

**INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

**ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA**

**Año XIX
Número 48-49**

PABLO DE TARSO PARA HOY

**CARACAS
Publicaciones ITER-UCAB
2009**

ITER
REVISTA DE TEOLOGÍA

Enero-Agosto 2009

AÑO XIX, N° 48-49

Depósito legal pp. 199001 DT708

ISSN 0798-123

Revista cuatrimestral del ITER,
Instituto de Teología para
Religiosos y de la UCAB,
Universidad Católica
"Andrés Bello" de C.A.R.A.C.A.S
Revista indexada y arbitrada

DIRECTOR:

Eduardo Frades Gaspar, C.M.F.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

P. Luis de Diego, S.J.

P. Eduardo Frades, C.M.F.

Dr. Rafael Luciano, Laico

P. Carlos Luis Suárez, S.C.J.

P. Andrés Argibay, S.D.B.

COMITÉ DE ARBITRAJE:

Luis Ugualde, S.J., Rector de la UCAB

Carlos Luis Suárez, S.C.J., Rector del ITER

Juan Pablo Perón, S.D.B., ITER y UCAB

Pedro Trigo, S.J., ITER y Centro Gumilla

Carlos Bucarra, O.F.M.Cap., ITER y UCAB

Enrique Alf González, Laico, ITER y UC V

Ignacio Castilla, S.J., ITER y F. Aguafuerte

Bruno Renaud, Diocesano, ITER y USR

Diseño y producción: *Publicaciones UCAB*

Diagramación: *Mery León*

Diseño de portada: *Alexandra Longinos*

Impresión: *A.C. Talleres E.T. Don Bosco*

Revista indexada en las bases de datos

Clase (México) y Stromata (Argentina)

Apartado de Correos 68865

Tel: (0212) 261.85.84

Fax (0212) 265.05.05

E-mail: revista_iter@ucab.edu.ve

Web: www.iter-upr.org

www.ucab.edu.ve/iter

Dirección y Administración:

ITER - Revista de Teología

Instituto de Teología para Religiosos

3ª Avenida con 6ª Transversal,

Altamira, Caracas 1061-A, VENEZUELA.

Apartado postal 68865

SUSCRIPCIONES 2009:

Correo normal Bs.F. 85

Número suelto: Bs.F. 30

Estranjero: \$ 40

Por avión \$ 48

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

<i>P. Eduardo Frades</i>	5
--------------------------------	---

PONENCIAS

XXVII SEMANA DE TEOLOGÍA ITER-UCAB

PABLO DE TARSO PARA HOY

Pablo: el encuentro con Jesús que le cambió la vida

<i>P. Eduardo Frades Gaspar, CMF</i>	11
--------------------------------------------	----

Continuidad recreativa de la práctica histórica de Jesús en Pablo. Un horizonte que replanteó categorías culturales y formas políticas en el s.I d.C.

<i>Prof. Rafael Luciani</i>	115
-----------------------------------	-----

Pablo y la Iglesia gentil de Antioquía

<i>Hna. María Ana Aguirre, Hna. Consolación</i>	133
-------------------------------------------------------	-----

San Pablo, misionero del Evangelio

<i>P. Carlos Luis Suárez Codorniu, S.C.J.</i>	147
-----------------------------------------------------	-----

Modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo

<i>P. Juan Pablo Perón, S.D.B.</i>	163
------------------------------------------	-----

Problemas en las comunidades y modo de procesarlos

<i>P. Jean Pierre Wyssenbuch, S.J.</i>	283
----------------------------------------------	-----

Apuntes sobre Teología de la Gracia en San Pablo: El amor gratuito de Dios manifestado en Cristo y comunicado por el Espíritu <i>Prof. Dr. Félix Palazzi von Büren</i>	315
En la nueva vida en Cristo no caben las diferencias discriminatorias <i>P. Pedro Trigo, S.J.</i>	325
Reseñas	357

PRESENTACIÓN

La **XXVII Semana Teológica del ITER-UCAB** en este año 2009, declarado año paulino por el papa Benedicto XVI, la hemos dedicado a reflexionar sobre este **insigne personaje**, atendiendo tanto a su realidad histórica personal, como a su significado y valor para nuestra actualidad y el futuro del cristianismo aún por construir. Por eso se le puso como título o lema **Pablo de Tarso para hoy**. Dentro de los temas seleccionados, casi se equilibró el reparto de las ponencias entre exégetas y teólogos, pero a todos se les pidió el esfuerzo de una lectura actualizada y pastoral, pues se trata de Pablo para hoy. Ha tenido lugar en el auditorio Hno. Lanz de la Universidad Católica Andrés Bello, los días 23 al 26 de marzo, de 5 a 8 p. m.

Para la organización del evento contamos, como en años anteriores, con la colaboración de la Konrad Adenauer Stiftung. Para la publicación de las ponencias en este número doble de la revista ITER agradecemos el apoyo del Subcomité para la Iglesia en América Latina, de la Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos (USCCB).

La primera ponencia de la semana, a cargo del **P. Eduardo Frades, cmf**, parte del acontecimiento decisivo en la vida de Saulo de Tarso, que fue su encuentro con Jesús en el camino de Damasco. Como está desapareciendo cada vez más el cristianismo ambiental, va a ser decisivo el encuentro personal con Cristo para ser cristiano. Por eso es significativa la figura de este judío "convertido", para captar su experiencia del Señor Resucitado y sacar como él las consecuencias con respecto a todo lo anterior. El título dado a este escrito es **Pablo: El encuentro con Jesús que le cambió la vida**. Procura captar al Saulo judío, previo a ese encuentro; pero sobre todo el cambio decisivo operado en su vida y las consecuencias que del mismo derivaron y derivan también hoy. He aquí un resumen de las tres partes del artículo:

Este trabajo se va a desarrollar en tres partes, referidas al Pablo anterior al encuentro con Jesús, a ese su encuentro decisivo con el Señor, y al legado de su visión de Cristo. La parte primera se llevará el mayor número de páginas, porque trata de acercarse a ese Pablo judío, que cambió radicalmente su vida al encontrarse con Jesús. Para

entender la profundidad del cambio o la "conversión" es importante saber de qué se aparta y a qué se convierte.

En la primera parte se quiere dar una imagen del judaísmo, y del fariseísmo del tiempo de Jesús y de Pablo, muy distinta a la presentada hasta hace poco por exegetas e historiadores, sobre todo protestantes; y la imagen de un Pablo como judeohelenista de la Diáspora que a la vez fue un judío celoso de su identidad y hasta perseguidor de la primitiva Iglesia. En la segunda, se trata de captar el cambio que significó en su vida el Encuentro con el Señor, el que perseguido en sus seguidores. Creo que fue la clave de toda su vivencia cristiana posterior y, en parte, de su teología y antropología. Finalmente se ha tratado de ver ciertos límites en su perspectiva cristiana; y sobre todo, ciertas perspectivas abiertas por él, que siguen pendientes de actualización.

El segundo ponente de este primer día fue el **Prof. Dr. Rafael Luciani**, que se encargó de presentarnos la figura de Jesús en la experiencia y teología paulinas. Pablo no conoció a Jesús en su vida mortal; pero lo reconoció como su Señor y vivió para cumplir su misión desde que se le apareció en Damasco. Su entrega a él fue tan absoluta que pudo decir que ya no era él el que vivía sino Cristo en él. Nosotros tampoco hemos conocido a Jesús y también nos hemos entregado a él y a su misión; y podemos ver en Pablo un paradigma. El autor rindió su ponencia ***Continuidad recreativa de la práctica histórica de Jesús en Pablo. Un horizonte que replanteó categorías culturales y formas políticas en el s. I d.C.*** En el resumen de su ponencia queda aún más claro el título y el subtítulo que acertadamente le ha puesto

La cristología paulina nos sitúa frente al reto de comprender la evolución de los contenidos y las primeras formas del cristianismo naciente, así como su fidelidad y continuidad, e incluso su giro y posible distanciamiento, respecto de la tradición oral de Jesús de Nazaret. No deja de ser relevante la pregunta por el lugar que pueda ocupar la figura histórica de Jesús, su mensaje y su praxis, a lo largo de los escritos de este rabino judío que será recordado como el Apóstol de los Gentiles. El nuevo objeto de la predicación no será más la narración de las palabras y los hechos de Jesús, sino la confesión de su persona e identidad como el contenido y objeto mismo del Kerygma del naciente cristianismo.

La segunda jornada inició con la tercera ponencia, presentada por la **Hna. María Ana Aguirre**, Hermana de la Consolación. Se ocupa del pasado dado por los cristianos helenistas, que superaron el judeocristianismo, sobre todo gracias a la labor teórica de Pablo. Éste habría vertido el evangelio en el molde de la teología de los misterios. Al comulgar con la divinidad en el rito del bautismo, se nace a una nueva existencia, la de Cristo, que debe moldear la vida. Tituló su ponencia *Pablo y la Iglesia gentil de Antioquia* y nos da esta breve síntesis:

Pablo recibió el kerigma de una Iglesia que predicaba a Jesucristo sin pasar por el judaísmo. Vertió el evangelio en el molde de la teología de los misterios. Pablo fue quien teorizó esta versión cristiana: Al comulgar con la divinidad en el rito del bautismo, se nace a una nueva existencia, la de Cristo, que debe moldear la vida... Un evangelio vertido en la "teología de los misterios", y la comunión con la divinidad a través del rito del Bautismo, que nos sumerge en una vida nueva, en una nueva calidad de existencia hasta entonces desconocida.

La siguiente ponencia ha sido presentada por el **P. Carlos Luis Suárez Codorniu, S.C.I.**, y se ha fijado en la Iglesia de Antioquia, y sobre todo en la figura de Pablo como artífice de la misión a los gentiles, de manera sistemática. Hoy la Iglesia está llamada a ponerse en estado de misión, especialmente desde el encargo de Aparecida y la Misión continental que se está promoviendo. El modelo de Pablo puede servir de paradigma. Esto es lo que nos presenta el autor con su escrito titulado *San Pablo, misionero del evangelio*, cuya breve síntesis ofrecemos a continuación:

La misión de Pablo está marcada por el anuncio de las palabras y gestos que ha conocido de Jesús. Todo ello queda sintetizado en el término evangelio, expresión a su vez, de la gratuidad de la obra redentora de Jesús. Viveancia del evangelio y gratuidad configuran el estilo misionero de Pablo.

El tercer día se abrió con la quinta ponencia, a cargo del **P. Juan Pablo Perón, S.D.B.**, que se detiene en el análisis detallado de los textos paulinos más explícitos sobre su imagen o imágenes de iglesia. Por eso el título de su escrito es *Modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo*. Se parte, o se llega a la conclusión, de que, para Pablo, la comunidad

se edifica por la *primera eclesialidad*, que consiste en que todos se eleven mutuamente como cristianos; y por la *segunda eclesialidad*, que consiste en que cada uno contribuye con sus carismas. Por ambos caminos se edifica la Iglesia, el *Cuerpo de Cristo*. El autor nos presenta este resumen en cinco puntos:

Para Pablo la comunidad eclesial se edifica con la comunión (κοινωνία), que constituye la base de la vida de las primeras comunidades cristianas.

Para Pablo la comunidad eclesial se edifica también por la convivencia expresada con términos como πρὸς ἀλλήλους, εἰς ἀλλήλους, ἀλλήλους, ἐν ἀλλήλοις, εἰς τὸ ἓνα, ἐν ἑαυτοῖς, que describen la reciprocidad de las relaciones de las primeras comunidades cristianas.

Para Pablo cada miembro de la comunidad, desde la diversidad de los carismas (χαρίσματα) que posee, debe ponerlos en común para el servicio y el crecimiento de todos.

Por estos caminos (comunión, convivencia/reciprocidad y puesta en común de los diversos carismas) se edifica (οἰκοδομεῖν) la Iglesia (οἰκοδομή) como Cuerpo de Cristo (σῶμα Χριστοῦ) en el mismo cimiento (θεμέλιον) que es Cristo.

El segundo ponente fue el **P. Jean Pierre Wyszenbach, S.J.** que se centró en los problemas o dificultades peculiares del modelo eclesial propuesto por Pablo. Más importante que los conflictos concretos, es aprender de su modo de procesarlos, de forma que todos salgan fortalecidos. Lo mismo sirve para nuestros conflictos actuales, y podemos aprender del modo de resolverlos de Pablo y sus comunidades. El título de la ponencia es *Problemas en las comunidades y modo de procesarlos*. Son unos 12 y nos los sintetiza así:

Se analizan una docena de conflictos en las comunidades paulinas. El que se suscitó en la Asamblea de Jerusalén, narrado en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles. No vamos a hablar de los conflictos en Berea, en Corinto ante Galión, o en Éfeso. El conflicto en Tesalónica, recogido en el capítulo 3 de la segunda carta. Mas de media docena de conflictos en la comunidad de Corinto, que encontramos sobre todo en la primera carta: divisiones en la comunidad, el conflicto de las racionalidades, matrimonio y virginidad, hombres y mujeres, ricos y pobres, quién es el más importante en la comunidad. El con-

flicto planteado en la carta a los Gálatas y recogido en Romanos, junto con otros. El conflicto presentado en la carta a Filemón. El de Crisóstomo y Ejesios. El conflicto entre las grandes cartas de Pablo y las pastorales. Y el conflicto de la carta a los Hebreos.

Buscamos con esos conflictos y sus desenlaces iluminar los nuestros en la actualidad y sus posibles soluciones.

El último día se abrió con la ponencia del Prof. Dr. Félix Palazzi von Büren que se ocupa de la propuesta cristiana del amor incondicional de Dios, tal como la experimentó y teologizó Pablo. El desafío actual es mostrar que la aceptación de ese amor es un motor más dinámico que el afán de prevalecer en el mercado y el ansia de consumir que dominan nuestras sociedades. El título de su trabajo es *Apuntes sobre Teología de la Gracia en San Pablo: El amor gratuito de Dios manifestado en Cristo y comunicado por el Espíritu*. Nos ha presentado este resumen de su ponencia:

La justificación en Pablo es el concepto central de toda la teología de la gracia en la exposición paulina. Pablo recuerda que la gracia no presume ninguna perfección de ningún tipo, ni puede ser exigencia o consecuencia de mis actos, principal y fundamentalmente. La central de la doctrina de la justificación es el anuncio de que "Dios nos amó cuando éramos pecadores". La Gracia no tiene fronteras, exclusiones o barreras; pero el límite propio de la gracia es la vida que se traduce en la caridad. El milagro de la gracia, en la que Dios nos ha salvado y nos salva, acontece en el hecho absolutamente soberano, libre e incomprensible de su salir a nuestro encuentro y se anticipa a nosotros cuando menos nos encontramos con mérito alguno para ello. Esta "Buena noticia" es lo que provoca en nosotros la aceptación de la misericordia eterna del Padre y la consecuente conversión en el justificado.

El broche de oro de la Semana lo pone el P. Pedro Trigo, S.J. con el tema de las grandes discriminaciones humanas, tanto religiosas (no hay judío ni gentil), como económico-jurídicas (no hay libre ni esclavo), culturales (griego ni bárbaro) o de género (varón ni mujer). En esta época de mundialización, en la que todos estamos en la presencia de todos, las discriminaciones en base a las diferencias resultan escandalosas. En Pablo se da ya el horizonte en el que pueden y deben ser superadas. Por eso el título de su ponencia es *En la nueva vida en Cristo no caben las diferencias discriminatorias*; y nos la

resúme así.

Estudiamos qué entiende Pablo por estar en Cristo y cómo vive la transformación que se opera, que trae como consecuencia que las diferencias no discriminen; e indagamos el grado en que aconteció esta novedad en las comunidades paulinas. La novedad la entendemos como un acontecimiento antropológico y comunitario, que no dejó de tener consecuencias profundas en la sociedad. Si las personas se siguen definiendo por sus identidades y papeles y si éstos configuran las comunidades, es que, aunque se realice en los ritos, no se ha dado realmente esa participación en la vida de Cristo. Así pues, en cuanto personas y comunidades se acomodan a este mundo, aunque lo llaman por considerarlo cristiano, se pierde el carácter exotológico y las comunidades reproducen y aun sacralizan las diferencias.

Es claro que no hemos abordado muchos de los temas paulinos. Tampoco se trataba de eso; sino de acercarnos a su figura, especialmente en los aspectos y puntos que nos pueden resultar más iluminadores para nuestra presente situación, tanto eclesial como psíquica o social. Así se hizo la propuesta y de ahí el título escogido. La tarea ha sido compartida, y los frutos de ese esfuerzo hecho por los ponentes está aquí a la disposición de un público mayor y con una presentación más amplia, sobre todo en la parte exegética o histórica, que no pudo exponerse en los 45 minutos disponibles.

Añadimos unas cuantas reseñas sobre los pocos libros que han llegado generosamente a nuestra reducción. Como son pocas, no hemos tratado de ordenarlas por temas, sino sencillamente por orden alfabético de autores. Así cumplimos con esas editoriales que nos han hecho llegar sus libros y cerramos este número doble, 48 y 49 de nuestra revista, centrado en el tema paulino como el año propuesto por el papa Benedicto XVI. Esperamos que este material pueda servir para el estudio personal y el trabajo comunitario de todos los lectores que quieran utilizarlo en este año paulino o en cualquier otro momento, pues Pablo siempre es y será maestro de vida cristiana.

PONENCIAS

PABLO: EL ENCUENTRO CON JESÚS QUE LE CAMBIÓ LA VIDA

Eduardo Frades Gaspar, CMF*

Abstract; This essay has three parts. One referred to Paul, previous to his encounter with Jesus. Then, the decisive encounter with the Lord. Finally, the legacy of his understanding of Christ. We will try to approach the Jewish figure of Paul, who changed radically his life as he encountered himself with Jesus. In order to understand the depth of the change or the "conversion" it is important to know from what one separates and what becomes.

In the first part we will expose an image of Judaism and Phariseism in the times of Paul, very different from the presented and displayed by many scholars and historians; and the image of Paul like a Hebraist of the Diaspora, that simultaneously was a Jew jealous of its identity and until pursuer of the Church. In second part we will explore his encounter with the Lord. I believe that this is the key to understand all later experience and, partly, his theology and his anthropology. Finally, we will study some limits of his Christian perspective; and mainly, certain prospects opened by him, or by the primitive Church, which remain to be updated.

* P. Eduardo Frades Gaspar, cmf. Licenciado en Teología por el "Angelicum" y en Sagrada Escritura por el "Biblicum" de Roma. Ha conjugado el trabajo pastoral en San Félix y el Delta del Orinoco con las clases en el IER, el IUSI y postgrado de la UCAB. Doctorado en Teología por la "Xaveriana" de Bogotá con la tesis sobre "El uso de la Biblia en las escritas de Fray Bartolomé de las Casas". Ha colaborado con otros biblistas y pastoralistas claretianos en la elaboración del llamado Proyecto "Palabra-Misión" para la animación bíblica y espiritual. Colabora en el trabajo bíblico pastoral en Venezuela. Director de publicaciones y de la revista ITER, desde 1996, y de la revista ITER-HUMANIDADES desde el 2004. efrades@ucab.edu.ve

Key words: *Judaism, Diaspora, Hellenism, Pharisaism, experience of Damascus, revelation, Jesus Christ, Adam and Christ, Christ and AT, faith and love, open perspectives*

*"Hacia, yelmo, halo / éste es el orden, Sancho"*¹ le hace decir el poeta a Don Quijote, señalando el orden creciente de las cosas. La base será siempre la humilde realidad de la *hacia*. Sin ella no hay posibilidad de *yelmo* ni de *halo*. La humilde realidad del Pablo histórico, el que está detrás de sus palabras y escritos, es la base de su elección o vocación y de su apostolado y su alta teología. Sólo desde toda su armazón vital y teológica, se vuelve *halo* a vislumbrar y seguir.

Durante largos siglos en toda la Iglesia se veneró a Pablo, hasta acabar siendo llamado el Apóstol por antonomasia; pero fue tras la Reforma que llegó a adquirir la importancia eclesial y teológica que ha seguido creciendo, sobre todo en el mundo protestante. Se afirma que Pablo es uno de los hombres de mayor influjo en el mundo occidental (y, a través, del mismo en todo el mundo actual), al ser el inventor de la libertad individual, el creador genial del individualismo típico del hombre actual, sobre todo desde que se le redescubrió en la época del Renacimiento y la Reforma. Pablo habría logrado desprenderse del peso de la Tradición social, y precisamente de una tan fuerte como la representada por la Torá judía; cosa que Jesús de Nazaret, cada vez está más claro que nunca pretendió. El caso de E. Bloch, cercano en cierto sentido a Marción, es todavía más extremo. Todo ello dio lugar, aun dentro de las iglesias reformadas, una "vuelta a Jesús y lejos de Pablo".

A Saulo de Tarso se le ha mitificado muchas veces, sobre todo en el ámbito protestante; pero no han faltado tampoco exaltaciones similares en el ámbito católico. Se ha llegado a decir que, propiamente hablando, el verdadero fundador del cristianismo, como religión distinta del judaísmo, habría sido él. Mi postura tratará de ser ecuaníme, valorando ciertamente mucho el legado de Pablo; pero viendo también sus límites y sus tareas pendientes. Por supuesto que, como toda la exégesis paulina sería, asumo que la fuente primaria para el conocimiento de Pablo son ante todo y sobre todo sus Cartas auténticas (1 Tesalonicenses, Galatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón y

1 LEÓN FELIPE, como lema antepuesto a su poema sobre "El niño de Valdecañas" de Velázquez, en el Museo del Prado. *Obras poéticas*. Espasa Calpe, Madrid, 1977, p. 123.

2 BORNKAMM, Günther. *Pablo de Tarso*. Sigüeme, Salamanca, 1979. Ver sobre todo las pp. 291-302.

Romanos; que, probablemente son bastante más de siete). Sólo en segundo lugar, y siempre que no contradigan o sean incoherentes con lo que Pablo nos dice, se tomarán en cuenta los relatos de los Hechos de los Apóstoles y los escasos datos restantes. Es claro que la crítica histórica se aplica también a las mismas Cartas; pero son la base primaria y segura de cualquier información sobre la vida y el pensamiento paulinos.

Este trabajo se va a desarrollar en tres partes, referidas al Pablo anterior al encuentro con Jesús, a ese su encuentro decisivo con el Señor, y al legado de su visión de Cristo tanto en los rasgos fundamentales como en los que nos parecen mejorables. La parte primera se llevará el mayor número de páginas, porque trata de acercarse a ese Pablo judío, que, sin dejar nunca de serlo, cambió radicalmente su vida al encontrarse con Jesús. Para entender la profundidad del cambio o la "conversión" es importante saber de qué se aparta y a qué se convierte. Pero, más allá de lo cuantitativo, el interés mayor pienso que está en la segunda y sobre todo en la tercera parte.

I. SAULO DE TARSO, JUDÍO DE LA DIÁSPORA

1.1. Saulo de Tarso, un judío de lengua y cultura griegas

1.1.1. Tarso, la patria de Saulo. Pablo nunca nos dice dónde y cuándo nació; aunque apunta un par de veces en sus cartas a esa primera etapa de su vida, cuando no era cristiano. Por los Hechos tenemos la información de que era natural de Tarso de Cilicia, una ciudad importante de esa región de Asia Menor, que luego visitará varias veces, fundando comunidades cristianas. Sale el nombre o gentilicio de Tarso en Heh 9.11.30 y luego 11.25; más tarde, en boca de Pablo en 21.39 y 22.3. Este dato coincide con el rasgo paulino de pertenecer a un judaísmo de tipo helenista, desde el principio hasta el fin de su vida. Pablo es un **judío de la diáspora**, que habla, lee y escribe sobre todo en lengua griega, con bastante soltura. Este punto es fundamental para entender todo su pensamiento y su conducta.

Tarso era la capital de Cilicia, situada en las estribaciones del Tauro y regada por el río Kydnus, a 13 kilómetros navegables hasta el mar. Cruce de caminos hacia el Mar Negro y hacia el Asia Menor y el Mar Egeo. El mito decía que la fundó Hércules, mientras los datos históricos la atribuyen a los hititas

hacia el 1200 a.C. Ya la cita Salmanasar III el s. IX como Tarzi y Jenofonte, el s. IV la llama "ciudad grande y feliz" *polis megale kai eudaimon* (Anábasis 1.2,23). Pasó de ser persa a ser seléucida y fue helenizada por Antíoco IV Epifanes especialmente (175-164) con colonia judía comercial entregada a su concubina Antioquida (2Mac 4.30s). Llegó a convertirse en un centro de filosofía griega, con maestros estoicos como Antipatro y Atenodoro, profesor de Augusto, el académico Néstor y los epicúreos Lisias y Diógenes. En la época de Pablo se calculan unos 300.000 habitantes a Tarso. De ellos, un cierto porcentaje debía ser judío, y sin duda poseerían una o varias sinagogas.³

Al optar por César, que la visitó el 67, la castigó Cusio por el 45, pero luego la favoreció Pompeyo, que acabó con la piratería marítima que se refugiaba en el Tauro, y luego Octavio y M. Antonio, por el 41 tras victoria de Filipos. Optó por Octavio, contra Creso, y por eso siguió siendo *urbis libera* (Plinio, *Historia natural*, 5.92), exenta de impuestos. Poco antes de Pablo, allí llegó el barco de Cleopatra al encuentro con Marco Antonio el 41. Allí fue próximus Cicerón por el año 56 a.C. El año 27 a.C. Augusto envió a su maestro el estoico Atenodoro a restaurar la economía y seguridad ciudadanas. En el Tarsu moderno aún se conservan restos arqueológicos de una puerta, apodada de Cleopatra, un teatro antiguo en una colina, termas helenísticas, galería cubierta o stoa y otros por excavar.⁴

Dión de Prusa, representante mayor de la filosofía cínica o ecléctica imperial, que vivió del 40 al 115 d.C., describió a los de Tarsu: "Antes prevalecía el consejo de los mejores, ahora prevalece, al parecer, el de los penes... Antes vuestra ciudad tenía fama de ordenada y sensata, y de que producía hombres ordenados y sensatos. Pero ahora me temo que ocupe la posición contraria," (*Oratio* 33, 17, 42 y 48)⁵. Luego dice que aún queda el vestido de las mujeres que no deja verles nada, ni la cara, y que ellas no vean nada! El historiador Estrabón dice de Tarsu: "Los habitantes de Tarsu tienen tal pasión por la filosofía y un espíritu tan enciclopédico que su ciudad ha terminado por eclipsar a Atenas, Alejandría y todas las otras ciudades... Además la ciudad

3 BARBAGLIO, Giuseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sigüeme, Salamanca, 1989, páginas 11, 42, 43, 47, 49, y 55 para los datos varios.

4 DREYFUS, Paul. *Pablo de Tarso: Ciudadano del Imperio*. Eds. Palabra, Madrid, 2008.

5 PENNA, Romano. *Ambiente histórico histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1934. Cita en pp 144s.

de Tarsus tiene toda clase de escuelas de retórica" (*Geografía*, XIV,5.13⁶). Pero Apolonio los encontraba desagradables y poco aptos para la filosofía cínic-estoica, pues "en ningún lugar reina tanto lujo, los habitantes son tan superficiales e insolentes y se ocupan más de sus elegantes vestidos que los atenienses de la filosofía" (*Vida de Apolonio* 1.7).

En Tarsus manufacturaban el lino y el pelo y piel de cabras. "El término *cilicium* o *kilikion*, que designaba el paño toscos hecho con pelo de cabra cilicia, conserva el recuerdo de aquella industria"⁷. También el término *skenoportis*, empleado para el oficio de Áquila y del mismo Pablo (Hch 18,3) significa "hacedor de tiendas", pero puede ser tejedor de lino o pelo de cabra, o bien trabajador del cuero o los paños. Así lograba la *autarkeia* (Flp 4,11 s). El ideal griego y grecorromano es la *paideia* o el *otium*, mientras que en el *ergon* del trabajador no cabe la *areté* o *virtus*. Por eso, se suele decir que Pablo debió aprender ese oficio por ser judío, y tal vez por ser maestro fariseo, que quiere vivir de su trabajo, y no de su estudio y enseñanza de la Ley. Pero Sócrates y otros no quieren patrón ni limosna, sino *eleutheria*, sin *dōra* ni *misthoi*, regalos ni salario de nadie. Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 16).

Si Pablo aprendió la cultura judía en casa, en la ciudad aprendió la cultura griega, con rasgos urbanos. Por eso, tal vez, no quiso aceptar luego ayuda material de los cristianos; y por eso trabajaba siempre en ciudades, donde podía ejercer su oficio. Se ha insistido últimamente en la doble pertenencia de Pablo al mundo judío y al mundo griego. No sólo había nacido en Tarsus, educado en la retórica griega, sino tal vez incluso era admirador de su sistema de leyes y de ritos, de sus poetas y sus atletas. Pero la mezcla se daba desde hacía tiempo en el judeohelenismo al que pertenece. Quizás sea un juicio acertado que "se sentía orgulloso de su condición de judío, pero eso no nos impide reconocer que al mismo tiempo se había distanciado en cierta medida de ese mundo" e incluso que "hay que atribuir a sus ideas el hecho de que judaísmo y cristianismo terminaran por separarse"⁸. Queda por saber cuánto conocía Pablo de la historia pasada y aún reciente de su ciudad. Si había oído hablar de su mitológica fundación por Heracles, o si conocía el relativamente cercano encuentro de Marco Antonio con la famosísima reina

6 FABRIS, Rosalida. *Pablo, el apóstol de las gentes*. Paulinas, Madrid, 1999.

7 GRMILKA, Jürgen. *Pablo de Tarsus. Apóstol y testigo*. Herder, Barcelona, 2002, p. 24.

8 DEN HEYER, H.C. *Pablo, un hombre de dos mundos*. El Almendro, Córdoba, 2003. Las citas pueden verse en el apartado final. A modo de recopilación, páginas 308 y 309.

egipcia Cleopatra, de cuya nariz dependieron los acontecimientos políticos del Imperio durante algún tiempo.

Por eso conviene contar con las otras posibles localizaciones de su formación helenista, sea en Damasco o aún Jerusalén. Un dato seguro de su vida es su presencia durante varios años en Damasco y sus alrededores. No tenemos más información de esto, pero aquí coinciden los testimonios de Hechos y del propio Pablo. También aquí pudo conocer mucho de la cultura helenista. Damasco era capital de Coesiría, separada de Siria, por los años 95-85 a.C. Con Pompeyo sus legados la ocuparon y formó parte de la provincia romana de Siria. Bajo Marco Antonio se acuñaron monedas con efigie de Cleopatra allí, como narra Nicolás de Damasco. Hay monedas de Augusto, Nerón y Tiberio, no de Calígula y Claudio. Quizá perteneció a Aretas en esos años (2Co 11,32). En la revuelta contra Roma se degollaron 11 o 18.000 judíos, y allí había pronto una comunidad cristiana (F. Josefo, *De Bello* 11, 20, 2 y VII.8.7^a (182).

Incluso si fuera histórica la noticia lucana de que Pablo fue educado en Jerusalén, no se excluye que, junto al arameo y el hebreo, fuera el griego la lengua y cultura dominante en sus estudios más o menos especializados. En tiempos de Herodes, según Nicolás de Damasco, los fariseos eran unos 6.000, cuando los sacerdotes eran 18.000 y los esenitas 4.000.¹⁰ Se llamaban *haberim*, como los escribas, pero sólo jefes y líderes eran escribas, como Shammay u Hillel por los años 50 al 20 a.C. Nicodemo y Gamaliel I son de la época de Jesús y Pablo según el NT. Si Pablo estuvo en Jerusalén, para estudiar en alguna escuela de la Ley, pudo hacerlo en alguna sinagoga helenista. De hecho en Jerusalén se dice que había unas 400 sinagogas; y entre ellas se habla de las sinagogas de de los de la diáspora de los libertos, cireneos, alejandrinos, cilicianos y asiáticos (¿son una o cinco?) según nos informa indirectamente Lucas en Hch 6,9.¹¹ El helenismo pagano se daba no sólo en ciudades helenísticas, como Asculón, Cesarea o la Decápolis; sino que construyó en Jerusalén

9 Datos sobre Tiro y Damasco se toman sobre todo de Sellier y Barboglio, además de otros, pero en referencia a Pablo puede verse FABRIS, o.c., pp. 13-22, 40-44, 77-80 y 125-140.

10 JEREMIAS, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Cristiandad, Madrid, 1980. Capítulo IV sobre los Fariseos, pp. 261 hasta 281. Citas en 265s. y cifras en 267.

11 GINKA, Jürgen. *Pablo de Tarso. Apóstol y sermón*. Herder, Barcelona, 2002, página 35.

teatro y anfiteatro, estadio e hipódromo, y en Jericó y hasta en Tiberiades se daban juegos y deportes helenistas, con asistencia de judíos¹².

Más tarde, ya como misionero cristiano, Pablo permanecerá algunos años en Antioquía de Siria, en primer lugar; y luego varios años en Corinto, Éfeso, Filipos y Tesalónica, todas ellas ciudades grandes e importantes del mundo griego en torno al Egeo. Finalmente, tras una larga prisión en Cesarea marítima, acabará llegando a Roma, la capital del Imperio romano, donde murió mártir en tiempos de Nerón con seguridad, aunque no sepamos en qué año exacto. En todas esas ciudades, y muchas otras del mundo mediterráneo, había numerosas comunidades judías; pero el ambiente cultural dominante, además de la lengua, era ciertamente el del helenismo.

1.1.2. La cultura griega de Saulo. Lo mejor conocido del NT es el mundo paulino, que es urbano. Pablo un hombre de la *polis* helenística. "Su lenguaje lleva el aliento de la ciudad. Las parábolas de Jesús, que hablan de sembradores, malas hierbas, segadores y chozas, huelen a abono y a tierra y la lengua arameo de las aldeas palestinas tiene un reflejo en el original griego. Cuando Pablo habla en sentido metafórico del olivo o de los huertos, su griego es fluido y evoca la escuela más que el campo. Pablo parece sentirse más cómodo con los tópicos de la retórica griega tomados del gimnasio, del estadio o del taller. Además, Pablo dependió de la ciudad para su subsistencia". Si es muy cierto que "el hilo conductor para escribir la historia del cristianismo primitivo es la irresistible expansión de la fe cristiana en la región mediterránea durante los primeros 120 años" (Hengel) también lo es que "esta expansión estuvo unida estrechamente a la movilidad personal, tanto física como social"¹³. Y esto fue posible por el imperio romano y la cultura helenística. Pablo es un ejemplo; utilizando las calzadas romanas, hizo unos 16.000 km. Entre ellas la *koiné hodós* de Asia Menor y la *via egnatia* de Grecia hasta Roma.

"En el mundo paulino, el griego era la *lingua franca*, la *koiné diálekta* para las gentes urbanas y móviles, pero en él se superponía el dominante hecho político de Roma"¹⁴. Por eso dice "griegos y hárthanos, sahins e ignorantes (Rm

12 SCHÜRER, Emil (*Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*) volúmenes. Cristiandad, Madrid, 1983.

13 MEEKS, Wayne A. *Los primeros cristianos urbanos*. Sigumo, Salamanca, 1988. Páginas 20, 23 y 35.

14 MEEKS, Wayne A. *Los primeros cristianos urbanos*. Sigumo, Salamanca, 1988. Páginas 45 y 92.

1.14) Los judíos de la diáspora tenían más sentido de comunidad e identidad, por encima de las sectas, debido al "impacto cultural que implicaba vivir en un ambiente dominado por otro lenguaje cultural... La cultura dominante ejercía, inconscientemente, una presión sobre los grupos extranjeros para que se conformaran o adaptaran a sus ideales, prácticas y normas sociales... Las diferentes experiencias culturales llegaban a adquirir una notable importancia"¹⁵. Pensar y hablar en lengua griega supone una cosmología, una antropología y hasta una teología distintas de los que hablan arameo.

Es muy difícil encontrar en arameo voces similares a conceptos griegos de *utanasia*, *alêtheia*, *anagkê*, *analogia*, *aretê*, *autarketeia*, *aftharsia*, *barbaros*, *gnôsis*, *eidos*, *ekklêsia*, *eleutheria*, *episkopos*, *epistolê*, *theatron*, *kalos*, *koinônia*, *kosmos*, *metamorphô*, *morphê*, *mystêrion*, *nôria*, *noôma*, *anos*, *paidagôgos*, *plerôma*, *parousia*, *parrêsia*, *politeuma*, *studion*, *stôikheia tou kosmou*, *synêidêsis*, *telos*, *teleios*, *typos*, *'ybris*, *filadelfia*, *fy-sis*, *khârisma*, *psykhikos*, etc (inmortalidad, verdad, necesidad, analogía, virtud, autarquía, incorruptibilidad, bárbaro, gnosis, imagen, iglesia, libertad, obispo, epístola, teatro, bello, comunión, cosmos, metamorfosear, forma, misterio, locura, pensamiento, mente, pedagogo, pleroma, parusia, franqueza, ciudadanía, estadio, elementos del cosmos, consciencia, meta, perfecto, tipo, orgullo, fraternidad, naturaleza, carisma, psíquico, etc.). Serían entre 70 y 120 términos de cuño netamente griego o helenista en el vocabulario paulino, además de muchos otros usos lingüísticos.

Ya esto demuestra que Pablo ni piensa ni habla como el Nazareno galileo y sus discípulos. Claro que lo puede comprender y proseguir, pero siempre con asimilación aculturada inevitable. No hace falta suponer que Pablo adquirió especial formación académica en esa cultura griega, estudiando en algún liceo o participando en el gimnasio de Tarso. Ni que conociera la filosofía o la literatura griega, a pesar de que Lucas parece insinuarlo, al ponerle en la boca una cita de Arato en su discurso en el areópago de Atenas (Hch 17,28): o –más extraño aún– al hacerle escuchar de labios del Resucitado un refrán helenista sobre el "cocear contra el agujón" (Hch 26,14). Si, como parece, fue de familia judía estricta, es más que probable que nunca visitó esos centros culturales helenistas, aunque bien pudo oír muchas cosas por las calles y plazas de Tarso o Damasco. Eso explicaría su dominio de cierta retórica, de

15 WHITE, L. Michael.. *De Jesús al cristianismo*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007, p.120s

la diatriba cínica y el lenguaje forense. Y por supuesto, pudo asistir a algunos juegos deportivos, como muestran sus cartas. Pero es bien posible que la lengua que Pablo usaba, fuera de la casa paterna, era el griego; e incluso en los estudios alternativos que pudo tener en alguna sinagoga.

Si Jesús, que es de un pueblecito de Galilea, pudo tal vez saber leer, muchas más posibilidades debió tener Pablo, en una comunidad judía de la importante ciudad de Tarso, que posiblemente gozaba de privilegios sociales. Bajo el helenismo influyó el sistema educativo griego de la *paideia*. Antes, en la casa, influyen la madre y el padre, sobre todo si aquella sabía leer, como Lidia, Priscila y tantas de la época. Se daba una educación tradicional y conservadora en la casa. Les enseñaban el *Shemá* bien pronto. La sinagoga era escuela de cultura general, pero también de normas de vida y de historias y tradiciones. Se habla de *paideutés nomos* en 4Mac 5,34; 13,22; Ga 3,24; Rm 15,49¹⁶ pero se haría seguramente en lengua griega con la versión conocida como los LXX quizá. Se usaba pregunta-respuesta y la repetición memorística y con disciplina (Prv 23,13s; Sir 30,1) y se enseñaba un oficio manual. Las sinagogas, especialmente en el mundo helenistas, eran vistas como centros de cultura equivalentes a los gimnasios y liceos griegos. Escribía Filón de Alejandría: "¿Qué son realmente nuestras sinagogas en las diversas ciudades sino escuelas de prudencia, fortaleza, templanza, justicia, piedad y santidad y de todas las virtudes?" (*De vita Moysis* 2,216)¹⁷

La sinagoga era la institución más importante, establecida en el s. I y con influjo griego. Hengel dice que equivalen al *gymnasion* y la *ephebeia* en la Diáspora. Se llama *synagogé* o *proscený* a la semítica *bet haakeneset*. En Jerusalén había 400 sinagogas, y muchas en Galilea (NT). Es lugar del culto, de recitación de salmos, y lecturas de Torá y Profetas en parte, pues no tendrían todos (Hch 15,21). Incluso si se leía en hebreo la Escritura, seguía la traducción por *targumim* arameos en Palestina o regiones de habla aramea, o bien en griego de los LXX en la diáspora judía, y se predicaba luego. Antes del 70 las sinagogas no eran sólo lugares sacros, eran también escuela y hasta albergue y posada para acoger a visitantes y pobres. Sólo se sienta en taburete el maestro, los discípulos en el suelo. Se iniciaba a los 6 o 7 años; y acababa con los 14 o antes, como en helenismo. Pablo como Jesús y Joséfo.

16 RIESNER, Rainer, *Jesús als Lehrer*. UCB Mohr, Tübingen, 1988, p. 111

17 BARBAGLIO, Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca, 1969. Cita páginas 42, 43, 47, 49, 55 y página 11.

ir (un cada sábado regularmente a la sinagoga (Lc 4,16s Anr. XIV, 260). Allí aprendieron el *Shema*, el *Qalish* y las 18 Bendiciones y otras de la mesa, etc. Además de varios himnos, el *Hallel*, etc. En vez de la *Ilíada*, era la *Torà* el contenido fundamental de todo el proceso educativo (leer, escribir, aprender, entender, explicar, etc). En una inscripción antes del año 70 se dice del objetivo sinagogal: "para enseñar los mandamientos" *eis didayén entoión*.

En el sistema de la *paidagogia* helenística, tras el *curriculum* de gimnasia, música, lectura y escritura venía la enseñanza superior en los liceos o gimnasios con retórica, dialéctica, matemática y música teórica. Pero, como J. Becker asegura, Pablo "profesó un judaísmo de cuño helenístico" (72) y sin embargo: "Es difícil suponer que una familia judía cuya actitud religiosa era la fidelidad a la ley y de orientación farisea enviara a su hijo a una escuela pagana"¹⁹. Más bien iría a la escuela sinagogal, donde el tema capital de enseñanza era la *Torà*; pero es probable que aprendiera retórica hasta por la calle y lugares públicos, en filósofos y en tribunales. Lo cierto es que Pablo habla con soltura la lengua *koiné*, pensaba y escribía en esa lengua, sin usar sermitismos que no estén en los LXX. Conoce el politeísmo pagano, los juegos deportivos, y la parénesis helenística de los judíos, así como su exégesis alegórica (1C 10,1-13; Ga 4,21-31). Religiones mistericas en su lenguaje sobre bautismo cristiano tal vez, así como la idea estoica de cuerpo social.

1.1.3. Ciudadano de Tarso ¿y romano? Los judíos hacía siglos que moraban fuera de Palestina, por diversos motivos. Salían de Palestina por deportaciones de guerras o por emigración voluntaria, incluso como soldados o como comerciantes. Ptolomeo I deportó a 100.000 judíos a Egipto, y llegaron a generales romanos, como Tiberio Alejandro. Se multiplicaban por tener prole numerosa, situación económica buena y conversiones; recogían a los expósitos. Los romanos les concedieron privilegios en Asia Menor, como atestigua Cicerón. Algunos no eran extranjeros transeúntes ni residentes, (*peregrini, advenae, metekoi, katoikoi*), sino ciudadanos de pleno derecho (*civites, politeis*), o lo pretendían ser en varias partes, con sus *gerousiai* autónomas y su *politeuma*. El judío Filón, casi coetáneo de Pablo, habla de un millón de judíos en Egipto, con dos quintos de Alejandría. Muy numerosos eran también los judíos en Babilonia, Siria y Asia Menor.

¹⁹ BECKER, Jürgen. *Pablo, El apóstol de los paganos*. Salamanca, 1996, p. 73

Por todo ello se ha calculado en unos 4 o 6 millones la cifra total de los judíos residentes en el extranjero, sin incluir Palestina con su millón y medio o dos millones: de tal manera que los judíos muy bien "pudieron haber representado una décima parte de los habitantes del Imperio Romano, cuya población total se calcula en unos 70 millones"¹⁹. Otros dicen que los judíos serían algo así como el 7% de la población del Imperio Romano²⁰. El judaísmo de la diáspora, o judeohelenismo mayoritario, era muy atractivo para gran parte del mundo pagano de entonces, como lo muestra el gran número de "temerosos de Dios" y de "prosélitos" (*sebomenoi, joboumenoi ton theon, prosélvtoi*), que estaban en contacto con el mundo judío, y el orgullo que muestran sus representantes conspicuos, como Filón de Alejandría, Flavio Josefo, o el mismo Pablo, como veremos más adelante.

Entre los rasgos sociales del mundo grecorromano se ha subrayado que faltaban aquellas antinomias estructurales que caracterizaban el entramado político de Palestina. "Pablo, ciudadano tarsiano y romano, está plenamente integrado en las estructuras que sustentan el imperio romano"²¹. Como organizador de comunidades, pretende fundar grupos independientes. Y él mismo apela a la *eleuthería* y a la *autarkeia* de los filósofos cínicos, que ya desde Sócrates renuncian a recibir dinero por su sabiduría. No es que los condicionamientos sociales sean la causa, pues igual situación económica, política, ecológica y cultural puede llevar a respuestas de tipo evasivo, agresivo o subditivo. "Característico de estas comunidades fuertemente estratificadas en lo social es un patriarcalismo de amor de tipo familiar"²² que valora obediencia y se preocupa de que el que no trabaje que no coma (2Te 3,11). Por eso Theissen supone que Pablo evita los dichos de Q. de los radicales proferas itinerantes primeros. Bernabé y Pablo serían clase media y tal vez alta, como Cornelio y Lidia, que trafica con púrpura.

19 LEIPOLODT, J. GRUNDMANN, W. *El mundo del NT*. 3 volúmenes. Cristiandad, Madrid, 1972. Citas y referencias en el volumen I, páginas 297s hasta 323s.

20 BORNKAMM, Günther. *Pablo de Tarso*. Sigüenza, Salamanca, 1979. Ver pp. 35 y 37. Cuando el "De via Aegypti" II,20 y el "Causa Apionensi" II,39 de Filón y Josefo respectivamente.

21 THEISSEN, Gerl. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sigüenza, Salamanca, 1979. Citas en las páginas 161 y 162.

