosos, porque la lengua engañosa es lazo de muerte.
- 2.5 Vuestro discurso no debe estar lleno de engaños ni vacío, sino más bien debe estar respaldado por vuestras acciones.
No debes ser avaro, ni codicioso, ni hipócrita, ni rencoroso, ni desdeñoso.
- 2.6 No deberías conspirar contra tu vecino.
- 2.7 No odiarás a nadie, sino que a unos debes corregirlos, a otros debes orar y a otros debes amarlos más que a tu propia vida.
- 3.1 Hijo mío, huye de toda clase de mal, incluso de todo lo que se le parezca.
No te dejes enojar: puede comenzar con ira, pero terminar en asesinato.
- 3.2 Y no seas celoso, ni discutiador, ni irascible: estos también pueden acabar en asesinato.
Hijo mío, no codicies el sexo, porque esa lujuria lleva a la fornicación.
- 3.3 No debes ser alguien de habla obscena ni alguien de mirada errante, porque estas cosas también conducen a la fornicación.
Hijo mío, no debes convertirte en alguien que se dedica a adivinar el futuro, pues tales actos conducen a la idolatría. Tampoco deberías dedicarte a realizar hechizos, ni ser astrólogo, ni a quien purga maldiciones, ni permitirte sentir curiosidad por estas cosas, pues todas conducen a la idolatría.
- 3.4 Hijo mío, no seas de los que mienten, pues mentir lleva al robo. Y no seas avaricioso ni vanidoso, pues esto también lleva al robo.

- 3.6 Hijo mío, no seas de los que se quejan, pues eso lleva a la blasfemia. Y no seas arrogante ni mal intencionado, pues esto también lleva a la blasfemia.
- 3.7 Más bien, debéis actuar con humildad, porque los humildes heredarán la tierra.
- 3.8 Debéis ser pacientes y misericordiosos, sin malicia, tranquilos y buenos, y debéis atesorar con respeto estos mandamientos que habéis recibido.
- 3.9 No seas altivo, ni dejes que tu corazón te lleve a un falso orgullo. No te asocies con los poderosos, sino convive con los justos y humildes.
- 3.10 Acepta como bendición todo lo que te sucede, siendo consciente de que sin Dios nada sucede.
- 4.1 Hijo mío, acuérdate siempre, día y noche, de aquel que te habla la palabra de Dios, y honra a esa persona como honrarías al Señor: porque dondequiera que se hablen las cosas del Señor, allí está presente el Señor.
- 4.2 Además, cada día debéis buscar la compañía de los santos para que su conversación os ayude.
- 4.3 No creen facciones, sino procuren la reconciliación entre las partes.
- 4.4 Deben juzgar con justicia y, por lo tanto, no mostrar parcialidad al corregir las transgresiones.
- 4.5 No deberías ser alguien que se queda sentado entre dos aguas en estos asuntos.
- 4.6 No debes ser alguien que abre las manos cuando se trata de recibir, pero luego las mantiene cerradas cuando se trata de dar.
- 4.7 Cuando hayas ganado tu sustento con el trabajo de tus manos, deberás ofrecer algo para la expiación de tus pecados.
- 4.8 No debéis ser lentos en ser generosos con las limosnas, y no os quejéis cuando las deis, con el tiempo llegaréis a conocer Quién es el Buen Pagador que recompensa a todos.
- 4.9 No debes rechazar a nadie que pase necesidad, sino compartirlo todo con tu hermano, sin reservar nada como si fuera tu propiedad personal. Recuerda: si participas de lo imperecedero, ¡cuánto más debes participar de lo perecedero!
- 4.10 No debes negar tu mano a tu hijo ni a tu hija, sino, desde su juventud, educarlos en el temor del Señor.
- 4.11 No darás órdenes a tu siervo ni a tu esclava cuando estés enojado – recuerda que ellos esperan en el mismo Dios que tú – porque esto podría causar que dejen de respetar a Dios que está sobre ambos; y

recuerda que él viene a llamar, sin pensar en el estatus, a aquellos a quienes el Espíritu ha preparado.

4.11 Y vosotros, siervos, estad sujetos a vuestros amos con respeto y temor, como a la imagen de Dios.

4.12 Debéis aborrecer toda farsa y todo lo que no agrada al Señor.

4.13 No debéis abandonar los mandamientos del Señor, sino aferraros a lo que os ha sido entregado, sin añadir ni quitar nada.

4.14 Debéis reconocer vuestras transgresiones en la iglesia; y no debéis emprender vuestras oraciones cuando tenéis mala conciencia.

Éste es el camino de la vida.

Ahora bien, en contraste, aquí está el Camino de la Muerte.

5.1 Primero, está lleno de maldad y está maldito: está lleno de asesinatos, adulterios, lujurias, actos de fornicación, robos, actos de idolatría, magia y hechicería, hurtos, acusaciones falsas, farsas, dobleces, fraudes, arrogancia, malas intenciones, terquedad, codicia, lenguaje obsceno, celos, altivez, orgullo y pomposidad.