22 *Ibidem*. Citas en las páginas 163s y 166s. El patriarcalismo del amor se reitera, cf. 230s donde lo define como "la aceptación voluntaria de las desigualdades fácticas para hacerlas féculas para los valores éticos de las relaciones interpersonales" según E. Troeltsch, 255 y 278.

Aquí entraría la cuestión discutida de su "ciudadanía romana", afirmada por los Hechos, pero nunca atendida por Pablo en sus cartas. Es ciertamente muy extraña, aunque no se dude de que era *Tarseus poleôs polites*, ciudadano cívico de la ciudad de Tarso (Hch 21,39 y 22,3). Ciertamente, si era ciudadano romano por nacimiento, su padre o su abuelo debió ser de algún modo rico o influyente. De otra forma era muy difícil conseguir la ciudadanía romana en el Imperio. Pero, si Pablo era *civis romanus*, no se ve cómo es "flagelado tres veces" (*tris erodhízetai* 2Co 11,25)²³. En los Hechos se nos narra una ocasión en que Pablo, en el fórum de Filipos, la *Colonia Augusta victrix Philippensium*, es sometido a *verberatio* de los lictores en la *hema* (Hch 16,20ss). Según escribía Cicerón: "*facinus est vincire civem romanum, scelus verberari, patricidium necare*". Por otro lado, las autoridades romanas se cuidaban poco de cumplir esa *Lex Poetia* o *Lex Julia* siempre.

En el caso de Tarso, por los años 60 a.C. Pompeyo la hace sede del gobernador romano; y algunos años más tarde Marco Antonio la hace *civitas libera et immunis* de impuestos. Barboglio comenta que "de hecho, esto significó para muchos de sus residentes la ciudadanía romana" según Dion de Prusa (Discursos 34,23, en p.26). Pero Pablo además de que sufre *verberatio* romana, prohibida a los *civites romani*, no tiene o no usa el triple nombre: *nomen* (del padre legal), *praenomen* de tipo personal, familiar, y *cognomen*, adicional, honorífico, a no ser inventado como quien le atribuye llamarse *Caius Julius Paulus*. Otros lo suponen de la familia Aemilia, y hasta hay quien lo ve con gens Paula; pero no dejan de ser fantasías, verosímiles ciertamente.

El mundo grecorromano, en general, desprecia a los demás pueblos y culturas; y dentro de su universo, antepone lo masculino, como puede verse en la frase atribuida a Tales y a Sócrates: "Doy gracias a Tyche por haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro" (*Diógenes Laercio*, II,engel 129)²⁴. Pero el desprecio a los judíos nos consta de modo especial por

23 WHITE, L. Michael. *De Jesús al cristianismo*. Verbu Divino. Estella (Navarra), 2007, p. 198. Pablo nunca dice que fuera *civis romanus*, y "Las penalidades que tuvo que sufrir a manos de las autoridades romanas (2Co 11,24s) no son propias de quienes poseían la ciudadanía romana".

24 Citado por BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y sus orígenes cristianos*. Sigüeme, Salamanca, 1989, pp. 43s. Semejante es el dicho rabínico atribuido a Rabi Yehudá: "Bendito seas, Señor, porque no me has creado pagano, ni me has hecho mujer ni ignorante" (*Qoheleth* 4:13). Mejor ver *Aleazar* 4b y la oración de cada mañana: "Bendito seas Tú, Señor Dios nuestro, Rey del universo, por no haberme hecho mujer", ni esclavo ni gentil". La

la misma retutación que ellos hicieron contra el rechazo grecorromano. Entre los usos judíos que eran mal vistos por los paganos, no podía faltar el dato chocante de su sistema alimentario *kosher*, por el que comen comidas aparte (*separatus epulis*), para no contaminarse con los alimentos impuros, ya por el mismo hecho de ser elaboradas por los paganos. También la circuncisión les causaba problemas, no como rito inicial, sino en su participación en el gimnasio y los juegos deportivos o en los baños públicos, hasta el punto de intentar revertirla, como se nos dice en 1 Ma 1,14s: *"relucieron su prepucio"*. Pero ¿iba Pablo a algún gimnasio o baño público?

Lo que sí es muy probable es que, en Tarso o en Damasco, y luego en su continuo viajar por las ciudades del Imperio, Pablo debió escuchar más de una vez las terribles calumnias que los no judíos lanzaban contra ellos. Fueron inventadas por los helenistas, pero luego las repite Tácito, sobre adorar un asto, odiar a los hombres, homicidios rituales. Un ejemplo: *"Judaeorum mos absurdus sordidusque... gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa"* = Las costumbres judías son absurdas y sórdidas... es un pueblo plagado de superstición, y contrario a la religión (*Historiae*, V,5). Otro par de joyas de antisemitismo grecorromano, que luego pasará a los cristianos: *"adversus omnes alios hostile odium... y además contempnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fructus vilia habere"* = tienen un odio hostil contra todos los demás... desprecian a los dioses, deshonran su patria, tienen por viles a sus padres, hijos, hermanos (*Historiae*, V, 55').

Si es de Pablo, no deja de ser impresionante que en LTe 2,15 diga más o menos lo mismo, añadiéndoles la responsabilidad (colectiva!) de la muerte de los profetas y de Cristo y la persecución de los cristianos (en la que él mismo colaboró inicialmente): *"Estos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres"*. Será mejor entenderlo como una

esta se halla en JEREMÍAS, o.c., p. 586: "Alabado seas, Señor, por no haberme hecho mujer" (1 To. Sobre Ver VII, 19) y las voces en que equipara "mujeres, esclavas (paganos) y niñas (menores)" (Ver III, 3 o Suk II,8) según las notas 149 y 151. Según la rabinia Susana Kuchmann se halla no en la Misná sino en el Talmud de Babilonia, sobre ese paso de *Menasa* y es el dicho de ese Rabi Yehuda, basado en el dicho popular helenista tal vez!

- 25 El mismo Tácito dice luego de los cristianos cosas similares o peores: los acusa de necios, y dice que la gente los rechazaba no por incendios, como los acusó Nerón finalmente, sino por "odios del género humano" *odio humani generis* (*Anales*, 15,44,2-5, en PENNA, o.c., p. 328)

glosa cristiana posterior, de sus discípulos y editores; y no del Pablo histórico, judío hasta el final, como veremos²⁶. De este Pablo judío antes de ser también cristiano y hasta el fin de sus días vamos a tratar brevemente.

1.2. La condición judía (y tal vez farisea) de Saulo

1.2.1. ¿Educató en Jerusalén con Gamaliel? Según el libro de los Hechos (Hch 22,3), Saulo se habría educado en Jerusalén, a los pies de Gamaliel; y sería fariseo desde sus orígenes familiares. Es más, Pablo tiene una hermana y un sobrino que viven años después en Jerusalén (Hch 23,16) y tal vez desde hacía tiempo. Pero, como afirma la crítica, estos rasgos podrían pertenecer a la imagen lucana, que pretende vincularlo con Jerusalén, como base de su función de llevar el evangelio desde ahí hasta Roma, que sería "los confines de la tierra" conocida. La única vez en que se dice algo semejante en una Carta paulina (Flp 3,5), parece probable que se trata de una glosa posterior, precisamente en sintonía con la imagen lucana²⁷. Nunca más en todo el corpus paulino auténtico se apunta a esa condición farisea. Contradice, además, el origen extrapalestino de Pablo; ya que el fariseísmo de esos años no se daba fuera de Palestina. Incluso se piensa que apenas había fariseos fuera de Jerusalén y Judea. Incluso en la Galilea de tiempos de Jesús apenas existían grupos fariseos. No existe ningún indicio de grupos fariseos fuera de Palestina, y menos en Tarso. En este sentido, quienes admiten como auténtico el texto de Filipenses, suelen abogar también por la historicidad de las afirmaciones que Lucas le pone en la boca a Pablo cuando es arrestado en el Templo de Jerusalén.

Ya hace años que se defendió muy académicamente la formación judía y casi rabínica de Pablo, sin separar el judaísmo palestino del de la diáspora, como hizo Schweitzer. Ni el judaísmo del helenismo, como hizo Bultmann, ya que éste invadió todo el mundo ambiente. Incluso se trata de ver sus rasgos

26 VIDAL, Senén. *Cartas originales de Pablo*. Trotta, Madrid, 1996. Dehíende con argumentos que esos versículos son una glosa postpaulina, que no corresponde a su modo de pensar conocido en otras partes.

27 VIDAL, Senén. *Oc*. Supone que todo el capítulo 3 de Filipenses no es de Pablo, sino "paulino", es de sus discípulos y admiradores, ya que se propone como modelo, cosa que sería bastante pedante en el Pablo histórico. Para nuestra hipótesis bastaría con que la palabra fariseo fuera una glosa posterior, tomada de Hechos por ejemplo. Ver pp. 308-313.

típicamente fariseos. No cabe reducir a Pablo a puras categorías escatológicas. Hay que enraizar a Pablo no sólo en apocalíptica, sino en toda la complejidad del judaísmo y del mundo helenista greco-romano-oriental, y no en antítesis decía ya en 1964 Davies y luego trata de "hacer justicia a los elementos que se derivan del fariseísmo en el Apóstol". Trata muchos elementos, que tienen mayor o menor fuerza de convicción, pero que forman un conjunto impresionante. Entre ellos dice que "el énfasis de Pablo en la categoría de obediencia como clave de la Muerte de Jesús es esencialmente rabínica", pero que tal vez sea un sustrato común cristiano, y no algo peculiar de Pablo. Esa obediencia se opone a la desobediencia de Adán, y se insiste en los méritos de los justos a favor de los pecadores, aunque afirma que no era doctrina común. Con respecto a la figura de Adán lo dominante era la doctrina de la solidaridad corporativa; y esto está también muy presente en la cristología y eclesiología paulinas²⁸. Lo más decisivo es que "Pablo era un judío practicante, que nunca dejó de insistir en que su evangelio era en primer lugar para los judíos... y que asignó a los judíos un lugar de particular importancia dentro de la economía cristiana"²⁹.

A pesar de los fuertes argumentos de Davies y otros, muchos autores siguen pensando que Pablo, aunque fuera fariseo, no debió tener ninguna formación rabínica especial. Ciertamente no conocemos cuándo se empezó a regular el estudio y la "ordenación" de un "rabi" judío; pero es posible que ocurriera antes de Yarnia, como los propios evangelios testimonian. Un autor generalmente equilibrado como J. Becker dice que "todo parece indicar que Pablo no fue formado en la interpretación farisea de la Ley como discípulo fijo de un rabí,... sino que fue educado dentro de una mentalidad farisea como actitud vital", que era un movimiento laico. Pero lo extraño es que la base de esa supuesta educación farisea es que "Pablo hubiera podido recibir una educación en línea farisea en cualquier sinagoga importante de la

28 DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. SPCK, London, 1970, pp. XIV, 266, 49s. Los textos ingleses dicen: I sought to do justice to elements in the apostle that are derived from Pharisaism; y más adelante: Paul's emphasis on the category of obedience as the clue to the Death of Jesus is essentially Rabbinic.

29 *Ibidem*. Davies escribe en la p. 321 "Paul was a practicing Jew who never ceased to insist that his Gospel was first to the Jews... and who assigned to the Jews in the Christian dispensation a place of particular importance".

diáspora"³⁰. Ni la edad ni la soltería le permitían ser un rabinio. Aquí, de nuevo, da por supuesto que eso eran ya condiciones exigidas para ser rabinio antes del 70 o de Yumnia. Por otro lado supone que Pablo vivía en Damasco, no en Jerusalén; que no tiene base histórica, fuera de los Hechos. No hay que excluir la apocalíptica del fariseísmo de entonces. Sobre todo porque en Damasco parece que había una notable comunidad esenia, con alguna relación con los sectarios de Qumran, que serían sólo un grupo aparte de los esenios³¹.

Estudiará en Tarsos, Damasco o Jerusalén, se supone el dominio del arameo por parte de Pablo. No sólo por su posible origen de padres palestinos, que se lo transmitirían desde la infancia; sino también por sus años de trabajo en Damasco y Arabia o Nabatea. Además de los casos que señala Lucas, al hablarle Jesús en "hebreo" o hablar Pablo mismo al pueblo en lengua "hebrea": donde se sobreentiende que se trata de la lengua aramea (Hch 21,20; 26,14). De hecho, el pueblo no hablaba hebreo desde la vuelta del destierro babilónico. "El principal idioma hablado por los judíos en las distintas regiones de Palestina [Judea, Galilea, Samaria y Perea] durante los últimos siglos de la era precrística fue el arameo... Como *lingua franca* del Imperio persa, se fue convirtiendo progresivamente en el vehículo común de comunicación"³². El hebreo o "lengua santa" *Ishvan haqdash* se limitaba al culto y, por supuesto, al estudio de los especialistas, junto con el empleo del hebreo mishnaico en las academias rabínicas. Pero no se puede afirmar con seguridad que Pablo estudió en alguna de esas escuelas, ni que dominaba el hebreo. De hecho, cita el AT en la versión de los LXX y no según el texto hebreo.

Sin embargo, no se puede dudar del gran conocimiento paulino de la Torá y de las otras dos partes de la Biblia Hebrea; dado el amplio y diverso uso que hace de ellas en sus escritos, y, sin duda, en sus discursos orales. Menos aún cabe poner en duda su gran "celo" por las Ley de sus padres: celo que le llevó, en un primer momento, a ser perseguidor de la iglesia de Dios en Judea y en torno a Damasco. Este es el dato común más decisivo de las Cartas y los Hechos, en esta etapa previa a su "conversión" al cristianismo. Con estos dos datos debería quedar claro que, para Pablo, la Torá y el resto

30 BECKER, Jürgen. *Pablo. El apóstol de los paganos*. Sigüenza, Salamanca, 1986, pp. 56 y 58.

31 GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, *Textos de Qumran*. Editorial Trotta, Madrid, 1993. En las pp. 36 a 42 de la introducción presenta esta "hipótesis de Grättinger".

32 SCHÜRER, Emil. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. 2 volúmenes. Cristiandad, Madrid, 1983. Vol. II, pp. 43-44.

de los escritos, sobre todo los Profetas y Salmos, son y permanecerán un elemento decisivo de su comprensión de lo acontecido en Jesús. Cosa por lo demás, que ya hacían antes de él todos los grupos cristianos: pero quizás especialmente los grupos cristianos judeohelenistas. Tal era el caso de lo que representaba Esteban y los otros siete "diáconos"; así como el de las comunidades cristianas de Damasco; y no digamos de Antioquía de Siria. Pero, en cierto sentido, las Cartas paulinas son el testimonio más antiguo e impresionante de ese tipo de cristiandad judeohelenista, antes de ser algo así como un cristianismo meramente helenista.

Un rasgo dominante de Pablo, de principio a fin tal como aparece en sus escritos, es el celo que pone en su fe, tanto judía como luego cristiana. Esto es muy positivo, sin duda, pero lleva consigo también el riesgo de extremar las cosas, de ser poco tolerante con lo que considerará como medias tintas, falta de coherencia o consecuencia; cuando a veces se trata de una postura mucho más abierta y equilibrada que la suya, que a veces logró también alcanzar. Un ejemplo famoso es la postura ante la comunión de mesa entre judíos y paganos convertidos al cristianismo. Tanto los de Jerusalén, como Pedro, no la rechazan sin más; pero la regulan; cosa que Pablo parece saltarse libremente; para luego poner sus propios matices o restricciones. El celo le llevó a estar entre los judíos extremistas que creyeron hacer un servicio a Dios persiguiendo a los cristianos, esa secta nueva y peligrosa, que se expandía después de la condena a muerte de su líder, con la anuencia (por decir lo menos) del Sanedrín religioso y político del pueblo judío. Aunque Lucas exagere la nota, no se puede dudar de esa actividad persecutoria de Saulo. Para esta actitud persecutoria, no hace falta que fuera fariseo; incluso habría sido probablemente un freno, dado el talante fuertemente ético de buena parte del fariseísmo contemporáneo.

1.2.2. Los fariseos ¿todos hipócritas? Si aceptamos como histórico el dato paulino (Flp 3,5) y más aún luciano de que Pablo era fariseo (Hch 23,6 y 26,5), nos conviene tener una idea, lo más desprejuiciada posible del fariseísmo real de esos tiempos de Jesús y de Pablo mismo. Los fariseos son gente dedicada a la Ley; más que sacerdotes o escribas, entre los que habría bastantes. Suelen ser laicos populares que adaptan la Ley a la actualidad; por eso las tradiciones orales de los padres o ancestros. Otros los reducen a religiosos empeñados en hacer puros a todos, como Lv 19,2. Casi un "club de corrida" pura, santa, sin meterse en política. En los evangelios, y especialmente en las maldiciones o ayes de Mt 23, se los califica como hipócritas en sentido

religioso-moral, sobre todo en estos puntos: enseñan pero no cumplen la Ley; cumplen las minucias, pero olvidan el espíritu esencial; hacen obras buenas sólo por aparecer justos y ser alabados de los hombres; pretenden tener méritos ante el mismo Dios, frente a los despreciables pecadores³³.

Seguro que hubo fariseos con tales características. No sólo Jesús, sino también los esenios de Qumran y hasta los propios textos rabínicos farisaicos achacan las mismas actitudes a algunos. Pero eso mismo indica que lo ven como actitudes erradas y falsas. Es un riesgo constante de todo hombre religioso, bajo cualquier forma y en cualquier época en que se dé, incluida la nuestra hoy. Lo que no se puede es generalizar, involucrar a todos o la mayoría de los fariseos históricos; y menos aún usarlos como contraposición con la actitud verdadera, que sería en nuestro caso la de los cristianos de nuestra propia confesión. De hecho, eso es lo que han hecho muchos protestantes contra los católicos, y al revés; y grupos religiosos contra otros, como ha sido el caso de los jesuitas, calificados también en lengua castellana como "hipócritas" en una de sus acepciones³⁴. La imagen luterana y protestante del fariseísmo, o al menos de lo peor de él, es ciertamente una forma degenerada de entender el AT, o cualquier religión auténtica, incluso la cristiana. Todos podemos ser y tal vez somos más de la cuenta "fariseos": no sólo en el sentido de decir y no hacer, sino en el más profundo de creernos superiores a los demás, y despreciarlos; y en creernos perfectos o casi justificados en todo lo que hacemos, secretamente orgullosos de "nuestros méritos" y angustiados por nuestra salvación, en vez de por el servicio al hermano malherido al borde del camino.

Por influjo de la dialéctica paulina de Ley y Gracia, bien captada por Lutero, los exégetas e historiadores protestantes ven el judaísmo tardo o Spätjudentum "como un legalismo religioso, más atento al cumplimiento externo de unos preceptos obsoletos que a la entrega confiada a un mensaje de gracia". Postulan que, después de Esdras "el judaísmo cayó en un anquilosamiento ritual y legalista, a manos de los sacerdotes y juristas que dirigieron las instituciones". Se nombra expresamente a autores como Schürer o Wellhausen

33. LITZ, Ulrich. *El evangelio según San Mateo*. Tomo III. Sigüeme, Salamanca, 2003. El autor piensa que ese capítulo es obra de Mateo, y no procede de Jesús. Refleja más bien la situación de la iglesia mateana. Mt 23 se ha calificado como "the unloveliest chapter of the Gospel". Ver pp. 384 y 448-458 especialmente.

34. El DRAE mantuvo esa tercera acepción hasta sus últimas ediciones del 2000. Luego, la ha retirado del diccionario, y esperemos que también de su uso en el lenguaje popular. La de fariseo, en cambio, continúa.

y Strack y Billerbeck. Habría que añadir nombres tan significativos como F. Weber ya en 1880³⁵ (de donde bebieron Billerbeck y Schröter, W. Bousset, Kittel y ThWNT, Fuller y Bonsarven o Benoit, Rullmann y otros luteranos), Becker, Black, Conzelmann... que ven en el judaísmo una religión legalista y autosuficiente, de búsqueda de salvación por los méritos.

En realidad, ese judaísmo, se inicia tras el 70 y se plasma entre los s II-IV al suprimir a las otras "sectas" judías, sobre todo las apocalíptico-mesianicas. Antes, "el judaísmo era un mosaico de grupos de tendencias muy diversos". A todos los grupos judíos los unía "la común referencia a la Torá y al Templo, pero enfrentados entre sí a causa del diferente significado que para unos y otros tenían la Torá y el Templo, la historia y la esperanza mesiánica de Israel". En esa matriz del mesianismo apocalíptico judío surgió el NT. "En tiempos de Bar Kokba los judeocristianos de Palestina hacían todavía una lectura literal de la Torá y la cumplían al pie de la letra. Los demás grupos cristianos habían abandonado esta práctica mucho antes, tal vez a partir de la destrucción del Templo en el año 70"³⁶ Por eso, más que a los evangelios, conviene atender a testimonios previos, como los que parece haber en Qumran: o anterior al 70, como los textos rabínicos que aportan a esa etapa.

Parece que los escritos de los sectarios de Qumran manifiestan una clara animosidad contra los fariseos. Los califican de "falsos maestros", "que se encaminan ciegamente a la ruina" y "cuyas obras no son más que engaño" (Libro de los Himnos 4, 6.8), algo que recuerda mucho la acusación de Jesús de ser "ciegos y guías de ciegos" (Mateo 23, 24). En cuanto a la invectiva de Jesús acusándolos de no entrar ni dejar entrar en el conocimiento de Dios (Lucas 11, 52) son menos duras que el Peshet de Nahúm 2, 7-10, donde se dice de ellos que "cierran la fuente del verdadero conocimiento a los que tienen sed y les dan vinagre para apagar su sed". Flavio Josefo, ligado a ellos, los pinta muy favorablemente, y con enorme influjo en el pueblo, más religiosa que política. Mateo muestra gran animadversión, tal vez por haber sido publicano, o más bien por la situación de Siria por los años 80-90 d.C. Pero Jesús reconoce que enseñan la Ley de Moisés, sólo que no la cumplen (23.2s); pero les critica sus Halaká o tradiciones humanas, sobre el sábado y

35 DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del AT. Tomo I. Introducción general*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984. Ver páginas 137-148. Resumen de la soteriología según Weber en pp. 144-146

36 TREBOLLE, Julia. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Trotta, Madrid, 1998. Citas en las pp. 45, 47, 48 y 57 respectivamente

alimentos, separación de pecadores, etc (15,9 y Mc 7,7). Ser fariseo era una barrera para conocer a Dios y una situación de juicio más severo (Lu 18 y Mc 12,46) "Probablemente fuera con los fariseos con quien más similitudes presentaban Jesús y sus discípulos"³⁷; pero las distancias se fueron haciendo más evidentes después del 70, tras la expulsión de la sinagoga.

Según J. Neusner, en los escritos rabínicos se ha señalado la existencia de 371 tradiciones distintas, contenidas en 655 pasajes, relacionadas con los fariseos anteriores al año 70 d.C. De los 655 pasajes o perícopas estudiados por Neusner, la mayor parte están relacionados con diezmos, ofrendas y cuestiones parecidas y, después, con normas de pureza ritual. La literatura rabínica nos ha transmitido éticas dirigidas a los fariseos que resultan similares a las pronunciadas por Jesús. El Talmud (*Sota* 22b; *TJ Berajot* 14 b) habla de siete clases de fariseos de las cuales sólo dos eran buenas, mientras que las otras cinco estaban constituidas por hipócritas. Entre éstos, estaban los fariseos que "se ponen los mandamientos a las espaldas" (*TJ Berajot* 14 b), algo que recuerda la acusación de Jesús de que echaban cargas en las espaldas de la gente sin moverlas ellos con un dedo (Mateo 23, 4). Los fariseos habían llegado a la conclusión de que la mesa donde se comía era un altar y que las normas de pureza sacerdotal, que sólo eran obligatorias para los sacerdotes, debían extenderse a toda la población. Para ellos, tal medida era una manera de extender la espiritualidad más refinada a toda la población de Israel, haciéndola vivir en santidad ante Dios. Para Jesús, en cambio, era colocar el acento en lo externo olvidando lo más importante: la humildad, el reconocimiento de los pecados y de la incapacidad propia para salvarse, el arrepentimiento, la aceptación de él como camino de salvación y la adopción de una forma de vida conforme a sus propias enseñanzas.

Un autor que ha dedicado años a investigar este asunto, en relación con Jesús y con Pablo, afirma que se ha llegado a identificar legalismo externo con fariseísmo. "Numerosas opiniones sobre el judaísmo, Pablo y Jesús se entrelazan de tal modo que nos presentan un cuadro coherente de una lucha continua entre la gracia y el legalismo". Según esos autores, sólo Jesús "combatió su interpretación legalista de la Ley, que entendían como mero conjunto de normas, y comprendió la Torá como manifestación de la voluntad de Dios". Pero él mismo ha constatado que "los que presuntamente conocen

³⁷ VIDAL MANZANARES, César, *Diecimonio de Jesús y los Evangelios*, VD, Estella (Navarra) 1995, voz Fariseos. Cita en la p. 134.

más el judaísmo, y en particular la Ley, no encuentran puntos esenciales de desacuerdo entre Jesús y su contemporáneos y, ciertamente, ninguno que le llevara a la muerte". Ciertamente que para otros es todo lo contrario, y por eso nació una nueva secta, el cristianismo, que rompió con el judaísmo. "La dificultad respecto a este hilo conductor es que los apóstoles de Jerusalén no sabían al parecer que la Torá había sido abrogada: ésta fue la contribución de Pablo y posiblemente de otros apóstoles dedicados a la misión a los gentiles... Parece que Pablo no pudo referirse a la actitud de Jesús hacia la Ley como argumento a favor de su postura"³⁸

En un libro más reciente y sintético reafirma las hipótesis anteriores, tanto referentes a Jesús como a Pablo. Los judíos eran monoteístas y sólo su Dios era verdadero, siendo los otros dioses meros demonios malos, "Los judíos creían que Dios había elegido a Israel y había establecido una alianza con el pueblo judío" que le obligaba a obedecer a un Dios que debía protegerlos. Si pecaban podían arrepentirse y Dios los perdonaba. La ortopraxis exigía darle culto en el Templo, circuncidar, guardar el sábado, evitar ciertos alimentos, purificarse de ciertas cosas. Los fariseos cuidaban más que otros esas normas, sobre todo de alimentos y purificaciones y el pueblo los estimaba. El mismo Jesús no trabajaba en sábado ni comía cerdo o enseñaba a hacer eso. Pero ya en la segunda mitad del s. I d. C. la mayoría de los cristianos eran gentiles. De ahí los debates de Pablo en torno a la circuncisión y las obras de la Ley. "Pablo experimentó en su propia carne el debate sobre la Ley"³⁹. Eso ya había terminado cuando Mo o Le escribieron. Jesús discutió sobre materias discutibles de los alimentos y del sábado, pero nunca recomendó saltarse esas reglas de modo absoluto o general. Lo más escandaloso es que llamaba a los pecadores, sin convertirlos como exigencia previa, y comía con ellos. Y tocó a una hemorroisa o un cadáver femenino. Sobre todo se daba una autoridad casi divina, invitando a su seguimiento, y lo logró antes y después de Pascua.

Seguramente la postura de Jesús con relación a la Ley y judaísmo fue más de sintonía que de oposición. Jesús "no pensaba que pudiera ser gratuitamente transgredida, sino más bien que no era definitiva", porque la nueva era estaba cerca y Jesús esperaba el *eschaton*. Por eso, "los discípulos no tuvieron

38 SANDERS, E. P. *Jesús y el judaísmo*. Trotta, Madrid, 2004. Las citas están en pp. 303, 305, 396, 401 y 411.

39 SANDERS, E. P. *La figura histórica de Jesús*. Verba Divina. Estella (Navarra), 2001, p. 264.

la impresión de que el sistema mosaico carecía de valor y había sucumbido... (Hch 3,1: 21,23-26)" y seguían acudiendo al Templo; porque "nada de cuanto Jesús dijera o hiciera con relación a la Ley condujo a sus discípulos tras su muerte a hacer caso omiso de ella"; ni lo del divorcio. No cree que se opusiera al sábado o leyes dietéticas. A lo que se opuso Jesús fue a la interpretación legalista, farisea o no, de la Ley. "No encontramos ninguna crítica a la Ley que nos permita decir que se opusiera a ella o que la rechazara"⁴⁰. Jesús ataca a los fariseos, si es que no se trata de inserciones posteriores de los evangelistas: a) Como vidente escatológico lucha contra ellos por su relajó en el divorcio Mc 10,1-12. b) Como profeta les lanza ayes como Am o Is, en la Q. c) El forjador de parábolas los contraponió a publicanos en Lc 18,10-14. Pero también: d) El maestro halla un tido simpatético en escribas o fariseos concretos (Jn 3 y 7,47-52; Lc 7,36-50) y sobre el Mandamiento principal en Mc 12,28-34. Por lo demás, Jesús debió tratar más con ellos, que no con los esenios o saduceos. Esos ayes y otras acusaciones no fueron la causa de la muerte, pues no salen apenas en los relatos de la Pasión⁴¹.

Los fariseos tal vez fueron el grupo judío más importante, el que más influyó en la vida del pueblo; al menos en Judea y Jerusalén. Pero hay que subrayar "su arraigo en la práctica y en las creencias del *common judaism* y los considera sustancialmente como representantes de ese judaísmo, piadosos y fieles a la Ley". No son una secta o *airesis* cualquiera, sino un grupo interesado en definir claramente y conservar la pureza ritual en la vida cotidiana. Formaron *haburot*. Para poder guardar la doble Torá, oral y escrita. Los letrados ocuparon un papel importante en el movimiento fariseo, por su *akribeia* y ser los *doreshym* ocupados en el *mitrash* de la Ley. Interventían en política y en el Sanedrín como letrados especialistas. Mateo se inserta en este contexto, en conflicto, por la influencia grande en su época y porque "los fariseos y los judeo-cristianos eran afines en muchos puntos. A ambos les importaba todo el pueblo de Israel, ambos buscaban la vida religiosa en lo cotidiano"⁴². Son hermanos en pelea, que quieren llevar a todos hacia el único Maestro Jesús.

40 SANDERS, E. P. *Jesús y el judaísmo*. Trotta, Madrid, 2004. Citas de las pp. 385 y 386.

41 MEIER, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. V. III. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005 (2001). pp. 326 a 357.

42 LUZ, Ulrich. *El evangelio según San Mateo*. Tomo III. Signum, Salamanca, 2003. pp.465 y 473. Sobre su relación con Pablo, anota que Mateo no recorrió el camino de fracaso de la Torá como Pablo, con la profundidad del pecado y de la gracia, aunque hoy nos resulte este más apto.

A Mateo le importa cómo aburdir el camino en el que Jesús les precedió y sobre el que los examinará, como seres humanos integrales, manteniendo la preeminencia de la gracia.

En este punto hay que recalcar que la imagen de los fariseos que nos presentan los evangelios, especialmente el de Mateo, es la del fariseísmo triunfante después de los años 70, al desaparecer prácticamente el sacerdocio, el partido saduceo, y los grupos esenios y zelotas. Pero incluso en ese momento, muchos fariseos, algunos de ellos maestros, se volvieron cristianos, como nos dice Hch 14,5 y 21,20b. La postura de un Nicodemo, o la de un Gamaliel, tal como aparecen en Juan (7,50-52) y en los Hechos (5,34-39), son figuras de una finura y un equilibrio que no tenía generalmente Saulo; y menos el Saulo precristiano, como sabemos por su propio testimonio, además de los Hechos. Aunque Pablo no hable nunca de los fariseos, su maneta de hablar de los judíos, fuera o no fuera el mismo fariseo, expresa la visión que él tiene del modo de interpretar y vivir la Ley de sus correligionarios, y la de él mismo antes de encontrarse con Cristo. De eso nos vamos a ocupar ahora.

Cabe resumir el fariseísmo en estos cinco o seis rasgos básicos: 1) grupo político con interés religioso y político a la vez (Pablo, Filón, NT) 2) Son famosos por su *akribeia* u "observancia diligente" de la Ley. Pablo se llama celoso de ella y las tradiciones (Ga 1,14) e incluso irreprochable (Flp 3,6) Eso reflejan también las controversias del NT. 3) Jesús discute sobre temas de pureza alimentaria, sábado absolutizado, divorcio fácil, que Jesús dice no venir de Dios ni de Ley. Aún no se dice que fuera revelada esa Torá oral; eso no ocurre hasta el s. II d.C. Pero los fariseos la creen obligante a todo Israel. 4) Tradiciones relativas a) comidas y vajilla, b) cadáveres y tumbas, c) cosus del culto, d) pago del diezmo y derechos sacerdotales, e) guardar el sábado y fiestas, f) matrimonio y divorcio. 5) Casi todo se refiere a conductas concretas o *halakot*. Pero tienen doctrinas ortodoxas propias: 6) Aceptan la resurrección (NT) y Josefo afirma que la inmortalidad del alma también. No es seguro que tengan esperanzas apocalípticas u en el mesianismo, (a menos que sean fariseos los *Salmos de Salomón* u el libro de los *Jubileos*). Pero tal vez sea el caso de Pablo, fariseo hacia pocos años. Pasó de fanático judío a ardiente cristiano. La hace personal judía aflora en la superestructura cristiana⁴³

43 MEIER, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. V. III. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003 (2001) pp. 303 o 326 u 357 u 397 (en inglés 311-340 más notas, o desde 289 hasta 368)

1.2.3. El judaísmo (fariseo) de Pablo. Autores que admiten el dato de un Pablo fariseo, suelen acentuar que "los fariseos se distinguían en su observancia de la Ley en que daban igual valoración a las tradiciones exegeticas desarrolladas por ellos, a las que llamaban tradiciones de los padres, que a la Torá misma, y las tomaban tan en serio como a ésta". Si en Flp 3,5s Pablo habla de ser irreprochable en la justicia de la Ley, en Ga 1,13 dice ser celoso de las tradiciones paternas. Tanto el estudio de la Ley como el celo por ella se vinculan con Palestina, y no con la diáspora⁴⁴. De hecho, Pablo usa diversos *midrashim* en 1Co 10.1s bautismo en desierto; 2Co 11.3 la roca que les sigue; tentación de Eva por la serpiente; Ga 3,19 Ley dada por ángeles; Ga 4,29 Isaac perseguido por Ismael; y suele vincular un texto de la Ley con otro de los profetas o escritos, o hacer un collar de textos.

Se ha llegado a escribir que Pablo no tenía una idea muy positiva de la Ley, precisamente por su legalismo nominalista fariseo. Incluso como cristiano le da un gran peso a los datos de la tradición primitiva, con los términos técnicos: *parolambano* / *paraáidomi*, que son el *qibbel min / masar la* de las escuelas rabínicas. "De ahí la frecuencia con que la considera Ley en vez de Alianza. Esta noción... queda muy apagada en las cartas de Pablo". Y se sugiere que ha sido tal vez la traducción de *berit* por *diatheke*, que acentúa testamento, obligación última y no alianza, "lo que tomó la tendencia a cargar la mano en sus interpretación legalista y casuística"⁴⁵.

Fue precisamente su anterior condición de fariseo la que le llevó a esta reacción: "Probablemente porque había sido un fariseo preocupado con las minucias de la Ley, Pablo nunca manifestó una profunda comprensión de la "alianza", dado que habla de ella en raras ocasiones"⁴⁶. Su actitud negativa ante el AT se debe, sin duda alguna, a las "tradiciones de los mayores" (Ga 1,14), que rodeaban como una costra aquella Ley en que Pablo había sido educado. Esto es exacto en cierta medida: pero no hace falta que fuera fariseo: basta verlo como un judío celoso, como él mismo afirma; y no todos los fariseos

44 GINILKA, Jürgen, *Pablo de Tarsus. Apóstol e testigo*. Herder, Barcelona, 2002, página 31.

45 FITZMYER, Joseph A., *Teología de San Pablo*. Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 66, 67 y 162.

46 FITZMYER, Joseph A., En el *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, VI, p. 1180. En el original inglés suena así: "Probably because he had been a Pharisee preoccupied with the minutiae of the law, Paul never manifested profound understanding of that covenant, so infrequently does he speak of it" (p. 1385, n. 14).

eran tan fanáticos. Si antes "la investigación tendía a establecer una separación entre Pablo y el mundo judío y, paralelamente, entre Pablo y Jesús. Hoy se reconoce, sin embargo, que es más conforme a los hechos reconocer el carácter judío e incluso rabínico de la figura y las escritas de Pablo"⁴⁷.

Los descubrimientos de Qumran muestran que varias ideas "geniales" de Pablo ya estaban allí: "la insistencia en que todos los hombres han pecado; la Torá no es un medio para adquirir la justificación ante Dios; sólo Dios puede justificar al hombre"⁴⁸. La exégesis paulina refleja su formación rabínica, al utilizar el *qal waqomer* o *polló mullon* y la *gezera shava* o analogía de Hillel, así como la tipología y solidaridad corporativa bíblicas. Usa diversos tipos de *midrash* y alguna vez el *pasher* como revelación de un misterio. El cristianismo inicial "no fue otra cosa que una "secta" o un grupo socio-religioso judío" antes de la actividad paulina por la Diáspora. Algunos textos de Qumran, especialmente significativos para compararlos con doctrinas paulinas, son los siguientes que tratan de tema del hombre (en general, del Adán primitivo) como tema de la época, igual que Pablo: IQH I, 22ss (=IX) 364. El hombre es fuente de todo pecado; IQH IV, 29ss (=XII) 373. Yo sé que el hombre es pecador desde origen; IQH X, 2ss (=XVIII) 386s. El hombre es polvo, frágil, mortal, ignorante. Sobre los Hipócritas (¿Fariseos tal vez?) ver IQS, 1,9-11 y 4Q 6-8.⁴⁹

Lo cierto es que, fariseo o no, "la fe de Pablo siguió siendo en gran medida la fe de sus padres: más de lo que han comprendido muchos de sus comentaristas"; y cabe asegurar que "ciertamente los rasgos de su fe heredada...han de estar entre las más fijas y estables de sus convicciones"⁵⁰. Entre ellas está la firme convicción de que "ningún hombre puede (o necesita) ganar la aceptación de Dios por medio de su propio esfuerzo"⁵¹. La justicia del judío

47 FÉBOLLE, Julia. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Trotta, Madrid, 1996, p. 574.

48 FÉBOLLE, Julia. *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Citas selectas en pp. 557s y 568.

49 GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. *Textos de Qumran*. Editor al Trotta, Madrid, 1993. En las páginas 368, 370, 28, 37, s. 13; y 38, 34 o 398s = IQH XV.

50 DUNN, James D.G. *The Theological Paul the Apostle*. L&T Clark, Edinburg, 1988. Dice en la p. 716 y 714: "Paul's faith remained in large measure the faith and religion of his fathers - more so than many commentators on Paul have realized" "Certainly the features of his inherited faith...had to be among the most fixed and stable of his convictions". Se refiere al monoteísmo, la elección, la Ley y el Templo o la Escritura.

51 Ibídem, p. 734. Dunn habla de que "no human being can (or needs to) gain acceptance with God by his or her own efforts (as already noted, a fundamental insight of Israel's own self-identity)".

no era fruto de sus esfuerzos o méritos, sino la tarea posibilitada por el don previo de la justicia de Dios en la alianza establecida con Israel. Por eso se habla de "nomismo pactual", o de la alianza, como contraparte humana a la gracia previa de Dios. Más que ideas exclusivas de los fariseos se trata de la *mainstream* del judaísmo mayoritario o corriente, en esos puntos que resumen sus creencias, y que forman una Gestalt. Esas creencias se pueden resumir en estas cinco o seis principales, como sintetizo a continuación, basándome en Meier. Los fariseos concretan el modo de cumplir todo eso y no son los únicos en acentuar el estudio y práctica de la Ley. El mismo autor afirma también con razón: "Similarmente, hay cierto sustrato teológico judío –y me atrevería a decir farisaico– que corrobora y presupone las creencias específicamente cristianas de Pablo"⁵².

1) Idea de un Mesías prometido, aunque el Cristo crucificado fuera antes escándalo. 2) Creía en la resurrección general al final, que en Cristo ya aconteció. 3) Pablo usa naturalmente el AT para probar a Cristo, la historia de la salvación, el puesto de Israel o la Iglesia y el fin de los tiempos. Esta lectura mesiánica y escatológica la tendría ya antes de ser cristiano, como se da en Qumran. 4) La Ley tiene mucha importancia en Pablo, como la tuvo en el curso de la historia de Israel. Así usa la paradoja de su vida en Ga 2,19: "Por medio de la ley muri para la ley, afín de vivir para Dios" y expresa el cambio radical en su vida, sea cual sea su sentido. Pero no debemos suponer ese sustrato en todos los fariseos antes del 70. "Tal visión hubiera abarcado la historia de la salvación desde la elección de Israel y su recepción de la Ley, pasando por la santificación de ese pueblo mediante el cuidadoso estudio y observancia de la ley, hasta el cumplimiento de las promesas contenidas en ella y en los profetas: la venida del Mesías, la resurrección de los muertos, el juicio final y las bendiciones de los últimos días" (342 = 325)⁵³. 6) Josefo habla de *fatum* y libertad en vez de Providencia divina, por acercar los fariseos a los estoicos, parece Qumran habla también de las dos cosas: de la Gracia providente de Dios y de la libertad responsable del hombre: de la carne corrupta sin remedio; a la vez que encarecen el arrepentimiento y la conducta santa.

52 MEIER, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. V. III, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003 (2001), p. 340 (324 en inglés).

53 MEIER, John P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. V. III, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2003 (2001) pp. 340 a 357. Las citas concretas en las pp. 340 y 342

La imagen que Pablo da de sí mismo es la de un judío humanamente orgulloso de su raza y de su religión; y esto desde el principio hasta el final. Por eso es extraño, por decir lo menos, el juicio negativo y generalizante que da de los judíos en 1 Te 2,15⁵⁴. Las frases en sentido contrario abundan en sus cartas auténticas. Primero las que tratan de los motivos de confianza en la carne que él tendría, si es que valiera la pena exhibirlos. Donde más concentradamente aparece ese orgullo judío frente a los paganos es en la breve frase, común entre los judíos, de Ga 2,15 "Nosotros somos judíos, y no gentiles pecadores"; pero la conciencia crítica del Pablo cristiano (y tal vez del judío Pablo frente a todos los judíos no observantes de la Ley y pecadores, fuera o no fariseos) aparece en Rm 2,17ss): Todo judío se gloria de ser judío, se apoya en la Ley, se gloria en Dios, conoce su Voluntad, y gracias a ella conoce el bien. Se considera guía de ciegos, luz en las tinieblas, educador de ignorantes, maestro de niños porque posee la Verdad plenamente. Por eso desprecia a los otros (sobre todo los paganos, que no conocen ni a Dios ni su Ley, por ser idólatras); condena la conducta de los que no cumplen la Ley; él mismo, aunque la conoce, tampoco la cumple; enseña lo que dice la Ley, pero la transgrede. Por todo ello es causa de que se blasfeme el Nombre de Dios entre los hombres (aludiendo a Is 52,5 y Ez 36,20-22). Aquí nos resuenan buena parte de las amenazas de Jesús contra los escribas y fariseos en la Quelle.

Pero, a pesar de todo eso, Pablo se siente superior al mundo pagano, como todos los judíos y especialmente los apologetas y propagadores judenhe-lenistas, sobre todo por tres cosas, que no dejan de ser don y revelación de Dios a Israel: 1) Monoteísmo estricto, frente al politeísmo dominante en el resto de religiones mediterráneas. 2) Dios como Creador del mundo y del hombre, dueño del universo y señor de la historia. A esto iba ligada la idea de Elección y de Providencia divinas, especialmente para con su pueblo Israel. 3) Dios como Juez universal y definitivo de todos los hombres, según sus obras de justicia. En el caso judío, según el cumplimiento de la Ley. Para el Pablo cristiano, será según su Evangelio; aunque Pablo sabe muy bien, que también los gentiles, en su conciencia, son para sí mismos Ley (Rm 2,12-16). Más fundamental es aún el aprecio de Pablo por la Historia de Dios con Israel, cuando en la carta a los Romanos, hacia el final de su vida y apostolado, expresa sus sentimientos íntimos sobre el destino presente de su pueblo y el futuro que le espera.

54 VIDAL, *Senen. Cartas originales de Pablo*. Trotta, Madrid, 1996, p. 54, donde defiende con argumentos que esos versículos son una glosa postapostólica. Ver en lo dicho al final de 1,1,3.

Pero, para ello se basó en que "los dones y la vocación (elección) de Dios son irrevocables" y la Sabiduría de Dios es abismal, pues "¿cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!" (Rm 11.29.33)

Entre esos dones de Dios, además de la vocación o elección, Pablo ha enumerado estos ocho: la adopción filial o filiación divina, la Gloria divina, las alianzas, el don de la Ley, el culto, las promesas, los patriarcas, y el Mesías según la carne (Rm 9.4-5). Es evidente que Cristo sólo ha sido dado a Israel en su humanidad desnuda; pero que, su aceptación en fe como Mesías y Señor sólo se ha dado en el Israel de Dios (Ga 6,16) que son los cristianos, sean judíos o no. Sus hermanos judíos mayoritariamente no lo han aceptado así; sino que lo han rechazado y rechazan. Esto significa claramente que Pablo nunca dejó de ser judío. Ni al "convertirse" a Jesús, ni al predicarlo como el Mesías y Señor de todos; ni al dirigirse especialmente a los gentiles hasta el fin de su vida. No hay por qué dudar en que no sólo inició su trabajo misionero entre los judíos y los prosélitos y temerosos de Dios, como señalan los Hechos; sino que también mantuvo siempre esa preocupación y esperó hasta el fin el milagro de su conversión masiva, por el reconocimiento creyente de Jesús como el verdadero Mesías de Israel, anunciado en las Escrituras.