Así son todos los que persiguen a la gente buena; los que odian la verdad y aman la mentira; los que desconocen la recompensa de la justicia, los que no se dedican al bien y no juzgan con justicia porque no buscan el bien sino el mal. Esta gente no conoce la mansedumbre, carece de paciencia, ama las cosas sin valor y va tras el dinero. Esta gente no tiene piedad con los pobres ni hace nada por los oprimidos.

5.2 Estas personas no saben quién fue su Creador.

Son asesinos de niños, son corruptores de la imagen de Dios, se alejan de los necesitados, oprimen a los afligidos, son defensores de los ricos, tratan injustamente a los pobres.

En total ¡están llenos de pecado!

Hijos, que estéis a salvo de todo esto.

6.1 Tened cuidado de que nadie os desvíe de este Camino de la Enseñanza, porque cualquier otra enseñanza os aparta de Dios.

6.2 Ahora bien, si pueden soportar todo el yugo del Señor, estarán completos. Pero si no pueden, hagan lo que puedan.

6.3 En cuanto a las normas alimentarias, lleven lo que puedan. Sin embargo, deben abstenerse estrictamente de la carne sacrificada a los ídolos, pues su consumo implica la adoración de dioses muertos.

Respecto al bautismo, aquí está la enseñanza:

7.1 De esta manera se bautiza.

Una vez que hayáis repasado todo lo que hay en los Dos Vías, bautizáis en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo en agua viva.

- 7.2 Sin embargo, si no tienes acceso a agua viva, entonces bautiza con otra agua; y si no tienes agua fría, entonces puedes usar agua tibia.
- 7.3 Y si no tienes agua corriente ni estancada, derrama agua tres veces sobre la cabeza, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.
- 7.4 Además, antes del bautismo, tanto el que bautiza como el que va a ser bautizado deben ayunar, junto con todos los que puedan. De hecho, deben instruir al que va a ser bautizado a ayunar uno o dos días antes del bautismo.
- 8.1 No deben ayunar al mismo tiempo que los hipócritas. Ellos ayunan el segundo y el quinto día del sabbat, así que ustedes deben ayunar el cuarto día del sabbat y el Día de la Preparación.
- Tampoco debéis ofrecer oraciones como lo hacen los hipócritas. Más bien, orad así, como el Señor nos lo ordenó en su evangelio:
- Padre nuestro que estás en los cielos
Santificado sea tu nombre
Venga tu reino
- 8.2 Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.
Danos hoy nuestro pan de cada día.
Y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores.
Y no nos metas en la prueba
Pero líbranos del mal.
Porque tuyo es el poder y la gloria por todos los siglos.
- 8.3 Di esta oración tres veces al día.
- 9.1 Así es como debéis actuar en dar gracias, bendecir a Dios de esta manera.
Primero, en la copa, diga:
- 9.2 Te damos gracias, Padre nuestro,
por la santa vida de David tu siervo, la cual nos has dado a conocer.
Por Jesús, tu siervo, a ti sea la gloria por los siglos.
Entonces, cuando llegue el momento de decir:
- 9.3 Te damos gracias, Padre nuestro,
por la vida y el conocimiento que nos has dado a conocer.
Por Jesús, tu siervo, a ti sea la gloria por los siglos.
Porque así como el pan partido fue esparcido por los montes, y luego
- 9.4 fue recogido y se hizo uno, así también tu iglesia sea reunida en tu reino desde los confines de la tierra.
Tuya es la gloria y el poder por medio de Jesucristo para siempre.

- Solo los bautizados en el nombre del Señor podrán comer y beber en vuestras Eucaristías. Y recordad lo que el Señor ha dicho al respecto: no deis a los perros lo que es santo.
- 9.5
- 10.1 Cuando todos hayan comido lo suficiente, den gracias de esta manera:
Te damos gracias, Padre santo, por tu santo nombre, que has hecho
- 10.2 habitar en nuestros corazones, y por el conocimiento, la fe y la
inmortalidad que nos has dado a conocer.
Por Jesús, tu siervo, a ti sea la gloria por los siglos.
Tú eres el poderoso gobernante de todo, quien ha creado todo por amor a tu nombre, y has dado alimento y bebida a los seres humanos
- 10.3 para su disfrute, para que te den gracias. Pero a nosotros, por tu generosidad, nos has dado alimento y bebida espirituales, y vida eterna, por medio de tu siervo.
- 10.4 Sobre todas las cosas te damos gracias porque eres poderoso: a ti sea la gloria por los siglos.
Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, líbrala del mal, hazla completa en tu amor y reúnela de los cuatro vientos en tu reino que has preparado para ella, porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos.
Que la gracia venga y este mundo pase.
- 10.5
- 10.6 Hosanna al Dios de David.
Si alguno es santo, avance; si alguno no lo es, conviértase.
Maranatha. Amén.
- 10.7 Sin embargo, permitid a los profetas dar gracias de la manera que quieran.
- 11.1 Ahora bien, a cualquiera que venga a vosotros y os enseñe todas estas cosas que acaban de ser expuestas, recíbelo.
Sin embargo, si un maestro se ha desviado del camino recto y ha comenzado a enseñar una enseñanza que está en desacuerdo con lo que
- 11.2 aquí se expone, no debes escucharlo.
Por otra parte, si su enseñanza promueve la santidad y el conocimiento del Señor, entonces debes recibirlo como recibirías al Señor.
- 11.3 Ahora bien, en cuanto a los apóstoles y profetas, debéis tratarlos según la regla del evangelio.
- 11.4 A todo apóstol que llegue entre vosotros hay que acogerlo como si fuera el Señor.
Pero normalmente no debe quedarse contigo más de un día, pero puede
- 11.5 quedarse un segundo si es necesario. Sin embargo, si se queda un tercer día, ¡es un falso profeta!