Precisamente el uso de las Escrituras para entender, interpretar y confirmar la fe cristiana, si bien es seguro que antecede a la práctica paulina, y que debió aprenderla en gran medida del uso de otros cristianos en Damasco, Antioquía y otras partes; incluido Apolo o sus colaboradores en la presumible escuela paulina de Éfeso, en casa de Tirano (Heh 19.9-10) no dejó de ser el instrumento primordial para el propio Pablo y su comprensión y predicación de Cristo. El uso que hace de ellas, sobre todo en las grandes cartas, es impresionante, más allá de la fuerza de convicción que logre tener hoy día su metodología y sus desarrollos concretos. Pero esto pertenece ya al Pablo cristiano, no al judío que se va a encontrar con Jesús en el camino de Damasco. Sin embargo, ese rasgo judío, lo mismo que su talante "celoso", por no decir fanático, perduró en el Pablo cristiano. El AT era la Biblia para el cristianismo y muy especialmente para Pablo. Luego Marción significó su rechazo total. "Marción cuestionó radicalmente la necesidad y la conveniencia de que los cristianos siguieran considerando el AT como Escritura sagrada. Se ha relacionado a Marción con Pablo y hay razones para ello, pero Pablo se habría horrorizado de las afirmaciones proferidas por Marción, quien oponía

al Dios justo de la Ley... al Dios bueno de los cristianos, el Padre de Jesús". Por eso "se ha podido decir sin miedo a la exageración que el problema del AT es el problema, y no simplemente un problema, de la teología cristiana" ⁵⁵

Los sucesivos choques que fue teniendo Pablo con distintas personas y grupos cristianos, tal como se reflejan sobre todo en sus cartas, nos dicen que su temperamento apasionado permaneció tal después de su "conversión". Tal es el caso, no sólo con Santiago y Pedro, sino también con su amigo Bernabé y luego con Marcos; para no hablar de las tensiones que suscita en Antioquía, Jerusalén, Galacia y Corinto, entre otros datos más o menos conocidos. "Su objetividad en la reproducción de las afirmaciones de los otros tiene que ser puesta en duda: el que difama sin medida a sus oponentes, calificándolos de falsos apóstoles y servidores de Satanás, y piensa que se debe anticipar sobre ellos el juicio eterno (Ga 1,6-9; 2Co 11,14s), ése tal ha tenido que ver muchas cosas de un modo deformado" nos dice Theissen ⁵⁶. Cuando quiere defender una idea, no duda en utilizar las técnicas más sofisticadas que conocen los maestros, sean judíos fariseos o retóricos helenistas, sin excluir la fuerte "diatriba" tan utilizada por los filósofos cínicos, que pudo conocer ya en Tarso y en sus andanzas por casi todo el mundo urbano mediterráneo. No se trata de un defecto, pero se presta al uso abusivo, sobre todo frente al pueblo cristiano sencillo, o los adversarios menos cultos. No nos consta la reacción de Pedro o de Santiago a sus dichos, ni tampoco de los lectores de sus cartas; aunque una buena parte las debió aceptar plenamente, ya que se nos han conservado y "canonizado". Lo que desconocemos casi es la etapa previa, fuera de las escasas pinceladas que el propio Pablo nos da. Vámonos a retomarmas aquí.

"Ustedes oyeron hablar de mi conducta anterior en el judaísmo... En cuestiones de judaísmo adelantaba a muchos compañeros de mi edad, como más zeloso de las tradiciones paternas" (Ga 1,13s)
"A pesar de que yo también confijé en la carne, su alguien con poder confiar en ella, yo me sé. Cien anclado a los ocho días, del linaje de benjamín, de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos, según la Ley, Fariseo; por el celo, perseguidor de la Iglesia; según la justicia que hay en la Ley, intachable" (Flp 3,4-6).

55. TREBBIULE, Julio. *La Biblia hebrea y la Biblia cristiana*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 588 y 590. La última frase lo atribuye a H. A. Günneweg.

56. THEISSEN, Gerd. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sigüeme, Salamanca, 1979, p. 189.

Al reconocerse "hebreo" quizá pretende decir que conocía la lengua sagrada, la podía leer, entender y tal vez hablar; además del arameo, como apuntan los datos verosímiles de Heh 21,46; 22,2 y 26,14. Pero generalmente Pablo debió utilizar el texto griego de los LXX y no el texto hebreo de la Biblia.

Pablo cita a los LXX con variantes en 52 de los 93 ocasiones, sobre todo en sus grandes cartas. Son cambios de contenido, que suponen actividad exegética intensa, tal vez ya obra de esa "escuela paulina" que se constituyó muy pronto en Éfeso. Sanders asegura que Pablo es perseguido por los judíos, no por seguir a Jesús, sino por admitir a los gentiles sin la circuncisión necesaria, como hacía él antes con los judeocristianos: "Si Pablo persiguió de hecho solamente a los judaocristianos que admitían a los gentiles sin exigirles la observancia de la Ley, es que estaba combatiendo algo que amenazaba la identidad judía, no sólo los principios de fariseísmo o del saduceísmo". Y piensa que la causa de ser perseguido fue sobre todo esta: "Su propia opinión sobre los gentiles cuando se convirtió en apóstol de Cristo era un ataque frontal a la doctrina de la elección, que todos los grupos judíos compartían, y esta fue la causa de la persecución posterior"⁵⁷. Sea exacta o no esta opinión, lo cierto es que es un Pablo judío celoso el que perseguía a los cristianos.

1.3. "Perseguidor de la Iglesia de Dios" (Cfr Ga 1,13; Flp 3,6; 1Co 15,9)
1.3.1. La dramatización del libro de los Hechos. Lucas emplea en la composición de su obra los mismos elementos que otras obras historiográficas como las de Dionisio de Halicarnaso, Flavio Josefo, Polibio o Tácito. Entre ellos estaban los discursos y la configuración dramática de los episodios narrados. Al elegir los episodios, sin señalar la secuencia cronológica muchas veces, lo que intentan es señalar casos típicos, ejemplares o programáticos, dentro de los muchos datos que podía disponer en sus fuentes de información. Esos episodios le sirven al autor para exponer su propia comprensión y valoración de los hechos, y en el caso de Lucas, para exponer su teología de la historia de salvación en alguno de sus pasos o aspectos. Por eso generalmente hay un discurso en medio de esas escenas como hacía ya Tucídides, imitado en toda la literatura helenista. Esos discursos servían para entablar un diálogo del autor con sus lectores, y lo mismo vale para los discursos de los Hechos, incluso los llamados "discursos de misión", que son los más repetitivos. Y el mismo uso de un lenguaje tomado de los LXX lo que pretende es darle una

⁵⁷ SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*. Trotta, Madrid, 2004, p.411.

imagen sacral a esos discursos, por esa mimesis del lenguaje arcaico del pasado, especialmente en los capítulos iniciales (2-15). Luego, en los discursos de Pablo, Lucas sabe modernizar el lenguaje y los temas, adaptándolos a su público helenista y muchas veces dirigidos a las autoridades públicas en la segunda parte (17-26)⁵⁸.

No es probable esa imagen de Pablo, formado a los pies de Gamaliel; pues habría conocido con toda probabilidad a Jesús, cosa que nunca afirma. Ni concuerda muy bien con un Pablo joven, participando de algún modo en el linchamiento de Esteban. La anécdota de un Saulo joven, guardando la ropa de los que apedrearon a Esteban, es probablemente dramatización de Lucas, como primera puesta en escena de su personaje central⁵⁹. Sin embargo, el propio Pablo afirma tres veces que persiguió a la Iglesia de Dios: "*Han oído ustedes sobre mi conducta anterior en el judaísmo: con qué violencia perseguía a la Iglesia de Dios, intentando destruirla*". "*Si algún otro cree tener derecho a poner su confianza en motivos humanos, yo más: circuncidado al noveno día... en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia*". "*Ciertamente soy el menos importante de los apóstoles e incluso indigno de ser apóstol, ya que perseguí a la Iglesia de Dios*" (Ga 1,13; Flp 3,6 y 1 Co 15,9). Los dos primeros textos se escriben en un contexto polémico con los judaizantes, que se glorian de ser judíos observantes y exigen esa misma observancia a los paganos que se vuelven cristianos. El tercero, quiere poner a Pablo en la lista de los testigos de la Resurrección, al mismo nivel de autoridad, aunque sea el último, y "*como un aborto*" según dice en el versículo anterior. Con estas frases no se puede entender que asesinó a nadie; ni siquiera que los golpeó; pero sí que se opuso a la nascente "secta" de forma "celosa", por no decir fanática. El encarcelamiento de cristianos no aparece en sus cartas, aunque así lo afirman los Hechos (9,1-3).

Haenchen, en su agudoso comentario a los Hechos, escribió contra la "legenda" construida por Lucas en los Hechos sobre Pablo. Asegura que lo

58 DILLON, Richard L. *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. NT Verbo Divino, Estella (Navarra), 206. nr. 6.7 y 8. Lo mismo puede verse, más detallado en Fitzmyer, o.c.

59 La fecha de la lapidación de Esteban suele ponerse el año 26, tres años después de la crucifixión de Jesús y con ocasión, quizás, de la usucapta del prefecto Poncio Pilato; sobre todo si se admite que fue un zeto "oficial" del Sinedrion. Pero, en la cronología revisionista el hecho se suele situar la conversión de Pablo ya en el año 30 o 33, y Pablo no sería ese jovenzuelo que nos pinta Lucas en Heb 7,58.

que le interesa es subrayar lo **maudito** de esa elección de la Gracia divina, que "del perseguidor hace el confesor, del enemigo, el testigo de Jesucristo". Lucas acaba pintando a Pablo, no solo como un perseguidor, sino como "la persecución en persona, más que cabecilla de un comando"⁶⁰. Por otra parte, para explicar el contraste entre el interés lucano por la historia de Jesús y el desinterés de Pablo por la misma, afirma que "los helenistas huídos de Jerusalén... estaban plenamente informados sobre la vida y la doctrina de Jesús, y no hicieron ningún secreto de ese saber"⁶¹; pero Pablo no se interesa por ello, pues le parece cuestión secundaria; porque va a descubrir allí otra cosa mayor: ve el amor de Dios por él y por todos (Ga 2,20s y 2Co 8,9) y el Resucitado está presente ahora en el Espíritu, no para dar una nueva auto-comprensión, sino una nueva existencia, la nueva creatura de Rm 8,9 y 2Co 5,17 que da los carismas y el amor (1Co 13). Esto último afecta a su manera de interpretar la experiencia de Damasco, pero está muy relacionado con la persecución de Jesús en sus seguidores los cristianos, que empezó con Esteban y a la que Pablo habría contribuido en algún modo.

Roloff dice que la tradición prelucaica "ignoraba por completo que el Consejo hubiese iniciado un proceso oficial contra Esteban... porque en todo este pasaje ni se nombra el Consejo, ni se menciona explícitamente una condena capital contra Esteban... De hecho, el Consejo, bajo la dominación herodiana y bajo la romana, no tenía competencia para ejecutar una sentencia de muerte". Es Le quien hace del linchamiento popular un proceso formal del Sanedrín. No sirve la excepción del interregno tras la caída de Pilato, pues es demasiado tardía para lo de Esteban. Es Le quien mete a Pablo, aunque sea como guardarrropa en este episodio, basado en su fama de perseguidor y en su interés de hacerlo participar en la persecución de la Iglesia de Jerusalén desde el inicio, como en 8,1-3, y lo sigue llamando Saulo unas quince veces hasta 13,9 sólo⁶².

60. HALLMUTHEN, Ernst, *Die Apostelgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, sexta edición revisada, pp. 249 y 276. Textualmente dice: "Paulus konzentriert nicht am Einsatzkommando, sondern es ist die Verfolgung". Más adelante escribe: "aus den Völliger wird der Bekenner, aus den "Feind" der Zeuge Jesu (Christi)".

61. *Ibidem*, p. 687: "Denn die aus Jerusalem geflüchteten Hellenisten... waren über Jesu Leben und Lehre hinreichend unterrichtet und haben aus diesem Wissen kein Geheimnis gemacht".

62. ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los apóstoles*. Cristiandad, Madrid, 1984. Pp. 20 y 175.

En el comentario simétrico pero más actual de Dillon, se duda de la realidad histórica del episodio de Saulo guardando los vestidos de los linchadores de Esteban (Hch 7,58). Ante todo se puede decir que "difícilmente se habrían citado unos "testigos" para llevar a cabo un linchamiento, por lo que este dato pone de manifiesto la intervención redaccional de Lucas en el v. 58b para presentar al joven Saulo". Es dudoso además que sea una tradición prelucaña, sino que debe más bien atribuirse a la "exquisita disposición literaria que hace aparecer por primera vez al gran misionero de los gentiles justo cuando comienza el movimiento misionero fuera de Jerusalén". Y titula muy acertadamente el relato de la conversión como "El perseguidor se convierte en perseguido", pues esa es la dramatización que construye Lucas. Un poco después, al tratar de las cartas que Pablo habría recibido de las autoridades judías de Jerusalén para perseguir a los herejes cristianos de Damasco, asegura que "esta autoridad del Sumo Sacerdote sobre las comunidades de la diáspora no puede documentarse"⁶¹.

También S. Légasse, en la última revisión de su biografía paulina, reconoce el tono novelesco e imaginativo de Lucas, al hacer de Pablo un terrible perseguidor, que andaba "respirando amenazas y muertes" y "perseguita encarnizadamente"; y el propio Pablo habría dicho: "Yo perseguí a muerte este Cumino" y "cuando se les condenaba a muerte, yo contribuía con mi voto"; y con toda la autoridad del Sanedrín detiene, aprisiona y tal vez sentencia a muerte a cristianos, tanto de Jerusalén como de Damasco (Hch 9,1-2, 13-14,21; 22,4-5; 26,9-11). "Las necesidades de la gradación dramática le han llevado a otorgarle poderes exorbitantes en esta empresa asesina". La verdad es que no es verosímil que fuera un joven asistente a la lapidación de Esteban; pero menos aún que tuviera autorización del Sanedrín para perseguir a nadie en Damasco, ya que la autoridad del Sanedrín no llegaba hasta allí (Hch 7,58; 8,1 y 9,15). Se pasa "en unas cuantas líneas, lo que ha sido del encargado del vestuario al temible policía" que detiene y encarcela. Todo es un procedimiento literario que organiza en un crescendo dramático que hará destacar más el cambio espectacular del héroe. "Este artificio y el procedimiento puesto a su servicio se encuentran en una escala todavía mayor si tenemos en cuenta otros pasajes" (Hch 22,4-5 y 26,10-12). Además de la dramatización operada por Lucas, no duda en negar la autorización dada a Pablo por Jerusalén para perseguir en Damasco, como pura creación lucana "Es inconcebible que el Sumo Sacerdote

61 DILLON, Richard J., *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. N.º Verbo Divino, Estella (Navarra), p. 232, n. 50 y p. 236, n.54

o el Sanedrín autorizara a Pablo a practicar arrestos en Damasco y trasladar a los cristianos aprehendidos a Jerusalén, pues la jurisdicción de ambos estaba limitada a las once toparquías de la provincia de Judea. Podemos dejar, sin miedo a equivocarnos, al Sumo Sacerdote y al Sanedrín fuera del asunto⁶⁴. De hecho bastaba la autorización de la propia sinagoga local.

1.3.2. La realidad de Pablo como perseguidor. Nadie puede hoy día reconstruir con exactitud en qué consistió la actividad persecutoria de Pablo con respecto a la Iglesia de Dios. Ni tampoco conocemos los motivos precisos que le impulsaron a ella; ni casi podemos asegurar de qué "Iglesia de Dios" se trata, en el sentido de qué comunidades cristianas fueron objeto de su persecución. Lo cierto es que la fama de perseguidor precedió a la de apóstol de Cristo, y es el propio Pablo quien nos da fe de ello. Pero, más allá de las indudables zonas oscuras y de la carga hipotética de toda reconstrucción, la tarea destructiva de la exégesis crítica no termina ahí, sino que lleva a imaginar con razonable verosimilitud algunos de esos datos. De hecho, los mismos autores citados antes, dan también pistas para esta reconstrucción; y a ellos nos vamos a atener, para no recurrir a otras posibles perspectivas, válidas también en la medida de su plausibilidad.

Según Huenchen, el verdadero motivo de la persecución de Pablo contra los cristianos helenistas no fue su confesión de Jesús como Cristo, sino que esos herejes helenistas cristianos, representados en la figura tipo de Esteban, despreciaban el Templo y la Ley; y, junto a ello, sin duda, la circuncisión y normas de pureza fariseas. Claro que Esteban dice que será Jesús en su venida futura e inminente como Mesías el que hará esos cambios; pero Pablo lo ve ya como una amenaza actual contra sus convicciones judías fundamentales. Se pregunta "¿por qué no se quedaron los cristianos con la misión judenocrisiana? Entonces se les habría ahorrado el conflicto con Israel y con Roma"⁶⁵; y de este modo anticipa ya que Pablo fomentó como nadie la misión pagano-cristiana. Lucas dice que no lo quiso Pablo, sino Cristo mismo; y en esto piensa

64 LÉGASSE, Simon. *Pablo de Tarso. Ensayo biográfico*. DDH, Bilbao, 2005, páginas 67-68 y 75-76.

65 HAENCHEN, Ernst. *Die Apostelgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968. En p. 276: "Warum sind die Christen nicht bei der Judenmission geblieben? Denn wäre ihnen der Konflikt mit Israel und mit Rom erspart geblieben" La idea del *Christus praesens* la retira en su ampliación de la introducción en la p. 68^o. Ahí mismo afirma: "Denn die aus Jerusalem geflüchteten Hellenisten waren über Jesu Leben und Lehre hindurchend unterrichtet und haben aus diesem Wissen kein Geheimnis gemacht".

Haenchen que Lucas concuerda con Pablo mismo. Respecto al lugar de la persecución, piensa que no fue en Jerusalén sino en Damasco, basándose en Ga 1,22. Lo que le interesa a la leyenda lucana de Pablo es que "cuanto más oscuro había sido su época de perseguidor, tanto más luminosa sería su época de apóstol", y por eso lo transforma de un "commissaire général" del Sanedrín en sustituto de los apóstoles⁶⁶.

Roloff observa que en Hch 6,12 el pueblo, y no sólo las autoridades y saduceos, se enfrenta por primera vez a los cristianos helenistas por instigación de los fariseos. "Y el motivo es claro: Esteban ha vulnerado los principios fundamentales de la religión judía. Se produce así una situación totalmente distinta de lo que era en los primeros días de la Iglesia." Esteban, según los dos testigos, ha atacado al Templo y a la Ley, aunque sea en el futuro escatológico de la vuelta de Jesús como Mesías. Afirma que la "Iglesia de Dios" (1Co 15,9; Ga 1,13; Flp 3,6) se refiere a la de Jerusalén (Hch 8,3 se da ese nombre la primera). Y Ga 1,22 se refiere a las iglesias de la región, no de Jerusalén mismo, y estas eran rigurosamente judeocristianas. El cristianismo como doctrina peligrosa se explica bien en Jerusalén, donde son numerosos, no en Damasco y otros sitios⁶⁷. Como se ve, esto afecta tanto a la cuestión de los motivos como a la localización de la persecución paulina. Y lo que es peor, no da demasiados argumentos convincentes, sino simples afirmaciones.

Por su parte, Dillon opina que hay mucho de la teología peculiar de Lucas en su presentación de este relato, aunque se haya basado en datos históricos y tradición anterior. Lo mismo vale para el relato del acontecimiento de Damasco, que también se debe basar en ciertos datos históricos. "El Espíritu es la mediación, no el sustituto (*Ersatz*), del *Christus praesens*". En 9,15-16 hay interpretación lucana del relato previo. El Resucitado traza, metafóricamente e indirectamente, el programa futuro de Saulo, que será llevado adelante en Hechos punto por punto (Conzelmann⁶⁸): ya que, efectivamente, "el terrible perseguidor se va a convertir en aquel que será terriblemente perseguido". Y esa persecución comienza ahí mismo en Damasco y bien pronto (9,19-25). También la pregunta común en los tres relatos "¿por qué me persigues?" "está en conformidad con una teoría de la misión dirigida por el *Christus praesens*"

66 HAENCHEN, Ernst. *Die Apostelgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968. p. 249 y 277. El texto dice: *So dunkel seine Verfolgerzeit gewesen war, um so heller wurde seine Apostelzeit*.

67 ROLOFF, Jürgen. *Herthas de los apóstoles*. Cristiandad, Madrid, 1964. Pp. 200-220f.

(2,4.33 y 3,17)⁶⁸. El Espíritu Santo, que es el Espíritu de Jesús (Heh 16, 6-7), constituye un *continuum* entre el ministerio de Jesús histórico y el de los apóstoles tras Pentecostés, sin que haya "cristología ausente". Así Lucas preserva tanto el teocentrismo del kerigma como la mediación del Señor en la misión apostólica y su realización por obra del Espíritu.

También Légasse hace su propia interpretación de las breves pinceladas que conforman su relato de un Pablo perseguidor. Supone que el motivo de la persecución no fue ninguna crisis personal o un atractivo secreto ejercido por el cristianismo en Pablo. Más bien, fue su celo por la Torá, que le llevó a atacar a aquellos cristianos que, como Esteban, criticaban la Ley y el Templo, (Heh 6,13; a Pablo lo acusarán de lo mismo más tarde Heh 21,21.28) y fueron perseguidos muy pronto en Jerusalén y sin duda luego en otras partes. Pablo mismo, más allá de perseguir en Jerusalén, persiguió a esos judíos helenistas que, precisamente por ello, habían emigrado a Damasco y a Antioquía, entre otras capitales con colonias judías importantes (Heh 8,1 y 11,19). Pero no llegó a hacerlo, porque en el camino Jesús le salvó al encuentro. Légasse dice que Ga 1,22 habla de "iglesias" plurales y de no conocer "de rostro" o personalmente pero "no significa que Pablo fuera un desconocido para los cristianos de Judea... que designa al país de los judíos, la Palestina judía, sin más precisiones" (Lu 1,5; 4,44; 6,17; Heh 2,9 y no nombra a Jerusalén precisamente (p.74). "Además, si Pablo hubiera maltratado a los cristianos en Damasco, ¿hubiera sido recibido tan fácilmente y con los brazos abiertos por ellos? ¿y cómo hubiera podido volver luego para quedarse en su comunidad algún tiempo después de su vuelta de Arabia?"⁶⁹ Pero esas preguntas valen lo mismo para Jerusalén, donde volvió poco después según Lucas y Pablo mismo.

Pablo, que era celoso de las tradiciones recibidas (Ga 1,14) persiguió ciertamente a los cristianos, tal vez incluso físicamente; pero perseguir no es matar. Es mucho más probable que su persecución era sobre todo de palabra, incluida algún tipo de maldición y tal vez "excomunión", por usar nuestro lenguaje. Y también pudo llegar a propinar los 40 azotes menos uno, como le aplicaron a él mismo en diversas sinagogas judías una vez vuelto cristiano

68 DILLON, Richard J., *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. NT. Verbo Divino, Estella (Navarra). pp. 216, n. 29 y 220, n. 26 y 236, n. 54

69 LÉGASSE, Simón. *Pablo de Tarso. Ensayo biográfico*. ODB. Bilbao, 2005. pp. 64 y 75

e incluso llegar al huchamiento por lapidación, como en el caso de Esteban (2Co 11,24 y Heh 14,19). Si llegó a meter en la cárcel (Heh 9,3), habrá que suponer que fue con la colaboración de autoridades judías de las sinagogas, ya que él mismo no podía hacerlo. Pero hoy día casi nadie admite como dato fiable esas cartas recibidas de parte del Sumo Sacerdote o del Sanedrín de Jerusalén; y menos, para perseguir a judíos de la diáspora en Damasco, por muy herejes que le parecieran.

Respecto a las iglesias o comunidades perseguidas por Pablo, la disputa está apenas entre Jerusalén y Damasco. La primera, por la obvia razón de que es la propuesta por Lucas; pero eso mismo apunta a construcción lucana, que quiere no sólo hacer empezar la persecución en Jerusalén (lo que es históricamente muy seguro), sino también poner a Pablo en relación con Jerusalén y con esa persecución desde el principio. En cambio, la manera de hablar de Pablo en Gálatas, parece indicar que estaba ya en Damasco antes de su encuentro con el Señor, y que volvió allí después del mismo, además de retornar a esa comunidad tras su retiro (y posible misión) en Arabia o Nabatea de Aretas. Los argumentos no son constringentes, pero parece más verosímil esto último, y además está avalado por el propio protagonista, aunque sea de modo incidental. No es fácil explicar que no lo conocieran "las comunidades de Judea" (Ga 1,22) si realmente había sido perseguidor de los cristianos allí residentes, aunque fuera por breve tiempo. Sin embargo, este punto no afecta de modo especial al meollo de la cuestión; y menos al episodio del encuentro con el Señor y la conversión del perseguidor en testigo apasionado de Cristo, y bien pronto perseguido por su causa.

Aunque sobrepasa los límites históricos de Pablo, conviene recordar que la persecución inicial de parte del judaísmo oficial contra la reciente secta cristiana fue siempre muy limitada, como testimonian los Hechos. Sólo años más tarde, tras las crecientes tensiones, debidas en parte al éxito de la misión cristiana a los paganos, que le quitó un buen número de posibles adeptos entre los paganos "temerosos de Dios" y hasta "proselitos", se llegó a la mutua aversión. La expansión de la fe cristiana en la región mediterránea durante los primeros 120 años fue un hecho admirable; y esto va unido a la oposición entre la misión (o el proselitismo) de judíos y cristianos en torno a los mismos paganos cercanos ya a la religión judía. Se puede decir que Pablo, y los otros judeohelenistas cristianos, "pescaban en pecera ajena", al predicar en las sinagogas. A ello se añade la destrucción de Jerusalén el año 70, tras la guerra judía en la que los cristianos no participaron, sino que se retiraron

a Pella, como dice la tradición cristiana. La excomunión de los cristianos, junto con otros herejes, de la comunidad judía y por tanto de la asistencia a las sinagogas, ocurrió muchos años después de Pablo. Se refleja en la tensión con los fariseos, y aún con los judíos, presente en los evangelios de Mt (capítulo 23; 21,43 y 27,25) y de Jn (capítulo 9; 8,44 y 12,42s). Se supone que fue una decisión del "concilio" judío de Yamnia donde se tomaron medidas en esa dirección; y donde se habría establecido añadir la *Birkat ham-minim* en la 12 de las *Shemoné Esré* o 18 Bendiciones⁷⁰.

El texto de la *Birkat ham-minim* que es la 12 de las *Shemoné Esré* o 18 Bendiciones, dice: "No haya esperanza para los apóstatas. Y destruye pronto el reino del orgullo en nuestros días; y perezcan los cristianos (*han-nosrim*) y los herejes (*ham-minim*) en un instante. Sean borrados del libro de la vida y no queden inscritos con los justos. Bendito seas, Yahvé, que doblagas a los soberbios". Se duda de la presencia de la palabra nazarenos (*nosrim*), en el texto primitivo, pero "en cualquier caso, el propio Talmud babilónico nos atestigua que esta plegaria fue acuñada en Yamnia en los años 80 del s. I bajo rabi Gamaliel II. Si bien San Justino confirma su existencia en el s. II cuando, refiriéndose al judío Trifón, dice: "Vosotros en vuestras sinagogas maldexís a los que se han hecho cristianos" (*Diálogo* 96 y 117, donde añade: "Y los gentiles ponen en práctica vuestras imprecaciones, dando muerte sólo a quienes se dicen cristianos". El nombre de *nosrim* como gentilicio debía servir a los hebreos de epónimo para designar a todos los cristianos. Cita el Adv. Marc. 4,8,1 2 "A nosotros los judíos nos llaman nazarenos" (*Nos Ioudaei Nazarenos appellant*)".

Los judíos de la diáspora, como Pablo y tantos otros, usan los LXX, la Sabiduría, a cuya imagen se creó el mundo, y la filosofía griega (Filón) y forman sinagogas o *ekklesiai* comunitarias. Su gran problema era ¿en qué medida podemos llegar a ser griegos sin dejar de ser judíos? "Al igual que Filón, Pablo era producto de la diáspora judía aculturada"⁷¹ y le tocó vivir las tensiones de esa doble identidad heredada. *Christianoi* se deriva del hebreo *Mesía*, a través del griego *Christos*, pero con idea latina política de *-iano*,

70 LEIPOLDT, J. - GRUNDMANN, W. *El mundo del NT*. 3 volúmenes. Cristiandad, Madrid, 1973. Citas y referencias en el volumen 2, páginas 245-246.

71 PENNA, Romana. *Ambiente histórico-histórico-cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1994. Cita en páginas 315 y 375.

72 WHITE, L. Michael. *De Jesús al cristianismo*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007, p. 121.

como *caesuriani* o *pompeiani*, partidarios del Mesías, dicho por los extraños al movimiento de Jesús. "Tal vez, más que cualquier otro personaje de los primeros momentos del movimiento de Jesús, Pablo destaca como el que lo catapultó a un nuevo nivel gracias a su misión dedicada a quienes no eran judíos. En esta perspectiva se le ha llamado el "primer cristiano", el "segundo fundador" y el "helenizador" del cristianismo" aunque el cuadro es más complejo". No fue el ni el primer helenizador, ni el fundador. Había discípulos helenistas en Jerusalén y en Antioquía antes de llegar Pablo. Pablo nunca se llamó cristiano, sino judío llamado por Dios anunciar el evangelio a los paganos. "Hemos de ver a Pablo como un miembro de la diversidad sectaria del movimiento que le dio vitalidad y abrió nuevos horizontes"⁷³. Pero sí fue una persona clave en la transformación del movimiento cristiano gentil y en separarlo de la matriz del judaísmo.

Según Crossan, la postura de Pablo con relación al judaísmo, fue la típica de un judío de la diáspora, mucho más que la de un fariseo palestino tradicional. La prueba mayor es esa ambigüedad o ambivalencia con que habla del mundo y del ser humano, a veces desde la mentalidad bíblica tradicional, pero otras con las claves del helenismo cultural dominante. El judaísmo, ante el imperio militar, político, económico, comercial y sobre todo cultural de Roma y su helenismo dominante, no llegó ni al rechazo total ni a la asimilación absoluta. Se movió entre ambos polos, como siempre se hace. "Es siempre cuestión de lo que es superficial y lo que es fundamental, lo que es negociable y lo que es intolerable. Es siempre cuestión de *quién* decide esa diferencia y *cómo* se decide esa diferencia"⁷⁴. Se trata de elegir entre un monismo que incluye espíritu en cuerpo humano, y un dualismo en que el cuerpo sólo es una apariencia transitoria del espíritu. Esta sarentilia y sarcofobia atravesaban ya a judíos de tendencia tradicional o apertura helenista. La diferencia no estaba en la geografía, sino en la ideología dominante.

II. PABLO, SEDUCIDO Y APÓSTOL DE JESUCRISTO

Va a ser en un clima de persecución donde Saulo se va a sentir llamado por Jesús, en un encuentro tan decisivo que lo va a cambiar efectivamente casi

73 WHITE, L. Michael *De Jesús al cristianismo*. Verbe Divina, Estella (Navarra), 2002, pp. 165 y 187.

74 CROSSAN J.D., *El nacimiento del Cristianismo*. (Santander 2000).

roda la orientación de su vida. Esto no es solo un montaje dramático de Lucas. De ser así, Lucas, "tan preocupado por marcar el contraste entre el perseguidor y el apóstol, debería dejar, al contrario, que Pablo fuera aprehendido por Cristo en el mismo lugar de sus fechorías, incluso en pleno ejercicio de la misión que se había atribuido"⁷⁵, mientras que en Damasco no llegó a perseguir a nadie. En cambio, se sigue discutiendo si cabe usar el término "conversión" para referirse a la experiencia paulina de Damasco. Es claro que, si conversión se entiende como paso de una religión a otra, no está bien empleada. Más discutible es si expresa una crisis de conciencia intelectual o moral, que le lleva a ese cambio radical, que supone un cierto arrepentimiento. Muchos críticos leyeron así la "conversión" de Pablo, que se expresaría incluso en textos como Rm 7,7-25. Hoy día se suelen rechazar esas interpretaciones; pero no cabe dudar de que el Pablo cristiano ha descubierto la pecaminosidad profunda del hombre, y especialmente la del hombre religioso; y en ese capítulo de Rm 7 trata de la pecaminosidad humana general, como también en Rm 2,17-24, habla de todo judío, o de la inmensa mayoría.

Tampoco la base para negar el sentido de conversión intelectual y moral es muy fuerte. Se suele apelar a Flp 3,4-6 y Ga 1,13s donde "Pablo mismo habla de su pasado judío con una conciencia robusta"⁷⁶; incluso se ha afirmado que tanto en los Hechos como las Cartas "Pablo aparece como un celoso de la Ley sin inquietudes ni escrúpulos"⁷⁷, a pesar de que Lo presenta lo ocurrido, al menos en el primer relato, como una conversión. Ni creo que se puede hablar de mera "inversión de valores", como si se equipararan el antes y el después. Además, la frase de Ga sólo afirma su pasado de judío celoso, no de su buena conciencia perpetua; y ese texto de Flp tal vez ni sea paulino, también porque es muy extraño que un Pablo cristiano hable así de su pasado judío⁷⁸. Por eso tal vez convenga dejarlo en la respetuosa penumbra que debemos tener, sin pretender que hemos penetrado en su conciencia íntima, que no nos ha comunicado. Entre otras cosas, porque no sabemos cuánto conocía este Pablo perseguidor de ese Jesús y sus seguidores a los que perseguía. Becker supone que lo conocía suficientemente; e incluso que "por la proclamación y

75 LÉGASSE, Simón. *Pablo de Tarso. Essai biographique*. DDB, Bilbao, 2005, p. 75.

76 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. Sigüenza, Salamanca, 2006, véase en II, p. 15.

77 RIGAUD, Rodolphe. *Summi Pauli et ses lettres*. Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 74. "Paul apparaît comme un zéléteur de la Loi sans inquietude ni scrupule".

78 VIDAL, Senén. *Cartas originales de Pablo*. Trotta, Madrid, 1996. Ver pp. 308-313.

la praxis de los cristianos y por las discusiones sostenidas con ellos conoció su doctrina cristológica. Este Jesús es el que se le apareció resucitado. Entonces quedó claro... que era él quien debía adquirir una nueva comprensión de Dios, frente a su postura legalista, y cambiar de mentalidad”⁷⁹.

II.1. Pablo no había conocido antes al Jesús “según la carne”. Pablo no conoció al Jesús histórico; y, si lo conoció de algún modo, no lo entendió para nada y hasta lo rechazó, como hizo ciertamente con sus primeros seguidores. Sobre este punto hay una discusión entre especialistas a propósito de una famosa frase paulina, que sigue teniendo al menos dos tipos de interpretación. Unos opinan que Pablo habla del conocimiento sobre el Jesús histórico o terreno (“según la carne”), y que tal Jesús no le interesa demasiado. Otros, por el contrario, aseguran que habla de un conocer o reconocer con categorías mundanas (“carnalmente” como adverbio casi); y que ese tipo de conocimiento hay que descartarlo desde la visión de fe sobre Cristo. Vamos a poner sólo un par de muestras, todas de autores católicos recientes, que presentan dos traducciones e interpretaciones diversas y posibles.

Por una lado Gnifka dice que la frase de 2Co 5,16 “*Y si antes conocimos a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos así*”. “desde el punto de vista exegético es preferible referir la expresión “en cuanto a la carne” a Cristo, no a un conocimiento insuficiente, “carnal”. Esto significa que Pablo habla del Jesús terreno. Para él, el conocimiento del Jesús terreno pasa por completo a un segundo plano en comparación con el conocimiento del Cristo ensalzado”⁸⁰. Con esta frase Pablo trataría de responder a la crítica de que no era un apóstol, por no haber conocido ni ser discípulo del Jesús histórico, tal como piensa Lucas claramente, y tal vez la mayoría de los cristianos. Lo mismo piensa Penna cuando dice que “la escasísima atención que Pablo presta al Jesús terreno, no ha encontrado todavía una explicación satisfactoria entre los estudiosos... Se diría que Pablo empieza donde acaban los evangelios; o, mejor, que estos proceden con la simple técnica del *flashback* respecto al estado del presente postpascual de la vida cristiana...”⁸¹. Ser cristiano es encontrarse con Jesús como el Señor único. El encontrarse en él expresa realidad mística, una relación interpersonal, que hace de Cristo la razón de ser y el ámbito vital.

79 BECKER, Jürgen. *Pablo- El apóstol de los paganos*. Sigüeme, Salamanca, 1996. p. 101

80 GNIFKA, Jürgen. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Herder, Barcelona, 2002. p.34

81 PENNA, Romano. *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*. Ediciones Palmas, Madrid, 1993. Las citas están en las páginas 87, 91 y 33 respectivamente

“La fe implica un encuentro, un vis-a-vis entre dos personas; entre cada uno de nosotros y Jesucristo, considerado como Hijo de Dios y Señor nuestro”. Se trata del Jesús común, pero desde una perspectiva propia, sin apenas datos históricos, dada “la escasísima atención” que Pablo le presta.

En sentido casi contrario Senén Vidal traduce y explica así este discutido texto de 2Co 5,16: “Así pues, de ahora en adelante ya no valoramos a nadie según las categorías mundanas; y si antes valoramos a Cristo conforme a esas categorías, ahora ya no lo valoramos así”. Y en nota explicativa dice: “El texto, por tanto, no trata para nada del posible conocimiento de Pablo sobre Jesús de Nazaret (al que realmente no conoció)”; e interpreta el “conocer” como “reconocer” o valorar⁸². Pero el más decididamente partidario de un interés paulino por el Jesús histórico, Sánchez Bosch dice que “uno de los tópicos más difundidos respecto del pensamiento paulino es el de que Pablo se olvida (o no quiere saber nada) de la vida terrena de Cristo. Nadie podrá decir lo mismo de su muerte...lo que bastará para poner en guardia a quien no quiera atribuir al apóstol la idea de haber dado gran importancia a la muerte de uno cuya vida no la tuvo”. Más allá de los pocos datos que Pablo reconoce haber “recibido” (sobre todo la Cena y la experiencia pascual, formulada ya simétrica y teológicamente), debió conocer muchas otras cosas del Jesús histórico; y que él mismo transmitía estos datos a sus oyentes, antes de hablar de la resurrección. Las cartas no se escriben para ignorantes de lo acontecido en Jesús, ni para neófitos en la fe. Claro que Pablo no contaba con recuerdos personales ni con un texto evangélico canónico. Pero asegura que no sería difícil reconstruir una imagen bastante tradicional de la vida de Jesús a la luz de ciertas frases que expresan las actitudes de Jesús: y aun asegura que “tampoco faltan paralelos con la temática y el estilo del sermón de la montaña, así como curiosos parecidos con la misma tradición joánica” te invita a comparar Rm 4,3-8; 5,14-23 y 4,9 con Jn 13,34s; 15,12,17)⁸³.

Es claro que en este texto, Pablo no habla de su conocimiento personal, sino que se expresa en plural y se refiere a todos los creyentes, hayan o no conocido a Jesús histórico. Por eso, no cabe duda de que quiere afirmar, ante todo, que lo importante es el conocimiento actual del Señor, presente en la

82 VIDAL, Senén. *Cartas originales de Pablo*. Trota, Madrid, 1996, p.242.

83 SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, página 136s. En su más reciente SÁNCHEZ BOSCH, Jordi, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007, p..... insiste todavía más en este punto.

experiencia espiritual de la fe postpascual. Ya hace años que Rigaux interpretaba correctamente el significado básico, al comentarlo así: "Que los que han conocido al Jesús terreno no quieran prevalecer, porque lo importante hoy día es poseer el verdadero conocimiento que se da en el Espíritu"⁸⁴. Pero, aclarado esto, queda en pie la cuestión de si Pablo conoció o no al Jesús histórico; y sobre todo, la de qué supo del mismo por los datos que otros cristianos le transmitieron y qué predicó él mismo sobre el Jesús terreno a sus oyentes y en qué medida esos datos influyeron en su teología y su parénesis moral. Sobre estos puntos, para no alargar demasiado, presento este esquema de posturas extremas:

a) Pablo se informó con mucho interés de los dichos y hechos de Jesús en las comunidades de Damasco y Antioquía especialmente. Predicaba estas cosas a sus oyentes y convertidos antes de hacer ninguna especulación teológica ulterior. Por eso hay tantas alusiones a lo esencial de la vida de Jesús, en sus obras y palabras: no sólo a la cena y la muerte y resurrección de Jesús.

b) Pablo no se interesó demasiado por conocer cosas del Jesús histórico o "según la carne", porque sería irrelevante para él y para sus oyentes. Por eso no predicaba casi nada de él a sus oyentes, excepto el dato pascual esencial. De ahí que sus cartas reflejen una teología de la Cruz y la Resurrección junto con el don del Espíritu Santo, pero casi nada del Jesús prepasual.

Mi opinión personal, y pienso que es también la de una mayoría de exégetas y teólogos bíblicos, basada en lo más verosímil y verificable de sus escritos auténticos, presupone estos tres puntos en Pablo: 1) Debió recibir suficiente información sobre Jesús de Nazaret, en su trato con cristianos que lo conocieron y guardaron memoria de sus palabras y de sus prácticas, además de la pasión y muerte. 2) También tuvo que hablar del Jesús histórico a sus oyentes, para explicar al menos ese escándalo de la Cruz (ICo 1,17-25). Además demuestra conocer ciertas palabras de Jesús (distintas de las inspiradas por él que Pablo transmite (ICo 7.10-12) y el relato de la última Cena (1 Co 11.23-27). Unos datos equilibrados sobre este asunto podrían ser los señalados ya hace varios años por Davies"⁸⁵ 3) Pero, en sus especulaciones teológicas,

84 RIGAUX, Béd. *Saint Paul et ses lettres*. Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 74. En el original francés suena: *Que ceux qui ont connu le Jésus terrestre ne s'en prévalent pas puisque l'important aujourd'hui est de posséder la vraie connaissance qui est dans l'Esprit.*

85 DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. SPCK, London, 1978, pp. 136-140

las palabras y obras de Jesús, fuera de su Muerte en la Cruz, no parecen tener gran relevancia en casi nada esencial: apenas en alguna paréntesis. Sobre este tema, que va más allá del caso de Pablo, volveremos más adelante: pues aunque fuera esta la postura paulina, no está dicho que fuera la del resto de la Iglesia primitiva, que conservó la memoria de Jesús y produjo los relatos evangélicos: ni que deba ser la nuestra hoy día.

Más allá de su información posterior sobre Jesús, Pablo judío está persiguiendo a sus seguidores en torno a Damasco cuando se encuentra con él; y esto implica otras cosas en su mundo interior, sin duda. Podemos suponer que, al encontrarse con Cristo en el camino de Damasco, Pablo llevaba en su mente estas informaciones y tenía estas actitudes psicológicas y religiosas: 1) No conocía al Jesús histórico, pero había oído hablar de él lo suficiente para rechazarlo, junto con sus seguidores. 2) Conocía el final de la carrera de Jesús en la crucifixión; y esto era un *skandalon* para los judíos. 3) Sabía de sus "seguidores" perseguidos (por él mismo) dispuestos a sufrir y morir por él, fuera o no testigo directo de la lapidación de Esteban. Estos tres datos seguros apuntan a estos más íntimos: 1) Inquietud religiosa, celo por Dios aunque fuera equivocado, que le lleva a estar en esta búsqueda. 2) Pesimismo ambiental (pagano y judío, como en Qumran) sobre toda la historia humana pecadora. 3) Voluntarismo y *hybris* humana (griega y judía-faríseca) de lograr su justificación por sus obras. Esto es más claro aún si era fariseo, o si entendía el judaísmo como esa autojustificación por las obras de la Ley, que tanto va a criticar luego en otros (judíos o cristianos "judaizantes"). Pueden suponerse más cosas verosímiles, pero tal vez nos baste tener en cuenta estas seis.

II.2. LOS RELATOS SOBRE LA VISIÓN DE DAMASCO EN EL LIBRO DE LOS HECHOS

II.2.1. Rasgos del escrito lucano. Es bueno tener en cuenta la premisa que daba Rigaux en su estudio sobre Pablo y sus cartas: "las fuentes hay que interrogarlas como a testigos y no como a acusados"⁸⁶. Se refiere tanto

86 RIGAUX, Béda. *Saint Paul et ses lettres*. Desclée de Brouwer, Paris, 1962, pp. 69 y 81. En el original francés dice, respectivamente: Les sources sont donc à interroger comme des témoins et non comme des accusés. La visión de Damasco euf sur Paul un double effet: le Crucifié était le Messie, et sa prédication de l'amour de Dieu surpassait la Loi. Paul trouvait dans sa conversion les deux thèmes principaux de son enseignement: Pâque

a las cartas como a los Hechos. No se si tuvo en cuenta esa premisa cuando a propósito de la experiencia de Damasco cree poder afirmar que "la visión de Damasco tuvo un doble efecto sobre Pablo: el Crucificado era el Mesías, y su predicación del amor de Dios suprimía la Ley. Pablo encontraba en su conversión los dos temas principales de su enseñanza: Pascua y la justificación. Damasco es para Pablo la experiencia de Cristo. Su encuentro místico se vuelve el misterio cristiano". Tal vez sea pedale demasiado a lo poco que sabemos de esa experiencia, sea de parte del propio protagonista en sus cartas, como de los relatos más detallados de Lucas; que son ante todo obra de Lucas, y son testigos de su interpretación teológica de Pablo, más que de informaciones históricas. Por su parte Gnlika nos dice que "es recomendable partir de los Hechos de los Apóstoles"⁸⁷; no sé si por comprobar que, al menos, podemos estar seguros de que no hubo ninguna "caída del caballo", a que nos tiene acostumbrado el arte cristiano de siglos.

Como ya señalamos antes⁸⁴, Lucas emplea en la composición de su obra los mismos elementos que otras obras historiográficas de la época helenista, sobre todo los discursos, que le sirven para interpretar los hechos. "Casi una tercera parte de los Hechos (295 versículos sobre un total de 1100) está dedicada a esta forma"; y se señalan luego unos 28 versículos, de los cuales unos 9 son discursos misioneros⁸⁸. Unos piensan que reflejan los el modelo del *kenigma* apostólico, incluso en las variantes petrina y paulina (Ch. H. Dodd) y otros que son creación lucana y expresan más bien su esquema y modo de argumentar para lograr la conversión de los oyentes (J. Roloff).

Conviene recordar aquí un resultado general, admitido por casi toda la exégesis crítica, sobre la diferencia notable entre la presentación histórica y más aún teológica de Pablo que hace el autor de los Hechos, de la que se refleja en las Cartas auténticas de Pablo. Basten un par de citas, de un autor protestante y otro católico, ambos asequibles en castellano. Roloff nos advierte que "hay acontecimientos de la vida de Pablo, que se le escapan al autor; y esto es grave". Lo del segundo viaje antes del concilio, contra lo dicho en Ga 1. Además, Hechos "no recoge prácticamente nada de la teología específica-

er la justificación. Damasc, c'est pour Paul l'expérience du Christ. Sa rencontre mystique devient le mystère chrétien

87 GNILKA, Jürgen. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Herder, Barcelona, 2002, p. 43.

88 Ver el inicio del apartado 1.3.1.

89 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. Sigüeme, Salamanca, 2016, volumen I, pp 151-169. La cita y la lista de los discursos están en la pp. 162-163.

meme paulina. El valor salvífico universal de la muerte de Cristo... igualmente queda desvaído el mensaje de la justificación, tan típico de Pablo"⁹⁰. Por su parte Fitzmyer afirma que el libro de los Hechos, en cuanto a la historia de Pablo y su paulinismo teológico, es una interpretación de Pablo. Hay que dar prioridad a las Cartas, que no leyó nunca y "apenas encontramos en Hechos un eco de las enseñanzas que encontramos en sus cartas incuestionables"⁹¹, fuera de a los anuncios de Éfeso. Pero se aceptan muchos datos sobre Pablo, comenzando por su origen de Tarso, su arresto bajo Galión e incluso el ser ciudadano romano; y muchas coincidencias básicas en los campos y los compañeros de su actividad misionera.

No vamos a repetir lo señalado ya al tratar de Pablo perseguidor según los Hechos, a propósito de la construcción dramática de los episodios y de los discursos, como medios estilísticos de la historiografía helenista que Lucas utiliza. Es cierto que "recordando que los discursos son instrumentos que el autor utiliza para sus objetivos historiográficos" habrá que ver datos prelucaños en este primer relato "mientras sus *replays* en los discursos nos indicarán probablemente la reescritura que hizo Lucas del relato bajo sus propios puntos de vista"⁹²; pero, incluso en este relato, que debe tener datos prelucaños, no deja de marcarse la mano de Lucas como narrador genial, según notan atinadamente los comentaristas. Nos limitaremos a resumir algunas observaciones de dos exégetas de esta obra lucana, que concuerdan sustancialmente con las de muchos otros, porque se basan en datos objetivos de los textos.

11.2.2. El triple relato de Damasco. No sabemos cuándo ni cómo pasó Pablo, o tal vez su familia, de Tarso a Damasco; pero fue en las cercanías de esta ciudad donde sitúa Lucas el episodio más decisivo de su vida: su encuentro con el Señor Resucitado o, por mejor decir, el encuentro del Señor Jesús con Pablo. Lucas lo narra tres veces en su obra, con coincidencias fundamentales, pero con muchas diferencias de detalle. Se debió basar en una tradición histórica previa, que se reflejaría especialmente en el relato primero del v. 9. Pero Dillon nos advierte que: "El primer relato de la experiencia de Dámas-

90 ROLOFF, Jürgen. *Hechos de los apóstoles*. Cristiandad, Madrid, 1984. Páginas 20 y 21.

91 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. Sígueme, Salamanca, 2006, volumen I, p. 198.

92 DILLON, Richard J. *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. NT. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2005, n.53. Ver más arriba el apartado 1.2.3 en sus primeras líneas.

en... es demasiado complejo para que derive de un único género". Además de compartir con el relato de Cornelio el rasgo de la "doble visión", más típico de la literatura helenista. Sólo Ananías habla de aparición, anticipando lo que se dirá en los otros dos relatos en boca de Pablo. En la pregunta inicial, repetida en los tres, aparece una idea "que está en conformidad con una teoría de la misión dirigida por el *Christus praesens*" que es típica de Lucas, como ya señalamos más arriba".

En la primera narración, no se dice que Pablo recibió el evangelio directamente del Señor, sino que se le encaminó a la Iglesia, de la cual aprende la historia de Jesús. El género literario es sobre todo el de encargo o comisión. En la frase del Resucitado "*Saul, Saul ¿por qué me persigues?*" cabe notar el paralelismo entre ese "me" y el "camino" o secta cristiana que Pablo persigue del v. 2; pero no cabe ver una alusión a la Iglesia cuerpo de Cristo en esa identificación de los perseguidos con el Señor; pues tal idea no estaría en Lucas. Y nota que, aunque Pablo responde "*¿Quién eres, Señor?*" la palabra *Kyrie* en esta etapa "no pudo haber tenido todavía para él la connotación de "el Señor", como lo tendría después tan frecuentemente"; con lo que supone que es histórico ese diálogo. Luego se le dice a Ananías que Pablo es "vaso de elección" para llevar su Nombre a los gentiles y reyes, anticipando lo que va a narrar sobre Pablo en capítulos posteriores; pero esta figura desaparecerá en el tercer relato. Hay diferencias varias con lo que dice Pablo en Ga, ya que aquí habla de revelación dada por Dios Padre, mientras allí Lucas habla de Cristo. Sería la única aparición después de Pentecostés; y Cristo le anuncia, por medio de Ananías, las persecuciones que va a sufrir por anunciar su Nombre. Por lo demás, esta audición es interpretada bien pronto como una visión o "aparición" del Resucitado en 9,27, por boca de Bernabé".

El segundo relato está dentro de la apología paulina en el Templo (Hch 22,3-21). Lucas reitera la escena de Damasco, pero "transformando resueltamente el relato de conversión en un relato de vocación... el discurso del Templo defiende la misión de Pablo, como el del c. 26 lo hará de su mensaje". Lo de "en esta ciudad", es decir, en Jerusalén, no parece ser del todo plausible, como ya vimos. "La luz tiene un carácter más revelatorio que combativo"

93 DILLON, Richard L., *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. NT. Verbo Divino. Estella (Navarra), pp.235, n.53 y 236, n.54. Del Cristo presente trata antes en 1.3.2

94 FITZMYER, Joseph A., *Los Hechos de los Apóstoles*. 2 volúmenes. Sigüeme, Salamanca, 2006. volumen I pp. 14-29. La cita expresa está en la p. 27

en este relato; y se une con la revelación en el Templo en que Cristo le da el encargo directo de ir a los gentiles. Esa tradición es independiente de la de Damasco, pero "difícilmente puede considerarse un rival con pleno derecho a la tradición de Damasco", más bien sería construcción lucana, que pone en boca del Resucitado la misión de Pablo y la legítima desde el corazón religioso del judaísmo. Más que de una ruptura con la "matriz judía", como dice Fitzmyer, se trataría entonces de una profunda continuidad en la revelación del plan divino de salvación; pues "el Dios al que Pablo servía como judío (v.14) y el que dirige la misión a los gentiles son uno y el mismo"⁹⁵.

Más allá de las pequeñas diferencias con el primer relato (Jesús es Nazareno, los acompañantes ven pero no oyen, la pregunta ¿qué quieres que haga? etc). Lo significativo es la presentación de Pablo como un judío leal y celoso, antes y después del encuentro con Cristo y "no como un renegado de su pasado judío". Incluso aquí nos dice que la misión a los gentiles se la dio el propio Jesús directamente, pero en un éxtasis que tuvo algún tiempo después, mientras rezaba en el Templo (22,17). Hay una cierta tensión entre si la misión a los gentiles se la comunicó ya Ananías, o ahora el Resucitado en el Templo (22,15 y 21); pero lo que más se resalta es la función de "testigo" (*martyr*) que Pablo debe ejercer (vs. 5,12,15,18 y 20). Por medio de Ananías se presenta la elección de Pablo como un acto del Dios de los padres: "Se invoca 'el plan de Dios' para explicar la función que le ha sido asignada a Pablo... ahora anunciado como viniendo de Jesucristo"⁹⁶; y se refiere a Jesús como "el Justo", igual que 3,14 y 7,52 en referencia al hijo de David de Jr 23,5s y 33,15. Históricamente resulta extraño apelar a la memoria del Sumo Sacerdote, que ya no es Caifás (18-36) sino un tal Ananías (58 d.C.).

En la apología final de Pablo ante Festo y Agripa (Heh 26,1-29), no se añade nada útil para el informe de Festo a Roma. "Pero este no es el verdadero objetivo de Lucas en el c. 26; lo que pretende más bien es concluir su respuesta a la persistente cuestión de la relación del evangelio con el judaísmo". Aquí se llega al climax de la autodefensa y la recapitulación del "asunto por el que los judíos lo querían procesar, a saber, su interpretación de la promesa en torno a la que giraban las Escrituras y la piedad mosaicas" y el v.23 es un

95 DILLON, Richard J. *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo N.T. Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 260s, n. 113.

96 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. 2 volúmenes. Sigüenza, Salamanca, 2006, volumen II pp. 406-417; las citas en la pp.411 y 414.

resumen del kerigma de Pablo. El acusado es el mismo Cristo y coinciden aquí el kerigma y la apología de su testigo Pablo. 'Además, gracias a la defensa que da validez al kerigma, la conversión y la vocación de Pablo coinciden plenamente con la misma cristofanía'. En este tercer "telling" se completan las revisiones lucanas del c.9, suprimiendo a Ananías y la ceguera y curación. Para el Pablo lucano, la Ley contiene la Promesa, comprendida como tal en su totalidad, a diferencia de Pablo; por eso "separa la celosa piedad judía de Pablo de su actividad como perseguidor" mientras las Cartas lo ven como una consecuencia lógica de la primera y un síntoma de su error. En cambio, aquí se convierte en una anomalía como expresa el refrán, ya que la piedad judía le llevaba hacia Cristo. Ahora termina con el encargo directo del Señor a Pablo de la misión gentil, y el uso de servidor y testigo "sitúan el encargo recibido por Pablo al mismo nivel que el de los Doce (J.8; Lc 1,2 y 24,48)"⁹⁷; y de este modo "Lucas ha configurado la historia de conversión según la propia visión que Pablo tenía de ella".

En este último relato las pequeñas diferencias son mayores; sobre todo la desaparición del judeocristiano Ananías como mediador. Es uno de los mejores discursos: es básicamente una defensa (*apología*), pero al final se convierte en un discurso misionero. Incluso sería "el climax cristológico de la totalidad de los Hechos, pues Lucas hace que Pablo formule el papel de la fe en Mesías sufriente". Pablo sigue siendo fariseo de estricta observancia y de esperanza en la resurrección, como afirma en 23,6 y 24,15. Muy extraño es que "aunque Cristo resucitado se dirige a Pablo en arameo, Pablo cita un proverbio griego corriente" que aparece en Eurípides (*Las Bacantes*, 795). Si entre los griegos expresa la inutilidad de resistir a los dioses, en Pablo indica que "desde ese momento está siendo prisionero para servir a Cristo resucitado", como se expresa en Flp 2,1 o 1Co 9,15ss (alcanzado por Cristo y necesidad de predicar el evangelio). El propio Resucitado le comunica la misión y "las palabras (de los vv.16-17) son un eco de pasajes proféticos veterotestamentarios y añaden un matiz profético al papel de Pablo" más que en los relatos previos. En concreto se alude a Ez 2,1; Jr 1,7s; Is 42,7 y 16. Pablo mismo hace algo similar en Ga 1,15⁹⁸.

97 DILLON, Richard J., *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. NT Verbo Divino, Estella (Navarra), pp. 265-266, nn.122, 123 y 124.

98 FITZMYER, Joseph A., *Las Hechos de los Apóstoles*. Sígueme, Salamanca, 2006, volumen II, pp. 485-493. Las citas concretas están en las pp.485, 484, 488s, y 490.

II.2.3. El juego de las interpretaciones. Fitzmyer asegura que las tres narraciones de la conversión "representan una tradición que, en definitiva, proviene del propio Pablo"⁹⁹. Lucas nos da una narración y dos relatos paulinos (9,1-9; 22,1-21 y 26,2-23); y son cuyas las tres, a pesar de las pequeñas inconsistencias. Esto indica la importancia del acontecimiento para la misión a los gentiles. Lo que más varía es la presencia de Ananías, que falta en la tercera, y las consecuencias que se siguen. En los tres hay coincidencia en hablar de una luz sobre Pablo y una voz que le dice "Saulo ¿por qué me persigues?" y la respuesta "Yo soy Jesús, al que tu persigues". Pero también hay seis diferencias menores: la hora (imprecisa o el mediodía); solo Pablo vive en tierra o bien caen todos; proverbio griego añadido en el v. 26 sólo ahí dice que le habla Jesús en hebreo (=arameo); en 22 Jesús se apellida Nazareno; los compañeros oyen voz en el c. 9 pero no ven. Sin embargo, no deja de señalar los acentos diversos en cada una de las tres, que se dehen sin duda al propio Lucas.

Esquematisando mucho cabe decir que el relato 1º) sitúa la conversión de Pablo entre los dos episodios más emblemáticos de la misión a los paganos, como son la conversión del Eunuco ante Felipe (c.8) y la de Cornelio ante Pedro (c.10); y así lo presenta Ananías como "instrumento escogido" para esa misión: casi como un *apóstol*, porque ha visto al Resucitado y ha sido enviado por él. En el relato 2º) se trata del episodio emblemático del rechazo de Pablo por parte del judaísmo, en el propio Templo, que sería su corazón. Culmina así la larga lucha por liberar la misión y la nueva comunidad de su matriz judía, al hacerlo "testigo" (*martys*) de la novedad del Resucitado y la nueva era que él inaugura. Así, en este c. 22 Pablo es presentado como un *testigo* o mártir de la gloria del *Kyrios* como Esteban, y contempla al "Justo", como aquel lo vio (22,14; cfr 7,52 y 55s). Finalmente, en el discurso 3º) se pone a Pablo en trance de proteger al cristianismo recurriendo a las autoridades de Roma. Aquí ya presenta a Pablo como un *profeta*, semejante a Ezequiel (1,8 y 2,1,6) o Isaías (35,5; 42,7 y 61,1), como hará también Pablo en sus cartas¹⁰⁰. En este c. 26 es ya Pablo un profeta de las naciones, respaldando su mensaje Moisés y los Profetas (26,22,27); y es continuador de Jesús Profeta "hasta el fin del mundo" (Hch 1,8) y el mensajero de salvación a todos los pueblos.

99 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. Sigüeme, Salamanca, 2006, volumen II, p. 15.

100 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. 2 volúmenes. Sigüeme, Salamanca, 2006, volumen I. Del triple relato de la narrada conversión de Pablo trata en volumen I, pp. 208-2 ?

Hasta aquí, creo que podemos estar de acuerdo en casi todo; pero las diferentes lecturas de estos dos exégetas, para no buscar otras más, nos obligan a tomar postura ante sus diferentes interpretaciones, que sin duda ya no reflejan sin más datos objetivos del texto. Así Dillon asegura que el primer relato "comparte algunas características de la epifanía punitiva que refrena al enemigo de la religión, de las leyendas sobre conversiones contadas por los propagandistas judíos y del diálogo epifánico del AT". Puede ser, pero parece que es muy exagerado decir que en el relato original, la luz de la aparición era un arma cegadora contra el perseguidor, no un medio de revelación; y que "la descripción del perseguidor atemorizado, completamente inmovilizado y convertido en penitente compungido, pertenece al *pathos* del relato original de aparición". Es elegido como testigo o confesor, pero precisamente como perseguido él mismo luego, como ya profetizó Jesús de sus discípulos (Lc 21,12-19). En cambio, me parece acertada la observación de que las palabras de Ananías, que están los vv. 15-16, son "el principal comentario que hace Lucas sobre el acontecimiento de Damasco, aunque no sean completamente una creación suya"¹⁰¹.

Por su parte Fitzmyer nos dice que "el episodio narra una cristofanía, una "manifestación del Hijo de Dios" que marca a Saulo con la necesidad de la fe en Cristo como medio de salvación para todos los seres humanos". Se le invita "a cambiar su papel de perseguidor, a renunciar a sí previo entendimiento de sí mismo y a someterse a la voluntad de Dios manifestada en la cruz de Cristo Jesús"¹⁰². Así implica una conversión real, y no solo a una misión profética. Por eso cita a Noek que ve en Pablo no sólo un nuevo entusiasmo "sino además una imperiosa necesidad de descubrir una interpretación y reconciliación de lo antiguo y lo nuevo en su vida religiosa". Me parece convincente este acento lucano en la "conversión" de Pablo, sobre todo de perseguidor en perseguido por Cristo, como subraya Dillon tanto. Pero no creo que pueda afirmarse, de parte de Lucas precisamente que "es el único episodio del NT que refiere una aparición de Cristo resucitado después de Pentecostés", como dice Fitzmyer. Ni tampoco que en el segundo relato se sitúe a Pablo en el mismo nivel de los Doce, y de este modo "Lucas ha con-

101 DILLON, Richard J. *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. NT. Verbo Divino, Estella (Navarra), pp.235. n.53 y 236. n.54. Del Cristo presente traté antes en L.2.2

102 FITZMYER, Joseph A. *Los Hechos de los Apóstoles*. 2 volúmenes. Sigüeme, Salamanca, 2006, volumen I pp. 15,16 y 18.

figurado la historia de conversión según la propia visión que Pablo tenía de ella", como asegura Dillon.¹⁰³; pues es clara la reticencia lucana en llamarle apóstol, por su misma concepción de esa figura, más allá de que conociera o no la pretensión paulina.

Finalmente, si Fitzmyer piensa que Pablo captó ya la necesidad de la fe en Cristo como medio de salvación para todos, no veo por qué negar la intuición de San Agustín y otros, de que captó ya la unión de Cristo con los cristianos. No se trata, por supuesto, de imaginar que ya captó algo así como la imagen de la Iglesia como "Cuerpo de Cristo" que formulará más tarde; pero tenía ya el principio de la "personalidad corporativa" que compartía con el AT y el judaísmo común.¹⁰⁴ En mi opinión, más allá de la indudable intervención lucana en los tres relatos, esa coincidencia casi única en la pregunta del Señor a Saulo, apunta a un dato tradicional seguro, que sólo puede provenir de Pablo, y está íntimamente relacionada con su conducta de perseguidor, y con la comprensión de Cristo como vivo ahora en medio de sus seguidores; y que así empiece a superar el escándalo judío de la cruz (1Co 1,23). No hace falta pensar en elaboraciones teológicas posteriores para intuir lo que ya en este momento pudo captar Pablo. Pues ese *skandalon* es sobre todo la dificultad de aceptar un tipo de Mesías que pasa por la cruz: un representante de Dios, que en vez de en el poder, se revela en la debilidad, como les pasó también a Pedro y los Doce (Mc 8,32 y 10,41-45).

II.3. BREVES REFERENCIAS A SU ENCUENTRO CON CRISTO EN LAS CARTAS DE PABLO

II.3.1. Los textos de Pablo sobre esa experiencia. Pablo mismo, en tres o más ocasiones se refiere también directamente a ese encuentro con el Señor, y lo hace punto de arranque de su actual vida y actividad, de su motivación y de su meta, por decir así. Vamos a recordar aquí esos breves textos, porque estos sí son autobiográficos, sin que deba excluirse tampoco aquí el aspecto retórico, teológico o apologetico, dado el contexto en que nos los presenta en tres de sus cartas auténticas. Por eso hay que mantener una actitud crítica ante

¹⁰³ DILLON, Richard J., *Hechos de los Apóstoles*. En el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo, N.º. Verbo Divino, Estella (Navarra), p. 124.

¹⁰⁴ FRETCHER, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 560 y 568.

los propios testimonios de Pablo en sus cartas. "Para reconstruir el "suceso de Damasco" hay que tener en cuenta que las frases rellenadas incluyen posteriores reflexiones y opiniones del Apóstol. Esto resulta patente en la conexión del llamamiento con la idea de elección. Pablo llegó a la convicción de que Dios, que se reveló a él en las inmediaciones de Damasco, lo había separado y llamado desde el seno materno" (1Co 1,15 se apoya en Jr 1,5 e Is 49,1-6). Estos son los textos en cuestión:

Gálatas 1,1: "Pablo apóstol, no de parte de los hombres ni por intervención humana, sino por medio de Jesucristo y de Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos..." 1,11: "Les comunico, hermanos, que el evangelio que yo predico no lo he recibido de ningún hombre, ni me lo ha enseñado nadie; lo he recibido de una revelación (apokalypseōs) de Jesucristo". 1,15: "Aquel que me había sacado del seno de mi madre y me había llamado con su gracia, decidió mostrarme (apokalypsoi) a su Hijo, para que yo lo anunciara entre los otros pueblos paganos".

1 Corintios 9,1a: "¿No soy yo libre? ¿No soy apóstol? ¿No he visto (e'éoraka) a Jesús, nuestro Señor? Si para otros no soy apóstol, para ustedes sí lo soy". 9,16: "Evangelizar no me reporta ninguna gloria: ¿he sido forzado (anagkē) a ello? Porque, ¡ay de mí si no evangelizara!". 15,8-10: "Como al último de todos, como a un nacido a destiempo, también se me apareció (e'fthē) a mí. Porque yo soy el último de los apóstoles, uno que no es capaz (ikanois) de ser llamado apóstol, ya que perseguí a la iglesia de Dios. Pero por la gracia (chariti) de Dios soy lo que soy y la gracia de Dios no ha sido vana en mí".

Filipenses 3, 6-8: "Todo aquello que para mí eran ganancias lo consideré pérdidas por causa de Cristo. Considero ciertamente que todo es pérdida por la superioridad del conocimiento (gnōseōs) de Cristo Jesús, mi Señor". 3,12: "No considero haber ganado el premio ni ser perfecto; lo persigo hasta alcanzarlo, ya que yo mismo he sido alcanzado (katelembthēn) por Cristo".

En este conjunto cabría añadir otros cuantos textos, no tan directamente referidos al episodio, como el de **2 Corintios 5,16:** "Así que, en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne (kata sarka Christon), ya no lo conoceremos así. Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creatura; pasó lo viejo, todo es nuevo".

105 GUILKA, Jürgen. *Pablo de Tarso. Apóstol en camino*. Herder, Barcelona, 2002, p. 46.

Y también este otro que puede leerse desde esa experiencia fundamental, aunque no fuera ese su enfoque paulino: **2 Corintios 4,6**: "Pues el mismo Dios que dijo: "De las tinieblas brille la luz", ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar *el conocimiento de la gloria (gnōseōs tēs doxēs) de Dios que está en el rostro de Cristo*".

Finalmente, se puede incluir aquí también su insistencia en ser apóstol de Jesucristo por revelación y vocación de Dios y de Cristo. Junto a **Rm 1,1.5** "Pablo, siervo de Jesucristo, apóstol por vocación (klētos apóstolos)... por J.C.N.S., por quien recibimos la gracia y el apostolado (charis kai apostolón)", están varios otros *praescripta* de sus cartas: **1Co 1,1**; **2Co 1,1**; **Ga 1,1** ya citados, y que no tienen el tono apologético o polémico de los anteriores.

No voy a presentar aquí ninguna exégesis detallada de todos estos pasajes, que, por lo demás, no suscitan grandes dificultades ni de traducción ni de interpretación literal. Los puntos de divergencia entre los autores tienen que ver mucho más con las distintas comprensiones de Pablo y su mensaje, que se suelen sintetizar en lo que entendemos por teología paulina. Por eso, en este punto me voy a remitir a unos cuantos de estos exégetas teológicos. Pero antes de presentar sintéticamente las interpretaciones de estos autores, señalaré al menos unos cuantos puntos previos, fácilmente aceptables por todos, que nos pueden ayudar a una primera aproximación.

II.3.2. BREVES ACOTACIONES SOBRE ESTOS TEXTOS DE PABLO

Lo primero que llama la atención es la variedad de la terminología empleada por Pablo, que ya nos indica lo difícil de expresar en lenguaje humano una experiencia que supera el ámbito normal de las experiencias. Por un lado emplea el lenguaje de la apocalíptica, (**Ga 1,12.16**) pues ese era el ámbito espiritual, tanto de Pablo como de Jesús y aún de toda la Iglesia primitiva, así como de buena parte del judaísmo de la época. Por otro emplea los mismos términos empleados por toda la tradición evangélica para hablar de las apariciones del Resucitado: ver, dejarse ver (**1Co 9,1** y **15,8**). No duda en usar la terminología del conocimiento o "gnosis", aunque no se trata de lo que acabará siendo la herejía del gnosticismo (**Flp 3,8**; y **2Co 4,6**; **5,16**), pero se mueve en ese horizonte. Aún aparecen otros lenguajes metafóricos, como "ser alcanzado" por Cristo, como un atleta o un asceta en su cámara (**Flp 3,12**); o bien habla de esa experiencia como algo que es ante todo gracia,

y que se presenta como una necesidad, una gracia casi obligame¹⁰⁶ (1Co 9.16 y 15.10). La más utrovida de todas es la metáfora de la luz, que pasa de la luz de la creación a la de la revelación de Dios acontecida en la persona (el rostro) de Cristo (2Co 4.6).

Cualquiera de los lenguajes empleados apunta a lo metafísico, a ese dato trascendente que se dio en las apariciones del Resucitado u otras experiencias místicas auténticas. A este propósito, quiero citar aquí un texto de un teólogo que trata de esas experiencias pascuales:

Hay se toma en serio el carácter trascendente, es decir, no mundano y no espacio-temporal de la resurrección, por lo que resulta absurdo contar a la letra éditos o escenas sólo posibles para una experiencia de tipo empírico: tocar con el dedo y agarrar al resucitado, o omaginarle comiendo... son pinturas de innegable corte mitológico, que hoy nos resultan sencillamente impensables... No es que las apariciones sean verdad o mentira, sino que carece de sentido hablar de la percepción empírica de una realidad trascendente. No se puede ver al Resucitado por la misma razón que no se puede ver a Dios, con quien se ha identificado en comunión total y gloriosa. Si alguien dice que lo ha 'visto' o 'tocado' no tiene por qué mentar, pero habla de una experiencia subjetiva, como cuando muchos santos dicen haber visto o tenido en sus brazos al Niño Jesús: son sinceros, pero eso no es posible, sencillamente porque el 'Niño Jesús' no existe"

Se ha señalado como una diferencia mayor entre Hechos y las Cartas que éstas hablarían de una epifanía visual o intelectual, mientras que Lucas trata el acontecimiento como una audición. La otra diferencia sería que Hechos presentan el caso como una "conversión" de perseguidor en apóstol perseguido, mientras Pablo lo expresa como una experiencia de "vocación" profética. Me parece que, atendiendo a todos los textos, tanto Lucas como Pablo hablan de las dos cosas; siempre que entendamos la conversión, no como paso de una religión a otra; ni de conciencia de pecador a arrepentimiento y cambio moral, como señalé al principio. En ambos se trata ante todo de una epifanía divina,

106 GNIELKA, Jürgen *Teología del Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid, 1998, p. 37. Supone que Pablo usa un lenguaje jurídico-sacral, con Stuhlmacher; pero eso es casi "oscurum per oscurius".

107 TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la cotidianidad de las religiones y de la cultura*. Trotta, Madrid, 2005, p.125.

que casi siempre incluye la audición de una palabra más que meras visiones del tipo que sean; por eso no cabe contraponerlas, aunque Lucas subraye el diálogo, además de la luz cegadora, mientras Pablo sea sumamente parco en la descripción de su experiencia. Tampoco es exacto decir que Lucas sólo trata el acontecimiento como una conversión, pues hemos visto que al menos en dos ocasiones lo presenta más bien como una vocación profética, como Pablo.

Con todo esto, aún nos quedamos en los modos de expresarse y no vamos al fondo del asunto: tratar de comprender la hondura de la experiencia acontecida a Pablo en el camino de Damasco, más al fondo de las formas de expresarla, si es que es posible. Hablar de experiencia mística es sin duda exacto, pero a lo mejor es encubrir con un calificativo el dato inefable que sigue siendo inaccesible a la comprensión. Por eso me ha parecido mejor dejar la voz a los teólogos que han intentado expresarlo en un lenguaje de nuestros días, que puede ayudarnos a todos a entrar en esa intimidad tan delicada, de la que el propio Pablo se recata de hablar. Por lo demás, como dice atinadamente Gnijka: "es claro que en el momento del llamamiento no pudo tener conciencia aún de todo el alcance de la revelación que debía ser su evangelio. Pero todo el resto estaba ya presente de modo germinal. La revelación se concreta en que Jesús es el Hijo de Dios"¹¹⁸ y esto es algo apocalíptico y escatológico de suyo; ya que supone un cambio de eón. "Cuando se tienen en cuenta estas interconexiones, resulta que la revelación del Hijo de Dios otorgada a Pablo a las puertas de Damasco fue un evento apocalíptico y escatológico". Digamos, más comprensivamente, que se trata de un "dato trascendente" nuevo, al menos para Pablo. Luego entra el AT, como no podía ser menos en cualquier judío culto, y más si era algo así como un rabino fariseo, porque se trata del mismo Dios, el de los Profetas del AT, y Pablo se siente como uno de ellos.

También hay que admitir que, aunque Pablo habla de un contacto directo con Dios, sin mediación humana alguna, se refiere al modo de su conversión o encuentro y misión, pero no a los contenidos concretos ni de una ni de otra, pues recibe catequesis de la iglesia de Damasco y luego de Jerusalén y Antioquía, como muestra aún la "catequesis" de I Tesalonicenses. La teología, como reflexión sobre todo ello, vino después en Ga. I y 2Co. Rom, etc. Es algo inesperado que ya Dios le muestre a Jesús nada menos que como "su Hijo", y le encargue de golpe la misión a los gentiles. Así lo afirma Sánchez Bosch: "Decimos inesperado porque difícilmente Pablo podía saber

118 GNJKA, Jürgen. *Pablo de Tarso. Apóstol y teólogo*. Herder, Barcelona, 2002, p. 162

tanta cristología antes de su conversión y, en cuanto a los gentiles, porque lo último que puede ocurrírsele a un hombre obsesionado por la identidad judía es que pueda ofrecerse inmediatamente a los gentiles la "consolación" por la que Israel tanto había suspirado (cf. *Le 2,25*)¹⁰⁹.

Por lo demás, si Pablo va a teorizar más adelante que la fe viene *por el oído*, la suya, entonces, no lo sería, sino *por visión*. Recordemos que Juan concluye sus relatos de las apariciones del Resucitado con la frase: "Felices los que, sin haber visto, han creído" (20,29). Y ¿cómo se puede estar seguro de que nos está hablando del mismo Cristo, si no sabe gran cosa de él, cuando en su caso, como en el nuestro, necesitaba absolutamente el oído para conocerlo? El contexto polémico de varios de esos textos paulinos explica esa unilateralidad en su formulación: pero eso mismo nos autoriza a leerlos críticamente. Creo yo que, sin duda, tuvo esa suerte de oír a los cristianos, tal vez ya cuando los perseguía, hablar sobre ese Jesús, al que también ellos contaban como Señor resucitado; pero muy claramente como el Jesús histórico, que pasó haciendo el bien por toda Galilea y Judea, antes de ser crucificado en Jerusalén.

Aunque nadie niega el influjo de la experiencia de Damasco en el cambio del Pablo perseguidor al Pablo apóstol de la nueva fe, el peso que se le da varía mucho de unos a otros. En primer lugar, porque los datos más ciertos, que son los del propio Pablo, no explican mucho esa experiencia. Además, porque en la medida en que lo hacen, siempre cabe la sospecha fundada que ya se trata de una experiencia relecta por Pablo desde las informaciones, vivencias, reflexiones y teologizaciones ulteriores. Creo que tiene razón Dunn al afirmar que "ciertamente la conversión de Pablo debe verse como el fulcro o gozne sobre el que gira toda su teología"; y por la misma razón que da, e. d., "era su propia experiencia de gracia la que pone en su centro"¹¹⁰. Pero también es verdad que Pablo guardó una gran discreción sobre ese momento crucial: y las veces que alude, tienen contextos muy posteriores, a veces muy polémicos, que no permiten demasiadas afirmaciones de tipo histórico. Por eso me voy a fijar sólo en cuatro autores que interpretan a Pablo, más allá del peso que

109 SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos paulinos*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, p. 25. Trata la Carta a los Tesalonicenses en el capítulo IV, pp. 113-129, y añade el c. V sobre la catequesis primitiva, pp. 131-174.

110 DUNN, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark, Edinburg, 1988. Escribe en las p. 179: "But certainly Paul's conversion must be seen as a fulcrum point or hinge on which his whole theology turned round"; porque "it was his own experience of grace which lay at its heart".

le den o no a la experiencia de Damasco; pero, dentro de este escaso número, dos de los seleccionados le dan bastante importancia. Antes, sólo voy a citar a un autor que ha acentuado más que la mayoría el amor humano de Pablo como respuesta al Amor divino previo manifestado en Cristo.

F. Pastor expone la teología de Pablo poniendo de relieve sus matices vitales, existenciales y actuales. Trata de Cristo seductor, con el Padre y el Espíritu; de la vida del seducido, en comunidad; pero antes de Pablo, "un seducido por Cristo". Reconoce que no conocemos muchos detalles de su vida, educación, personalidad, influencias, amistades, etc; y sus escritos son ocasionales y fragmentarios; por eso hay artificios e hipótesis reconstructiva. "Pero lo principal es mostrar cómo Cristo ha alcanzado a Saulo, qué ha ocurrido en ese momento y en el resto de su vida y cómo se ha producido ese alcance. No parece inoportuno designar este encuentro como un acto de seducción y a Pablo como un seducido"¹¹¹. El protagonista de su pensamiento no es Pablo, sino el Señor Jesucristo y su Espíritu. El Jesús terrestre fue poner un rostro humano a Dios y revelar ese Dios al hombre, para que no se fabrique ídolos a su imagen. Supone que Pablo sabía muchas cosas de Jesús, pero ahora establece una nueva relación con él. Su universo pasa a tener un nuevo centro, que es Jesús. Las relaciones personales que establece con él le hacen ver todo de forma radicalmente distinta. Es lo que ocurre a todo enamorado, seducido por Cristo. La frase de Flp 3,12 "sigu en pos de él para alcanzarlo, pero fui alcanzado por Cristo Jesús", se aplica mejor que nunca al momento en que fue seducido por la figura de Jesucristo. Es la fe en la persona de Jesús lo esencial aquí, y luego en la teología de Pablo. "De ella parte un nuevo universo interno, una nueva forma de ver la realidad radicalmente cristológica y cristocéntrica", aunque no surgiera todo en ese momento. Sin duda, "la experiencia fundante de la fe de Pablo está en su conversión", lo cambia radicalmente, lo hace pasar de estar fuera de Cristo a estar en Cristo.

La mejor expresión la da en Ga 2,20: "*Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí*". No es un despersonalizarse, sino un lenguaje afectivo, simbólico y poético, sólo comprensible "desde las categorías del amante del cuento, a quien le abre la puerta su amada, cuando a la pregunta de quién es, responde "soy tu". Por eso

111 PASTOR RAMOS, Federico. *Pablo, un seducido por Cristo*. Verbo Divino, Estelá (Navarra), 1991, p. 29

califica esa fe (la del Hijo) que le amó y se entregó a sí mismo a la muerte por él. "Es una relación personal con el Señor Jesús, con todas las consecuencias que se derivan de la auténtica y profunda relación entre personas". La relación es lo que hace posible y realiza una vida auténticamente humana"; es el plus que merece el nombre de vida más que biológica, por la que todo enamorado llama al otro "mi vida"¹¹². Eso es creer a Cristo y creer en él. Pablo le acepta como Señor, sin reservas, con entrega de toda su vida, valores e intereses. Es un señorío absoluto, y esto es una relación; pero no es imposición, sino por amor. La fe es así casi lo mismo que el amor. "Porque el amor es algo eminentemente personal, y la relación entre personas más profunda y vinculante es el amor"; por eso Ga 5,6 dice que la fe obra por el amor, o está animada, energizada por el amor. Por eso la fe va unida a la obediencia a Dios, una práctica coherente. Luego ya no cabe separar fe y obras de la fe, interno y externo, teoría y práctica. "La fe abarca el asentimiento de la mente, la entrega del corazón y la práctica de las obras, todo el hombre"¹¹³.

11.4 Algunos intentos de hablar de la experiencia inefable de Damasco

11.4.1. Un par de interpretaciones importantes de exégetas protestantes

Dentro del inmenso número de autores protestantes que han estudiado y escrito sobre Pablo con gran competencia, me centro sólo en dos, por razones de espacio¹¹⁴. Pongo en primer lugar a R. Bultmann, hoy día algo olvidado, pero de un influjo enorme en la exégesis y la teología de casi todo el siglo pasado, sobre todo después de la segunda guerra mundial y casi hasta el Vaticano II y más allá. Luego paso a J. Becker, entre otras cosas por el influjo en lengua castellana al ser de las últimas teologías paulinas traducidas del alemán al castellano, y con un esfuerzo grande de síntesis.

Rudolf Bultmann: Bultmann presenta a Pablo como el primero y gran teólogo del cristianismo, frente a un Jesús de Nazaret, que no deja de ser un gran profeta judío más, cuya palabra pertenece a la línea abierta por la profecía

112 PASTOR RAMOS, Federico. *Pablo, un redimido por Cristo*. Pp. 35 y 36.

113 PASTOR RAMOS, Federico. *Pablo, un redimido por Cristo*. Pp. 39 y 42.

114 En la tercera parte, de todas formas, citaré algunos otros autores protestantes que me han ayudado a comprender mejor a Pablo, como Barth, Bornkamm, Childs, Davies, Horsley, Käsemann, Kümmel, Küster, Meeks, Sanders, Theissen, Wilkens y otros.

del AT; sólo imponía su palabra, pues su vida carece de importancia salvadora. La comunidad postpascual concentra en el Resucitado la presencia del Reino de Dios y su liberación, y crea así el cristianismo. Los judeocristianos lo ven como futuro Juez-Salvador y los helenistas como Señor presente; pero aún no hacen teología, hasta que surge el genio de Pablo. Por eso, en su amplia e influyente Teología del NT, le dedica apenas unas 30 páginas a Jesús, a la iglesia palestinese y a la iglesia helenista, respectivamente; pero más de 175 páginas a Pablo, formando casi un tercio de su obra¹¹⁵. Propiamente hablando el NT sólo ofrece teología en Pablo y Juan, donde el kerigma se convierte en antropología: antes, sólo hay presupuestos en Jesús y el cristianismo helenista; y después sólo hay consecuencias y mezcla de elementos en una decadencia legalizante, eclesial e historicista.

Concentra la teología paulina en una antropología teológica, estudiando al hombre antes de la fe y al hombre bajo la fe. Formula simétricamente que "la teología paulina es al mismo tiempo una antropología" y que "la cristología paulina es al mismo tiempo soteriología"¹¹⁶. Antes de la fe el hombre es carne, mundo y pecado; pero bajo ella, se hace presente como realidad ómnica de salvación otorgada por la Pascua de Jesús lo que sólo era posibilidad ontológica. Esa realidad salvífica se actualiza en la palabra de la predicación; y así no es mero hecho pasado ni tampoco puro futuro esperado. "La salvación es el acontecimiento de la cruz que se actualiza en la palabra de la predicación, irrumpiendo sobre el hombre, liberándolo de su pasado y capacitándolo para existir de una manera nueva (en gratitud y en esperanza)"¹¹⁷. Lo decisivo no es si Pablo cita alguna vez a Jesús, sino que "su doctrina peculiar sobre la salvación, con sus ideas teológicas, antropológicas y soteriológicas no es una recapitulación de la predicación de Jesús ni un desarrollo de ella, y es especialmente característico que para su doctrina sobre la Ley nunca alude a palabra alguna de Jesús sobre la Ley"; y, al revés, "la designación del conte-

115 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1968 (5. durchgesehene Auflage, XVI + 622. El título está hecho sobre esta última, pero es similar en la traducción castellana. De esta obra decía Davies, W. D. en la p. XIV de *Paul and Rabbinic Judaism*. SPCK, London, 1970, que era "surely the richest portion of his Theology"

116 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 245

117 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 24. Este resumen lo tomo de la presentación que hizo Xavier Pykaza en esta edición castellana. La obra original es de 1958.

nida salvífico como "justicia de Dios" no tiene paralelo alguno en Jesús"¹¹⁸, aunque esto no decide sobre la relación real de la teología de Pablo con la predicación de Jesús.

Cuando Pablo mismo se convierte a la nueva fe, es normal que comprendiera como un error su postura extremista previa, que le había llevado a perseguir como secta herética a ese grupo al que ahora se adhiere con todo el entusiasmo y con toda la virulencia del converso. Se pasó al lado extremo, al de Esteban, y por eso fue también perseguido por los judíos, y criticado, al menos en parte, por los judeocristianos, en un grado mayor o menor, que él entiende como falsificación del Evangelio. Lo que le exigía a Pablo el mensaje cristiano era "si él quería ver en Jesús de Nazaret crucificado, cuya resurrección afirmaba el kerigma, al Mesías esperado" lo que significaba "reconocer en la cruz de Cristo el juicio de Dios sobre la evidencia que tenía hasta aquel momento, es decir, el juicio desaprobatorio del esfuerzo judío que buscaba la justificación mediante el cumplimiento de las obras de la Ley". En esto consistió su conversión, en abandonar ese motivo de orgullo judío. No fue derrumbamiento moral, ni conversión penitencial, ni siquiera iluminación liberadora, sino que "fue el doblegarse obediente al juicio de Dios, manifestado en la cruz de Cristo, haciendo caso omiso de toda preocupación humana por el rendimiento y la fama. Así se refleja la conversión en su teología"¹¹⁹. De esta teología, y no de la conversión de Pablo, es de lo que se va a ocupar Bultmann ampliamente.

Lo que el hombre necesita es encontrarse con la Gracia de Dios aparecida en Jesús. La Pascua es el acontecimiento salvífico. Esto incluye la encarnación y vida de Jesús, pero como mero *dass* y apenas *was*; pues Jesús fue hasta el fin un judío bajo la ley. Esa Pascua es la acción de la Gracia de Dios, pero ¿cómo puede ser reconocida por los hombres? Porque es liberación de los poderes de este eón, de la Ley, el pecado y la muerte. Por cuanto "la muerte y la resurrección son sucesos cósmicos, no incidentes históricos que han tenido lugar en una ocasión y que pertenecen al pasado"¹²⁰, meramente un hecho histórico (por lo demás un malentendido). Esto exige dos actos de fe: en dar por ciertas la encarnación y la Pascua, y en entregarse a esa Gracia de Dios, renunciando la propia *katechesis*. Por eso el Suceso salvífico se hace

118 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 243

119 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 242

120 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 257

presente en la predicación que anuncia, interpela, exige y promete, y en la fe que lo acepta. No es un adoctrinamiento previo, sino la aceptación; no se trata de mero conocimiento, sino de reconocimiento. "Pablo puede hablar de Cristo como "el Hijo de Dios que le ha amado y que se ha entregado por él" únicamente como aquel que ha renunciado a su propia justificación y ha entregado su propio yo a la muerte" (Ga 2,19s, Flp 3,4-11)¹¹.

No cabe dudar de la coherencia de esta presentación de Pablo, pero es la coherencia de la teología luterana y bultmaniana, más que la que se pueda dar en el propio Pablo. Y más bultmaniana es la interpretación de la apelación que Pablo hace de la imitación de su persona: "En cuanto que la encarnación de Cristo es, al mismo tiempo, su propia acción de obediencia y amor (Ga 2,20; Flp 2,8; Rm 8,35-39), debemos decir en primer lugar que la obediencia y el amor del Preexistente no son datos visibles y no pueden ser experimentados sino como orientados directamente al llamado a la fe" sólo indirectamente en la *diakonia* de los predicadores y servidores¹². Sólo en la entrega de la vida del apóstol, que por eso pide ser imitado y no sólo Cristo (Flp 2,5; Rm 15,3; 2Co 8,9 y Ga 4,12; Flp 3,17. 4,9; 1Co 4,16; 1 Te 1,6; 1Co 11,1). No sé si se puede exaltar más a Pablo y a cualquier predicación teológica similar, y tener tan poco aprecio del Jesús histórico como en Bultmann. Hay que reconocer, sin embargo, como un gran acierto de su teología el concentrar la experiencia paulina en la presencia del Señor y su mensaje actual: y el apuntar decididamente a la decisión humana, en aceptación o rechazo a la gracia ofrecida ahora. Lo que no es tan acertado es su minimización del Jesús histórico, ni la decisión reducida a auto-comprensión, que tiene más de heideggeriana o bultmaniana que de paulina o cristiana.

Jürgen Becker: Becker piensa que Pablo, por la misma discusión con los cristianos helenistas, conocía su doctrina cristológica; y al encontrarse con Jesús resucitado debió "cambiar de mentalidad". Con su vocación todo había cambiado para él definitivamente; por eso desecha lo antiguo y acoge lo nuevo como su futuro válido y tiene el "convencimiento íntimo de haber actuado antes en falso", no sólo él sino toda la realidad (2Co 5,17; Ga 2,19; Flp 3,6-9).

121 El texto alemán está en BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*, p. 381. Como una frase está mal traducida, p. 358, ponga aquí el original en el que hago mi propia traducción. "Paulus kann von Christus als dem "Sohne Gottes, der ihn geliebt und sich für ihn dahingegeben hat", nur reden als der, der auf seinem eignen, Daseinlichkeit verzichtet und sein Selbst (sein ego) in den Tod gegeben hat"

122 BULTMANN R., *Teología del Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca, 1997, p. 362.

Luego, vino la audición, porque Pablo no pudo derivar todo lo demás de la simple aparición de Cristo, sin oír nada más. "La tradición pagano-cristiana que recoge Pablo en época tan temprana tuvo que proceder de Antioquía"; pero también "el pensamiento pagano-cristiano de Antioquía está determinado en buena medida por el propio Pablo" que es, al final, más consecuente que la propia comunidad¹²³. "Pero hay un 'cambio de paradigma' de Pablo a Jesús, como se ve en 2Co 5,16. No es normal ese dejar de lado las tradiciones de Jesús, que estaban ya circulando oralmente y hasta por escrito; no sólo en los Sinópticos. Pudo conocer mucho de Jesús, pero ese conocimiento "es, en el fondo, irrelevante para la comprensión de la teología paulina"¹²⁴. No hace como Mt. que une las tradiciones narrativas de Marcos con la serie de dichos de la Quelle, sino que considera "a Jesús partiendo de su destino, decisivo para la humanidad en el orden escatológico, por ser obra de la acción escatológica de Dios". Desde este cambio de paradigma "la pregunta desemboca en el problema de si la concepción paulina del Jesús terreno puede ser una interpretación correcta de la realidad histórica de Jesús"¹²⁵.