- Al dejarte, un apóstol no debe recibir nada más que suficiente comida para mantenerse hasta el alojamiento de la noche siguiente. Sin embargo, si pide dinero, ¡es un falso profeta!
- 11.6 Ahora bien, si algún profeta habla en el Espíritu, no debe ser probado; porque todo pecado puede ser perdonado, pero este pecado no puede ser perdonado.
- 11.7 Sin embargo, no todo el que habla en el Espíritu es profeta: solo quien demuestra seguir el Camino del Señor. Es por su forma de vivir que el verdadero profeta puede distinguirse del falso.
- 11.8 Ahora bien, si un profeta hablando en el Espíritu ordena un banquete, entonces ese hombre no debe participar de él; pero si come la comida, entonces es un falso profeta.
- 11.9 Y cualquier profeta que enseña la verdad, pero no vive conforme a su enseñanza, será considerado un falso profeta.
- 11.10 Cualquier profeta que haya demostrado ser un verdadero profeta, que viva el misterio terrenal de la iglesia (siempre que no enseñe a todos a hacer lo mismo que él), no debe ser juzgado por ustedes: dejen su juicio en manos de Dios. Después de todo, los profetas de la antigüedad también actuaron así.
- 11.11 Ahora bien, si alguien en el Espíritu les dice: "Dame dinero" o algo parecido, no lo escuchen. Pero si les dice que den algo a otros que están en necesidad, no deben ser condenados.
- 11.12 Ahora bien, cualquiera que venga en el nombre del Señor debe ser bienvenido, para que así puedan ponerlo a prueba usando su propio conocimiento para ver si es genuino o un fraude.
- 12.1 Si el visitante está de paso, ayúdalo en todo lo posible. Sin embargo, no debe quedarse más de dos días, o tres por necesidad.
- 12.2 Si el visitante desea establecerse en su comunidad, entonces, si es artesano, deberá trabajar para ganarse la vida.
- 12.3 Pero si no tiene oficio, entonces decida usted según su propio criterio cómo debe vivir entre ustedes como cristiano; pero no debe vivir en la ociosidad.
- 12.4 Si no está contento con este acuerdo, es un "cristiano". Esté atento a este tipo de personas.
- 12.5 Todo verdadero profeta que desee establecerse entre ustedes es digno de su alimento. De igual manera, todo verdadero maestro es como un trabajador que es digno de su alimento.
- 13.1