Para hablar de su experiencia inicial, Pablo usa elementos convencionales como se ve en los *praescripta* de sus cartas: habla de vocación (elección), de apostolado (gracia) y evangelio a los pueblos; con la resurrección de Jesucristo (como acción de Dios y contenido del evangelio); pero aún no está explícito lo de *sola gratia* o de la *sola fide, sine lege*. Luego en Ga 1 ya une ambas cosas, basándose en Jr e Is. con lenguaje de revelación (profético) además del "ver" pascual. "Lo que él quiere dar a entender es que a las puertas de Damasco tuvo una experiencia del Resucitado como persona soteriológica", Señor, Cristo, Hijo, y se siente en posesión del Espíritu. "Pablo contempla desde la posición actual del Señor la historia del Jesús terreno, sobre todo la muerte redentora de Jesús, y reconoce esta muerte como obra de Dios que hace de Jesús el redentor de la humanidad". Jesús es la persona obediente a Dios por medio de la cual actuó a favor de la humanidad (2Co 5,19: reconciliación). Eso es lo que nos dejó en la Cena memorial de su pasión hasta su venida final. "Por haber sido su existencia terrena, hasta la muerte, una existencia en favor de los hombres, Dios lo resucitó" (1Co 15,38; Flp 2,9-11). Ese Jesús histórico es la imagen de Dios y brilla la Gloria de Cristo en el evangelio. Por eso "las

123 BECKER, Jürgen. Pablo. *El apóstol de los paganos*. Sigüeme, Salamanca, 1996, pp. 103, 133 y 134.

124 *Ibidem*, pp. 145 y 146.

125 *Ibidem*, pp. 149 y 158.

comunidades paulinas no han de recordar y actualizar las palabras de Jesús, sino ejercitarse en ser crucificadas con él¹²⁶.

Pablo no muestra interés por los aspectos biográficos ni psicológicos de su conversión. Más bien trata de ella en contextos polémicos, por que se discute su autoridad, pero también en los *praescripta*. "Se expresa siempre teniendo en cuenta las consecuencias, la nueva orientación personal y objetiva de sus vida... Pretende exponer su significación presente". Usa ese lenguaje convencional de la tradición, porque "la vocación personal y el kerigma como contenido previo no se excluyen entre sí"¹²⁷, ya que Pablo lo acepta y lo asimila. Pablo, "afirma su condición de testigo pascual: sabe lo problemático de esta pretensión y tiene que presentarse como nacido a destiempo (1Co 15,8). Ningún otro testimonio del cristianismo primitivo apoya en esto al apóstol". En Ga 1,15s relata "su cambio radical recurriendo al lenguaje convencional de la vocación profética". Dios es el autor, Cristo el contenido y el compromiso de servicio. Dice que vio y apareció con lenguaje pascual y reveló es profético; y el contenido se expresa en títulos tradicionales: Señor, Cristo, Hijo, corrientes cuando él escribía. "Lo que él quiere dar a entender es que a las puertas de Damasco tuvo una experiencia del Resucitado como persona soteriológica"¹²⁸.

En otro contexto, generaliza "su cambio de vida para utilizarlo como paradigma de la conversión cristiana". Emplea en 2Co 4,6 el concepto de "iluminación" y en Hlp 3,2ss lo describe como una "transmutación o anulación de valores del pasado" y lo une con la conformación bautismal, que no conocía en Damasco! Sin quitar lo peculiar suyo, coincide con la profesión de fe común. No necesitó ninguna audición, porque ya conocía por las discusiones la cristología judeocristiana! Por eso pasó de ser ejemplo a ser apóstata y peligro para otros. "Rara vez hubo en el judaísmo un número tan elevado de desertores como en la primera generación cristiana"¹²⁹. Bernabé, Apolo, Aquila... Por eso era un competidor desleal para el proselitismo judío. "El Dios de la Ley se ha tornado el Padre de Jesús"; la Ley ya no sirve para la salvación. A la vez, lo suyo es "acogida misericordiosa del perseguidor por parte de Dios". Pero,

126 HEUKER, Jürgen Pablo- *El apóstol de los paganos*. Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 98, 151 y 153.

127 *Ibidem*, pp. 94 y 96.

128 *Ibidem*, pp. 97 y 98.

129 DECKER, Jürgen. Pablo- *El apóstol de los paganos*. Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 99, 100 y 102.

más importante que su autoridad apostólica o su ejemplar imitación de Cristo, es para Pablo su vocación de apóstol. Claro que el texto decisivo de JCo 15 es de 20 años después; y no podemos saber si ya entonces entendió Pablo la experiencia de pascua como fundamental. "¿Hasta qué punto se mezclan en los textos [de vocación] la interpretación originaria y la perspectiva posterior, habida cuenta de esa notable distancia?"¹⁶. Es seguro que Pablo estableció pronto el nexo entre su visión y su misión de apóstol de Cristo; por eso fue distinto de los itinerantes que hablaban del Jesús histórico.

II.4.2. Interpretaciones paulinas de un par de teólogos católicos

Han sido también muchos los autores católicos que han estudiado con detenimiento la figura y la teología de Pablo. Por citar algunos más clásicos, que he usado en cierto modo, quiero nombrar a Bover, Cerloux, Rigaux, González Ruiz, Schlier o Kuss; y entre los más recientes a Barbuglio, Crossan, Dunn, Fitzmyer, Mesters o Penna, que están publicando aún obras importantes. También en castellano tenemos especialistas que llevan años estudiando y publicando sus resultados, como J. Sánchez Bosch o Senén Vidal, por mentar a los cuyas obras están a disposición fácil del lector interesado. Pero, por eso mismo, he preferido centrarme en dos autores bien diferentes, capaces de dar una panorámica amplia de la imagen de Pablo, tal como ellos la ven e interpretan. Juan Luis Segundo, con su principal obra, que prácticamente ha sido reelaborada en la otra más reciente que aquí comentamos juntas, es el más actualizador, creu, y por eso el más apto para nuestra propia lectura latinoamericana. También me parece especialmente significativo, dentro de los varios exégetas teológicos de Pablo, la figura de Joachim Gnilka, que otorga importancia al momento de su vocación.

Quiero iniciar este apartado con el teólogo uruguayo **Juan Luis Segundo**. Después de estudiar detenidamente al Jesús histórico, con categorías políticas, se atreve a afrontar a Pablo, que antropologiza lo político de Jesús. Reflexiona e interpreta Romanos en clave antropológica actual, del hombre autónomo que se construye optando por el amor en cada caso. Jesús no es un símbolo universal, sino un hombre concreto, histórico. Por eso es difícil traducirlo de un contexto a otro. En la interpretación paulina los datos transmitidos por los Sinópticos "y que Pablo conoció sin duda antes de comenzar su trabajo interpretativo, parecen estar, de una manera casi total, ausentes

130. DECKFR, Jürgen. Pablo: *El apóstol de los paganos*. Sigüeme, Salamanca, 1996, pp 103 y 85.

de los resultados de éste". En cambio "hace una larga y profunda exposición de lo que éste [Jesús] significa, reteniendo, al parecer, sólo los dos últimos hechos "puntuales", la muerte y resurrección"¹³¹, sin recordar sus enseñanzas o milagros. Claro que no sólo él conoce esos datos, sino que se supone hizo catequesis previa a los destinatarios de sus cartas.

La creación cristológica paulina, al interpretar en clave antropológica la clave política de Jesús, le exigió a Pablo una "difícil fidelidad" al pasar del Reino a la gracia, y de los pobres y "pecadores" políticos a los existenciales antropológicos¹³². Pero era necesario ese cambio después de la Pascua: pasar del Jesús que predica el Reino, a la Iglesia que predica a Cristo. Primero, porque se ha dado un cambio, y seguirlo no era imitar servilmente, sino usar su misión en las nuevas circunstancias. Segundo, porque ahora hay que predicar a Jesús como el Cristo, tanto Pedro como Pablo, juduocristianos palestinos o helenistas; ese era el nuevo artículo *status aut cadentis ecclesiae*. Tercero, porque había que reinterpretar todo a la luz pascual; el tema de los pobres o la existencia de la indigencia como algo intolerable dentro de la comunidad al menos. Por otro lado, la entrada de paganos es el cambio más decisivo, en sí mismo, antes del problema de la convivencia, sobre todo en la mesa. ¿Qué había que exigir como mínimo a esos nuevos miembros o hermanos? Pero la pregunta básica para Pablo y los griegos es ¿cuál es la transformación que el hombre ha de esperar de Cristo? ¿Qué es lo nuevo que trae, respecto al AT o la espera escatológica judía?

Pablo descubre que el Reino de Jesús tiene sus raíces y causalidad en este mundo. Consiste en el amor histórico al prójimo aquí ya. Por eso su escatología se vuelve apocalíptica. Por eso ha interesado de forma fecunda a hombres de todos los siglos, con influjo en planos como el económico (según Max Weber o Eric Fromm) y en tantos pensadores cristianos, como Agustín o Lutero, Barth o Bultmann. Personifica las fuerzas abstractas, como Pecado, Ley, Muerte, Gracia, Carne, Espíritu, Vida, etc. Esa es su clave antropológica o existencial, que no se opone a histórico o político, que es una parte de lo histórico. "En Pablo lo existencial y antropológico se abre a la causalidad histórica y a la política por su mismo dinamismo interno y por fidelidad al

131. SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. tomo II-1. Cristiandad, Madrid, 1982. Cita en la página 287.

132. SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II: Jesús en el pensamiento de Pablo: la historia recuperada*. Sal Terrae, Santander, 1991, p. 391.

Jesús de los evangelios"¹³³. Hacen falta ideologías (políticas sobre todo) para llevar a cabo los valores de los cuales son medio o instrumento. Pablo parece superar la clave política limitada de Jesús con la suya antropológica. No es correcta esa lectura típica de la "plaga introspectiva" occidental, que va de Agustín a Lutero y de este a Kierkegaard y a Bultmann mismo hasta hoy¹³⁴. Hace falta construir una espiritualidad que integre escatología con historia, como Pablo.

De acuerdo con el evangelio "es en la historia, y no fuera de ella, donde se encuentra a Dios en cada hermano necesitado". No se puede evangelizar al que se está ahogando en la miseria. Pero no se trata de "reducir" a antropológica y hacerla el centro o la suma de su teología, como critica Käsemann a Bultmann; sino de verla sólo como una función definitiva, importantísima, de su teología "sirve para expresar la realidad y el carácter radical de la toma de poder de Cristo en cuanto *Cosmocrátor*"¹³⁵. No sólo es Señor del cosmos sino que transforma la existencia humana "manifiesta plenamente el horror al propio hombre" (GS 22). En él se nos muestra la libertad de los hijos de Dios, creados creadores en una creación sometida a la inutilidad, por la promesa que es el nuevo "dato trascendente" aparecido en su resurrección. Pero, antes de toda especulación teológica sobre la resurrección de Jesús y su relación con la nuestra, por muy útil que sea para nuestro sofisticado mundo de "sociedades del conocimiento", está el hecho, muy previo a Pablo, como se ve en los Himnos que aprendió y citó, de reconocer al Absoluto en el rostro tan concreto y humano de Jesús. No en cualquier hombre sino en ese hombre, sólo uno, clave de todos, el Resucitado.

El nuevo "dato trascendente" es la resurrección, experimentada en su vocación, previa a todas sus informaciones sobre el Jesús histórico. Pero ¿cómo puede ser tan segura la victoria final de la gracia siendo los hombres libres? Pablo sabe que el cristiano no es un testigo de la humanidad liberada, sino que espera la manifestación de la libertad de los hijos de Dios, ya que está sometido a la muerte como todos. El dolor madura la respuesta paulina del c. 5 de Rom. Al final, por la resurrección, el Espíritu resucitará también

133 SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p. 301

134 SEGUNDO, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, p. 138, nota 6

135 SEGUNDO, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II: Jesús en el pensamiento de Pablo: la historia recuperada*. Sal Terrae, Santander, 1991, pp 674 y 392, respectivamente, citando a Käsemann

nuestros cuerpos mortales (8,11; 2Co 4,13ss) y así una resurrección y salvación universales. Así enraiza el Evangelio en la historia de la humanidad, como intuyó el Vaticano II (GS 39). Una historia con mezcla supone una promesa a un "rechén" de sentido. Ahora Pablo comprende que el hombre es hijo y heredero del mundo, creado creador, colaborador de Dios en la historia. La creación no es algo perfecto que cumple inexorablemente los planes de Dios. Por eso tiene sentido la libertad creadora del hombre, ya que cada hombre debe inventar su camino¹³⁶. El fin de la creación es favorecer una historia que pueda poner en ella algo de valor definitivo. Aunque parezca sometida a la muerte, la libertad creadora construye su obra. Dios necesita hacer creación imperfecta, sometida a la vanidad, para que la libertad tenga materia que ofrecer con valor decisivo. No puede hacerse nada decisivo en un mundo perfecto. La medida de lo imperfecto es el dolor.

Aunque Pablo hace una teología que es un desarrollo postpascual, J. L. Segundo piensa que cabe una lectura de teología fundamental "en la medida, al menos, en que de Pablo, a la luz de su interpretación de Jesús, surge una especie de antropología que puede y debe ser propuesta a cualquier hombre de buena fe como algo que enriquece, a la vez que cuestiona". La muerte redentora aparece en Rm 4,25; 5,8-10; 8,3s; Ga 3,13; ICo 6,20; 7,23, y en tantos otros pasos. Pero importa comprender su significado. "Jesús, históricamente, muere por haber defendido los valores del Reino... no piensa que Dios haya cambiado de valores"¹³⁷. Los medios para lograr eso son limitados en Jesús, como en todo hombre; pero muere por la realización de un plan divino concreto. Por fidelidad a ese plan, Jesús no baja de la cruz, pues Dios no puede no querer esos valores. "Una vez más, la resurrección, al trasladar a los que la experimentaron de lo histórico a lo escatológico, summisra la prueba de que Dios sostiene, efectivamente, el proyecto de Jesús... Gracias a él, Dios conducirá la realidad y la humanidad toda, al Reino en que el

136 Me gusta citar, e inspira o no a Segundo, esta frase final de "Prologuillo" de León Felipe: "Para cada hombre guardar un rayo nuevo de luz: el sol / es como virgen / Dios".

137 SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II: Jesús en el pensamiento de Pablo, la historia recuperada*. Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 359 y 362.

pecado y la muerte serán definitivamente vencidos" (1Co 15,54-57) y Dios será todo en todas las cosas.¹³⁸

Pablo afrontó el tema de traducir a su momento y sus destinatarios la figura y el mensaje de Jesús, para que ellos hicieran en la historia su apuesta por valores idénticos o semejantes a los de Jesús, precisamente porque descubrió en él, como pocos, al Absoluto y sus valores. J. L. Segundo cree que Pablo aclaró bien la relación entre la escatología, revelada ya de un modo pleno en la resurrección del Crucificado (y así en toda la vida previa de Jesús), y la historia que continúa, encomendada a la conciencia y libertad humanas. Pues "la escatología, liberada de su concepción simplista, significaba la aceptación final por Dios de todo y solo aquello que los hombres hubieran creado por amor en la historia. De la misma manera que Dios hace suyo el proyecto histórico del Reino de Dios por el que luchó y murió Jesús, así hará con los proyectos por los que todos los hombres de buena voluntad hayan tratado de poner amor, solidaridad, justicia, humanización, allí donde todo eso faltase en el universo entero entregado a su responsabilidad histórica". Por eso el evangelio de Pablo, que es el de Dios y Jesús, es Buena Nueva ante todo "a quienes hubieran hecho en la historia una apuesta total por valores idénticos, paralelos o convergentes con los de Jesús"¹³⁹.

Nuestro autor, como Bultmann, no reflexiona expresamente sobre la experiencia de Damasco, pero, más claramente que allí, la teología paulina se basa en ella, en la medida en que se centra ya, desde el principio, en el Crucificado por antonomasia y se ve en relación con otros (con todos los) crucificados de la historia! Y, por ello mismo, con todos los que intentan bajar de la cruz a esos crucificados. Por eso Segundo, además de unir el lenguaje sobre Dios con las afirmaciones antropológicas como Bultmann, añade también el lenguaje de la ética, del hacer del hombre; no ciertamente como cumplimiento de leyes o normas, sino como respuesta libre y creativa a la gracia previa de Dios, como amor que responde al Amor primero. Por eso a nuestro autor sí le interesa mucho el Jesús histórico; y mostrar la fidelidad

138 SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II. Jesús en el pensamiento de Pablo: la historia recuperada*. Sal Terrac. Santander. 1991, pp. 363.

139 SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II. Jesús en el pensamiento de Pablo: la historia recuperada*. Sal Terrac. Santander. 1991, pp. 669 y 673.

fundamental de Pablo al mensaje evangélico, aunque sea cambiándole la clave. Por eso acompaña varias secciones de su comentario a Romanos con un "fundamento evangélico", que confirmaría esa libre fidelidad. Y por eso insiste en la actitud del creyente auténtico como creatividad de amor y no mera auto-comprensión bultmanniana.

Jürgen Gnllka dice del Pablo previo a su conversión: "Para el judío Pablo, la ley de Moisés era el centro de la vida y de la actividad religiosa. En cierto sentido, lo siguió siendo para él, ya teólogo cristiano". Esto es bien distinto al Pablo que "con su vocación, todo había cambiado definitivamente" y que "desecha lo antiguo" como asegura Becker¹⁴⁰. ¿Será el talante católico o protestante la causa de esta diversa interpretación? Creo que es la fidelidad a todos los datos, y no el mero presupuesto teológico. Por otra parte, Pablo encontró ya configurada la fe de la primera generación cristiana, sin duda en Damasco y Antioquía sobre todo. "Es muy probable que, ya en su época pre-cristiana, cuando perseguía a la Iglesia, conociera a grandes rasgos los contenidos de esa fe. Pero Pablo no recibe el evangelio por vía de una tradición transmitida, sino de forma independiente, a través de una revelación directa". Esa revelación "tiene que interpretarse como el descubrimiento definitivo, es decir, como el descubrimiento que estaba fijado para el final de los tiempos y que determina a su vez ese final". Ese algo oculto hasta entonces era que Dios le reveló a su Hijo. El Jesucristo que se le ha revelado es su evangelio. "pues en la revelación de Jesucristo como resucitado y exultado ha acontecido la salvación definitiva y universal"¹⁴¹. Y en esa tarea de predicar ese evangelio "alcanza el mismo rango que los que eran apóstoles antes que él", como Cefas y los Doce; pero en 1Co 15, contradice su revelación directa, al decirnos que lo ha recibido y transmitido, aunque Pablo no se considere inferior a ellos.

Es el mismo evangelio que incluye la muerte y resurrección; el mismo anuncio que se hace salvíficamente eficaz. El anuncio participa de esa revelación originante, "que sólo puede ser recibida y percibida en la fe". Es la cruz en cuanto salvación de Dios. El evangelio tiene una pre-promesa, no una pre-historia, que se hizo por los Profetas (Rm 1,15f), aunque es revelación de algo oculto hasta entonces. Desde esta perspectiva "se puede enjuiciar correctamente el AT, pero también el pasado de los hombres. Jesucristo es,

140 BECKER, Jürgen. *Pablo: El apóstol de los paganos*. Sigüeme, Salamanca, 1996, p. 102.

141 GNILKA, Jürgen. *Teólogo del Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 124.

en su manifestación, el sí de Dios a todas las promesas divinas (2Co 1,20); a partir de él se descubre claramente que él las confirma todas"¹⁴². La fuerza del evangelio se despliega por toda la tierra, hasta el Ilírico (Rm 15,19)

"Al evangelio corresponde el apostolado. Cuando Pablo recibió el evangelio por una revelación de Jesucristo, se convirtió en apóstol". Expresa como nadie su autoconciencia de apóstol, y ha marcado nuestras concepciones de apostolado. "La vocación de Pablo al apostolado se concreta en la tarea de anunciar el evangelio sin límites y a todos... desde un principio se dirige también a todos los hombres", anunciar al Hijo a los gentiles como realización de la salvación de Dios (Ga 1,16). Por eso lo pone en el prescripto de sus cartas. Eso fue una gracia de Dios libremente otorgada, de la que depende completamente, y por eso es motivo de agradecimiento. Se llama también *diakos*, *ypéretés* y *diakonos* del evangelio, junto con otros (2Co 6,4; 5,20; 3,6); y hasta padre que ha engendrado hijos en Cristo, "que lleva consigo la idea de responsabilidad, amor y autoridad"¹⁴³.

No es cierto que Pablo acuñó una nueva imagen de Cristo, la del Cristo celeste e Hijo de Dios; pero es claro que "el Jesús de Nazaret histórico es relegado a un segundo plano en las cartas de Pablo, y que éste se contenta con la cruz como el punto histórico decisivo de la vida terrena de Jesús"¹⁴⁴. En la configuración de su cristología, depende en gran medida de una tradición cristiana previa, como aparece en los credos, himnos, etc que utilizó, como Hip 2,6-11. Sus contradicciones demuestran que pugna con cuestiones que le afectaban grandemente, sobre todo las referentes a Israel y la Ley. Su teología está en proceso, no fijada de una vez. Por eso, entre los judíos actuales, están los que ven en él al apóstata por antonomasia, que se distancia del modo de fe judía, y los que lo ven como un teólogo judío, cuya teología creció con la misión y promovió el aflujo del judaísmo en la cultura cristiana. Lo cierto es que Pablo no establece una contraposición entre el antiguo pueblo de Dios y el nuevo; más bien afirma que "la elección de los gentiles es participación en la elección de Israel", porque Dios permanece fiel a sí mismo"¹⁴⁵ (Rm 11,17-29); y menos aún entre el Dios de Israel y el "Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo". Si el pensamiento de Pablo es profundamente teocéntrico,

142 GINILKA, Jürgen. *Teología del Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 15s

143 GINILKA, Jürgen. *Teología del Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid, 1998, pp. 37 y 39

144 *Ibidem*, p. 16

145 *Ibidem*, pp. 274s y 189

"el Apóstol piensa en el Dios de la Biblia, en el Dios de Israel, y, al hablar de Dios, lo hace como judío"¹⁴⁶.

Está convencido de que Dios lo había guiado hasta esa hora de Damasco, en la que emergió el verdadero destino de su vida. Se sitúa al lado de los profetas de Israel, aunque mayor, ya que se le ha revelado la salvación escatológica en Jesucristo resucitado. Por eso habla de las apariciones y de que "vio" u "se le apareció" Jesús como a los demás apóstoles. Lo único es que reconoce que es el último de todos, y como un aborto, por lo tardío y raro. Lo que allí aprendió inmediatamente es que el Jesús, que él sabía crucificado, estaba vivo, como afirmaban sus seguidores. Ese kerigma, escandaloso antes, es ahora la verdad divina para Pablo. También "se demostraba como legítima la incondicional ampliación de esa proclamación a los gentiles", que él había considerado violación de la santidad de Israel y se lanzó a combatir y aniquilar. "Tal vez había intuido que la salvación obrada por el Cristo crucificado y resucitado era universal e ilimitada, de lo que se desprendía para él la inevitable consecuencia de que debía proclamar en adelante esa salvación a todos los hombres, sin restricción alguna". Lo cierto es que Dios subyugó a Pablo en las inmediaciones de Damasco y él se avino a ello. "Ser seducido y dejarse seducir son los dos caras inseparables del mismo hecho". Por eso en Flp 3,7-8 lo presenta Pablo como si fuera su personal decisión. En este contexto se apunta que "su doctrina de la justificación –justificación por la fe y no por las obras– resultaba para él de la revelación de Cristo. Ha llegado a comprender que todas las cosas carecen de valor"¹⁴⁷; por eso logra captar la radicalidad de su vocación y misión.

Pablo no salió de Damasco convertido en un cristiano y apóstol cabal. No, "él se hallaba al comienzo de un camino nuevo y difícil. La tarea había sido comunicada y aceptada", pero debía esforzarse para llegar a la meta, en lucha interior necesaria. Triunfar en esa lucha era sinónimo de gracia, que estaba al inicio y lo sostenía siempre. "Tal vez la expresión más plástica de su pugna interior son sus aseveraciones sobre la Ley, nada unívocas y que tantas dificultades han creado a sus intérpretes. Ciertamente Cristo es el fin de la Ley; cierto que, desde Damasco, la Ley ya no es para Pablo camino de salvación. Sin embargo, él no se quita de encima la Ley". Seguro que Rm 7 no trata de

146. *Ibidem*, p. 189.

147. GNDLKA, Jürgen. *Pablo de Tarso. Apóstol y teólogo*. Herder, Barcelona, 2002, pp. 46 y 47.

la psicología de Pablo, sino del hombre no redimido; pero "solo después de ser cristiano descubre la esencia de la Ley... dada en el mandamiento del amor (Rm 8,43) y entonces Cristo no es solo el fin de la Ley, sino que hace posible su cumplimiento (Rm 13,8-10). "Con posterioridad, al saberse aceptado por Cristo, experimentó esto como una liberación". "De ahí que la revelación de Cristo fuera para él también una revelación del amor de Dios que le hacía traspasar las fronteras excluyentes del judaísmo sin romper con su pueblo" (Rm 9,1ss). Y supone que las frases de Rm 5,5 o 1Co 5,14 sobre el amor de Dios derramado en nuestros corazones y que nos urge, "debemos pensar que también esto tiene su fundamento último en la hora de su vocación"¹⁴⁸.

Por eso, entre los presupuestos de la teología paulina, Gnilka señala la vocación en primer lugar "porque su llamamiento constituye lo decisivo y pregnante", junto a las Escrituras del AT y las tradiciones cristianas. "Su llamamiento al apostolado representa un auténtico vuelco en su biografía. También su pensamiento teológico adquiere una fundamentación nueva" Todo es obra de la gracia previa y graciosa de Dios "por la gracia de Dios soy lo que soy" (1Co 15,10; Rm 1,5; 15,15; Ga 1,15; 2,9); y por eso el primado de la Gracia de Cristo, casi como un poder personal que rescata al hombre esclavo del Pecado (Rm 5,12-21). Fuera de la gracia no hay salvación. Pero hay también un segundo elemento, la revelación: "el llamamiento fue una revelación que Dios organiza y concede a Pablo" como manifestación de algo a los que el hombre no puede acceder naturalmente (Ga 1,15). El contenido de la revelación es Jesús como Hijo de Dios. Por eso "el Hijo de Dios es su evangelio". Toda su teología será explicar esta revelación. "Desde este origen... hay que considerar y entender toda su teología"¹⁴⁹. Luego entra el AT, como no podía ser menos en cualquier judío. Lo usa en controversia con los judeocristianos, más que con los judíos, a los que no convencería. Pero lo decisivo fue la tradición cristiana que heredó. Más allá del tono polémico de Ga 1, están los textos claves de 1Co 11,23 y 15,3 en que habla técnicamente de "recibir" y "transmitir" sobre la Última Cena y sobre la Muerte y Resurrección. Conviene anotar que antes fue muy celoso de las tradiciones paternas (Ga 1,14). Ahora Pablo es "un eslabón en la cadena de la tradición" y "él se ve como co-fundador de la tradición junto con los restantes apóstoles, y se sabe de igual rango que ellos". Esto es verdad, ciertamente, pero no parece

148 GNILKA, *Ingenu. Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Herder, Barcelona, 2012, pp. 48 y 49.

149 *Ibidem*, pp. 180, 181 y 182.

muy subrayado en Pablo. Más bien, es "cierto que el Apóstol nunca renunció a interpretar lo recibido, a apustillararlo con añadiduras"¹⁵⁰.

Me parece que hay gran finura y mucho equilibrio en la presentación y valoración que hace Cmilka de la persona de Pablo y de su mensaje. Me ha interesado sobre todo el peso que le da a la experiencia vocacional, aunque reconoce claramente que la elaboración teológica es posterior. Pero, lo más significativo, a mi modo de ver, es que en Damasco tuvo ya la certeza del amor del Padre manifestado en su Hijo, para con él y para con todos los hombres; y que de esa certeza saca lo mejor de su teología y de su práctica pastoral. No sé si conoce nuestro autor ni a Pastor Ramos ni a Juan Luis Segundo; pero está mucho más cerca de ellos que tantas reflexiones sobre Pablo o su teología, que se centran demasiado en sus especulaciones sobre el significado de la muerte de Cristo, o sobre el tema de la justificación sólo por la fe, presentes sin duda en él. Sin embargo, pienso que su experiencia fundamental fue ese haberse amado por el Padre de Jesús, ese mismo al que él perseguía en sus seguidores o sus hermanos y discípulos. No parece que Lucas esté muy lejos de tener noticias históricas al formular así el diálogo esencial de ese encuentro de Damasco ("*Saulo ¿por qué me persigues?*"), que Pablo formulará más teológicamente en sus cartas. Con esto, vamos a pasar a la última parte de este estudio, tratando de sintetizar lo más nuclear de su legado para nosotros.

III. EL LEGADO CRISTIANO DE PABLO.

PUNTOS FUNDAMENTALES, LIMITACIONES MAYORES Y PISTAS ABIERTAS QUE NOS DEJÓ COMO TAREA A PROFUNDIZAR Y PROSEGUIR.

Las dos partes anteriores han tratado de acercarse honestamente al Pablo histórico, consciente de los límites del intento. Primero al Pablo judío observante, tal vez fariseo, perseguidor de los cristianos; y luego al Pablo judío "convertido por el encuentro con el Señor Jesús que le cambió la vida y

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp 187 y 189.

¹⁵¹ Pablo no sólo siguió siendo judío toda su vida, como tantos otros judeocristianos, más conservadores o más progresistas que él, pero, además, se preocupó teológicamente del destino de los judíos no cristianos como pocos o ningún otro en el N.T. Así escribe Becker Rm 9-11 es "el único texto paleocristiano que no campe amarras con el judaísmo enfrentado al evangelio". Lo que intenta es "clarar a los pagano-cristianos de Roma "que él está por la unidad de la Iglesia, compuesta de miembros provenientes del judaísmo y

le hizo su apóstol y servidor apasionado. Lo más decisivo, sin embargo, es si hemos logrado penetrar en el mismo misterio que él captó en su experiencia cristiana. Como afirmaba hace años B. Rigaux, la búsqueda histórica no puede ser la meta de la ciencia bíblica "pues ya las Escrituras "tienen la pretensión de revelar una realidad inaccesible a los medios humanos, de poner a la humanidad de cara a una llamada y una exigencia, y de forzarla a una decisión"¹⁵². Hay que ir a la cosa, más allá del texto que habla de ella, con sus coeficientes de verdad y valor, para "poner esta experiencia apostólica al servicio de una conciencia creyente" que sólo puede hacer un exégeta que reconoce la obligación de actualizar la Palabra de Dios.

Aunque la sabia regla escolástica nos decía que "la conclusión no debe ser mayor que lo que permiten las premisas"¹⁵³, no voy a tomarla demasiado a la letra en este caso; sobre todo con respecto a las que me parecen conclusiones más importantes de esta semblanza del Pablo que se encontró con el Señor Jesús y se enamoró de él apasionadamente. Trataré de fundamentar más, si no lo han sido ya en párrafos anteriores, las conclusiones que tratan de las carencias que me parecen más significativas en la presentación paulina de Jesús; y algo de las que me parecen grandes pistas abiertas por él, que siguen siendo tarea pendiente nuestra. En cambio, con respecto a las primeras, confío en que los ponentes que se van a ocupar de aspectos de la teología y la práctica pastoral de Pablo sirvan de argumento más que suficiente para esos puntos que siguen siendo los esenciales de una comprensión y experiencia cristianas. Por otra parte, las interpretaciones tanto protestantes como católicas que cierran la segunda parte, apuntan también en la misma dirección.

Esto permite ser más breve en esta parte tercera y última, formada por unas 14 conclusiones. Estas 14 conclusiones forman la armazón fundamental de

del paganismo, y que no niega los favores divinos recibidos por Israel como pueblo de Dios" BECKER, Jürgen. *Pablo. El apóstol de los paganos*. Sigüeme, Salamanca, 1996, pp. 541 y 551

152. RIGAUX, Bédé. *Saint Paul et ses lettres*. Desclée de Brouwer, Paris, 1962, pp. 43s y 51. El texto francés dice que "la recherche historique ne peut être le but de la science biblique" - pues ya las Escrituras "ont pour prétention de révéler une réalité inaccessible aux moyens humains, de mettre l'humanité en face d'un appel et d'une exigence, et de la forcer à une décision". En la p. 51 concluye que el exégeta debe "mettre cette expérience apostolique au service d'une conscience croyante".

153. A las nuevas generaciones que ya no estudiaron ninguna lógica escolástica, les recuerdo ese dicho, que en el latín medieval sonaba así: "*magis quam praemissis conclusio non valet*".

esta parte y se pueden leer sin más comentarios. Los párrafos que les preceden o le siguen sólo pretenden aportar complementos de parte de otros autores, que dicen más o menos lo mismo, o lo explican ampliamente en sus escritos. Sólo en ese sentido las uso como base o explicitación de alguna conclusión o parte de ella; pero no se quiere decir que se acepten todas sus opiniones, sino los aspectos subrayados en la conclusión correspondiente. Las conclusiones en sí mismas pretenden ser una síntesis del legado de Pablo, desde la perspectiva del cambio que supuso el encuentro con Jesús resucitado, y que pueden seguir ayudándonos a encontrar hoy nosotros a ese mismo Jesús que sigue vivo y actuando.

A) Puntos fundamentales

Pablo, judío zeloso, convertido en apóstol de Cristo tras su encuentro con él en el camino de Damasco, reflexionó como pocos sobre el misterio de gracia que se había realizado en el acontecimiento de Jesús de Nazaret, culminante en su resurrección de entre los muertos. Pablo vio ahí el cumplimiento de todas las promesas y esperanzas de su tradición de fe judía. Como expresó tan acertada y sintéticamente, *"todas las promesas hechas por Dios han tenido su Sí en él; y por eso decimos por él Amén a la gloria de Dios."* (2Co 1,20). Pablo nunca dejó de ser judío, no rompió con Israel, sino con la pretensión de valor absoluto de esa o cualquier religión. Lo esencial es la fe en Jesús Crucificado, como muestra del Amor de Dios en gracia. Las breves frases que siguen, pretenden ser un apretado resumen, en siete puntos fundamentales, de su modo de comprender esta revelación acontecida en "nuestro Señor Jesucristo".

Por eso es erróneo, como subrayó Davies con argumentos, "pensar que Pablo vio el cristianismo como la antítesis del judaísmo, como se ha proclamado a menudo. Por el contrario, parece que para el Apóstol la fe cristiana era la maduración plena del judaísmo, el producto de este último y su cumplimiento". Por eso Pablo reserva para Cristo lo que el judaísmo atribuía a la Torá, hasta el punto de considerarlo como la Nueva Torá. Realiza el nuevo éxodo y crea el Nuevo Israel con una Nueva Ley y Enseñanza, "Para él la aceptación del evangelio no era tanto el rechazo del antiguo judaísmo y el descubrimiento de una nueva religión enteramente antitética con él... sino el reconocimiento de la venida de la Era Mesiánica de la expectativa

judía¹⁵⁴. Lo mismo afirman otros muchos exégetas, como el que escribe que Pablo "piensa de su nueva fe en Jesucristo no como un apartarse de su vieja fe, sino como su cumplimiento... Incluso como apóstol de los gentiles, permaneció Pablo el judío. Pablo el israelita"¹⁵⁵. Esta plenitud mesiánica cumplida en la persona de Jesús, Pablo la va a ver sobre todo en la Pascua, de la que él se siente testigo también, por la experiencia de Damasco, además de los carismas del Espíritu que recibe él mismo y los miembros de las comunidades cristianas. De ahí dimanar las tres primeras conclusiones, fundamentales y comunes a todo el NT, pero que Pablo tal vez ha formulado como pocas y con anterioridad al resto de los escritos que poseemos.

1) Jesucristo no es en primer lugar ni un gran Profeta, ni un gran Maestro, y menos aún un gran Taumaturgo para Pablo. Es muchísimo más: es el Proyecto humano de Dios para todos los hombres de todos los tiempos, desde el principio, tal como se ha revelado ahora en su Muerte y Resurrección¹⁵⁶. Es este punto esencial, de pertenecer al Plan eterno y escatológico de Dios, del mismo Dios de Abraham, Moisés y los Profetas, del Dios de todas las promesas, es el sentido fundamental de llamarse y ser el Cristo y sobre todo el Señor de los cristianos y de toda la humanidad. Si fueran históricas las frases que Lucas le pone en boca al Resucitado que se le aparece a Pablo, entonces Jesús se presenta como la Víctima por antonomasia; de cuyo lado estuvo siempre el Dios del Éxodo, el de las Profetas y el Padre de Jesús Nazareno (Mc 9,4-5 y en 22 y 26).

154 DAVIES, W. D. *Paul and rabbinic Judaism*. SPCK, London, 1970, pp. 323 y 324. Las citas inglesas son: "It would be erroneous to think that Paul regarded Christianity as the antithesis of Judaism as has so often been claimed. On the contrary, it appears that for the Apostle the Christian faith was the full flowering of Judaism, the outcome of the latter and his fulfillment" "For him the acceptance of the Gospel was not so much the rejection of the old Judaism and the rediscovery of a new religion wholly antithetical to it, ... but the recognition of the advent of the Messianic Age of Jewish expectation"

155 DUNN, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark, Edinburg, 1998. Las citas están en las pp. 216 y 717: "He thought of his new faith in Jesus Christ not as a departure from that older faith, but as its fulfillment. ... Even as apostle to the Gentiles, he still remained Paul the Jew, Paul the Israelite"

156 Entre otros autores, puede servir también el mismo Davies como testigo de esta idea paulina de Cristo como el Proyecto humano escatológico de Dios. Lo dice sobre todo en la fórmula, bien judía por otro lado, del "Segundo Adán" o Adán escatológico. Ver el capítulo 3, pp. 36-57: "The Old and the New Humanity: The First and Second Adam".

En este primer punto puede decirse que hay un consenso absolutamente mayoritario entre exégetas y teólogos de todo tipo. Pero conviene subrayar que, sin duda, fue el comentario de K. Barth¹⁵⁷ y la ulterior teología paulina de R. Bultmann quienes presentaron con gran vigor este aspecto esencial de la teología paulina. La misma frase de B. Rigaux que citamos más arriba, no deja de ser una síntesis apretada de la interpretación bultmanniana, ampliada a toda la Biblia; habla de "poner a la humanidad de cara a una llamada y una exigencia, y de forzarla a una decisión", como Bultmann habló de autocomprensión bajo la fe y decisión por esa nueva existencia auténtica que en ella se le revela.

La historicidad de la versión lucana del episodio de Damasco no goza hoy de gran favor entre los exégetas paulinos. Por eso, tampoco la idea de que ya en ese momento Pablo entendió su encuentro con el Resucitado como una vocación profética (aunque luego ciertamente la teologizó así) y menos como una misión a los paganos. El autor que más convencido he visto de esta modo de la experiencia de conversión con la misión a los paganos es Dunn, que parte de que lo más seguro de su experiencia implica que "se convirtió a la convicción de aquellos a quienes previamente perseguía", es decir, los judeo-cristianos helénistas abiertos a predicar a los paganos, como Esteban y varios otros. Afirma que "sea lo que fuere lo experimentado concretamente por Pablo en el camino de Damasco, eso le convenció que él se había equivocado en perseguirlos"¹⁵⁸. Desde mi perspectiva, aquí ya hay un reconocimiento, aunque sea parcial, de la identificación de Jesús con las víctimas, pues eso es lo que hacía al Pablo perseguidor, aunque no llegara a la muerte.

157. Sobre Karl BARTH, es muy esclarecedora la introducción que hace Cierreta a la versión castellana de su famosa *Carta a los Romanos*. BAC, Madrid, 1998 (el original alemán es de 1918, con reelaboración en 1928). Si bien primero identificó el Reino de Dios con el socialismo, se desilusionó ante el belicismo de intelectuales como Hornack y Schlatter. Entonces cambió el rumbo: "el Reino de Dios no puede ser identificado con estructura alguna de este mundo; es una realidad escatológica, un futuro que adviene e irrumpe desde fuera, y en algo intramundano de lo que el hombre pueda disponer a su antojo" (Ib. p. 4).

158. DUNN, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark, Edinburg, 1988. Las citas textuales en la p. 353 dicen así: "For the clear implication is that Paul was converted to the conviction, of those he had previously persecuted" "Whatever precisely Paul experienced on the Damascus road, it convinced him he had been wrong to "persecute".

2) Por eso no le interesan apenas sus hechos y dichos concretos, el "Jesús según la carne" o la historicidad de Jesús, excepto en ese punto culminante de toda su Vida, que fue su Muerte en Cruz, iluminada por su Resurrección. Ahí fue descubierto los cristianos, mucho antes que Pablo, la prueba mayor del Amor de Dios manifestado en Cristo: Ha sido entregada por el Padre y Él se ha entregado a la Muerte por nosotros y por todos los hombres, para el perdón de los pecados. Pablo lo concretará más aún: "Me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Ga 1,20)

Como fórmula Kümmel: "En su entrega a manos de los pecadores impuesta [sic] por Dios, y ante la que no retrocedió, alcanza su consumación y plenitud el amor de Dios que busca perdonar al pecador en el mismo Jesús y se encuentra con su rechazo. Incluso aunque Jesús no diera probablemente ninguna interpretación específica de su muerte, en el hecho de su aceptación voluntaria se manifiesta una acción divina que los cristianos tuvieron que hacer comprensible posteriormente"⁵⁹. En este punto, la experiencia cristiana es previa a Pablo y común a todas las tradiciones aceptadas por la gran Iglesia. Los evangelios se escribieron desde esa perspectiva, que el evangelio de Juan culmina con la famosa frase puesta como frontispicio al relato de la pasión: "Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (Jn 13,1). Ya antes puso esta afirmación teológica en boca de Jesús: "Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único, ... no para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él" (Jn 3,16.17)

3) En cambio, le importa subrayar la presencia actual de Cristo el Señor en medio de sus fieles, por obra de la fe en Él y por medio del Bautismo y la Eucaristía, en que los creyentes nos unimos "en Cristo", en su muerte y su resurrección. Es lo mismo que en su plenitud de Vida por el Don de su Espíritu a nuestro espíritu, por la Gracia del Amor de Dios derramada en nuestros corazones, para que llamemos a Dios **Abbá** y vivamos como hijos suyos.

⁵⁹ KÜMMEI, Gerhard Friedrich. *Die Theologie des NT* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972 y 1980, p. 84 o 95a. El texto alemán dice así: "In diesem ihm auferlegten Ausgeliefertsein dem Sünder, dem sich Jesus nicht entzogen hat, kommt die in Jesus suchende und auf Ablehnung stossende Liebe Gottes vollendet zur Auswirkung. Auch wenn Jesus seinem Tod sehr wahrscheinlich noch keine nähere Deutung gegeben hat, so kommt in der willig übernommenen Wirklichkeit dieses Todes ein göttliches Handeln zum Vorschein, das verständlich zu machen später den Chr. sein aufgegeben war"

Sin duda, esto es lo más esencial en su experiencia y su enseñanza sobre Jesús: y en este punto tiene razón al anteponer esta vivencia espiritual al conocimiento meramente humano del Jesús de la historia, que los otros apóstoles tenían antes de la Pascua¹⁶⁰. Como expresa muy bien W. G. Kümmel: "La salvación escatológica ya ha irrumpido en el Señorío de Cristo desde el cielo. La comunidad cristiana ya ha experimentado que el Señor resucitado y exaltado, por el envío del Espíritu de Dios escatológico, ya ha creado el Pueblo de Dios escatológico", cuyos signos son el bautismo y la cena del Señor que celebran¹⁶¹. Algo que sigue siendo verdad ahora más aún, puesto que todo conocimiento histórico actual será siempre una reconstrucción bastante hipotética.

Si todo en la vida de Jesús, como en toda vida humana, es *"ef'apax"*, hecho contingente e irrepetible, eso se cumple en forma escatológica en la Pascua, como acontecimiento de Muerte y Resurrección íntimamente entrelazados, dos caras del mismo acontecimiento del amor salvífico de Cristo y Dios Padre. Esta experiencia fundamental de Pablo y de todo creyente cristiano es la del Cristo vivo y actual, presente en cada uno y en la iglesia. Este es el acontecimiento fundamental culminante en la Pascua, que lo hace acontecimiento *"ef'apax"*, de una vez para siempre. Pero ese acontecimiento es también un acontecimiento histórico único, ocurrido en la vida concreta de Jesús de Nazaret. De ahí la importancia de la vida entera de Jesús, y no sólo del acontecimiento pascual, como atestiguan sobre todo los relatos evangélicos.

Entre las múltiples formulaciones de esto en las diversas teologías paulinas, cito estas de Käsemann: el NT responde a la unión de lo contingente y lo definitivo en esa misma palabra, "una palabra clave escatológica, a saber, *ef'apax*, en la que se confunden de manera tan extraña las dos significaciones de "una vez" y "una vez para siempre"... Es evidente que los evangelios dependen de la contingencia que asocia el acontecimiento escatológico con

160 En este sentido me parece muy acertada la lectura que hace B. Rigaux de la frase de 2Co 5,16: "Que ceux qui ont connu le Jésus terrestre ne s'en prévalent pas puisque l'important aujourd'hui est de posséder la vraie connaissance qui est dans l'Esprit". RIGAUX, Béla, *Saint Paul et ses lettres*. Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 74.

161 KÜMMEL, Werner Georg, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seine Hauptzeugen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972 y 1980, p. 220. El texto original alemán es este: "das Endliche ist der Herrschaft des Christus vom Himmel her schon angebrochen sei. Die christliche Gemeinde hatte ebenso erfahren, dass der auferweckte und erhabte Herr durch die Sendung des endzeitlichen Gottesgeistes sich bereits das Gottesvolk der Endzeit geschaffen hatte".

aquel Nazareno, con Palestina y con una época concreta...". "Si se quiere y se puede hablar de una modificación de la fe antes y después de pascua, podría decirse solamente que el "una vez" se ha convertido en "una vez para siempre" y que el encuentro con Jesús, aislado y limitado por la muerte, se ha convertido en esa presencia actual del Señor elevado que nos describe el cuarto evangelio"¹⁶².

El teólogo Torres Queiruga dice que "en su estructura fundamental esa situación es común a los apóstoles y a nosotros. El mismo Dios de vivos, que siempre resucitó a los muertos... es ya para siempre el Dios-que-resucitó-a Jesús. Y el mismo Resucitado, que desde Dios logró hacer sentir su presencia en la primera comunidad, sigue haciéndolo en la nuestra; idéntico es su Espíritu en nosotros; idéntica es su presencia allí "donde dos o tres se reúnen en su nombre"; idéntica, en el pobre a quien se da pan; idéntica, cuando se le descubre en la oración, en meditación de la Escritura o en la celebración de la eucaristía"¹⁶³. Nuestra fe es la misma que la suya; pues no creemos en un recuerdo ni en una noticia del pasado, sino en el Cristo vivo y presente. Ellos son mediadores, por tener la experiencia original y la revelación primera, que es la misma nuestra. Por eso se ha dicho que "Emaús no aconteció nunca. Emaús acontece siempre", citando a J. D. Crossan.

4. Me parece que se debe reconocer que, para Pablo, no es la fe lo más decisivo en ese sentido, ni siquiera porque incluya la confianza en el Amor primero y gratuito de Dios, sino el Don del Amor y la fe que opera por la Caridad, o el amor cristiano como respuesta al Amor de Dios, gratuito y previo. El himno de 1 Co 13 es tan paulino o más que toda la discusión sobre la justificación del hombre por la fe, y no por las obras de la Ley. Eso es lo esencial del estar "en Cristo, o "en el Señor", viviendo como él vivió o se desvivió por los demás, sobre todo los pobres, los enfermos, los marginados, los "pecadores", prostitutas y publicanos

Creo que la tenología de J. L. Segundo es ejemplar en este sentido, por su insistencia en el amor como la clave ética, antropológica y teológica de Pablo, y no principalmente la "justificación por la fe", que no llega hasta este punto

162 KÄSEMANN, Ernst, *Ensayos exegéticos*. Sigüenza, Salamanca, 1978, p. 173 y 174

163 TORRES QUEIRUGA, Andrés, *o.c.*, p. 249. La frase de Crossan, que cita en inglés, suena muy expresivamente: "Emmaus never happened. Emmanuel always happens"

de "la fe que actúa por la caridad" (Ga 5,6). Era necesario un cambio después de la Pascua, pasar del Jesús que predica el Reino, a la Iglesia que predica a Cristo. Pero la pregunta básica para Pablo es ¿Cuál es la transformación que el hombre ha de esperar de Cristo? ¿Qué es lo nuevo que trae, respecto al AT o la espera escatológica judía? Pablo descubre que el Reino de Jesús tiene sus raíces y causalidad en este mundo. Consiste en el amor histórico al prójimo aquí ya. Por eso ha interesado de forma fecunda a hombres de todos los siglos¹⁶⁴.

El autor que ha acentuado más el amor humano de Pablo como respuesta al Amor divino previo manifestado en Cristo tal vez sea F. Pastor. Además de las citas puestas anteriormente, añado aquí esta última, que no es del momento inicial de su conversión, sino que supone ya la experiencia de vida cristiana de Pablo apóstol. El texto capital, apasionado y lírico, es Rm 8,31-39, un resumen de la fe paulina, sin nombrarla. "Si Dios está por nosotros...". Nuestro autor comenta: "Si quien esto escribe no está totalmente seducido, casi loco, ante el amor manifestado en el plan de Dios, nada puede llamarse seducción. Pablo está seguro, se fía totalmente". Son expresiones de enamorado y seducido, si no, resultan absurdas. Habla de sí, pero de todo "otro hombre que haya establecido el vínculo de fe con Cristo, que haya creído en él, que le haya creído a él".

El Cristo con el que Pablo se relaciona y del que habla es, sobre todo, el Señor Resucitado. No el recuerdo de un ser humano, por excelente que sea, sino el Señor presente y vivo actualmente. "Efectivamente, la relación personal, que es la fe en él según Pablo, no puede establecerse sino con una persona viva"; una persona que nos ha amado a cada uno exquisitamente, como mostró sobre todo en la Cruz, pero siempre. Amó y ama a los pobres y a los pecadores, murió "por mí, por nosotros". Por eso lo presenta como el Salvador definitivo. "En términos técnicos, no hace cristología ontológica, sino soteriología"¹⁶⁵. Yo añadiría que ambas cosas van unidas.

164 SEGUNDO, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tome II-1. Cristiandad. Madrid, 1982, especialmente el c. 8 sobre Rm 8. También: *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II. Jesús en el pensamiento de Pablo: la historia recuperada*. Sal Terrae, Santander, 1991. En cambio, me parece poco convincente el intento de S. Vidal de negarle a Pablo la autoría y la importancia central del himno a la Caridad de 1Co 13. Ver *Las Cartas originales de Pablo*, o.c., pp. 216-209.

165 PASTOR RAMON, Federico. *Pablo, un seducido por Cristo*. Pp. 46, 50 y 56

3) Pero es claro que Pablo captó como pocos, tal vez por su misma condición de hombre celoso de las obras de la Ley, que en esa actitud se escondía un profundo y realista orgullo humano, empeñado en lograr la propia justificación, y poder "gloriar-se" ante los hombres y ante el mismo Dios por los "méritos" de sus obras. Algo típico de toda la humanidad, expresado también en el helenismo por la autarquía estoica entre otras. Y algo que sigue detrás de toda búsqueda de la "perfección", en vez de la entrega al servicio amoroso de los hermanos.

En este punto el mundo protestante, sobre todo el luterano, sigue insistiendo en la "justificación por la fe y no por las obras" como la clave teológica de Pablo. Es un aspecto importante, sin duda; pero me parece bueno insistir en la crítica que muchos exégetas protestantes, y más aún judíos y católicos, hacen a esa reconstrucción del pensamiento paulino. Sobre todo, porque pretende basar la separación entre el judaísmo y el cristianismo, y hasta entre el Antiguo y Nuevo Testamento, en una concepción religiosa que pretende ganarse la salvación por los propios méritos, y otra que se abre a la gracia de Dios como único medio de salvación auténtica; la cual es realmente falso.

Baste recordar aquí las investigaciones de Sanders, que ve como una retroproyección del s. XVI luterano sobre Pablo, o sencillamente que ese acento legalista del judaísmo lo inventan los exégetas que lo proponen. No es verdad que el judaísmo haya sido una degeneración de "la antigua y noble idea de una alianza ofrecida por la gracia de Dios y de una obediencia como consecuencia de este don gratuito" para convertirse "en un legalismo de pequeños detalles, según el cual tendríamos que ganarnos la misericordia de Dios a punta de méritos en observancias insustanciales". Con ello se aferran a la obediencia de la Ley, que los lleva, o bien a una angustia por no poderse ganar el favor de Dios o una arrogancia de confianza en sí mismo, según que se crean o no capaces de cumplirla¹⁶.

Como señala acertadamente Childs, - y es un consenso actual de casi toda la exégesis paulina - Pablo dice también que el Juicio de Dios se hará sobre las obras como el AT (Rm 2,6 y 14,10ss); y así "la doctrina paulina de

160 NEUBAUS, David M., *Reencuentro con Pablo. ¿Un cambio de paradigma?* Publicado en RSR 90 (2002) 353-376 y resumido por Germán Aute en *Selecciones de Teología*, 42, n. 168 (2003) 277-290. En concreto la cita en la p. 286 se refiere a SANDERS, E. P., al que cita con aprobación. Algo similar puede leerse en otra obra de Sanders, *Jesús y el judaísmo*. Trotta, Madrid, 2004, p. 39; citando a C. K. Barrett y a J. Reumann.

la justificación por la fe aparte de las obras de la Ley no quita el sentido de la continua responsabilidad de los cristianos ante Dios, bien en la línea de la predicación profética y la parénesis de Mateo". No sólo da Pablo un valor positivo a la Ley, y matiza muchas cosas, sino que habla de la Ley de Cristo, de la Ley del Espíritu de vida con sus exigencias y la centra en el amor al prójimo (Rm 8,4 y 13,8-10; Ga 3,14 y 6,2). Por lo demás "ni Pablo ni Mateo entienden la salvación como una forma de autoperfección realizada por las obras, sino que para ambos es una respuesta a un indicativo divino previo"⁶⁷. Ambos radicalizan la obediencia a la Ley; si bien Pablo lo hace cualitativamente y Mateo cuantitativamente. Es interesante que un teólogo protestante vea el acuerdo profundo de Pablo y Mateo, más allá de las obvias diferencias.

67 Un punto peculiar, todavía decisivo para hoy, es su apertura del plan de Dios a todos los hombres y todos los pueblos. La revelación de Dios en Jesús supera toda anterior revelación, en su caso la de Abraham, Moisés o los Profetas, para abrirse a todos en Cristo. Por eso, toda religión, incluso la tan querida y sagrada para él como era la de la Torá judía, no son más que caminos provisionales, abiertos, provisorios, perfectibles. Lo mismo diría de su propia teología, moral y no digamos de su organización más o menos curialística de las comunidades. Quedan así superados todos los privilegios y pseudocercenias de cualquier religión en ser la única, la primordial o la necesaria para relacionarse con Dios; no hay pueblo elegido exclusivo ni privilegiado.

Pienso que esto es todavía una novedad teológica, discutida dentro y fuera del cristianismo, sobre todo por parte de los constructores de un verdadero diálogo ecuménico e interreligioso; después de tantos siglos de ignorancia y condena mutua de las religiones y aún de las diversas confesiones cristianas. Hoy resulta inadmisibile la idea de "pueblo elegido"⁶⁸, si no logra conciliarse

167 CHILDS, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments*. London, SCM Press, 1996, pp. 346 y 356a. "Paul's doctrine of justification by faith apart from the works of the law does not remove the sense of the Christian's continuing accountability before God much in line with the prophetic preaching and the paránesis of Matthew" "Neither Paul nor Matthew understands salvation as a form of self-achievement accomplished by works, but for both it is a response to a prior divine indicative".

168 En este mismo número de la revista, presento una reseña del libro de un judío brasileño, FINGERMAN, Ariel, que escribe sobre *La elección de Israel*. Es un estudio histórico comparado sobre la doctrina del "Pueblo elegido" en las religiones.

plenamente con la apertura a un diálogo real con todos los demás, en pie de igualdad. Es presumible que la fe bíblica, y sobre todo su lectura cristiana, lleven a eso; pero la práctica teológica y social de las religiones bíblicas y cristianas no lo han hecho hasta ahora, por eso lo retomaremos entre las tareas pendientes que Pablo mismo inició y nos legó.

7) De ahí la relectura en clave universalista y sobre todo cristológica de todas las Escrituras. Desde la figura protológica de Adán, de Gé 1-3 hasta la escatológica del Hijo de Hombre de Daniel 7,13-14; pasando por Abraham y su descendencia, relativizando a Moisés y su Ley, y cumpliendo todas las promesas y esperanzas, formuladas sobre todo por los Profetas. Sin duda no es la mejor metodología exegética la que usa Pablo, demasiado alegórica y rabinica, pero sí es la clave hermenéutica decisiva de la lectura cristiana del AT, que se expresó en el dicho "Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet"¹⁶⁷ de los Santos Padres y los exégetas medievales.

En su presentación de Pablo, el eminente exégeta norteamericano R. Brown dice, entre otras cosas, que él no habla de su encuentro con Cristo en Damasco como una conversión, sino como una misión encomendada por Dios. En ese sentido, presenta una historia de salvación, sin ruptura tajante de cambio apocalíptico. Pero, para nuestro propósito, sirve muy bien la afirmación siguiente: "Pablo experimentó un cambio o mutación de valores cuando reconsideró la importancia de la ley de Moisés a la luz de lo que Dios había hecho en Jesús"¹⁶⁸. Esto está claro en sus cuatro grandes cartas, y especialmente en Ga y Rm, donde aborda el tema de la Ley, y la releo a la luz de Cristo; o por mejor decir, que aborda el tema de Cristo con la Escritura entera releída desde el acontecimiento pascual. Sin duda que esto ya lo hacían los cristianos antes de Pablo, y especialmente los cristianos helenistas, con mayor cultura bíblica que los humildes discípulos galileos; pero el testimonio mayor nos viene de esas cartas paulinas.

En este sentido, conviene subrayar, como hacen muchos autores, que la carta a los Romanos es un segundo abordaje del tema tratado demasiado

167. En castellano sería: "El Nuevo Testamento está oculto en el Antiguo. El Antiguo Testamento se hace patente en el Nuevo".

168. BROWN, Raymond L. *Introducción al N.T. 2 Cartas y otras escritas*. Trutta, Madrid, 2002, pp. 579, 580 y la cita última en la p. 564, nota 12.

polémicamente en Galatas. Unos lo explican como maduración mayor, como exposición menos polémica y más teológica; e incluso como una "retractatio" de las primeras afirmaciones, demasiado extremistas y poco matizadas. Por eso lo más decisivo de la carta a los Romanos es tal vez ese equilibrio. Sea como fuere, Pablo logró superar la barrera del judaísmo a la hora de anunciar el evangelio a los pueblos paganos; luchó y sufrió bastante por esa causa.

B) Algunas limitaciones

Sin duda suscitarán más perplejidad, o tal vez rechazo, las siguientes proposiciones, que intentan señalar algunos límites importantes de la experiencia de fe, o de su expresión teológica en Pablo. Por eso, empezaré con un par de frases de un especialista paulino. En una de ellas nos dice que "las paradojas de un filósofo griego fueron interpretadas siempre como algo que ayuda a pensar y lleva a una comprensión más profunda, en cambio, en el caso de Pablo, acogido como Escritura por encima de toda razón y de toda tradición, sus paradojas se elevaron a categoría suprema, con peligro de volverse contra las intenciones del autor". Pero además, observa que: "Su gran riqueza será la insistencia en la opción personal por Cristo (uno no se "encuentra" dentro, sino que tiene que "entrar") y la llamada a los valores insustituibles de la conciencia. De todos modos, puede contribuir a la "atomización" del pensamiento cristiano (cada cual camina con su propia fe) y al subjetivismo total (lo importante no es que Cristo me redimiera, sino que yo lo crea así)".¹⁷¹ Me parecen muy sensatas, del buen "seny" catalán, este par de observaciones; pero aquí, más bien me concentraré en carencias más evidentes, que tal vez no se expliquen sin más como parte de lo ocasional de sus escritos, o de omisión involuntaria.

Dentro del campo protestante, en gran medida muy propenso a exaltar a Pablo, es digno de nota que un teólogo como Berkman nos diga que Pablo tiene sus límites, sobre todo en su persona y teología, condicionada por la época, y que necesita traducción e interpretación. No se puede negar que su exégesis es "frecuentemente artificial, por no decir abstrusa"; que es rudo y abrupto en sus cartas, y que "el juicio que hace de sus adversarios es probablemente injusto más de una vez". Reconoce que Pablo nunca señala un ejemplo de Jesús para su postura ante la Ley o la conducta en general; ni habla casi nunca del

171 SÁNCHEZ BOSA, H. (ed.) *Escritos paulinos*. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1998, pp. 98 y 99.

Reino y nada del Hijo del hombre. No se puede negar que "Pablo no conecta de manera inmediata con estas palabras y otras parecidas del Jesús terreno. Todo parece indicar que ni siquiera las ha conocido"¹⁷². Lo que vamos a presentar a continuación son sólo tres de las limitaciones mayores que muchos exégetas y teólogos descubren en los escritos paulinos.

El Se concentra por no decir se reduce, al Crucificado y Resucitado con el que afirma que se ha encontrado. Luego interpreta esa muerte como un sacrificio redentor. No explica la muerte como consecuencia de toda su vida, y especialmente de su postura a favor de los pobres, despreciados, marginados, y oposición a los élites que lo condenan.

En su estudio sobre la cristología paulina, L. Cerfaux escribía que el Jesús histórico "ya no existe como tal, y debe ser absorbido en la evidencia de la gloria de Cristo resucitado, Hijo de Dios" que actúa en la vida justa y sabia por el Espíritu¹⁷³. Era la perspectiva aceptada por la cristología tradicional, que se ocupaba bien poco del Jesús histórico, y pretendía justificarse apelando a Pablo. En cierto modo, ni siquiera el Crucificado importaba, sino apenas los misterios intemporales de la encarnación y la resurrección. Es cierto que lo esencial de Pablo y su mensaje es apelar a "la visión de una persona, la de Jesucristo, y no a un mito sino a una realidad...; es la presencia y la acción de este Jesús en la nueva era lo que le importaba a él y a los fieles". Por eso la frase de Ga 2.20 sobre "Cristo vive en mí"¹⁷⁴; pero el Cristo actual no elimina al Jesús histórico, sino que le da peso de eternidad. Al ser acontecimiento escatológico esa vida concreta que acabó en esa cruz.

La muerte se ha interpretado casi sólo como redención. Ciertamente se puede afirmar, con Kümmel, que "esta interpretación de la muerte de Jesús asume la antigua representación de que la sangre sustitivamente derramada puede lavar la culpa, una representación que nos parece chocante y que ahora sólo con dificultad podemos seguir ratificando"; por eso añade que no

172 BORNEHAMM, Gunther. Pablo de Tarso. Sigüeme. Salamanca, 1975. Ver pp. 301 y 302.

173 CERFAUX, Lucien. *Jesucristo en San Pablo*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, p. 473.

174 RIGAUD, Béla. *Saint Paul et ses lettres*. Desclée de Brouwer, Paris, 1962, pp. 98s. La cita textual es esta: "la visión d'une personne, celle de Jésus-Christ, non à un mythe mais à une réalité... toujours, c'est la présence et l'action de ce Jésus dans l'ère nouvelle qui comptait pour lui et les fidèles".

es imprescindible, aparece sólo de vez en cuando y "Pablo puede decir la misma idea, sin servirse de dicha representación" ¹⁷⁵ (y cita Ga 2,20 y Rm 8,32, que hablan de nuestra suprema de amor de Dios en la cruz de Cristo). Pero no deja de estar demasiado subrayada en Pablo; y, sobre todo, no aparece para nada la explicación histórica, de responsabilidad humana, que estuvo detrás del destino final de Jesús, crucificado por Roma tras ser entregado por el Sanedrín.

Naturalmente que hay teólogos que defienden a capa y espada a Pablo en este punto; y hasta quienes consideran una evasión eso de andar a la búsqueda del Jesús histórico. Pero me parece más sensata la opinión de quienes ven es esto una parcialidad paulina, que ha tenido demasiada repercusión en la teología, aunque menos en la piedad cristiana general. Quiero citar sólo una frase de un buen especialista paulino, el exégeta Romano Penna. El escribe que la concentración en el Cristo glorioso "no está exenta del riesgo de reducir a Jesús a una abstracción o a una pura cifra de salvación, haciendo olvidar su dimensión histórica y encarnacionista, cosa que hizo el gnosticismo posterior"¹⁷⁶; y eso que piensa más bien que Pablo debió conocer muchas cosas sobre Jesús, puesto que no se persigue lo que no se conoce, ni se hace algo así por cualquier razón.

Me parece teológicamente relevante la explicación de la concentración paulina en la Pascua que Torres Queiruga propone. Dice que la relevancia excepcional que Pablo le concede se explica por dos motivos fundamentales. El primero y más obvio es la negación de la misma por parte de algunos grupos en Corinto. El segundo sería, según Theissen, (al que parece aprobar enteramente) por el monoteísmo estricto de Pablo, que no se interesa en el Jesús según la carne (2Co 5.16), pues "teme rodear con el brillo divino al Jesús terreno". Su concentrarse en la resurrección le sirve entonces para

175 KÜMMEL, *o.c.* p. 223. Dice así: "Diese Deutung des Todes Jesu nimmt die antike Vorstellung auf, dass die stellvertretend vergossenes Blut Schuld abwaschen kann, eine Vorstellung, die uns fremdartig anmutet und die wir nur schwer nachvollziehen können." "Paulus kann denselben Gedanken auch sprechen, ohne sich dieser Vorstellung dienen"

176 PENNA, Romano. *Un cristianismo posible*. Pablo de Tarso: Paulinas, Madrid, 1993, p. 32

mostrar que "el Exaltado sólo a Dios le debe de manera especial y exclusiva su *status* divino". Por eso en Pablo *tradicus* no aparecen los problemas trinitarios que la segunda generación tendrá con la tradición judía¹⁷⁷.

Jesús no estuvo obsesionado con su muerte desde el principio; pero tampoco se topó de improviso con esa probabilidad como algo que le procurarían sus enemigos; porque, efectivamente Jesús tuvo enemigos; por eso nos enseñó a que ese era el amor mayor: amar a los enemigos. Más allá de la artificialidad de las tres predicciones de Marcos y paralelos, parece innegable la previsión. De forma meramente humana, y no por omnisciencia divina, de su desenlace trágico. Senen Vidal dice lo mismo, distinguiendo posibilidad de certeza, y viendo en Jesús no una planificación de su muerte, sino una previsión como alternativa posible!¹⁷⁸ Es cierto que la muerte redentora aparece en Rm 4,25; 5,8-10, 8,3s; Ga 3,13, 1Co 6,20; 7,23, etc (362), pero también es verdad que "Jesús, históricamente, muere por haber defendido los valores del Reino... no piensa que Dios haya cambiado de valores". Los medios para lograr eso son limitados en Jesús, como en todo hombre; pero muere por la realización de un plan divino concreto.¹⁷⁹

9) No conoce o no le da importancia al Jesús de la historia prepaschal, en toda su vida concreta, hecha de acciones y palabras tan significativas para comprenderlo. El tema del Reino de Dios, tan central en el mensaje y las prácticas sanctorales y existenciales de Jesús, apenas tiene cabida en Pablo, o está muy acomodado y reducido. Cabe decir que lo retoma, de algún modo, en ese "en Cristo", que es su modo de presentar el Reino.

En este sentido, la reacción de Käsemann reconociendo la importancia teológica del "Jesús histórico" contra su maestro Bultmann, que la descartaba olímpicamente, me parece significativa, y ha tenido acogida plena, no sólo en el campo católico, sino también en el cristiano en general. Escribía así este exégeta: "El recurso a la forma del relato evangélico, a la narración acerca

177 TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Respuesta la Resurrección. La diferencia cristiana en la comunidad de los religiosos y de la cultura*. Trotta, Madrid, 2005, p.131s

178 VIDAL, Senen. *Jesús el Galileo*. Sal Terrae, Santander, 2006

179 SEGUNDO, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. Parte II. Jesús en el pensamiento de Pablo: la historia recuperada*. Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 362ss.

del predicador palestino, a lo sucedido "una vez" frente a lo acaecido "de una vez por todas", a la presentación historizante en el marco del kerigma y no en último término al Jesús que camina por Palestina se produjo como una reacción teológicamente importante, razón por la que la Iglesia la aceptó y conservó. En esa reacción estaba en juego la indisponibilidad de Cristo, del Espíritu, de la fe. No se puede abusar de la presencia de Cristo y del Espíritu en la comunidad subordinando a ambos a la auto-comprensión escatológica creyente¹⁸⁰.

En la obra de G. Theissen que sintetiza sus investigaciones anteriores, se hacen muchas afirmaciones sobre Pablo, sin duda bien hipotéticas a veces. Asegura que "la conversión transformó a un fundamentalista judío en el representante que encabezó el movimiento universalista de apertura dentro del judaísmo: un creyente autoritario se convirtió en el representante de un judaísmo liberal – si bien Pablo ciertamente no quería en aquel momento fundar una nueva religión". Respecto al punto que estoy tratando, dice que Pablo no se basó en el Jesús histórico por tres razones: 1) una personal, ya que no lo conoció como los Doce y otros discípulos; 2) otra histórico-social, ya que eran otras las condiciones de los cristianos urbanos a los que él se dirigía, estos vivían en un patriarcalismo del amor, bien diferente al radicalismo itinerante de Jesús y sus primeros discípulos; 3) y en tercer lugar, teológicamente, Jesús Resucitado se aparecía como ser divino, y eso que él nunca hizo semejante autoprotesta, que lo volvería increíble. Si la Q descartó ya esa pretensión divina con el relato de las tentaciones, Pablo sólo lo hace a partir de la Pascua (Rm 1,4): aunque no es creación paulina, ya que eso estaba en las tradiciones cristianas de Siria, en las que él se socializó como cristiano¹⁸¹.

Si bien H. Küng parece opinar lo mismo, y cita con aprobación a otros autores, no me parece tan evidente ese miedo de Pablo a la divinización de Jesús; aunque es bien posible que nunca se planteara el problema como asunto de monoteísmo o dualismo (para no hablar de trinitarismo) en Dios, Dios es sólo uno, pero ahora es sobre todo "el Padre de nuestro Señor Jesucristo". Lo cierto es que con Pablo, "el mensaje de Jesús aparece a una luz: refundido en perspectivas, categorías y concepciones completamente distintas; traducido

180 KÄSEMANN, Ernst. *Ensayos teológicos*. Sigüeme, Salamanca, 1978. Ver también lo dicho por el mismo autor más arriba en el punto 5, nota

181 THEISSEN, Gerd. *El Nuevo Testamento. Historia literaria, religión*. Sal Terrae, Santander, 2003, pp. 90 y 91

a otra constelación global absolutamente distinta"¹⁸². Creo que se pasó de la cristología implícita a la explícita antes de Pablo ya. Una concepción de Dios profundizada a la luz de Cristo. Sin embargo, lo señalado aquí es que de Pablo apenas podemos sacar datos sobre las palabras y las obras de Jesús, incluso en temas tan centrales como el Reino de Dios y la Buena Nueva a los pobres.

10) Tampoco tiene a los pobres como destinatarios primeros o privilegiados de la Buena Nueva del Reino, como Jesús. Se concentra en la superación del orgullo judío frente al griego. Es preocupante la escasa resonancia del tema de los pobres en el mensaje del Pablo histórico y de la teología paulina, por mucho que hable de la cruz. Cuando en realidad, la cruz real es sobre todo la que cargan los pobres, víctimas de la historia dominada siempre por los poderosos de turno, del signo que sean y bajo cualquier justificación, hasta la "causa de los pobres". La "colecta" por los pobres de Jerusalén no basta para cubrir esa laguna.

Lo original de Pablo, piensa J.D. Crossan, no está en su compromiso entre su judaísmo y su helenismo llegando a un dualismo platónico moderado, sino en la incoherencia que mantiene entre ambos. Así por ejemplo, a propósito de la primera diferencia apuntada en Ga 3,28 (entre judío y griego), la saca del espíritu y la mete en la carne. Por eso piensa que nunca circuncidaría a nadie (ni a su hijo, si lo hubiera tenido), y nunca aceptaría las normas de pureza alimenticias, frente a Pedro, Santiago, Bernabé y otros más tolerantes en esto. Cabe preservar la diferencia sin jerarquía en el género y etnicidad, pero no en la clase social. "Porque en la clase, la diferencia es jerarquía y la jerarquía es diferencia"; y "si Pablo hubiera negado las tres distinciones físicas y materialmente en las calles de las ciudades romanas, su vida hubiera sido tan breve como la de Jesús"¹⁸³. De todas formas, también murió mártir.

Con razón dice que hay que "mantener juntos el cuerpo y el espíritu, la religión y la política, la teología y la economía. La Ley de Dios siempre engloba esas dicotomías; por ejemplo, la comida tiene que ver con la justicia

182 KÜNG, Hans. *El Judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Trotta, Madrid, 1993, p. 349. Lo mismo escribe en *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Trotta, Madrid, 1997, p. 130, calificándolo de nuevo paradigma. Es impresionante lo que dice sobre los judíos con respecto a la divinización cristiana de Jesús: "Para el judaísmo la encarnación de Dios es una blasfemia, comprobada por su malos frutos históricos".

183 CROSSAN J. D., *El nacimiento del Cristianismo* (Santander 2000) p. XXXI.

y la justicia tiene que ver con Dios. El Reino de Dios tiene que ver con la comida y bebida, es decir, con la justicia divina para cuerpos materiales aquí, en la tierra material. No vivimos sólo de pan. Pero el pan nunca está solo". Entre esas tradiciones y ritos estaba la comida compartida comunitaria, de comida real, no meramente simbólica como ahora. No era la de tipo paternal ni la del modelo societario o de los colegios funerarios, las *haburot* judías o las *filadelfias* helenistas. Las del Jesús histórico son siempre comida real, comunitaria, simbólica y con sanción apocalíptica¹⁸⁴. Acertado o no, esta interpretación paulina de Crossan, no deja de ser cuestionante, porque afecta a un tema tan decisivo como la opción por los pobres.

Tal vez por eso, Pablo no insiste para nada en la superación de la mayor diferencia entre los hombres de su sociedad esclavista que sin duda conoce de sobra. Será verdad que, dentro de la comunidad, eso debe quedar superado (como apunta sobre todo en Filemón); pero, ni piensa para nada en un cambio estructural, que ciertamente era pensable ya entonces, como lo muestra esa misma frase de Ga 3,28 que Pablo nos ha transmitido, aunque no sea creación suya, sino obra del cristianismo helenista en el que se formó¹⁸⁵. No creo que sea exacto decir que "su exigencia es que esas distinciones se deben relativizar, no remover"¹⁸⁶. En el caso de la distinción entre judíos y griegos, Pablo fue hasta muy radical, dentro de las posturas cristianas de su época. No era tan difícil superar esa harrera como la otra, pues supondría un cambio radical de la estructura económica; pero, al menos, se pudo intentar lograrlo dentro de las comunidades alternativas que iba formando.

La colecta para los "pobres de Jerusalén" no está clara si era mera ayuda para los pobres, o si se trata del título jurídico de la iglesia de Jerusalén, con derecho a recibir el tributo de las demás iglesias, como los judíos pagaban el tributo al Templo, hasta el año 70. Porque había pobres cristianos en Antioquía, Corinto, etc. Pero la iglesia de Jerusalén se llamaba así probablemente

184 CROSSAN J. D. *El nacimiento del Cristianismo*. Sal Terrae, Santander, 2000, pp. 422 y 435ss.

185 Aunque no sea de Pablo, esa frase la conoceremos gracias a él. Sobre las diversas y contradictorias lecturas de este texto de Ga 3,28, escribí brevemente en la revista ITER 42-43 (2007) en las páginas 244 a 240.

186 DUNN, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. T&T Clark, Edinburg, 1998. En la p. 563 escribe sobre esa frase (Ga 3,28) "seem deliberately chosen to cover the full range of the most profound distinctions within human society – racial-cultural, social/ economic, and sexual/gender. But his claim is that these distinctions have been relativized, not removed".

por vivir algún tipo de comunidad de bienes¹⁸⁷, que otras no llevaban, a imitación de Jesús y los suyos. Pablo nos recuerda que el tema de los pobres se le encomendó en la asamblea de Jerusalén. Por eso le dedica amplio espacio en sus cartas a esa "colecta" para Jerusalén (Ga 2,10; 1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9; Rm 15, 26s). Sin embargo Lucas, en Hch 20,4 : 21,17-26 y 24, 17 apenas alude al tema; y acaso insinúa el fracaso final de la misma¹⁸⁸.

Hánchen entiende también que la colecta paulina acabó siendo, en buena parte, un fracaso. "Los jerosolimitanos no se dejan comprar. Pero si Santiago y los ancianos hubieran rechazado la colecta paulina, entonces se rompería la relación de las iglesias gentiles paulinas con la iglesia madre de Jerusalén"¹⁸⁹. Por eso se llegó a un compromiso: Santiago, para no parecer comprado a los judaizantes ni rechazar la comunión con los cristianos gentiles, le sugiere a Pablo pagar los votos de nazireato de cuatro judeocristianos¹⁹⁰. No es esto un gran ejemplo de la Buena Nueva a los pobres; que no tienen que ser solo cristianos, y menos de Jerusalén. Por eso, no se puede decir que la Buena Nueva a los pobres tenga en Pablo la misma fuerza que en la presentación sinóptica de Jesús.

Ciertamente lo esencial es la Fe en Jesús Crucificado, como muestra del Amor de Dios en gracia. Pero el riesgo es olvidar a los pobres, la realidad social de Reino por el que vivió y murió Jesús. Ese "por nosotros" implica opciones humanas fraternas e igualitarias. Cabe una absolutización de Jesucristo que no ve que es mediador del Reino de Dios y del Dios del Reino, y no autocentrado. Se acaba pasando de amar a Cristo, a amar sólo a Cristo, olvidando que él amó a los hermanos y oprimidos; y exigió a sus seguidores vivir como él vivió. Como consecuencia, "siglos de fe en Cristo no han sido capaces de enfrentar la miseria de la realidad, ni siquiera de sospechar que

187 CROSSAN J.D., *El nacimiento del Cristianismo*. Sal Terrae, Santander, 2001. En el capítulo 24, titulación "Comunidades de resistencia", pp. 445-476, supone que la iglesia de Jerusalén vive ese estilo de *comunidad compartida*, en vez de la *no mal comunitari comercializada* típica del Imperio.

188 LÉGASSE, Surtin, *Pablo de Tarso. Ensayo biográfico*. DDB, Bilbao, 2005, páginas 227-229. Se basa en el comentario de ROLOFF a los Hechos.

189 HÄNCHEN, Ernst, *Die Aposteligen Kirche*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinger, 1968. La cita en la p. 544 dice: "Kaufte Jesusen sich die Jerusalemer nicht. Lehnen über Jakobus und die Ältesten die paulinische Kollekte ab, dann zerbrach die Verbindung der paulinischen Heidenkirche mit der Kirche Jerusalems".

190 HILZMYER, Joseph A., *Los Hechos de los Apóstoles*. Sigüente, Salamanca, 2006, volumen II pp. 392-400.

algo hay de escandaloso en la coexistencia de injusta miseria y fe cristiana en el continente" como dice Jon Sobrino¹⁹¹. De esa opción por los pobres Pablo no nos informa demasiado, conociera lo que conociera de Jesús. Por eso he querido indicar algunos límites de su experiencia, que sólo nos son accesibles gracias a otros testimonios cristianos.

C) Pistas abiertas

Faltan por señalar algunos puntos de mayor apertura de Pablo al futuro intrahistórico, que nos toca a nosotros subrayar hoy día. Se trata de grandes perspectivas abiertas por él, y que siguen siendo posibilidades maravillosas de nuestro pasado cristiano que siguen abiertas a su realización cada vez más plena en el futuro. Pienso que son al menos estos cuatro grandes temas, que trato de formular brevemente y explicar con aportes de otros autores. Tal vez conviene recordar que se puede entender mal o tergiversar a Pablo, como hizo Marción. Suena a humorística la frase de Franz Overbeck "Sólo ha tenido un discípulo que le haya comprendido, Marción, y ese le ha interpretado mal"¹⁹². Aunque Marción quiso ser un fiel discípulo de Pablo y el intérprete auténtico de su mensaje, "a diferencia del maestro, él afirmó rupturas y contraposiciones en donde Pablo mantenía relaciones y vínculos, aunque vistos en tensión"¹⁹³. Es un riesgo siempre posible, pero hay que correrlo, si no queremos permanecer en una repetición de un depósito muerto.

Al intentar ver algunas de las grandes pistas abiertas por Pablo que siguen ahí, en espera de nuestra apropiación fiel y continuidad creativa, me quiero basar en unas reflexiones, de tipo entre filosófico y de ciencia literaria como las presentadas por el gran pensador que fue Paul Ricoeur¹⁹⁴. Entre los puntos que quiero presentar aquí, comienzo por su postura ante la muerte. Dice que, más que la posibilidad extrema de nuestra vida (la más auténtica según Heidegger), es la interrupción de nuestro poder-ser, como la ve Sartre, 123. Dentro de la gran historia mundial (*Weltgeschichte*), hay tres elementos, acentuados con la Ilustración, que sintetiza en novedad, aceleración y posibilidad de hacer la historia futura.

191 SOBRINO, Jon. *Jevucristo Liberador*, Trotta, Madrid, 1991 p 33

192 Citado por KÜSS, Otto. *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*, Herder, Barcelona, 1975, en la página 299

193 D'ARBAGLIO, Giuseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sigüeme, Salamanca, 1989. El breve resumen de Marción se basa en Hrnnaek, y la frase está en la página 330.

194 RICOEUR, Paul. *Temps et récit 1, 3. Le temps raconte*, Éditions du Seuil, Paris, 1985

Pero la Ilustración entró en crisis en el siglo XX, al mostrarse los límites y errores de la razón instrumental: que, junto a tantas cosas fascinantes y sucesos *epoch-making*, ha llevado también a lo horrendo de Auschwitz o la multiplicación de la pobreza y desigualdad como nunca en siglos anteriores. No cabe quedarse añorando tiempos pasados mejores; ni en soñar utopías maravillosas, imposibles de realizar y, al fin, paralizantes. Sin embargo, en las posibilidades utópicas imaginadas por nuestro pasado, hay pistas abiertas para construir un futuro mejor y posible, "otro mundo posible", como se proclama hoy en muchas partes.

Por eso "el presente está totalmente en crisis cuando la espera se refugia en la utopía, y cuando la tradición se cambia en depósito muerto"¹⁹⁵, dando los primeros pasos en la dirección utópica, liberando las potencialidades no empleadas del pasado. Hacer historia crítica, no mero saber *sinn vida*, que incluye también el olvido, y sobre todo el juicio en virtud de la justicia y no de la imparcialidad neutral. Así el presente histórico es a la vez el término último de una historia cumplida y la fuerza inaugural de una historia por hacer. El presente se ve positivo, unido al "*élan de l'espoir*" (impulso de la esperanza). Hay que suspender la historia "para que nuestras perspectivas de futuro tengan la fuerza de reactivar las potencialidades incumplidas del pasado, y que la historia de la eficiencia sea impulsada por las tradiciones todavía vivas"¹⁹⁶.

11) La búsqueda del Jesús histórico, el terreno y real¹⁹⁷, que es el Crucificado por la causa del Reino de Dios para los pobres que proclamó y promovió con sus acciones y palabras hasta el fin. Ese es el Jesús que entusiasmó a los primeros discípulos y a las multitudes que lo siguieron; el que logró la adhesión entusiasta de Pablo y de tantos cristianos, judíos o gentiles, hasta producir esa gloriosa lista de testigos, apóstoles y mártires de las primeras décadas y siglos cristianos.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 421 en su original francés: "le présent est tout entier en crise quand l'attente se réfugie dans l'utopie et quand la tradition se mue en dépôt mort"

¹⁹⁶ *IL COEUR*, *Ibidem*, p. 433 "pour que nos visées du futur aient la force de réactiver les potentialités accomplies du passé, et que l'histoire de l'efficacité soit portée par des traditions encore vivantes".

¹⁹⁷ No es necesario entrar en detalles sobre la distinción entre Jesús histórico y Jesús terreno o Jesús real. Al fin, es un asunto que depende mucho de los criterios de teólogos, exegetas o historiadores.

En reacción contra la postura extrema de su maestro Bultmann, E. Käsemann hizo ya hace años unas reflexiones sobre la necesidad del Jesús histórico visto desde la Pascua, para no dejar a Cristo reducido a la autocomprensión escatológica del creyente. Cierzo que se trata de lo acontecido en Jesús, una vez interpretado y no reducido a meros *bruta facta* del "érase una vez" totalmente particular y pasado, sino como algo *ef'apax*, "de una vez para siempre" escatológico, como se reveló en la emera experiencia pascual, de la cual Pablo es testigo mayor y clarividente. El paso del mensaje de Jesús al mensaje sobre Jesús no es mera contingencia, es lo que funda que "la cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del Evangelio en la discontinuidad de los tiempos". Y agrega un poco más adelante: "Porque la historia no se hace históricamente importante por la tradición como tal, sino por la interpretación; la mera constatación de unos hechos no basta, sino que se necesita la comprensión de los acontecimientos del pasado, que se hicieron objetivos y se quedaron fijados en unos hechos"¹⁹⁸.

Ya Marcos presentó el libro de la epifanía secreta del Kyrios en Jesús, o el *Christus praesens*. Además de que la historia profana va a seguir poniendo al Jesús histórico en la palestra, "es el propio NT es que justifica esta cuestión, en la medida en que los evangelios refieren su kerigma, sea cual fuere lo que se piensa de su contenido, precisamente al Jesús terreno... Porque al identificar al Señor rebajado con el Señor elevado la cristiandad primitiva manifiesta que no se siente capaz de describir su historia haciendo abstracción de su fe. Pero al mismo tiempo declara que no tiene la intención de sustituir la historia por un mito, de colocar a una criatura celestial en lugar del Nazareno"¹⁹⁹. Luego Käsemann establece el famoso criterio de discontinuidad como el básico para llegar al Jesús histórico.

Con muchos autores, estoy convencido de que Pablo se informó muy bien de Jesús histórico, e incluso de que era parte esencial de su evangelización y catequesis previa a los temas ulteriores que aparecen en sus cartas. Por un lado, ya antes de su actividad perseguidora, debió tener un conocimiento suficiente de lo que perseguía. Hace años que escribió Kuss: "Corno quiera que sea el perseguidor tiene siempre unas determinadas ideas sobre aquello

198 KÄSEMANN, Erns, *Evangelio erzeitigtos*. Sigüeme, Salamanca, 1978 (pero los originales alemanes son ya una recopilación de los años 1961 y 1964). El c. 8, El problema del Jesús histórico, pp. 159-189. Las citas explícitas están en las pp. 188 y 164.

199 KÄSEMANN, Erns, *o. c.* pp. 167 y 168.

que persigue y dispone de algunas experiencias sobre aquellos que persigue. El perseguidor es a menudo... un inquieto, y se encuentra sin duda mucho más cerca del objetivo perseguido que, por ejemplo, el indiferente"²⁰⁰.

Una vez hecho cristiano, su información debió acoplarse notablemente, y sin duda, como misionero y apóstol de la iglesia, anunció a Jesús entero, como afirma sumariamente Brown: "Seguramente Pablo predicaba la historia de Jesús cuando accedía a un lugar por vez primera... las cartas... presuponen la "narración" sobre Jesús"²⁰¹. Por eso mismo, aunque en sus cartas apenas aparezcan datos históricos, estas mismas hipótesis razonables, impulsan en la dirección de lograr un conocimiento lo más completo posible de los dichos y hechos de Jesús, esos que le llevaron a la cruz, como culminación de toda su trayectoria histórica.

Hoy se han afinado los criterios de historicidad, y sobre todo se ha vuelto con gran interés al Jesús histórico, no sólo en el campo de la exégesis crítica, sino de la teología y especialmente desde la cristología "desde abajo". Como escribe Torres Queiruga, la cristología actual se hace desde abajo, se ahondan los *mysteria vitae Christi* y no se ve la divinidad sino en su humanidad, no en los milagros ni en declaraciones directas de su divinidad, sino cristología indirecta, como el "así de humano sólo puede ser Dios mismo" (L. Boff). "La integración cristológica abre la posibilidad de resituar, de una manera más equilibrada, la resurrección en el conjunto de la vida y de la predicación de Jesús"²⁰² como culminación trascendente intrínseca de la vida de Jesús. La fe en ella es condición necesaria e imprescindible para comprender su misterio, pero no debe ocupar todo el espacio ni ser el eje central de su persona. Ni en Jesús, ni en el evangelio primitivo de Mc, ocupa el centro de su predicación, sino el Reino de Dios.

12) Trabajar por lograr una iglesia que tienda a ser "discipulado de iguales" en la comunidad de los seguidores de Jesús, más allá y mucho más importantes que todas las distinciones, y arismas, jerarquías, ministerios y servicios. Que supere también en la iglesia la

200 KUNN, Otto. *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*. Herder, Barcelona, 1975. P. 281

201 BROWN, Raymond E. *Introducción al NT. 2 Cartas y otras cartas*. Trotta, Madrid, 2002, p. 580

202 TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Trotta, Madrid, 2005. p. 133

separación de las mujeres de los puestos de dirección y ministerios sagrados u ordenados. La parte mejor de los cristianos ha buscado siempre, a lo largo de la historia, hacer verdad esta primordial igualdad de hermanos, sin más Padre que Dios, ni más Señor o Líder que Cristo Jesús.

El sociólogo Meeks dice que Pablo fundamenta la autoridad de varias maneras: por ser un apóstol, por tener revelación del misterio, por argumentos de Escritura, por tradición cristiana, y por el Espíritu como autoridad suprema, pero "la forma más característica en que Pablo expresa la autoridad es, sin embargo, la forma dialéctica, incluso a veces ciertos esquemas paradójicos con los que intenta utilizar el anuncio fundamental de la muerte y resurrección de Cristo como un paradigma de auténtico poder" que ha impresionado a teólogos modernos. Y más adelante afirma: "La paradoja del Mesías Crucificado pasó a ser la clave de una relación paradójica entre el movimiento de los seguidores de Jesús y las estructuras establecidas del judaísmo en el mundo romano... El resultado es un cambio estructural de todo el modelo de creencias". En la parénesis, "el sometimiento voluntario de Cristo a la muerte aparece como un modelo para otras acciones y actitudes"²⁰³. Llamados a una fraternidad total, la *ekklesia* es un lugar de refugio, o punto de partida de una transformación social, gracias a la fuerza del Espíritu de libertad. Pero la *koinonía* de los ritos no se realizaba en la vida ordinaria, centrada en ese "patriarcalismo del amor" en el mejor caso, pero aspirando a construir un mundo nuevo de unidad, igualdad y amor. Esto sugiere una interpretación apenas espiritual de Ga 3,28.

Por su lado la exégeta feminista Schüssler Fiorenza se opone a ese "patriarcalismo del amor" de las comunidades paulinas y prefiere hablar de un "discipulado de iguales", en base a los textos más radicales del cristianismo primitivo, como aparecen en Marcos o en Mt 23,8²⁰⁴, más cercanos a Jesús. Estando de acuerdo con esta postura, no logro estarlo en su reflexión sobre una hipotética cristología feminista, pre-paulina y quizá de mujeres formadas por Apolo (a las que se opondría Pablo), que presentaba a Jesús como Cristo Sofía o Sabiduría de Dios, en línea sapiencial como se reconoce también en la

203 MEEKS, Wayne A. *Los primeros cristianos urbanos*. Sigüente, Salamanca, 1988. Páginas 229 y 254s. El concepto de "patriarcalismo del amor" lo usa *passim*.

204 SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. "En memoria de ella" *Una reconstrucción teológica o feminista de las raíces del cristianismo*. Deception de Bruwer, Bilbao, 1989, pp. 137-204.