- Tomad, pues, las primicias de la vid y de la mies, de los bueyes y de las
13.2 ovejas, y presentadlas a los profetas, porque para vosotros ellos son los
sumos sacerdotes.
- 13.3 Pero si no tenéis profeta, dad las primicias a los pobres.
- 13.4 Cuando hornees una tanda de pan, toma el primer pan y preséntalo
como dice el mandamiento.
- 13.5 Haz lo mismo cuando abras una redoma nueva de vino o de aceite: toma
de ella la primicia y ofrécela a los profetas.
- 13.6 Lo mismo ocurre con el dinero, la tela y los demás bienes: aparta las
primicias y dalas según te parezca, conforme al mandamiento.
- En el Día del Señor, reúnanse para partir el pan y dar gracias. Sin
14.1 embargo, primero deben confesar sus pecados para que su sacrificio sea
puro.
- 14.2 y no dejes que nadie que esté riñendo con su prójimo se una hasta que
se reconcilien, para que tu sacrificio no sea impuro.
- Porque éste es el sacrificio del cual dijo el Señor: «En todo lugar y
14.3 tiempo se me ofrecerá sacrificio puro, porque yo soy el gran Rey, dice el
Señor, y mi nombre es temible entre las naciones.»
- Elegid obispos y diáconos, hombres dignos del Señor, humildes, no
15.1 ávidos de dinero, honestos y probados, porque también ellos realizan
entre vosotros el servicio de los profetas y maestros.
- Por tanto, no debéis despreciarlos, sino tratarlos como a vuestros
15.2 hombres de honor, como a los profetas y maestros.
- Ahora bien, cuando os animéis a corregiros unos a otros, hacedlo con
serenidad y no con enojo, tal como lo encontráis en el evangelio.
- Y cuando alguien haga mal a su prójimo, nadie le hable, ni él oirá nada
15.3 de ti, hasta que se arrepienta.
- Ahora bien, en cuanto a vuestras oraciones y limosnas, y en realidad a
15.4 todas vuestras acciones, hacedlas todas según el modo que está
prescrito en el Evangelio de nuestro Señor.
- Cuiden sus vidas. No dejen que se apaguen sus lámparas ni que se
16.1 desceñen sus lomos; más bien, estén preparados, porque desconocen la
hora en que vendrá nuestro Señor.
- Reúnanse con frecuencia y busquen lo que sea bueno para sus almas. De
16.2 lo contrario, ¿de qué les servirá tener fe durante toda su vida si al final
no son perfeccionados?
- Porque en los últimos días habrá muchos falsos profetas y quienes os
16.3 corromperán, y las ovejas se convertirán en lobos, y el amor se
convertirá en odio.

- Entonces, cuando la anarquía aumente, la gente se odiará, se perseguirá y se traicionará mutuamente. Entonces, en verdad, el Engañador de este
- 16.4 mundo aparecerá como un hijo de Dios y realizará señales y prodigios, y la tierra será entregada en sus manos y cometerá actos de iniquidad como nunca se han visto desde el principio del mundo.
- Entonces todos los hombres pasarán por la prueba del fuego.
- 16.5 Entonces muchos caerán y perecerán; pero los que permanezcan firmes en la fe serán salvados por el mismo Maldito.
- Y entonces aparecerán las señales de la verdad:
- 16.6 La primera señal será la apertura de los cielos;
Luego [segundo,] el sonido de la trompeta;
Y, tercero, la resurrección de los muertos.
- 16.7 pero no de todos, sino como se ha dicho: 'el Señor vendrá y todos sus santos con él.'
- 16.8 Entonces el mundo verá al Señor viniendo sobre las nubes del cielo.

Lectura adicional

Facsímil del manuscrito

Harris, J. Rendel (1887), *La enseñanza de los apóstoles (Didache tōn Apostolōn): recientemente editada, con texto facsímil y un comentario*, Londres: Clay & Sons.

Ediciones de la Didaché en griego

Los Padres Apostólicos, vol. 1, ed. y trad. Bart D. Ehrman, Loeb Classical Library 24, Cambridge, Mass.; Londres, Harvard University Press, 2003, 403–43.

Holmes, Michael William, ed. (1992), *Los Padres Apostólicos: Textos griegos y traducciones al inglés de sus escritos*, trad. y ed. J. B. Lightfoot y J.R. Harmer, 2.^a ed., Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 246–69.

Milavec, Aaron (2004), *La Didaché: texto, traducción, análisis y comentario*, Collegeville, Minn., Liturgical Press.

Comentarios

Hay dos comentarios completos y recientes sobre la Didaché:

Milavec, Aarón (2003), *La Didaché: fe, esperanza y vida de las primeras comunidades cristianas, 50-70 d. C.*, Nueva York, Newman Press.

Niederwimmer, Kurt (1998), *La Didaché: Un comentario*, trad. Linda M. Maloney, ed. Harold W. Attridge, Minneapolis, Fortress Press.

Obras a las que se hace referencia en este libro

Achtemeier, PJ (1990), 'Omne verbum sonat: El Nuevo Testamento y el entorno oral de la Antigüedad occidental tardía', *Journal of Biblical Literature* 109, 3–27.

Aharoni, Y., et al. (2003), *Atlas histórico del pueblo judío*, Nueva York; Londres, Continuo.

Aldridge, RE (1999), 'El final perdido de la Didaché', *Vigiliae Christianae* 53, 1–15.

Audet, J.-P. (1959), 'Formas literarias y contenidos de una Eucaristía normal en el primer siglo', en K. Aland, FL Cross, J. Daniélou, H. Riesenfeld y WC van Unnik, eds, *Studia Evangelica I*, Berlín, 643–62.

Audet, J.-P. (1996), 'Relaciones literarias y doctrinales del “Manual de disciplina”', en Jonathan A. Draper, ed., *La Didaché en la investigación moderna*, Leiden, Brill [originalmente en francés, 1952], 129–47.

Bauckham, R., ed. (1998), *Los Evangelios para todos los cristianos: repensar la audiencia del Evangelio*, Edimburgo, T & T Clark.

- Bloch, Marc (1992), *El oficio de historiador*, Manchester, Manchester University Press [originalmente en francés, 1944].
- Bradshaw, P. (1979), 'Oración en la mañana, mediodía, tarde y medianoche: ¿una costumbre apostólica?', *Studia Liturgica* 13, 57–62.
- Charlesworth, JH (1983), *Los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, vol. I: Literatura y testamentos apocalípticos*, Londres, Doubleday.
- Cohn, Norman (1970), *La búsqueda del milenio: milenaristas revolucionarios y anarquistas místicos de la Edad Media*, ed. rev., Nueva York, Oxford University Press.
- Collins, JJ (1984), *La imaginación apocalíptica: una introducción a la matriz judía del cristianismo*, Nueva York, Crossroad.
- Daly-Denton, M. (2008), 'Mirando más allá del Cenáculo: Orígenes Eucarísticos en la Investigación Contemporánea', *Search* 31, 3–15.
- Draper, JA (2006a), 'Los Padres Apostólicos: La Didaché', *Expository Times* 117, 177–81.
- Draper, JA (2006b), 'Primicias y el apoyo de los profetas, maestros y pobres en Didaché 13 en relación con los paralelos del Nuevo Testamento', en Andrew F. Gregory y Christopher M. Tuckett, eds, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 223–43.
- Finkelstein, L. (1929), 'El Birkat ha-Mazon', *Jewish Quarterly Review* 19, 211–62.
- Foster, P. (2006), 'Las epístolas de Ignacio de Antioquía', *Expository Times* 117, 487–95, y 118, 2–11 [artículo en dos partes].
- Frend, WHC (2003), *Del dogma a la historia: cómo evolucionó nuestra comprensión de la Iglesia primitiva*, Londres, SCM Press.
- García Martínez, Florentino (1994), *Los Rollos del Mar Muerto traducidos: los textos de Qumrán en inglés*, trad. Wilfred GE Watson, Leiden, Brill.
- Garrow, Alan John Philip (2004), 'La dependencia del Evangelio de Mateo de la Didaché', *Revista para el estudio del Nuevo Testamento*, suplemento serie 254, Londres, T & T Clark International.
- Gregory, A. (2006), 'Yo, Clemente: una introducción', *Expository Times* 117, 223–30.
- Henderson, IH (1992), 'Didajé y oralidad en comparación sinóptica', *Journal of Biblical Literature* 111, 283–306.
- Jewett, R. (1994), 'Evangelio y comensalidad: implicaciones sociales y teológicas de Gálatas 2.14', en LA Jervis y P. Richardson, eds, *Evangelio en Pablo: Estudios sobre Corintios, Gálatas y Romanos para Richard N.*

Longenecker, Revista para el estudio del Nuevo Testamento, suplemento serie 108, Sheffield, Sheffield Academic Press, 240–52.

Ligier, L. (1973), 'Los orígenes de la oración eucarística', *Studia Liturgica* 9, 161–85.

McGowan, Andrew Brian (1999), *Eucaristías ascéticas: comida y bebida en las comidas rituales cristianas primitivas*, Oxford, Clarendon Press.

McKendrick, S. (2006), *En la biblioteca de un monasterio: preservación del Códice Sinaítico y el patrimonio escrito griego*, Londres, Biblioteca Británica.

Maher, M. (2003), 'Conocer el árbol por sus raíces: el contexto judío del movimiento cristiano primitivo', en K. O'Mahony, ed., *Orígenes cristianos: adoración, creencia y sociedad*, Revista para el estudio del Nuevo Testamento, suplemento serie 241, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1–28.

Meeks, Wayne A. (2003), *Los primeros cristianos urbanos: El mundo social del apóstol Pablo*, 2ª ed., New Haven, Connecticut; Londres, Yale University Press.

Meier, John P. (1994), *Un judío marginal: repensando al Jesús histórico vol. 2: Mentor, mensaje y milagros*, Nueva York; Londres, Doubleday.

Meier, John P. (2001), *Un judío marginal: repensando al Jesús histórico vol. 3: Compañeros y competidores*, Nueva York; Londres, Doubleday.

Milavec, A. (1989), 'El genio pastoral de la Didaché: una traducción analítica y un comentario', en J. Neusner, ES Frerichs y AJ Levine, eds, *Escritos religiosos y sistemas religiosos II: Cristianismo*, Atlanta, Ga., Scholars Press, 89–126.

Milavec, A. (1994), 'Distinguir entre profetas verdaderos y falsos: la sabiduría protectora de la Didaché', *Journal of Early Christian Studies* 2, 117–36.

Moore, Carey A. (1985), *Judith: Una nueva traducción con introducción y comentario*, Anchor Bible 40, Nueva York, Doubleday.

Murphy-O'Connor, Jerome (1976), 'Eucaristía y comunidad en 1 Corintios' [parte 1], *Worship* 50, 370–85.