Quelle y otros pasos del NT. Dice que es Pablo el que insiste en ver la muerte de Cristo como modelo de subordinación a Dios que debe imitarse. "Es Pablo quien afirma la voluntad reveladora de unos pocos –y especialmente de sí mismo– como el único "padre" de la comunidad" y abrió el camino a transformar "la ekklesia democrática radical de la Sofía-Espíritu en una "escuela de los sabios" construida sobre los discursos reveladores exclusivistas entre "padre(s) e hijo(s) varones"²⁰⁵. Quizás sea una crítica no muy justa y hasta una distorsión de la intención paulina; pero habrá que agradecer a la sensibilidad y perspectiva feministas esta visión crítica del patriarcalismo inscrito hasta en textos aparentemente igualitarios.

Elsa Tamez, abordando la carta a los Gálatas, titula 3,26-4,11 como "de sometidos a hijos e hijas libres: la abolición de toda discriminación". Se logra esa condición de hijos por la fe y el bautismo. Lo vv. 26-28 son el centro de la argumentación de este mensaje de liberación. "Es uno de los discursos teológicos más poderosos para afirmar la igualdad entre los géneros, clases y razas". Hay en esta carta "una riqueza mayor que la discusión circunstancial sobre fe y circuncisión... No hay que reducir la epístola al conflicto sobre la ley mosaica y la circuncisión. Este puede ser un punto de partida que conduce a analizar nuevas dimensiones de la existencia humana, tales como el género, la clase social y las etnias"²⁰⁶. Es parte de una fórmula bautismal prepaulina, que retoma "para afirmar la novedad de una sociedad sin discriminaciones... En la dimensión de fe, nadie es superior o inferior a nadie". La fórmula de 3,26 adquiere aún más fuerza si se lee en el contexto de la sociedad grecorromana, altamente estratificada y meritocrática, y en la sociedad judía que se creía superior a las naciones por el hecho de tener la Torá. La radicalidad de la afirmación alcanza no sólo lo étnico-religioso, sino lo social y cultural. Escuchar en una sociedad esclavista y patriarcal que ya no hay esclavo ni libre y que hay igualdad entre el varón y la mujer es acoger la sociedad utópica hacia donde apuntan las aspiraciones y sueños de los marginados y discriminados"²⁰⁷.

205 SCHÜSLER FIORENZA, Elizabeth *Jesús, Hijo de María, Profeta de la Sabiduría* (Tróca, Madrid, 2000). Ver las páginas 207-211.

206 TAMEZ, Elsa, comentando la carta a los Gálatas, en la obra colectiva de LEVURATTI, Amanda J. (directora con P. Richard y E. Tamez) *Comentario Bíblico Latinoamericano, NT. Verbo Divino, Estella (Navarra)*, 2003. Las citas están en las pp. 897, 895 y 897 respectivamente.

207 LEVURATTI, Amanda J. (directora con P. Richard y E. Tamez) *Comentario Bíblico Latinoamericano, NT. Verbo Divino, Estella (Navarra)*, 2003. Ya en el prefacio, XIV, pero igual en la p. 908 de E. TAMEZ.

13) Profundizar la creación de "comunidades alternativas", unas comunidades que traten de superar la desigualdad entre ricos y pobres, señores y esclavos, integrados y rechazados del sistema. **La opción por los pobres, decidida sobre todo en Medellín y hecha opción cura oficial de toda la Iglesia antes que un tema sociopolítico, u opción libre de algunos, es cuestión de fidelidad al Evangelio de Jesús, y del de Pablo en la medida en que también él fue fiel a Jesús y a la causa del Reino de Dios. El famoso texto de Gá 3,28 sigue siendo una gran utopía a realizar.**

R. A. Horsley y la selección de autores que presenta en su obra, nos da otra imagen de Pablo. Trata de mostrar que el evangelio de la salvación imperial y la *parousía* del divino César, que es *Kyrios*, al que se le tributa culto, sobre todo en Asia Menor y Oriente, y el sistema económico y político del patronato forman el trasfondo histórico del mensaje antiimperial de Jesús y de Pablo. Éste ofrece en las *ekklesiai* una alternativa política además de religiosa al sistema imperial. Hay que admitir que tanto Roma como el AT unían religión y política. Además no había un judaísmo oficial, como el creado por el rabinismo en el siglo I o II d.C. Hay que hablar más bien de judaísmos. Tampoco hay una religión nueva, creada por Pablo y llamada cristianismo, por lo menos hasta el último tercio del s. I. Los diversos grupos o movimientos cristianos se entendían como continuación y hasta como realización decisiva de la historia y el legado cultural de Israel. "Así, es simplemente un anacronismo juzgar que Pablo estuviera fundando una religión llamada cristianismo, que surgiera como una disidencia de una religión llamada judaísmo"

La prisión y las comunidades paulinas no les parecerían tan religiosas a los contemporáneos del Imperio. "El término que usa para el movimiento como un todo, así como para las comunidades particulares, *ekklesia*, era primordialmente político, el término para designar la "asamblea" de ciudadanos de la polis (ciudad-estado) griega... Las asambleas de Pablo eran tanto políticas como religiosas, a la manera como lo era la polis griega"²⁰⁸. Eran propuesta alternativa a la sociedad existente... basada en comunidades igualitarias locales. Por eso las quiere apartadas de los tribunales civiles y de los banquetes religiosos, y compartiendo entre ellas y atentas a las necesidades de las demás. Aquí tiene su puesto también la famosa colecta para los pobres de Jerusalén, que le ocupa los últimos años y sale en sus cartas de

208. HORSLEY, *Richard. Pablo e imperio*. Paulus, São Paulo, 2004, pp. 15 y 16

esos años, como apuntamos ya. No sólo hay "comunidad alternativa" en cada ciudad, sino también entre las diversas comunidades cristianas esparcidas por el Imperio romano. Tanto en la I carta a los Tesalonicenses como en la I a los Corintios cree descubrir en Pablo el intento de formar una "comunidad alternativa"²⁰⁹.

H. Köster dice que Pablo usa por primera vez la palabra *parousia* en 2.19, 3,13; 4,15 y 5,23. No aparece antes en contexto cristiano, ni en los textos pre-paulinos. La crea él y es término político, vinculado al status de esa comunidad. El sentido es el de preparar la llegada de algún rey o emperador. Lo que Pablo buscó fue crear comunidades unidas en la espera de la Parusia (=Venida del Señor), no tanto de la Resurrección, que ya era pasado y objeto de fe. Por eso usa también la voz *apantesis* "un término técnico que describe la recepción festiva y formal de un rey u de otro dignatario que llega para visitar a una ciudad". Si usa lenguaje mitológico es porque el Reino de Cristo trasciende los reinos terrenos. No cuadra en el lenguaje apocalíptico uso de *eirene kay asfaleia*, bien distintos de la intimencia y la imprevisión escatológicas, judías y cristianas. Pablo no creó este slogan, pues *asfaleia* es un hâpax en sus escritos, y no aparece en los LXX para falsa seguridad en profetas, sino en tratados políticos. "Como slogan político, *pax et securitas* se atribuye mejor al dominio de la propaganda imperial romana". Así, la Parusia de Cristo va a demostrar la falsa paz romana. La comunidad escatológica de fe, amor y esperanza es "una alternativa utópica a la ideológica escatología vigente en Roma"²¹⁰.

En Heh 17,3 se dice que los judíos y otros atacaron al patrón de Pablo, Jasón, porque iban contra *ton dogmaton Kaisarous* (= los decretos del César), afirmando que existe otro rey llamado Jesús. Los dirigentes actuaban contra los que los desautoraban, por juramento personal que debían hacer los de la *domus Caesaris*, desde los tiempos de Augusto y Tiberio, prometiendo obediencia y *sebasteia*. La predicación de Pablo en Tesalónica habla de su *politeuma*, contra la falsa *eirene kay asfaleia* del Imperio, junto a los términos políticos como *apantesis*, *parousia* y *Kyrios Parousia* se refiere a la llegada de un

209 HORSLEY, *Richard Paulus o Imperio*. Paulus, São Paulo, 2004. La última parte de la obra la titula precisamente "La construcción de una sociedad alternativa", en las pp 205-247.

210 HORSLEY, *Richard Paulus o Imperio*. El artículo de Helmut Köster, *La ideología imperial y la escatología de Pablo en 1 Tesalonicenses* está en las pp 161-168 y la cita en la pp 162, 164 y 168.

rey n del César. *Apantésis* es la recepción de los ciudadanos a un dignatario que lo representa, como dice Josefo (Ant XI, 327ss). *Kyrios* se aplicaba en Oriente a los emperadores, aunque sólo consta en época de Nerón. Incluso *evangelion* es político en ese contexto de divinización cesárea en Oriente. En el s. I se daba culto a la diosa Roma y los tesalonicenses se lo reconocían. Se construyó un templo a Julio César, bajo el reinado de Augusto, y se acuñaron monedas con efigies romanas por vez primera el 27 a.C. que le llaman divino a César y Augusto es llamado *divi Julii filius*.²¹¹ En este transfundo político-religioso, el mensaje de Pablo ciertamente adquiere unos tonos que no solemos ver, y que habrá que recuperar frente a toda absolutización o sacralización del poder bajo la forma que sea.

14. Ampliar el decidido universalismo cristiano, y un astético catolicismo del mensaje cristiano, capaz de encarnar el Evangelio en todos los pueblos, razas, culturas y religiones; sin encerrarse en las propias tradiciones religiosas, teológicas, morales y espirituales, y sin falsos relativismos tampoco. El Dios que ha hablado muchas veces y de múltiples formas por medio de profetas, lo sigue haciendo hoy día, y hoy somos más conscientes y responsables ante estas voces múltiples y enriquecedoras, en este mundo globalizado que nos toca vivir y conformar.

Varios son los intentos de suprimir hasta la idea de "elección" como válida para un verdadero diálogo interreligioso, incluso dentro del campo católico. Evidentemente, hay que hacerlo con todas las religiones y culturas, y más con todas las ideologías, por muy objetivas y científicas que se pretendan. Sin embargo, si "elección" significa también concreción histórica, realización del plan de Dios en la contingencia histórica, presencia de la gracia y la revelación divina en acontecimientos históricos concretos, habrá que seguir contando con esa idea, no sólo porque esté efectivamente en la Escritura. El cristianismo no puede renunciar a ver la manifestación más plena del rostro de Dios en la vida concreta de Jesús de Nazaret, judío galileo del siglo I de nuestra era, sin que ello le impida oír su voz y ver sus huellas en otras partes y personas. Por eso cabe ver a Jesús como el hombre que, sin romper con su entorno judío, superó sus limitaciones, siguiendo la línea universalista de los

211 HORSLEY, Richard. *Paolo e o Impero*. El trabajo de Karl P. Donfried, *Las cartas impereales de Tesalónica y el conflicto político en Heralonicenses* se halla en las pp. 213-220.

sabios y profetas, Pablo, o los cristianos gentiles antes que él, sacaron de ahí la lección y la tarea de superar toda división humana por motivos de género, de raza, de cultura o de religión. Ni siquiera su fe religiosa judía era exigencia necesaria ni debía ser barrera limitante para toda persona que se abría a la verdad del hombre mostrada en Jesús.

Pero, si se entiende la elección como predilección y arbitrariedad divinas, y privilegio de personas o grupos, mejor será dejarlo de lado. En este contexto quiero aludir brevemente a dos intentos de superar estos antagonismos ancestrales, sobre todo entre las religiones abrahámicas, llevados a cabo por la creación de una ética común, por parte del grupo en torno a Hans Küng²¹². Y también el nuevo planteamiento del diálogo entre las grandes religiones, que intenta superar las posturas de exclusivismo claramente inhumanas; pero también de falso inclusivismo, tanto de "cristianos anónimos" como otros intentos similares²¹³. Tal vez no tengamos aún ni los planteamientos ni las respuestas adecuadas; pero es un tema urgente, necesario y oportuno en este nuestro mundo globalizado mediáticamente y cada vez más con intercambios y convivencia, pacífica, tensa o conflictiva, incluso dentro de grupos de la misma religión (cristiana o musulmana expresamente, ayer y aún hoy día). La capacidad paulina de superar su estructura mental judía tradicional, para abrirse al mensaje humano universal de Jesús, sigue siendo un modelo de superación de los esquemas religiosos y teológicos de cualquiera.

212 KÜNG, Hans. *El cristianismo. Estructura e historia*. Tr. a. Madrid, 1997. También *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*, editado por él juntamente con KUSCHEL, Karl-Josef. Tr. a. Madrid, 1994.

213 En números anteriores de esta revista se han publicado varias reseñas de las obras de la ASSET-IA, organizadas por I. M. Vigil, L. F. Tumita y M. Barrios. Las cuatro obras reseñadas, de la Asociación Ecuemenica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, Sección Latinoamericana, se titulan: *Por las muchas caminos de Dios: T.1 Derrota del pluralismo religioso a la teología de la liberación, T.2 Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso, T.3 Teología latinoamericana pluralista de la liberación y T.4 Teología liberadora intercontinental*. Los edita Abya Yala, de Quito (Ecuador). Están en la revista ITER 42-43 (2007) 415-431. Antes hice una breve reseña del libro de VIGIL, José María, *Teología del pluralismo religioso* y el P. Carlos Barrios, y del libro de TEIXEIRA, Faustina, *Teología de las religiones*, todos de la misma colección Tiempo Axial, por el P. Helzendorf Terán en ITER 39 (2006) 175-179.

CONTINUIDAD RECREATIVA DE LA PRÁCTICA HISTÓRICA DE JESÚS EN LA CRISTOLOGÍA PAULINA

Un horizonte que replantó categorías culturales
y formas políticas en el s.I d.C.

Prof. Rafael Luciani*

"... para que fueris él,
el primogénito entre muchos hermanos"
(Rom 8,29).

Abstract: Paul's Christology confront us with the challenge of understanding the evolution of the contents and the first forms of the rising Christianity, as well as its fidelity and continuity to the oral tradition of the Historical Jesus as it was communicated. We will reflect on the place occupied by the historical figure of Jesus: his message and praxis throughout the writings of this Jewish Rabbi who will be remembered as the Apostle of the Gentiles.

Keywords: Christ, Historical Jesus, Liberty, Slavery, Messiah, Lord, Judaism, communities, Banquets, coeternation, brotherhood, humankind salvation.

La cristología paulina nos sitúa frente al reto de comprender la evolución de los contenidos y las primeras formas del cristianismo naciente, así como su fidelidad y continuidad, e incluso su giro y posible distanciamiento, respecto de la tradición oral de Jesús de Nazaret. No deja de ser relevante la

* Prof. Dr. **Rafael Luciani R.** Venezolano. Licenciado en Educación (en Ciencias Filosóficas) por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCA B) y del Instituto de Teología para Religiosos (ITER), Profesor de Cristología y Ministerio de Dios. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCA B. rluciani@ucab.edu.ve

pregunta por el lugar que pueda ocupar la figura histórica de Jesús, su mensaje y su *praxis*, a lo largo de los escritos de este rabino judío que será recordado como el Apóstol de los Gentiles. La narración sobre las palabras y los hechos de la *praxis* fraterna de Jesús, según había sido atestigüada por los Evangelios Sinópticos, será presentada por Pablo bajo la forma de una predicación kerygmática, cuyo horizonte es el de la confesión del Cristo, Jesús, en quien se cumplen las expectativas salvíficas anheladas por el pueblo de Israel. El nuevo objeto de la predicación no será más la narración de las palabras y los hechos de Jesús, sino la confesión de su persona e identidad como el contenido y objeto mismo del *Kerygma* del nascente cristianismo.

El lenguaje paulino se caracteriza por el uso alusivo, no directo, a la tradición de Jesús, centrándose en la confesión del Mesías Davidico esperado y constituido Señor mediante el acontecimiento de la Resurrección. Este nuevo talante manifiesta el surgimiento del uso particular de un lenguaje que ha ido calando en el nuevo ambiente cristiano. Se trata de un lenguaje soteriológico en el marco del *cumplimiento* del plan divino, que entiende la irrupción del *eschaton* en el acontecimiento mismo que Dios ha revelado por medio de Jesús, el Cristo de nuestra fe. Esta nueva forma kerygmática del lenguaje cristiano está continuidad con la tradición de Jesús en la medida en que asume el anuncio del Evangelio como "la fuerza de Dios para la salvación de todos los que creen" (Rom 1,16), judíos y griegos.

EL CUMPLIMIENTO DE LOS TIEMPOS Y LA CONCIENCIA DE UN MESIANISMO REALIZADO

La figura histórica de Pablo ha de ser comprendida en el marco de un fiel descendiente de Abraham que nunca se entendió a sí mismo fuera de su propia tradición hebrea (2Cor 11,22; Rom 11,1). Se reconoce fariseo, es decir, celoso y justo frente a la ley (Flp 3,5-7), en la que vive, conoce y practica todo su discernimiento socioreligioso. En él se puede apreciar una clara conciencia rabínica que deja entrever dos elementos fundamentales inspiradores de su horizonte vital: (a) la *expectativa mesiánica*, y (b) la *perfección de la ley* que se consumaría en el fin de los tiempos con la llegada del Mesías Davidico. Al relacionar estos dos elementos con la novedad que representó el mensaje y la *praxis* de Jesús de Nazaret, podemos sostener que si bien es cierto que el horizonte socioreligioso que le aportará las categorías y las nociones desde donde pensará y asumirá el acontecimiento salvífico, en sentido amplio, a lo

largo de toda su vida, antes y después de su conversión, será el de la ley (Rom 7,7.12-13), es aún más cierto que Pablo, fiel a su tradición judía, reconoce el cumplimiento y la concreción de dicho acontecimiento en la persona de Jesús de Nazaret. Por ello es capaz de confesar que la llegada del Reino anhelado ya ha irrumpido con novedad en el marco del tiempo y la historia del siglo I del pueblo elegido (Rom 11,1-10). ¿Pero quién es este Mesías confesado y proclamado por Pablo? ¿Es el mismo Jesús de Nazaret, el Jesús histórico? ¿O es el Cristo de nuestra fé, ya asimilado en la época de Pablo y ambientalmente confesado en un nuevo lenguaje?

La confesión de Jesús como el Mesías esperado dejar de ser, en tiempos de Pablo, una expresión contracultural y controversial que pusiera en riesgo la propia vida de cara al ambiente judío o griego. De hecho, según se nos narra en 1Cor 1,23, este Mesías crucificado se ha convertido en "escándalo" para los judíos y "necedad" para los gentiles. Por una parte, ¿cómo podía aceptarse que el Mesías Davídico (Rom 1,3), que vendría con poder y gloria, sería crucificado? Por otra, ¿cómo entender que había sido constituido Hijo de Dios con poder, por la acción del Padre al resucitarlo? (Rom 1,4). Una confesión de este talante sólo podía ser comprensible si se aceptaba y creía que el cumplimiento del fin de los tiempos (2Cor 6,2; Is 49,8) y, de este modo, la consumación de la ley, habían llegado a su realización definitiva en la persona y en la misión de Jesús de Nazaret. En este contexto se puede entender el giro en el uso que Pablo da al lenguaje del cristianismo naciente, pasando del anuncio de la Buena Nueva (Evangelio) a la predicación de su realización en Cristo Jesús (Kerygma) (Rom 10,6-8). En otras palabras, el mensajero (Jesús de Nazaret) pasaba a ser el objeto del nuevo anuncio (Cristo de la fé).

En tiempos de Pablo, la ley había sobrepasado a la Palabra, convirtiendo su práctica en un formalismo jurídico que olvidaba los criterios de la misericordia y la justicia como elementos constituyentes de su dimensión soteriológica. Es por eso que Pablo percibe y alega, con gran tristeza, cómo Israel no quiso escuchar ni permitió que la Palabra encontrara acogida en los corazones de los hombres. Esta realidad restringía el camino hacia la salvación, pues absolutizaba la observancia de los preceptos y el sacrificio cultural por encima de la escucha atenta de la Palabra anunciada por Jesús (Lc 8,19-21). Esto producía un peso insostenible entre los pecadores y convertía a la Palabra en una realidad inalcanzable y lejana (Dt 30,11-14) anulando al sujeto religioso y vacuando toda práctica de la ley de su auténtico sentido y amplitud salvífica, como el propio Jesús había criticado (Mt 23,13-32).

El pueblo se creía heredero de la salvación por descendencia y observancia (Rom 9,6-8)¹, antes que por adopción. Lo que estaba en juego era la *relación en fe* que la misma ley exigía, y que, sin embargo, había olvidado para promover una mera observancia de preceptos (Rom 7,12-13). En este sentido, Pablo sostiene que Israel no llegó a cumplir o a dar perfección a la ley (Rom 9,31), porque no la buscaba en la fe, sino en la práctica de preceptos u *obras* (Rom 9,32). La nueva palabra proclamada por Pablo era portadora de las promesas ofrecidas al pueblo de Israel, entonces realizadas en Cristo, en quien todo peso se aligera y la carga se alivia. Jesús, el Cristo (Mesías), revela con su propia vida la auténtica salvación para todo hombre, judío y gentil (Rom 10,5-13). Con este ímpetu, Pablo se siente proclamador de la nueva palabra reconciliadora, traída por Cristo, para salvación de todos (Rom 10,8.13).

Había llegado el tiempo favorable anunciado, el año de la Gracia (Is 61,1-2; Lc 4,21; 2Cor 2,6), con la concreción histórica de las promesas mesiánicas y la llegada del Reino por medio de este nuevo Mesías, Jesús de Nazaret, en quien Dios revelaba la definitividad de su palabra y, por tanto, la perfección de la ley. Es por ello que el hombre ya no se justificará más por las obras de la ley, sino por la fe en Jesucristo (Gal 2,15-21). La crítica paulina a la ley no ha de entenderse como una negación o rechazo de la misma, sino como la pérdida de su vigencia de cara a la realidad ya actuante del *eschaton*, cuya consecuencia definitiva implica un cambio de mentalidad (conversión) respecto de su posición y lugar históricos. Sólo así tiene sentido afirmar, en el tiempo del cumplimiento y el advenimiento del *eschaton*, que por las obras de la ley *nadie* será justificado (Gal 2,16), sino por la fe en Cristo Jesús, el Mesías, el Señor.

LA RELACIÓN QUE BROTA DE LA FE EN CRISTO EXPRESADA EN LA PRÁCTICA DE LOS BANQUETES

Uno de los elementos presentes en la cristología paulina que más revelan la existencia de una *continuidad recreada* respecto de la tradición de Jesús es el modo en que Pablo usa la simbología de los *banquetes* para

1 Aquí podemos encontrar una estrecha relación entre la visión de Juan el Bautista y la de Pablo respecto al momento presente en el que la ley había sido absolutizada.

discernir la estructura presente en las relaciones socioreligiosas que existía entre los miembros de las nuevas comunidades cristianas. La nueva fe en Cristo implicaba seguir el modo como Jesús entró y vivió sus relaciones históricas con otros sujetos en medio de la sociedad judía. En Rom 8,29 se nos comunica el criterio fundamental de toda relación cristiana: "pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el *primogénito entre muchos hermanos*". Confesar a Jesús como Mesías implicaba construir relaciones fraternas entre los muchos hijos de las nuevas comunidades. Siguiendo la práctica de Jesús, Pablo aprendió el carácter constitutivo de la fraternidad para la propia justificación, porque, haciendo memoria de la tradición de Jesús, supo advertir que sólo "uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos" (Mc 3,28).

Solamente en la fraternidad se podía participar y beber con el mismo Espíritu (1Cor 12,13) de comunión por el que "ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28). Más aún, este singular modo de entender y vivir la fe en el siglo I constituía a todo seguidor y confesor de Jesús como el Mesías, en auténtico heredero de las promesas y en fiel descendiente de Abraham (Gal 3,29), es decir, en auténtico *hijo*. Frente a esta radicalidad en el modo de asumir al otro, toda verticalidad y todo esoterismo quedan sin lugar "de modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios" (Gal 4,7).

La tradición de Jesús había calado y aquella práctica de los banquetes estaba claramente asumida en la proclamación de este nuevo seguidor del Mesías. Los banquetes ya no podían seguir siendo espacios de diferenciación socioreligiosa, sino de comunión, donde la igualdad no se podía entender desde la correspondencia retributiva de posiciones y *status* socioreligiosos, sino desde el servicio al más pobre, al diferente y al rechazado. Como lo recordaba Marcos en su Evangelio: "cuando des una comida o una cena, no lllames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos; no sea que ellos te inviten a su vez, y tengas ya tu recompensa. Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos; y serás dichoso, porque no te pueden corresponder, pues se te recompensará en la resurrección de los justos" (Mt 14,12-14).

La simbología del banquete usada por Pablo revela cómo este apóstol fue fiel al criterio de la fraternidad enseñado por Jesús; a lo largo de sus cartas

destacan algunas dimensiones prácticas para el entramado de las relaciones personales: (a) en la *dimensión religiosa* se propone la superación de las nociones de pureza e impureza propias del judaísmo fariseo como criterio de discernimiento de las condiciones morales del sujeto, (b) en la *dimensión sociocultural* avanza hacia la superación de las posiciones verticales y jerárquicas entre los sujetos, y (c) en la *dimensión antropológica* se logran superar las nociones griegas de predestinación y condiciones morales virtuosas que se consideraban previas a toda relación. Estos tres dimensiones sólo pueden entenderse a partir de la primacía de la libertad propia de los hijos de Dios que encuentra su único y novedoso modelo en Jesús de Nazaret, a quien se debe seguir y proclamar: "Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido. Enraizados y edificados en él, apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rehusando en acción de gracias. Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo" (Col 2,6-8).

Los banquetes en las comunidades griegas y romanas se solían definir por los objetos que se ofrecían a los invitados, como la cantidad y la calidad de la comida o la bebida, y por el posicionamiento social, económico y político de las personas convocadas. Sin embargo, Pablo entiende que la primacía la tiene el modo en que se gestan las relaciones entre los sujetos que participan para que sean realmente fraternas esas relaciones, es decir, que el uso que estos sujetos debían dar a la comida y a la bebida, así como el modo en que se ubicaban en el espacio festivo, debían procurar y favorecer la fraternidad. En este contexto se puede comprender la afirmación que hace a los Romanos: "el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo... Procuremos, por tanto, lo que fomente a la paz y la mutua edificación" (Rom 14,17,19).

Los judíos, por su parte, entendían que en el banquete la comida debía ser pura. Según Pablo, ni la comida o la bebida son en sí mismas puras o impuras, pues no determinan la calidad moral del sujeto humano, por lo que no pueden ser valoradas como fuente de pureza o impureza. Será el modo en que se constituyan y generen las relaciones entre los sujetos presentes en el banquete, el que determine la calidad del encuentro o la autenticidad —moral— del mismo. Por ello, Pablo llega a sostener que "todo es puro, ciertamente, pero es malo comer dundo escándalo" (Rom 14,20b), pues el escándalo es el fruto de una acción que no parte de la consideración fraterna de la existencia del otro, de aquel que está frente a mí en el banquete.

Podemos sostener que se trata de un criterio que Pablo sigue y discierne en fidelidad a la tradición de Jesús, que reconocía las enseñanzas del Maestro al recordar que "nada hay en el hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre" (Mc 7,15). Así como Jesús no miró la condición moral de las personas previamente a su acercamiento, tampoco Pablo parece haberlo hecho. Los mismos fariseos en tiempos de Jesús se asombraban de esta actitud de Jesús y la reconocían: "Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza y que no te importa por nadie, porque no miras la condición de las personas..." (Mt 22,16).

EL CRITERIO DE LA PRÁCTICA FRATERNAL VIVIDA CON EL MISMO ESPÍRITU DE JESÚS

En la lectura socioreligiosa y política que Pablo hace de la realidad que vivían en Corinto, se nos revela esa continuidad recreada que él mantiene en fidelidad a la tradición de Jesús. En una de sus primeras palabras a la comunidad de Corinto le recuerda: "os escribí que no os relacionarais con quien, llamándose hermano, es impuro, avaro, idólatra, ultrajador, borracho o ladrón. Con esos, ¡ni comer!" (1Cor 5,11). Se trata de una advertencia que hace a los "hermanos", es decir, a los que forman parte de la comunidad cristiana, donde hay "impuros, avaros, ultrajadores, borrachos y ladrones". Hace énfasis en que con ellos no se debe ni comer. ¿Qué significan estas palabras de Pablo tan fuertes al interior de la vida de la comunidad cristiana? Ante todo no están referidas a los no cristianos, sino a los miembros mismos de la comunidad cristiana: "ya es un fallo entre vosotros que haya pleitos entre vosotros... ¿Sois vosotros los que obráis la injusticia y despojáis a los demás! ¿Y esto, a hermanos?" (1Cor 6, 7-8).

Frente a esta realidad tan dolorosa Pablo entiende que debe actuar con la "mansedumbre y la benignidad de Cristo" (2Cor 10,1). La ruptura de la fraternidad al interior de la propia comunidad, era signo de su propia infidelidad al Maestro y a su fe en la proclamación de Jesús como el Mesías, pues tal práctica fraterna sólo tenía sentido si se vivía en el mismo espíritu de Jesús de Nazaret, como lo recuerda en Flp 2,5: "tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo". Se trata de la lógica del despojamiento (Kénosis) del propio sí para dar cabida en uno al otro distinto de sí. Esta realidad no se

alcanza mediante el vacío absoluto, sino en la real asunción del otro como mi hermano. Una fraternidad así entendida debía llevar a la reciprocidad de dones y de bienes entre distintas libertades filiales.

La consecuencia de la consumación de la ley y la concreción mesiánica en Jesús de Nazaret, implicaba una clara inversión del horizonte desde donde se vivían las relaciones cotidianas. Tal era la apuesta por la que esta naciente fe en Cristo Jesús ponía en juego su propia novedad y credibilidad. Esto lo expresa, de forma magistral, en una de sus cartas haciendo uso de un lenguaje paradójico y simbólicamente contracultural. Sostiene Pablo a los Corintios que "mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; más para los *llamados*, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina más fuerte que la fuerza de los hombres" (1Cor 1,22-25).

El texto se enmarca entre dos grupos: los "judíos y gentiles *llamados*", y "los judíos y gentiles *no-llamados*". ¿Por qué esta diferencia entre ambos grupos? Nuevamente Pablo sitúa su reclamo al interior de la comunidad cristiana, pues tanto judíos como griegos habían traído a las nuevas comunidades sus propias costumbres y hábitos socioculturales y religiosos. Los *llamados* son aquellos que habían reconocido el mesianismo realizado en Jesús y se confesaban como sus seguidores². Para ellos había un solo Mesías, "un Cristo".

En este grupo de los llamados, judíos y gentiles, dicha confesión en el mesianismo de Jesús contrastaba con su propia práctica de vida. Pablo reconoce que en Corinto siguen dominando tres grupos sociales y religiosos que prevalecían sobre la determinación de las relaciones humanas libres y filiales: (a) primero, las autoridades romanas y religiosas, cuyos mandatos y prácticas eran obedecidos sin más. Son ellos, según Pablo, los *poderosos*, jefes de esta edad o príncipes de este mundo; (b) segundo, los *sabios*, a quienes muchos miembros de la comunidad cristiana tenían como sus guías y referencias espirituales personales, creyendo y participando de sus filosofías y sistemas esotéricos. Los sabios enseñaban una especie de conocimiento enigmático, que se iniciaba a través de pequeños grupos cerrados; (c) tercero, los miem-

2 Como se les denomina por vez primera en Hch 11,76 *cristianos*, que significa seguidores del Mesías.

brus de la nobleza de la época que aún mantenían sus posiciones de *status* y privilegios dentro del banquete y la comunidad en general.

El otro grupo estaba constituido por judíos y griegos *no-llamados*. Los primeros eran los que aún no reconocían que Jesús era el Mesías anhelado por Israel, y por tanto pedían *señales* para creer. Para ellos, confesar a Jesús como el Mesías era considerado un escándalo pues los alejaba del auténtico judaísmo. A su vez, los griegos (no-llamados) pedían *sabiduría* ya que no podían entender que la propuesta cristiana no asumiera el esoterismo o una perspectiva dualista y antagónica de la realidad que proclamara una visión equívoca entre lo mundano y lo supramundano, por lo que llegaron a considerar al mensaje cristiano como mera novedad. Ante esta dura realidad, Pablo llega a una conclusión desafiante y contracultural: se vivía *según* la carne y el mundo, o se vivía *según* el mismo Espíritu (de Jesús); en otras palabras, se adaptaban las relaciones de los nuevos seguidores a las formas ya establecidas por los sabios, poderosos y nobles de este mundo, negando así la fraternidad enseñada por Jesús; o el cristianismo debía ser una auténtica novedad que desencadenara vida eterna en esta historia, pero con el mismo Espíritu de Jesús de Nazaret, con los mismos sentimientos y prácticas del único Mesías y Señor. "para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble" (Flp 2,10), la de los poderosos, los nobles y sabios de este mundo.

LA DIVINIDAD REPLANTEADA: UN ESPÍRITU QUE CLAMA ABRA, PADRE, CAPAZ DE RECREAR LA FRATERNIDAD DESDE LA FILIACIÓN

Un espíritu y una práctica así sólo podían brotar de un claro entendimiento de su fuente y origen, es decir, sólo podían brotar de sujetos humanos adoptados como *hijos*, y de un Dios que les amase como *Padre*. Pero esta realidad quedaba en claro contraste con las figuras del *paterfamilias* y del *pater patriae* comunes a la constitución de las relaciones familiares y sociales a fines del siglo I, especialmente en territorios de dominio imperial, donde la filiación era causa de sumisión y adaptación, antes que de fraternidad.

Para los romanos la forma de la divinidad se caracterizaba por relaciones secuenciales de "piedad, guerra, victoria y paz". La paz sólo podía ser alcanzada, como acto último, cuando era fruto de un proceso de dominación y victoria sobre otros sujetos: así se caracterizaba a la famosa *Ara Pacis*

Augustae. Con esta expresión quedaba revelado un modo de ser de lo divino, definido por relaciones de sometimiento y continuidad en el poder político. Según esta forma de comprender la divinidad, propia del mundo romano, el emperador se valoraba como *pater patriae*, ejerciendo su dominio imperial mediante el sometimiento de los vencidos.

En este contexto, la libertad era apenas realidad en unos pocos que, nacidos como auténticos ciudadanos por herencia, nunca habían sido sometidos políticamente. ¿Cómo confesar, pues, una forma de divinidad que se revelaba en la historia sometándose a otros y sin alardear de su propia realidad divina? ¿No era esto lo contrario a lo que se entendía por divinidad en el contexto en el que Pablo proclama el Evangelio? Si para romanos, griegos y judíos las nociones de emperador y mesías no podían ser entendidas sin que implicaran relaciones de sometimiento e imposición, entonces tenían que ser normales el rechazo y las críticas que el mensaje cristiano recibía de estas tres culturas. Pablo predicaba el Evangelio de un Señor que no era ni el emperador ni el Mesías Davidico, sino el Señor que ofrecía salvación liberando, pero sin imponerse y, antes bien, *abajándose* en la historia. En Jesús se revelaba un mesianismo no esperado, el del Ungido, "porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor está la libertad" (2Cor 3,17), que sólo puede portar "un Mesías crucificado" (1Cor 1,23) porque "no se consideró el ser igual a Dios" (Flp 2,6). Mientras el emperador y el Mesías Davidico podían descargar su propio peso sobre otros, este Cristo Ungido ofrecía cargarnos en su propio corazón: "Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallaréis descanso para vuestras almas" (Mt 11,28-29). Esta es la actitud que Pablo reconoce en Jesús y la hace suya en sus relaciones con los demás al entenderlos desde el corazón de Jesús (Flp 1,8) y al asumirlos como un tesoro que se lleva en recipientes de barro (2Cor 4,7).

A este Señor, el *Kyrios* de nuestra fe, lo hemos conocido como "hermano", es decir, "según la carne" (2Cor 5,16) y en él, hemos sido recreados a su imagen (2Cor 5,17). ¿Vaya paradoja la de este Evangelio! Pero se trata de una paradoja que penetra lo más hondo de la sociedad, su horizonte de humanidad, y es capaz de hacer erosionar la apariencia de la normalidad de nuestras relaciones y la comodidad que brindan las estructuras establecidas, "porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo" (2Cor 5,19), y no dominándolo. Una reconciliación que pasa por la recreación de las relaciones humanas al restituir las en justicia y verdad, y nunca por encima de la caridad

fraterna (Gal 5,14). Sólo así la libertad será la de los hijos de un Dios que es Padre Bueno y Misericordioso con todos, porque "en Dios no hay acepción de personas" (Gal 2,6).

Haber comprendido de este modo a la divinidad, sólo era posible desde una adecuada asunción y práctica de la tradición de Jesús, para quien las relaciones con Dios no eran abstractas ni impersonales, sino paternas. Si Dios es Padre, el único modo posible de vivir una relación real con él que no sea de sumisión, subordinación o dominio, es siendo asumidos como hijos libres, y nunca como esclavos.

En el contexto de las culturas griega, romana y judía, los sujetos podían ser esclavos de dos modos: los nacidos como esclavos y los sometidos a la esclavitud. En este sentido Pablo reconoce que en la *praxis* de Jesús nadie puede ser reconocido como esclavo, pues todos están llamados a ser *adaptados* como hijos. El mensaje de Pablo ofrecía la Buena Noticia de que sólo Dios puede adoptarnos como hijos verdaderos suyos y, así, liberarnos con su bondad paterna de toda opresión y esclavitud. Ni el *paterfamilias*, ni el *pater patriae* podían engendrar una relación con esta amplitud de libertad y espectro de humanización. La razón la encuentra nuevamente Pablo al hacerse fiel portador de la tradición de Jesús, pero recreándola desde su propio contexto. Eco de ello resuena en las palabras que escribe a los Gálatas: "la prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abbá, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero de la voluntad de Dios" (Gal 4,6-7). Esta es la propia experiencia que Pablo, en plena cautividad, reconoce que debe dar forma a toda relación y acogida humanas, como lo entendió de su propia relación con Onésimo, "engendrado entre cadenas", "cargado en su propio corazón" y entregado como "hermano querido" (1^{ra} Im). En el rostro paterno de la divinidad de Dios quedaba desvelado el misterio íntimo de la filiación de Jesús, cuya plenitud nos la da a conocer "corporalmente", para comprender lo que es en verdad humano mediante la participación y gestación de la fraternidad entre los muchos hijos (Col 2,9).

SÓLO UNA HUMANIDAD ASUMIDA PUEDE SER RECONCILIADA: LA TIPOLOGÍA ADAM-CRISTO Y LA CONSTITUCIÓN DE LOS SUJETOS HUMANOS

La tipología de *Adam* que Pablo usa en su cristología enmarca a la práctica de Jesús en un rol *representativo* a través de la solidaridad con la que asumió a lo humano. Para ello, toma en cuenta dos elementos fundamentales: (a) el destino último de la condición humana, cuyo desenlace es la muerte, y (b) la asunción plena de la realidad humana en sus contradicciones y paradojas, incluso en el pecado. En Cristo se nos revela a un sujeto capaz de asumir a su propia realidad desde lo más íntimo y constitutivo para, desde ahí, reconciliarla, y así poder ofrecer una salvación auténtica y viable. En este sentido, la cristología paulina nos ayuda a comprender *de qué modo y hasta dónde* puede llegar a realizarse lo humano tomando como forma ejemplar a la figura de Jesús de Nazaret. Por una parte, en la carta a los Filipenses se nos indica *de qué modo es asumido lo humano*: "tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre" (Flp 2,7). Por otra, en Rom 8,3 se nos dice *hasta dónde* es asumida dicha condición humana: "Dios, habiendo enviado a su propio hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne".

Una de las categorías contraculturales que Pablo usa para definir a la realidad humana es la del *siervo*. Sin embargo, ¿era ésta la acepción más propia y adecuada para definir las condiciones de humanización aspiradas ambientalmente a fines del primer siglo? Si partimos de un horizonte cultural helénico administrado políticamente por los romanos, lo sujetos podían ser esclavos o libres. Para unos, ser sujeto significaba vivir desde relaciones de servidumbre impuestas por sus amos. Para otros, que eran los amos, señores, poderosos o sabios de este mundo, ser humano permitía la posibilidad de someter a otros a una relación de esclavitud. Si consideramos el horizonte cultural judío, la observancia y el cumplimiento de una ley mal interpretada generaba un peso insuportable para quienes no podían cumplir con los sacrificios y holocaustos requeridos por los sacerdotes. Estos actos sacrificiales propios del culto eran considerados mediaciones indispensables para alcanzar la salvación.

En medio de esta confluencia de horizontes, Pablo tiene que plantearse la pregunta por lo verdaderamente humano a la luz de la práctica y el espíritu con los que Jesús asumió su propia historia personal. Así entiende cómo aquellas palabras del salterio resuenan en el corazón del sujeto angustiado

de fines del siglo I: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el Hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste Señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies" (Sal 8,5-7). Aquella creatura humana que había sido creada para ser centro y fin de todo lo existente, podía ser hecha esclava por sus semejantes, desfigurándola en su más honda humanidad. Más aún, es en este contexto sociopolítico donde también resuenan con sentido estas consoladoras palabras: "Vuélveme la alegría de tu salvación... Pues no te agrada el sacrificio, y si ofrezco un holocausto, no lo aceptas. El sacrificio a Dios es un corazón contrito..." (Sal 50,14.18-19).

Todas estas interrogantes las replantea Pablo a la luz del discernimiento que hace de un sujeto histórico cuya práctica mesiánica con espíritu fraterno reconoce y le atrae (Jn 12,32) porque fue capaz de reconciliar en sí a todas las cosas (Col 1,20.22) liberando a los sujetos de las propias esclavitudes (Col 2,8) y haciendo realidad las promesas mesiánicas anheladas por Israel. En el testimonio de vida de Jesús de Nazaret, Pablo descubre una prestancia capaz de dar sentido en medio de su propia paradoja, porque la humanidad de Jesús contiene una plenitud mayor (Col 2,9) de la que hace participe a otros como primogénito de toda creatura (Col 1,15). Para Pablo, Jesús revela una forma en la que lo humano es posible en todo sujeto de forma personalizadora, y no simplemente una humanidad genérica y sin concreción histórica.

Esta forma de ser humano es, ciertamente, paradójica y contracultural. Paradójica de cara a lo que podemos entender ambientalmente por ser/hacer-nos humanos, y contracultural porque nos enfrenta con su propia viabilidad sociopolítica y religiosa. No se enmarca dentro de la *tranquillité de l'Armée* propia de la *Pax Romana* del mundo a fines del siglo I. ¿Qué humanidad es capaz de revelarse con tal prestancia que no pierda capacidad de atracción y convicción mientras llama a la conversión del propio horizonte de vida (dimensión paradójica); y, que a su vez, sostenga su autoridad en su fidelidad para recrear y restituir relaciones humanas desfiguradas y excluidas en la sociedad, pero sin esclavizar ni sacrificar a nadie en su camino (dimensión contracultural)? Más aún, dicha paradoja lleva a un auténtico drama histórico, pues en el modo mismo como lo humano sea asumido, se define y revela el fin último para el cual el hombre y la mujer han sido creados. Es decir, que no cualquier modo de llegar al fin nos humaniza, aunque sea bueno en su intención, pues tiene que reconciliar. Sólo humanizándonos en el camino, el fin tendrá sentido para que pueda recapitular en sí a todas las cosas.

Una humanidad así es la única capaz de superarse a sí misma (hombre viejo: *παλαιόν ἀνθρώπου*), para asumirse desde lo más hondo y real de sí, haciendo brotar su resplandor y verdad (hombre nuevo: *νέον ἀνθρώπου*). Sólo así lo humano puede darnos a conocer la plenitud (*τελειότητα*) conforme al conocimiento del Creador que es *anterior* al bien y al mal, y no más allá o después de ellos. Esta anterioridad implica lo originario y arquetípico de la imagen a partir de la cual hemos sido creados, es decir, aquel modo de hacernos sujetos donde no encuentran cabida las diferencias absolutizadas, sino reconciliadas en la caridad fraterna, pues ya "no hay griego ni judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos" (Col 3,11). Esta es la forma propia en la que lo humano se ha de constituir, para ser verdadero. Como se nos narra en Flp 2,6-8, la lógica humana, que es imagen de la divina, es la del vaciamiento. Jesús se vacía (*εἰκενοῦσθαι*) de su forma de Dios (*μορφή θεοῦ*) y toma-adapta (*λάβων*) la forma de esclavo (*μορφήν δούλου*), es decir, de siervo, y en éste, que es su porte exterior o hábito (*σχηματι*) por el que se manifiesta a los demás, se halla su auténtica humanidad.

La simbología de la esclavitud pareciera enmarcar a lo humano en las condiciones históricas (sociopolíticas, económicas y religiosas, etc.) menos favorables para su posible realización. He aquí la paradoja y el drama a la vez. En el contexto judío esta forma desfavorable podía ser la del itinerante o del que carecía de lugar común social y estabilidad económica sostenida. En la cultura griega o romana ésta era la de un esclavo o siervo. Pablo encuentra en esta figura del esclavo una noción con un referente concreto y con un sentido claro que le permite expresar las implicaciones que tiene el acto de creer en Jesús en medio de su contexto sociopolítico y religioso. La adopción de un estilo de vida permanente como hijo itinerante había liberado a Jesús de Nazaret de todo *status* y honor, a diferencia de la otra figura que no asumió, que era la del *paterfamilias*. Pablo establece una interesante correlación entre las implicaciones que tuvo dicha práctica y el espíritu con el que Jesús de Nazaret vivió, y las implicaciones de esta figura histórica de los esclavos que era normalmente aceptada en medio de los nuevos contextos griego y romano. El mensaje de la Buena Noticia del Evangelio de la salvación, podía llegar ahora a los sujetos menos favorecidos por las condiciones sociopolíticas, económicas y religiosas de las nuevas culturas, y así devolverles la alegría de la salvación que clamaba el salmo cincuenta.

La correlación es llevada al extremo de toda lógica humana en el texto de 2Cor 5,21, cuando sostiene que "a quien no conoció pecado, se hizo pecado por nosotros". He aquí dónde emerge con su máximo sentido la tipología Adán-Cristo. Lo humano ha de ser reconciliado desde lo más hondo de su propia y única realidad, adentrándose y asumiéndose, antes que saliendo de sí escoriécticamente y negándose. Se encuentran entonces dos formas tipológicas (*τύπος*) en las que lo humano puede estar presente y desarrollarse con consecuencias diferentes tanto en su modo de realización subjetivo, como en la manera en que puede afectar a la realidad objetiva. Sólo una de estas dos formas humaniza y nos hace sujetos. Concurren así en confrontación la forma adámica (*Ἀδάμ*) y la forma mesiánica (*Χριστός*) de hacemos humanos. "Habiendo venido mediante un hombre (*δι' ἀνθρώπου*) la muerte (*θάνατος*), también mediante un hombre (*δι' ἀνθρώπου*) viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos (*δι' ἀνθρώπου*), así también todos revivirán (*πάντες ζήσονται*) (1) en Cristo" (1Cor 15,21-22).