Murphy-O'Connor, Jerome (1977), 'Eucaristía y comunidad en 1 Corintios' [parte 2], *Worship* 51, 56–69.

Murphy-O'Connor, Jerome (1996), *Paul: una vida crítica*, Oxford, Clarendon Press.

Newman, John Henry (1890), 'Reforma del siglo XI', *Ensayos críticos e históricos*, vol. 2, 10ª ed., Londres, Longmans Green.

Nodet, Étienne, y Taylor, Justin (1998), *Los orígenes del cristianismo: una exploración*, Collegeville, Minn., Liturgical Press.

O'Loughlin, T. (2000), 'Penitenciales y cuidado pastoral', en GR Evans, ed., *Una historia del cuidado pastoral*, Londres, Cassell, 93–111.

O'Loughlin, T. (2003a), 'La Didaché como fuente para describir las primeras comunidades cristianas: el caso de la práctica del ayuno', en K. O'Mahony, ed.,

Orígenes cristianos: adoración, creencia y sociedad, Revista para el estudio del Nuevo Testamento, suplemento serie 241, Sheffield, Sheffield Academic Press, 83-112.

O'Loughlin, T. (2003b) 'La praxis y las explicaciones de la fracción eucarística en el siglo IX: la evidencia insular', Archiv für Liturgiewissenschaft 45, 1-20.

O'Loughlin, T. (2004), 'Traducir Panis en un contexto eucarístico: un problema de lenguaje y teología', Worship 78, 226-35.

O'Loughlin, T. (2009), 'Otra comida posterior a la resurrección y sus implicaciones para la comprensión temprana de la Eucaristía', en Zuleika Rodgers con Margaret Daly-Denton y Anne Fitzpatrick McKinley, eds, Un galileo errante: ensayos en honor a Seán Freyne, Leiden, Brill, 485-503.

Parvis, P. (2006), '2 Clemente y el significado de la homilía cristiana', Expository Times 117, 265-70.

Riddle, DW (1938), 'La hospitalidad cristiana primitiva: un factor en la transmisión del Evangelio', Journal of Biblical Literature 57, 141-54.

Rordorf, W. (1980-2), 'El Padre Nuestro a la luz de su uso litúrgico en la Iglesia primitiva', Studia Liturgica 14, 1-19.

Rothenbuhler, Eric W. (1998), Comunicación ritual: de la conversación cotidiana a la ceremonia mediada, Thousand Oaks, California; Londres, Sage Publications.

Rowland, Christopher (1982), *El cielo abierto: un estudio del apocalipsis en el judaísmo y el cristianismo primitivo*, Londres, SPCK.

Schaff, Philip (1885), *El manual de la Iglesia más antiguo llamado La enseñanza de los doce apóstoles*, Nueva York, Funk & Wagnalls.

Smith, Dennis Edwin (1987), 'La comunión en la mesa como motivo literario en el Evangelio de Lucas', Journal of Biblical Literature 106, 613-38.

Smith, Dennis Edwin (2003), *Del simposio a la Eucaristía: el banquete en el mundo cristiano primitivo*, Minneapolis, Fortress Press.

Smith, Jonathan Z. (1990), *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, Escuela de Estudios Orientales y Africanos, Universidad de Londres.

Stanton, Graham (2004), *Jesús y el Evangelio*, Cambridge, Cambridge University Press.

Stewart-Sykes, A. (2004), 'El Birkath ha-Mazon y el Cuerpo del Señor: un estudio de caso de Didaché 9-10', Questions Liturgiques 85, 197-205.

Sullivan, Francis Aloysius (2001), *De apóstoles a obispos: el desarrollo del episcopado en la iglesia primitiva*, Nueva York, Paulist Press.

Taft, R. (2003), '¿Misa sin consagración?', América (12 de mayo).

- Talley, Thomas J. (1986), *Los orígenes del año litúrgico*, Nueva York, Pueblo Pub. Co.
- Taussig, Hal (2009), *En el principio fue la comida: experimentación social e identidad cristiana primitiva*, Minneapolis, Fortress Press.
- Theissen, G. (1982), *El contexto social del cristianismo paulino*, Edimburgo, T & T Clark.
- Thompson, EP (1967), 'Tiempo, disciplina laboral y capitalismo industrial', *Past & Present* 38, 56–97.
- Thompson, MB (1998), 'La Santa Internet: Comunicación entre iglesias en la primera generación cristiana', en Bauckham (1998), 49–70.
- Varner, WC (2008), 'La Didaché “Apocalipsis” y Mateo 24', *Bibliotheca Sacra* 165, 309–22.
- Verheyden, J. (2005), 'Escatología en la Didache y el Evangelio de Mateo', en H. van de Sandt, ed., *Mateo y la Didache: ¿Dos documentos del mismo medio judío-cristiano?*, Assen, Royal Van Gorcum; Minneapolis, Fortress Press, 193–215.
- Vermes, Geza (1962), *Los Rollos del Mar Muerto en inglés*, Harmondsworth, Penguin.
- Yarbro Collins, Adela (1984), *Crisis y catarsis: el poder del Apocalipsis*, Filadelfia, Pa., Westminster Press.

[Buscar elementos de textos bíblicos y antiguos](#)

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

17.9–14

éxodo

34.22

34.28

Levítico

texto completo

14.2–8

15.2–5

23.17

Números

texto completo

13.20

Deuteronomio

texto completo

18.4

21.22–23

23.2

30.14–18

Josué

8.35

Nehemías

13.1

Salmos

18.28

55.17

119.105

Proverbios

1.7

Jeremías

6.16

31.10

Ezequiel

28.25

36.4

Daniel

texto completo

6.10

10.3

Oseas

1—3

6.6

Nahúm

3.18

Zacarías

14.5

Malaquías

1.11

1.14

4.1

Judit

texto completo

4.8–9

5.20–21

6.3

7.1–28

7.30

8.6

8.8

8.16–17

8.33

9.1

10.4

12.7

16.1-17

Eclesiástico (Eclesiástico)

12.1

1 Macabeos

1.14-15

1.60-61

2 Macabeos

6.10

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

texto completo

1.1-16

1.23

2.4-6

3.12

3.13

4.2

5.18

5.23-24

5.39

6.1-6

6.2-4

6.5

6.9-13

6.14

6.15

7.12

7.15

7.15-16

8.3

9.13

9.14-17

9.20

10.10

10.21-22
10.34-39
10.40
11.18-19
12.7
12.18
12.31
22.35-40
23.1-8
23.25
24.4-5
24.4-36
24.9-13
24.24-25
24.30-31
24.42-44
25 49, 134
26.20-29
26.54
28.19
28.19-20
28.20

Marca

1.9
1.13
2.18-20
3.14
3.28-29
7.3
9.37
10.38
10.38-39
12.28-31
13.5-37
13.12-16
13.22-23
13.31-37
14.12

14.17-25

Lucas

2.41

3.3

3.21

4.2

4.16

4.38-39

5.27-32

5.33-39

6.31

7.24-35

7.33-34

7.34

7.36-50

7.47

9.10-17

9.48

10.7

10.38-42

11.1-4

11.37—12.1

12.35

12.40

12.49-53

13.39

14

14.1-24

14.26-27

15.11-32

18.11-12

19.1-10

21.8-36

22.14-38

22.15-20

24.13-35

24.28-35

24.30

24.45

John

1.1-3

1.14

1.29

1.30-34

3.3-6

3.23

4.1-2

4.10-11

4.14

4.24

5.28-29

5.39

6—7

6.31-33

7.35

7.38-39

8.2-11

13.20

14.3

20—21

Hechos

2.46

3.18

8.9-24

8.26-40

9.2

9.9-18

10.42

13.1-2

13.5

14.23

15.28-29

16.17

16.25-34

16.34

18.8

18.28

Romanos

1.1-4

6.4

10.17

12

1 Corintios

texto completo

7.29-31

7.36-38

9.1-18

9.5

9.5-6

9.12

9.14

9.18

10

10.16-17

10.19-20

10.21

11

11.17-26

11.25-28

12.3

12.13

12.28-30

13.1

14.5-6

14.6

15.4

15.8

15.51-53

Gálatas

1.7-11

2.11

3.13

3.27—4.6

Efesios

2.19

3

5.22–33

5.32

Colosenses

4.16

1 Tesalonicenses

2.9

3.8–9

3.12–13

4.14–18

4.16

2 Tesalonicenses

2.9–10

3.6–12

3.10

1 Timoteo

texto completo

2.12

2 Timoteo

texto completo

4.1

4.2

Tito

texto completo

Filemón

texto completo

1 Pedro

2.9

2.11

4.12-13

4.17

5.9

2 Pedro

3.3

1 Juan

4.20

5.3

2 Juan

7-8

Judas

texto completo

12

Revelación

texto completo

1.8

5.9

21.6

ELDIDAJÉ

1.1

1.2

1.3-6

1.6

2.1

2.2-4

3.1

3.4

3.6

3.7

4.1

4.6

4.7

4.8

4.9

4.10

4.10-11
4.14
5.1
5.2
6.1
6.2
7
7.1
8.1-3
9.1
9.1-2
9.3
9.3—10.7
9.4
10.2
10.3
10.4
10.5
10.7
11
11.1-2
11.3-6
11.7-10
11.9
11.11
11.12
12
13
14
14.1
14.2
14.3
15.1
15.1-2
15.2-4
16.1-2
16.3-5
16.6-8
16.8

[Buscar artículos por autores y temas](#)

Abrahán
Achtemeier, P. J.
Egeo
África
ágape
Aharoni, Y.
Aland, K.
Aldridge, RE
Alejandría
limosna
ángeles
Ungido ve al Mesías
Antioquía
apocalipticismo
apóstoles
Constituciones Apostólicas
sucesión apostólica
aprendizaje
Día de la Ascensión
astrología
Expiación, Día de
Audet, J.-P.
Agustín

bautismo
Bernabé
Bauckham, R.
Betulia
obispos y diáconos
Bloch, M.
Bradshaw, P.
Fracción del pan;ver también pan
Bryennios, P.

calendario
Charlesworth, JH
christemporos

'cristólogo'

Iglesia

iglesias, tamaño de

circuncisión

1 Clemente

2 Clemente

Clemente de Roma

Códice Sinaítico

Cohn, N.

Collins, JJ

Regla de la comunidad

Constantino

Constantinopla

Lengua copta

Corinto

corrección

pacto

crucifixión

taza, significado de

Maldito el

Daly-Denton, M.

David

Día del Señor

diáconos

Rollos del Mar Muerto; véase también Qumrán

Engañador, el

demonios

diáspora

discipulado

divinidad

Draper, JA

hidropesía

Pascua de Resurrección

Vigilia Pascual

Egipto

los ancianos ven a los presbíteros

Emaús

2 Enoc

Éfeso
Etiopía; eunuco etíope; lengua etíope
eucaristía

falsos mesías
falsos profetas
colección de hambruna
ayuno
fatalismo
'temerosos de Dios'
Finkelstein, L.
primicias
regulaciones alimentarias
Ford, H.
Foster, P.
Francia
Freud, S.
Catolicismo frutal

Galilea
García Martínez, F.
Garraway, J.
gentiles
idioma georgiano
Regla de oro
Gomer
idioma griego
Gregorio, A.

Halki
Harris, J.R.
Hartley, L.P.
Hebreos, El Evangelio según el
Henderson, I.H.
Sumo sacerdote
sumos sacerdotes
santidad
Holofernes
Santo Sepulcro, Monasterio de la
Homero

Oseas
hospitalidad

idolatría
Ignacio de Antioquía
India
idioma irlandés
Israel
Estambul ver Constantinopla
Italia

Jaime
Jerusalén
Jewett, R.
Juan el Bautista
Juan el Evangelista
Jordán
judaísmo

kerugma
religión de la cocina

lámparas
Tierra del Pacto
'últimos días'
La última cena
lengua latina
Leipzig
Cuaresma
lepra
Leví
religión de la biblioteca
Ligier, L.
Liturgia de las Horas
pan; significado de
Día del Señor
Padre Nuestro

McGowan, A.
McKendrick, S.

magia
Maher, M.
Manasés
manuales
Marsella
Marta
María (la hermana de Marta)
comidas; ver también Eucaristía
Meeks, Washington
Meier, JP
Mesías
Milavec, A.
Moore, California
moralidad
Moisés
Murphy-O'Connor, J.
musulmanes

Nag Hammadi
Nabucodonosor
Nestlé, E.
Newman, J. H.
Niederwimmer, K.
Nodet, E.
O'Loughlin, T.

Palestina
Parvis, P.
Pascua
Pablo
Pentecostés
persecución
Imperio persa
Pedro
Fonar
Fariseos
Felipe
pobre
oración
Oración de los fieles

predicadores
presbíteros
profecía
profetas
prosélitos

Qumrán

rabino

Mar Rojo

Reforma

'regresa en gloria'

Ródano

Acertijo, DW

justicia

Roma

Rordorf, W.

Rothenbuhler, EW

Rowland, C.

sábado

sacrificio

Monasterio de Santa Catalina

Samaria

Satán

Saúl

Schaff, P.

Segunda Venida: "Regreso en gloria"

Segundo Templo

Serrae

Shakespeare, W.

Simón el mago

Sinaí

esclavitud

Smith, Delaware

Smith, JZ

Stanton, GN

Stewart-Sykes, A.

Sullivan, FA

Domingo ver Día del Señor

sinagogas
'apocalipsis sinóptico'
Siria

Tabernáculos, fiesta de
mesa

Taft, R.

Talley, T.

Tarso

Taussig, H.

Taylor, J.

profesores

Templo véase Segundo Templo

religión del templo

Diez Mandamientos

Tertuliano

Testamento de Aser

Theissen, G.

Thompson, EP

Thompson, MB

Tiatira

Tischendorf, K. von

Toledo

tumba de Jesús

Trento, Concilio de

Tróade

trompetas

Pavo

Doce, el

De dos maneras, la

Uzías

Varner, WC

Verheyden, J.

Vermes, G.

lavado; véase también bautismo

semana

días laborables; véase también ayuno

idioma galés
'adoradores de Dios'

Yarbro Collins, A.

Zaqueo
Zariphe, G.
zodíaco