Pudiera entenderse que la segunda figura niega o pretende anular el sentido de la primera, pero no es así. La relación en la que se confrontan es siempre prefigurativa o tipológica, es decir, que en la primera tenemos ya la prefiguración de lo que había de venir. Por ello, "Adán es figura del que había de venir" (Rom 5,14). Al ser figura (*τύπος*) es prefiguración y clamor de lo que debía alcanzar para realizarse plenamente, pero no lo logró. Ambos son símbolos personales de humanidad (*δι' ἀνθρώπου*), pero dados a conocer en (*δι*) dos modos o formas que no se anulan mutuamente, sino donde la segunda completa y plenifica a la primera al asumirla en su realidad más honda de pecado, simbolizada con la realidad de la muerte.

En este sentido por "el primero entró la muerte", pero sólo "el segundo hombre", el Cristo, la asumió salvíficamente con su práctica y espíritu mesiánicos. La muerte (*θάνατος*) a la que Pablo se refiere se enmarca en la asunción de dos niveles simbólicos fundamentales del imaginario de sus contemporáneos: (a) por una parte, la muerte simbolizaba la terminación de la vida biológica y mundana, que daba inicio a un futuro desconocido, desolador, lo que aterraba a cualquier sujeto viviente al revelar un límite irreversible de la conducción histórica de la humanidad. (b) por otra parte, la muerte simbolizaba el acabamiento de la plenitud de la vida y la posibilidad de su desarrollo continuo, que podían ser entendidos como castigo, fruto del pecado o entrega sacrificial ante la voluntad externa de un tirano o fuerza

superior que podía someter a lo humano a sus pies. El peso terrible de este imaginario cultural cuando está terminando el primer siglo, es el que Pablo tiene que superar al releer el modo histórico en que Jesús muere y el sentido con el que asume su muerte.

Una nueva correlación surge entre la práctica del Jesús histórico y la cristología paulina. Si el Jesús histórico fue capaz de reconciliar y restituir relaciones desfiguradas en la historia, allí donde las condiciones biológicas (enfermedades), sociales (exclusión), económicas (empobrecimiento), políticas (dominación de señores y amos) y religiosas (peso de la observancia de la ley), legitimaban formas de vida donde parecía no tener más sentido la existencia, ¿cómo no hacerlo entonces en el momento decisivo, donde se juega la vida de todo sujeto, en el que la separación se levanta como una realidad inminente e insuperable a partir del hecho abrumador de la muerte? La nueva figura (τύπος) humana mesiánica revela, así, una realidad recreada, una nueva creación, que se inicia con la posibilidad de la resurrección de los muertos (ἀνάστασις νεκρῶν), de los últimos, aquellos olvidados y desechados por los vivos.

Este proceso debía pasar por la revivificación (ζωοποιήθησονται) o reafirmación de la continuidad de la vida de estos sujetos. No se trata, pues, de una superación ontológica. Mediante su práctica mesiánica, Jesús había asumido un proyecto de vida en el que su muerte formaba parte de una serie de hechos que se desencadenaron a partir de su cada vez mayor entrega al servicio del Dios del Reino, su Padre. En este sentido es posible que todo sea ahora recapitulado en Cristo, pues todo había sido creado para lo humano y puesto bajo sus pies (Sal 8,7), de tal modo que entonces, en la humanidad de Cristo, todo ha sido sometido y asumido filialmente (1Cor 15,27), porque ha sido reconciliado.

Ahora solamente ha de reinar la gracia antes que la ley, la libertad de los hijos antes que el reino de los amos, y el don de la fraternidad antes que el sometimiento de los esclavos. Y así hasta que "Dios sea todo en todos" (θεὸς πᾶντα ἐν ᾗμῖν), el día de la plena reconciliación entre lo humano y lo divino, y en ellos, de toda la creación. En esta solidaridad de Cristo con la muerte, se nos devuelve la esperanza en la vida y la alegría por la salvación.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA RECOMENDADA

- BARBAGLIO G., *Pablo y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca, 1989.
- BORNKAMM G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979.
- HOVER J. M., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid, 1967.
- CERFAUX L., *Jesucristo en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955.
- COMBLIN J., *Pablo, el apóstol de Jesucristo*, San Pablo, Madrid 1996.
- CROSSAN J.D. – REED J.L., *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2006.
- DUNN J. D.G. (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2001.
- DUNN J. D.G., *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.
- DUNN J. D.G., *The theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
- ESLER P.F., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.
- GÓNZALEZ RUIZ J.M., *El evangelio de Pablo*, Sal Terrae, Santander 1988.
- MALINA B.J. – PILCH J.J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- SANDERS E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1977.
- TAUBES J., *Die Politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink Verlag, München 1993.
- VIDAL S., *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander, 2007.
- WRIGHT N.T., *Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2009.

PABLO Y LA IGLESIA GENTIL DE ANTIOQUÍA

Hna. María Ana Aguirre, Hna. Consolación*

Abstract: Paul received the Kerigma of a Church that preached Jesus Christ beyond the borders of Judaism. He announced the Gospel through the mind of a Theology of Mysteries, theorizing it in a new Christian version, through the rite of Baptisms, as the way to born into a new existence, the one with Christ.

Keywords: Announcement, mind, New existence, gentile Church, Gospel, Theology of Mysteries, Paul, Baptism, Divinity, Rite, Christ, shaping their lives.

UNA INTRODUCCIÓN AL "MISTERIO" DE PABLO

Cuenta una historia de Tony de Mello que un místico regresó del desierto. "Explicánni", le dijeron con avidez, "¿cómo es Dios?". Pero *¿cómo podría él expresar con palabras lo que había experimentado en lo más profundo de su corazón?* *¿Acaso se puede expresar la Verdad con palabras? Al fin les confió una fórmula —inexacta, eso sí, e insuficiente—, en la esperanza de que alguno de ellos pudiera, a través de ella, sentir la tentación de experimentar por sí mismo lo que él había experimentado. Fillos aprendieron la fórmula y la convirtieron en un texto sagrado. Y se la impusieron a todos como si se tratara de un dogma. Incluso se tomaron el esfuerzo de difundirla en países extranjeros. Y algunos llegaron a dar su vida por ella. Y el místico quedó triste. Tal vez habría sido mejor que no hubiera dicho nada.*

* La Hna. María Ana Aguirre, argentina, religiosa de las Hnas. de la Consolación. Estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. Bachiller en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Licenciada en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Trabajo social en la Casa Hogar "San José de Barcelona" (Venezuela), profesora del ITER (Caracas) y de la Escuela de Teología para Lascos de Barcelona (Venezuela). Coordinadora de la Pastoral Juvenil. marianaag@netmail.com

Pablo recibió el kerigma de una Iglesia que predicaba a Jesucristo sin pasar por el judaísmo. Vertió el evangelio en el molde de la teología de los misterios. Él fue quien teorizó esta versión cristiana: Al **comulgar con la divinidad en el rito del bautismo, se nace a una nueva existencia, la de Cristo, que debe moldear la vida...** nos quedamos con algunas palabras clave que se irán desvelando –esperemos que así sea– a lo largo de la exposición: **Iglesia gentil, evangelio, teología de los misterios, Pablo, bautismo, divinidad, rito, nueva existencia, Cristo, moldear la vida...** palabras que tienen en sí mismas la profundidad de toda la teología paulina, y que sin duda alguna siempre nos resulta insondable, no por lo difícil o complicada que pudiera aparecer ante nosotros, sino por lo poco que se considera en la eclesiología actual.

Nos movemos en dos planos importantes: Un evangelio vertido en la "teología de los misterios", y la comunión con la divinidad a través del rito del Bautismo, que nos sumerge en una vida nueva, en una nueva calidad de existencia hasta entonces desconocida. Pero me parece importante que antes de reflexionar teológicamente, conozcamos la realidad de la comunidad cristiana de Antioquia, aquel primer espacio geográfico, donde se reconoció a los misioneros como "cristianos".

TODO SUCEDIÓ EN ANTIOQUIA¹

Situada en el extremo Sur de Turquía a orillas del río Orontes su nombre actual es Antakya, esta ciudad fue reconstruida, varias veces a lo largo de su historia durante las épocas greco-romana y cristiana e incluso se la nombra en ocasiones como la tercera ciudad más grande del Mediterráneo, luego de Roma y Alejandría, siendo siempre un importante centro cultural, comercial y religioso. Poco a poco se convertirá en el segundo centro en importancia de la época paleocristiana, después de Jerusalén, y es el lugar desde donde es enviado Pablo para sus actividades misioneras. Los emperadores acostumbraban a contribuir a su belleza general. Aunque Antioquia tuvo fama de ciudad pagana, ocupó también un lugar prominente en la historia del cristianismo.

1. Todas las referencias de Antioquia están tomadas de: A. AUGUSTINUSSEN en *Diccionario de los Hechos*, Edit. Tripode, Caracas (Venezuela), 1997 y C. J. VAN DER LINDEN, *Pablo. Un hombre de los mundos*, Ed. El Almendro, Málaga (España), 2007.

Había allí una mezcla de todas las religiones del Oriente, entre ellas también la judía. Tenía un comercio muy desarrollado: con el comercio, la riqueza, con la riqueza una cierta decadencia moral. La numerosa colonia judía existía allí desde la época de los Seléucidas y la penetración del helenismo en Palestina. En tiempos de Pablo eran unos 50.000. Como siempre, entre ellos empezó la evangelización cristiana. Pablo convirtió a Antioquía en su centro de misión, desde donde partía y hacia donde regresaba de sus viajes. Junto con Jerusalén fue el principal foco de difusión del Evangelio.

De Antioquía era un tal Nicolás (de los siete diáconos) de la comunidad de Jerusalén. Era antioqueno y prosélito, es decir, un pagano convertido al judaísmo, incluida la circuncisión (Heh 6,5). Se ve que los judíos de la ciudad trabajaban activamente en la conquista de los paganos para su religión. Después se convirtió al cristianismo en Jerusalén. La implantación del Evangelio en Antioquía se debió a circunstancias tristes para la Iglesia de Jerusalén: el martirio de esteban. A raíz de su muerte los judíos empezaron una violenta persecución contra la comunidad de Jerusalén, lo que originó una gran dispersión de cristianos. Algunos de ellos llegaron allí y se pusieron a anunciar el Evangelio, pero sólo a los judíos (Heh 11,19), pero luego algunos de ellos empezaron a predicar también a los paganos (Heh 11,20). Es el primer caso de la evangelización a los no judíos, la iglesia se abre al mundo de la gentilidad. Es la primera gran comunidad cristiana compuesta de judíos y gentiles. Hay allí un camino abierto para Pablo... El trabajo de estos primeros misioneros tuvo gran éxito (Heh 11,21), y al enterarse la comunidad de Jerusalén, envió a Bernabé, un "hombre de bien, lleno de Espíritu Santo y de fe" (Heh 11,23), quien pronto se dio cuenta del enorme trabajo y fue entonces a Tarsis a buscar a Pablo, lo trajo a Antioquía donde los dos permanecieron un año entero y "enseñaron a una muchedumbre considerable" (Heh 11,25-26). Hasta entonces, los cristianos podían ser fácilmente comprendidos como una secta judía. Ahora, con la conversión de los gentiles, se vio claramente que se trataba de una realidad social nueva, con sus características propias. Como la persona central de esta religión se llamaba Cristo, era natural llamarlos cristianos, un grupo de personas que se reunían alrededor de Cristo. Los cristianos no usaron en principio esta palabra para designarse a sí mismos, sin embargo es el mejor calificativo, el cristiano es alguien que exhibe la calidad de Cristo, que se parece a Cristo, cuya vida es una prolongación de la de Cristo.

Al final de su primer viaje misionero, Pablo y Bernabé regresaron a Antioquía, de donde habían partido (Heh 14,26), y es aquí donde surge el grave

problema de la primera Iglesia, el de los llamados judaizantes, que pretendían someter a los gentiles convertidos al cristianismo, a la Ley Mosaica. Fruto de esta controversia es el Concilio de Jerusalén, cuyas conclusiones provocaron el regocijo de todos (Heh 15,35) En Antioquia se cruzó una frontera importante. Podemos decir que fue un banco de pruebas para las primeras comunidades cristianas. En su carta a los Gálatas, Pablo nos permite entrever las complicadas circunstancias que reinaban entre los cristianos y su discusión con Pedro "tuve que enfrentarme con él..." nos dice en Gal 2,11-13, y de allí las dudas, los cuestionamientos, las preguntas: ¿Qué valor tenían aún los mandamientos de la Torá entre ellos? ¿tenían que circuncidarse también los cristiano-paganos? ¿Estaban obligados también ellos a guardar las leyes relativas a los alimentos, a la observancia del sábado, etc? En Antioquia nos encontramos con un Pedro vacilante (*distinto el Pedro de Gálatas al Pedro de Lucas en los Heh, casi revestido de categoría "papal"*)

El Apóstol de los Gentiles nos revela su vocación personal en Gálatas 1,15-16: "Y cuando aquél que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos..." Sabía en su corazón que había sido llamado a ser apóstol, un hombre con una misión especial. Para Pablo, hombre de la diáspora, el mundo era mucho más grande que el territorio circunscrito por los límites de la tierra y de la tradición judías. Llevaba dentro la fuerza de las profecías: "te hago luz de las naciones para que lleves mi salvación hasta los confines de la tierra" (Is 49,6), ya había llegado el momento y "el tiempo se ha acortado" (I Co 7,29) - de hacer consciente al mundo gentil de todo esto y de invitarle a participar de la fiesta de Dios en Jesús...

Por eso es bueno que recordemos juntos el mensaje salvífico de Jesús, que se caracterizó por su apertura (como lo entendió el Apóstol). Mientras otros movimientos de renovación solían reforzar las normas específicamente judías, Jesús insistió en las normas éticas generales de la Torah y, al mismo tiempo, atenuó las normas rituales segregadoras como el descanso sabático y los preceptos sobre pureza ritual.

¿Cabe concebir de otro que Jesús, con su ética universal, abandonó el mundo limitado del judaísmo? Al contrario. Por la práctica del amor a los enemigos los judíos discípulos de Jesús superaban a los pecadores y paganos y se distinguían de ellos: "Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen lo mismo

los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de partida? ¿No hacen eso mismo también los paganos?" (Mt 23,46-47). Y mientras otros movimientos de renovación segregaban del pueblo a los elegidos, Jesús se acercó expresamente a los que no observaban las normas tradicionales y vivían marginados.

LA RESPUESTA A LA INICIATIVA DIVINA

Juan el Bautista había presentado su mensaje en términos de juicio intentando provocar una respuesta de conversión expresada con el bautismo.² Por el contrario, Jesús de Nazaret comenzó su mensaje con una promesa destinada a suscitar en sus oyentes la confianza: "convértanse y creen en la Buena Noticia" (Mc 1,15). La fe era la única respuesta ante la iniciativa de Dios que ofrecía su reino a los hombres. Correspondía a ellos acoger el perdón como un don gratuito con poder de transformarlos. Jesús rompió en su anuncio el modelo existente hasta entonces: el tiempo de la conversión había sido incapaz de transformar a los hombres, pero allí donde ellos no habían podido realizar el cambio Dios desplegaba su misericordia creadora. Esto suponía superar desde dentro el esquema de la conversión. Lo valioso ya no era lo que los hombres podían realizar sino el perdón de Dios que les era otorgado gratuitamente y no en atención a sus obras. La conversión a la que Jesús invitaba ya no era simplemente una vuelta al cumplimiento de la Ley de Israel, sino la docilidad necesaria para que se manifestara en la propia vida la fuerza transformadora de la misericordia de Dios. En efecto, ¿era posible que la práctica de ciertas obras de penitencia pudieran ser por sí mismas merecedoras de una recompensa de parte de Dios? En ese caso Dios ya no sería Señor del hombre, sino al revés. Por eso Jesús proclamó *bienaventurados* más bien a aquellos que mostraran en sí mismos la suficiente disposición para recibir el don de Dios. En el nuevo orden de la salvación presente la justicia no queda vulnerada.

Este mensaje liberador de Jesús es el que se hizo luz dentro de Pablo. Años después él mismo describiría esta experiencia de iluminación: "El mismo Dios que dijo: De las tinieblas brille la luz, ha hecho brillar la luz en nuestras corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que

2 Cf. <http://www.gencities.com/canungocusencia/> y C. J. VAN HEVER, *Pablo. Un hombre de dos mundos*, Edc. El Almenro, Málaga (España), 2003.

está en el rostro del Mesías" (2 Co 4,6). Su percepción de Jesús cambió: se le manifestó como el enviado del Dios de los padres, como el Mesías prometido a su pueblo, resucitado por Dios de entre los muertos. Quedó claro para él que debía adquirir una nueva comprensión de Dios, frente a su postura legalista, y cambiar de mentalidad. Así se sintió *enviado (apóstol)* para anunciar esa Buena Noticia de la salvación también a los paganos, al margen de la Ley. La muerte de Jesús y su resurrección de entre los muertos revelaba ante los ojos de Pablo la verdadera plenitud de vida que ni el culto a la Ley divina, ni la confianza en su fidelidad a las prácticas religiosas, éticas y rituales podían alcanzar. Todo eso, más bien, eran como escamas interpuestas delante de sus ojos que no le permitían ver el verdadero camino de salvación. Dios le abrió a Pablo los ojos para comprender el mensaje de la parábola del fariseo y del publicano (Lc 18,10-14). En ella terminaba justificado el publicano que reconocía humildemente sus deudas ante Dios, y no el fariseo que le recordaba a Dios las deudas que había contraído con él en concepto de servicio religioso. La conversión para Pablo supuso un cambio religioso del esquema de lo debido a una visión de la gracia como oferta de vida hecha por Dios a cada hombre. La salvación dejó de ser para él conquista y motivo de jactancia o menosprecio hacia los demás, y pasó a ser gratuidad y, por tanto, motivo de gratitud para con Dios, una fe apasionada y llena de frescura, no exenta de una cierta dosis de intolerancia.

La experiencia mística de Damasco le dio a Pablo una conciencia nueva de sí mismo y una percepción profunda del sentido de la historia humana. Es a las primeras comunidades creyentes de Siria a las que hay que atribuir el mérito de haber creado las condiciones ambientales y concretas de su integración activa en el movimiento de Jesús. La apelación a la llamada de Dios y a la manifestación del Resucitado no debe hacernos desistir de una búsqueda de aquel contexto histórico en que Pablo se convirtió en el mayor misionero del cristianismo de los orígenes. Y no reducimos en nada la originalidad de su acción si decimos que le debió mucho a la vanguardia de los creyentes helenistas.

SI. INFLUENCIA CULTURAL.

Sin embargo, tenemos que admitir que este mundo helenizado fue preparando con su cultura, el terreno en el cual se extendería el judaísmo,

primeros, y el cristianismo, después. En efecto, en medio de una cultura popular politeísta muchos espíritus reflexivos habían emprendido ya una relectura de las mitologías y de los cultos tradicionales, reconociendo detrás de los distintos nombres de los dioses a la única divinidad que se difunde por todo el universo. Así lo explicaba el pensador Séneca en la primera mitad del siglo I d.C.:

Los antiguos ven en Júpiter el señor y guardán del universo, el alma y el espíritu del mundo, el soberano y autor de la creación. Todas las nombres le van bien. ¿Quieres llamarlo destino? No te engañas, puesto que de él dependen todas las cosas. ¿Quieres llamarlo providencia? Dices bien, pues su sabiduría atiende a las necesidades de este mundo, le hace llegar sin fallo alguno al final de su tarea y cumplir con sus funciones. ¿Quieres llamarlo naturaleza? No te equivocas, puesto que de él toda ha nación y es su soplo el que nos hace vivir (Cuestiones naturales II 45)

Esta búsqueda intelectual justificaría la doctrina de Pablo, contemporáneo de Séneca, según la cual todos los hombres pueden descubrir la presencia de Dios, porque "desde la creación del mundo deja ver a la inseligencia, a través de sus obras, su poder eterno y su divinidad" (Rm 1,20). A partir de la contemplación del mundo, el hombre podía efectivamente llegar a descubrir y adorar, bajo distintos nombres, al Artífice de todas las cosas. Así lo expresaba Cleantes (332-232 a.C.) en su Himno a Zeus:

Tú, el más glorioso de los inmortales, a quien invocamos con tantos nombres, eternamente indopoderoso, Zeus, autor de la naturaleza, que gobiernas todo con tu ley, te saludo; pues todo hombre, sin impiedad, puede invocarte, ya que de ti venimos, pues solos, entre todos los mortales que viven y se mueven en la tierra, hemos recibido el son de la palabra para designar las cosas...

También la búsqueda de la divinidad había recorrido el camino de la interioridad del hombre. Dios podía ser conocido a través de la conciencia del hombre. Séneca reconocía en este orden moral una presencia divina en el interior del hombre:

Dios está cerca de ti, está contigo; está en ti. Sí, Lucilo; un espíritu sagrado reside dentro de nosotros mismos, observando y controlando el mal y el bien de nuestras acciones. Nos trata como le tratamos a

él. Nadie es realmente un hombre de bien sin la intervención de Dios. Entonces, ¿quién podría superar la fortuna si no recibiera ayuda de él? El es el que inspira los grandes y hercúleos designios. En el corazón de cada hombre de bien habita un dios. ¿Quién es? No lo sabemos; pero es un dios" (Cartas a Luculo IV, 41.1-2).

Y en la misma línea Pablo afirmaría que la voluntad que Dios había revelado al pueblo hebreo mediante la Ley de Moisés no era otra cosa que el orden moral universal que Dios comunicaba a cada hombre a través de su conciencia:

"Cuando los paganos, que no tienen la Ley, quedan por la naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley, ellos son ley para sí mismos, y demuestran que lo que ordena la Ley está inscrito en sus corazones. Así lo prueba el testimonio de su propia conciencia, que unas veces los acusa y otras los disculpa" (Rom 2,14-15). Por eso, en su conciencia, el hombre escucha claramente la voz de Dios que le manifiesta su llamada y que lo protege del mal. "Dios escribió en las tablas de la Ley lo que los hombres no leían en sus corazones", según las palabras de Agustín de Hipona en su Comentario a los Salmos (57,1)

Pero paralelamente a esta búsqueda racional de la divinidad propia de los filósofos, se difundía una búsqueda que podríamos llamar mística, o más propiamente *mística*, originaria de Oriente, y de creciente popularidad en todo el ámbito mediterráneo: la teología de los misterios... Estas religiones tenían en común un acentuado interés por el rito, al que se le reconocía una *eficacia sacramental*.

Realizadas en secreto a estos cultos se ingresaba mediante ceremonias de iniciación reservada a unos pocos. El iniciado, purificado a lo largo de varias pruebas, tenía el sentimiento de salvarse en un encuentro personal con la divinidad. Al objeto (iniciado) se le imponía la obligación de no revelar lo que ha experimentado. Los iniciados participaban del destino de vida renaciente del dios, personificación de las fuerzas de la naturaleza renovada después del periodo de muerte invernal. Como Osiris y Atis, los devotos iniciados participaban de su destino de muerte y resurrección. Firmico Materno relata el grito dirigido por el mistagofo a los iniciados: "El dios se

ha subido. Consoladnos vosotros, sus misas; también para vosotros la salvación saldrá de vuestras penas" (Sobre los errores de las religiones profanas 22.1-31)

El imperio había tratado de encauzar estos cultos contrarios a la tradición de los antepasados, que juzgaban demasiado ruidosos e inmorales. En el ritual de los misterios se encontraban, de hecho, cosas de la mejor y de la peor especie: procesiones, una música enervante, cánticos lánguidos. Todo ello mucho más atractivo que el formalismo de las religiones tradicionales de Roma.

Pero la imitación del dios podía arrastrar a prácticas aberrantes que sacudaban el sarcasmo o la indignación de los viejos romanos y muy pronto la de los cristianos. En los misterios de Cabeles, por ejemplo, los devotos gáulicos se castraban a imitación del dios Attis. Pablo aludirá a esta práctica para ridiculizar la propaganda de los judaizantes entre los gálitas en favor de la circuncisión: "¡Ojalá que se mutilaran los que os perturban!" (Gal 5,12). Pablo también advierte a los corintios sobre el riesgo de participar en los banquetes sagrados de los cultos misteriosos: "Yo no quiero que entréis en comunión con los demonios. No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios" (1 Co 10,20-21). Años más tarde el mártir Justino recurrirá a la comparación del culto cristiano con los misterios paganos para explicar al emperador romano la comunión sacramental propia de la celebración eucarística: "Por cierto que también esto enseñamos los perversos demonios que se hicieron en los misterios de Mitra; pues que en los ritos de un nuevo iniciado se presentan pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones, o lo sabéis o podéis de ello informarnos" (Apología I, 66,4).

Con total naturalidad los primeros cristianos aprovecharon la estructura sacramental (es decir la significación eficaz) para explicar y celebrar los ritos propios de su fe. Pablo, de hecho, recurrió a la interpretación misteriosa para explicar el rito bautismal. Si primitivamente los apóstoles administraban el bautismo como un signo público de aceptación de Jesús como Mesías, "para remisión de los pecados y para recibir el don del Espíritu Santo" (Hech 2,38), Pablo explicará el mismo gesto al modo de la iniección misteriosa, es decir, como una participación en un destino de muerte y resurrección: (Rom 6,3-5).

¿O es que ignoran que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante (Rom 6.3-5) ppt

También en clave mística explica Pablo el rito de la cena del Señor, celebrada por Jesús como institución de una Nueva Alianza: "esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para el perdón de los pecados" (Mt 26.28). El gesto de Jesús en la cena, independientemente de los sacrificios del Templo, señalaba el comienzo de una Alianza con Dios distinta a la del Sinaí, conforme al anuncio del profeta: "pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la enseñaré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Jer 31.33). También era un anticipo del inminente banquete escatológico: "Os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre" (Mt 26.29). Las manifestaciones del Resucitado permitieron comprender a los discípulos que la muerte de Jesús tenía un valor sacrificial y que las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino en la última cena habían sido una referencia directa al derramamiento de su sangre en la cruz.

A esta significación recibida por tradición (1 Co 11.23-26) Pablo le asignara, además, una interpretación de tipo sacramental o mística: "La copa de bendición que bendecimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?" (1 Co 10.16). Así también lo hizo Justino: "No tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el pan de la acción de gracias —alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes— es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado" (Apología 166.2).

Todo esto no significa que Pablo o el cristianismo primitivo copiaran ritos literalmente del paganismo, pero ciertamente adectaron la celebración de la fe en Jesús a los misterios que encontraron en el mundo religioso griego romano, aunque adaptados en su significación. Desde entonces, el misterio

del culto es introducido en la vida del cristiano y nos lleva a vivir y a sentir el misterio de Cristo, este es el mérito, por así decirlo, de la Teología de los misterios (Mysterienlehre de Odo Casel): El cristianismo es el misterio de Cristo y los cristianos tenemos acceso a ese misterio mediante la liturgia.

Pedro Trigo nos cuestiona en su libro *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*: "la primera misión sistemática de la que tenemos noticia fue decidida en Antioquía, a unos paganos que no pasaron por el judaísmo, que no practicaba ni la religión olímpica ni las de los misterios y aparecían ante sus contemporáneos como un grupo paradójico: consagrado a Dios pero sin práctica religiosa, ausente de la tríada templos-sacerdotes-sacrificios y por eso referidos constantemente a Jesús como Mesías, el Ungido que les ungió también a ellos con Su Espíritu. Esta ausencia de las estructuras convencionales les creaba la condición de posibilidad de que existieran auténticas comunidades: la comunidad la creaba Jesús, en un solo Dios, el Padre de Jesús, y por medio del Espíritu les hacía hijos y los hermanaba entre sí. Lo cual relativizaba todo lo demás y les permitía vivir esa Novedad existencial... sin reducción del cristianismo a los moldes, expresiones y posibilidades de cada cultura, sino por la impregnación de esas culturas por el cristianismo."³

Desde nuestra visión "ad gentes", hemos de interpelarnos en nuestro HOY: ¿realmente se adapta el modo de sentir, expresar, significar, celebrar a Cristo en nuestras culturas latinoamericanas y del Caribe?, ¿el testimonio paulino de adaptación a la realidad es lo que nos impulsa a renacer a una vida nueva, o continuamos con el "molde" por el trazado de verter el cristianismo en la teología de los misterios? ¿No estaremos "ropanizando" o "vaticanizando" los misterios cristianos, al mejor estilo de los judaizantes de Antioquía? ¿Qué significó para Pablo y que significa para nosotros HOY, comulgar con la divinidad en el rito del bautismo, nacer a una nueva existencia, la de Cristo, que debe moldear la vida? Dejemos impregnar de cristianismo nuestros ambientes, seguramente seríamos más auténticos en nuestra fe⁴.

3 Cf. P. Trigo, *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Edit. Convivir Press, 2006.

4 Cfr. Hech 6, 5; 11, 19-20; 13, 1-3; 15, 1-2; 15, 22-35.

El BAUTISMO, UNA NUEVA EXISTENCIA, AL ESTILO DE CRISTO

Creo que sería muy audaz de mi parte derribar el muro de la ritualización sacramental en la que hemos caído con el paso de los años, pero urge la necesidad de escuchar la realidad cultural en la que estamos inmersos y volver a verter el cristianismo en la profundidad de nuestras gentes.

El verbo BAUTIZAR en griego, significa literalmente "sumergirse". nos sumergimos por el acto sacramental, signo sensible y visible, en lo fondo de la experiencia trinitaria, para renacer por el agua (y el Espíritu) a una nueva dimensión de nuestras personas: una nueva vida en Cristo. Siguiendo el capítulo 6 de la carta a los romanos, comprendemos que la finalidad primera y específica del bautismo es la de hacer presente y operante "aquí y ahora" el hecho de la muerte y resurrección de Jesús, que implica liberación de nuestros pecados, de la muerte, y de la ley, que además Jesús infunde en los bautizados, en los inmersos en él, su misma vida nos justifica y nos encamina hacia la santidad. El bautismo expresa toda su eficacia salvadora y liberadora, en la medida en que a la acción de Jesús, se une la acción del ser humano, nos hacemos cargo de responder personalmente a las exigencias de los dones recibidos... y caminamos así en una vida nueva. En otras ocasiones, como en Gal 3.26-28; 2 Co 1,22, hace notar que es tarea del bautismo hacer de los hombres hijos de Dios y herederos del cielo, infundir en ellos el espíritu de santidad (Rom 5,5; 7,6; 8,1.27, 2 Co 3,3-6), incorporarlos a Cristo y al pueblo de Dios (Gal 3.27; 1 Co 12.13), sembrar en ellos el germen de la caridad (Rom 5,5) y abrir sus corazones a la esperanza de un mundo mejor (Rom 5,5).

Ugo Vanni dice:

existe una espiritualidad típica específica de Pablo, que él practica personalmente y luego la transmite como mensaje: la espiritualidad centrada en Jesús, muerto y resucitado y que mueve a los cristianos a un encuentro pleno con Él. Únala como está a la experiencia de una persona y a la vida cotidiana, aquella espiritualidad alcanza al hombre concreto en su conjunto, que se adhiere a Jesús en todos los ámbitos de su existencia... 4.

Quisiera detenerme ya casi al final de esta exposición, para tomar la base fundamental de toda religión, como ese "religari" a todos los seres entre sí, como con la Fuente de la que dimanar, tal como Pablo lo hizo y como

nos invita a seguir haciéndolo en nuestras realidades, donde la experiencia profunda de Dios, manifestada en Cristo nos abre más y más a esa existencia nueva, donde no cabe ninguna discriminación ni exclusión, donde la liturgia se transforma en relación continuada con Él, en todo lo que somos y realizamos, donde el yo va quedando cada vez más disponible a la Gracia, donde no hay nada que defender y comprobamos que todo y todos existimos para ser amados plenamente. Humildad, mansedumbre, ternura, suavidad, lucidez... son los signos de quienes han sido sumergidos en la vida divina y descienden a lo cotidiano para buscar a sus hermanos y hermanas. Se trata de sumergirnos en un estado que tiene como manifestación la santidad, en palabras del teólogo Paul Evdokimov "un santo impacta por su rostro irrepetible, por su luz absolutamente personal. Nunca ha sido visto antes, es lo que da al ser humano un rostro único".⁵ La participación de la vida divina conferida por el bautismo trae consigo la participación en los rasgos del ser mismo de Jesús, el Cristo:

La compasión universal: por la cual se abraza todo y a todos, se ama todo y a todos, se perdona todo y a todos, tal como lo expresa Pablo en la 1 Co 13. Quien habita en el ser de Dios ya no existe auto centradamente sino que es cauce del don que recibe y su vida se convierte en posibilidad para que otros alcancen la plenitud. Es también esa solicitud por los más pequeños y los desvalidos, donde se pone de manifiesto la autenticidad del amor cristiano que no se busca a sí mismo sino que se viene sobre los que tienen más necesidad de él.

Posee un amor desarmado: un ser humano que no necesita protegerse ni justificarse a sí mismo, porque lo ha entregado todo al Todo de Dios, como su Maestro Jesús, el don sin medida del Padre, que muere sin pensar en sí mismo y perdonando. Él que hace exclamar por su actitud ante la muerte injusta: "Este sí que es hijo de Dios". Los indios toltecas lo dicen con otras palabras: "Uno tiene que ser completamente humilde y no cargar con nada que tenga uno que defender, ni siquiera la propia persona. La persona sólo debe protegerse, nunca defenderse". Las personas se convierten así en seres silenciosos y transparentes, al estilo de Jesús, el hombre auténtico, protegidos por el olvido de sí mismo. El que se ha sumergido en la vida nueva, se ha despojado de todo tipo de poder.

5 J. MILLON RIBAS. *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Edt. Sal Terrac. España, 2005.

Otro rasgo es la conciencia de ser hijos en el Hijo: una experiencia que reconcilia y unifica a todo el ser humano y que nos reconcilia y unifica con los demás. Es una actitud interior de atención vigilante que conlleva la capacidad de bendecir a toda criatura. Cada gesto y cada actu se transforman en ocasión de comunión. En las sabias palabras de un indio lakota americano: "cada paso que des en la tierra debe ser una plegaria. La fuerza de un alma pura y buena está en el corazón de cada persona y crecerá como una semilla cuando camites de forma sagrada. Y si cada paso que das es una plegaria, entonces caminarás siempre de forma sagrada".

El último rasgo que podíamos encontrar en los que son bautizados en Cristo es la alegría, como plenitud de quien permanece en Dios y Dios en él: "No vivo yo sino Cristo que vive en mí", una alegría que no depende de las circunstancias cambiantes que nos rodean, sino que procede de sentirse inmerso en Dios de tal manera, que nada ni nadie puede alterar. En los textos de las primeras comunidades cristianas aparece con frecuencia este gozo: "Alégrense siempre en el Señor: les repito, alégrense. No se inquieten por nada, sino oren en toda ocasión en acción de gracias" (Flp 4.6). Tampoco es una alegría ensimismada, evasiva o astizante, sino que contiene la lucidez que suscita la entrega, y que busca como el Hijo de Dios: hacerse carne e historia del mundo.

Para terminar, simplemente tener plena consciencia que en el Bautismo se da una doble entrega: la de Dios al ser humano y la del ser humano a Dios; en la consciencia plena de que "*la entrega libera*"... al estilo de Jesús: que se entregó por ti, por mí, por todos.

SAN PABLO, MISIONERO DEL EVANGELIO

P. Carlos Luis Suárez Codorniu, S.C.J.*

Abstract: Paul's mission is marked by his announcement of the words and gestures he has received from Jesus. This is all synthesized by the term Gospel, which is an expression of the gratuity of Jesus' redeeming work. Living by the Gospel and gratuity form Paul's missionary style

Key words: Paul - Mission - Gratuity - Gospel

UNA ENTRADA POCO TRIUNFAL

A la luz de los *Hechos de los apóstoles* (Hch), la primera misión confiada a Saulo no pareciera otra que la de vigilar los vestidos de unos cuantos exaltados que se ocupan de apedrear a uno de los seguidores de Jesús de la comunidad postpascual: "Los testigos pusieron los mantos a los pies de un joy en llamado Saulo" (Hch 7,58). Es la primera mención de Saulo de Tarso. A primera vista, es una entrada en escena poco triunfal. Sin embargo, el gesto de depositar algo a los pies de alguien, entraña un reconocimiento de autoridad o poder. Cuánto más si se trata de una persona que se coloca a los pies de otra. Los evangelios ofrecen datos significativos a este respecto: a los pies de Jesús acuden enfermos (Mt 15,30), una pecadora (Lc 7,38), un hombre que había estado endemoniado (8,35), el jefe de una sinagoga (8,41) y un leproso sanado (17,16). A los pies de los apóstoles, por su parte, se deposita el dinero de las propiedades vendidas por los integrantes de la comunidad (Hch 4,35; 5,2). El mismo Pablo dice que fue educado a los pies de Gamaliel (Hch 22,3).

* El P. Carlos Luis Suárez, S.C.J., es religioso de la congregación de los Sacerdotes del Corazón de Jesús. Nacido en las Islas Canarias en 1965, es licenciado en Ciencias Bíblicas y doctor en Teología. Ha ejercido la docencia en el área bíblica en la India y en Venezuela, donde ha dado diversas materias bíblicas y dirigido el programa de Postgrado de Teología de la UCAB. Actualmente es el Rector del ITER y Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello. csuarez@ucab.edu.ve

Con esta presentación inicial que Lucas hace de Pablo, tal vez el evangelista haya querido preanunciar la autoridad, la pericia, de quien no tardó en convertirse en perseguidor y represor de la naciente comunidad de los seguidores de Jesús de Nazaret. Pero si el texto de Hechos habla explícitamente de la crueldad de Saulo (cf. 8,3), ¿cabe otra interpretación de la deposición de los mantos a sus pies? Este gesto puede evocar también otra entrada en escena, la de Jesús en Jerusalén. En aquella ocasión, muchos salieron a su encuentro y alfombraron con sus vestiduras el camino, sin retorno y de pasión, de aquel de quien algunos pensaban que daría cumplimiento a la anhelada promesa mesiánica (cf. Mc 11,8; Lc 19,36).

Si puede asociarse el gesto de los vestidos depuestos en el momento de la entrada de Jesús en Jerusalén con el que se da junto a los pies de Saulo, hay que reconocer que tanto para el mismo Saulo, como para aquellos que inicialmente pudieron ver en él un instrumento de restauración (farisaica) de una sociedad agitada por diversas perspectivas religiosas, políticas, sociales y económicas el camino por iniciar será también de pasión. A Pablo se le acabará reconociendo una autoridad, sin duda, pero como Jesús, tendrá también que recorrer un controvertido e intrincado periplo existencial y geográfico.

Los pasos de Saulo previos a su conversión son los de quien actúa solo y por libre. Nadie lo envía a destruir la iglesia ni a entrar en las casas, arrastrando a hombres y mujeres a la cárcel (cf. Hch 8,3; Gal 1,13). Si a alguien recurre, lo hace para legitimar y favorecer sus pretensiones violentas y represivas (cf. Hch 9,2, 22,4). Es él quien se traza a sí mismo la primera ruta a seguir, en concreto, hasta Damasco, convencido de que allí podrá descargar todo su ímpetu agresivo. Mientras se ocupa en ello, algunos del grupo que pretende reducir, dispersos por la persecución desatada, recorren el país anunciando la Buena Noticia (Hch 8,4). Son los judéo-helenistas. Procedían de la diáspora y habían logrado tener en Jerusalén su propia sinagoga. Dentro de la comunidad primitiva de Jerusalén no tardaron en tener una organización que atendiera de manera particular a sus características. A este grupo pertenecen entre otros Esteban y Felipe (Hch 6).

Con las persecuciones, algunos de estos primeros seguidores del camino se establecieron en Antioquía, capital de Siria. Entre los que se habían dispersado algunos chipriotas y cirenenses, al llegar a Antioquía, predicaban también a los no judíos, anunciándoles el evangelio de Jesús, el Señor. El poder del Señor estaba con ellos, y fue grande el número de los que creyeron y se convirtieron al Señor (Hch 11,19-21)

UNA MIRADA A LA COMUNIDAD

Atendiendo al relato de los *Hechos de los apóstoles*, el despertar misionero de la Iglesia tiene tres momentos o etapas sucesivas. El mandato de Jesús resucitado llama a los suyos a que sean sus testigos (griego *mártires*) en *Jerusalén, Judea y Samaría, y hasta el confín del mundo* (Hch 1,8).

En la primera etapa, y sólo después de la sacudida que supuso para la comunidad la irrupción huracanada del Espíritu Santo, Pedro es el primero en hablar de Jesús a los que están fuera de la comunidad. Su auditorio está compuesto por judíos y todos los que para entonces habitaban en Jerusalén, en todo caso, israelitas (Hch 2,14-22). Igualmente son israelitas quienes le oyen en el pórtico de Salomón (3,11-12), y por supuesto las autoridades que lo interpellan (4,1-22). Ante ellas, una firme convicción: no podemos callar lo que hemos visto y oído (4,20).

No obstante esta predicación inicial, la comunidad es consciente de que ella misma no acaba de ajustarse a la riqueza y a la novedad del mensaje que le ha sido confiado. En buena medida, el temor a un conflicto abierto con quienes fueron responsables de la muerte de Jesús les frenó. Conscientes de esta situación, la comunidad muestra su propia inconformidad en la oración: *Concede a tus siervos anunciar tu mensaje con toda franqueza* (4,29). A esta súplica sincera corresponde un "nuevo pentecostés", vivido como terremoto, que otorga a la comunidad el valor perdido —*parrésia*— para anunciar la Palabra de Dios (*ton logon tou Theou*, 4,31) con toda valentía.

A partir de ese momento, según Hch, los apóstoles dan testimonio con alegría de la resurrección de Jesús (4,33). Sus palabras van acompañadas de señales y milagros, aunque por los momentos tan solo sea en el pórtico de Salomón. En medio de la aparente paz de la que gozaban, una persecución propició el inicio del ensanchamiento de la comunidad fuera de Jerusalén. Los apóstoles ya habían conocido la prisión (5,17-18). A su vez, esa experiencia les llevó a vivir también la libertad que viene de Dios, que les compromete y orienta: *Cuenten al pueblo en el templo todas las cosas (pánta tà rhēmata)*¹

1 El sustantivo *rhēma* (plural *rhēmata*) puede significar tanto *palabra, sentencia, como cosa, acontecimiento, caso*. Aparece como resultado del decir y también del hacer. En la Septuaginta traduce con frecuencia el hebreo *dābār*. (Cf. BUAZ, O., *rhēma*, en CLENER, L. - BRUGLIUCCI, E. - BILLENARD, H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento III*, BEB 28, Salamanca 1983, 275-278).

de esta vida (5,20). Previamente Pedro exhortaba a los de Judea y a los de Jerusalén a escuchar sus propias palabras (*tá rhēmata mou*). Se trata ahora de ajustarse más bien a las de Jesús.

TODAS ESAS COSAS DE ESTA VIDA

La expresión *todas estas cosas* –en griego *pánta tà rhēmata*– aparece dentro del Nuevo Testamento mayormente en la obra lucana, Evangelios y Hechos. El evangelio de Juan la emplea también significando las palabras/cosas de Dios: *Aquel a quien Dios ha enviado habla las cosas de Dios, porque Él da el Espíritu sin medida* (Jn 3,34). Estas palabras son *espíritu y vida* (6,63). Jesús habla en el templo *estas cosas* (*hōta tà rhēmata*) (8,20), aunque para algunos son más bien *palabras del demonio* (10,21). Sin embargo, son las *palabras/cosas del Padre* (14,10; 17,8). Por eso deben ser acogidas, habitar, en el creyente (15,7).

Lucas la emplea, con alguna variante, en cinco ocasiones. En primer lugar para referir todo aquello –palabras y hechos– que ha causado asombro a los vecinos de Zacarías por lo sorpresa generada a partir de la concepción y el nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1,65): *En toda la región se hablaba de todas estas cosas* (*pánta tà rhēmata taúta*).

Más adelante, y por dos veces, la expresión se relaciona a María. La primera tras oír de los pastores lo que les fue contado del niño. Ella, *atesoraba y meditaba estas cosas* (*tà rhēmata taúta*) *en su corazón* (2,19). La segunda, después de la respuesta de Jesús a sus padres una vez hallado en el templo dialogando con los maestros –; *No saben que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?*–. María *conservaba todas estas cosas* (*pánta tà rhēmata*) *en su corazón* (2,51). Hasta aquí son contextos que preparan y acompañan la novedad de Jesús, anticipado en el Precursor, proclamado en Belén y encontrado en el templo de Jerusalén. Lucas vuelve a emplear la expresión “*todas estas cosas*” para referirla explícitamente a Jesús:

Cuando concluyó todas sus palabras (*epλήρυσεν πάντα tà rhēmata*) *a los oídos* (para información) *del pueblo, entró en Cafarnaúm* (7,1)

El contenido de este versículo, por el primer verbo utilizado, *concluir*, en griego *plēroō*, más allá de indicar el término de un discurso o una enseñanza,

apunta hacia el cumplimiento de todo lo que se ha dicho. En este caso, por lo tanto, cumplimiento programático para la propia vida, tal como Jesús la asumía en la sinagoga de Nazaret al inicio de su vida pública (cf. Lc 4.16-20):

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque Él me ha ungido para que dé la Buena Nueva a los pobres; me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor [...] Hoy, en presencia de ustedes, se ha cumplido (peplērōtai) este pasaje de la Escritura (Lc 4.16-19.21b)

La última ocasión en la que Lc emplea "estas cosas" es para referirse al anuncio de la resurrección de Jesús llevado por las mujeres a los apóstoles:

Tomaron estas cosas (tà rhēmata taúta) de las mujeres como una fanfarría, y no las creyeron. Pedro en cambio, se levantó y fue corriendo al sepulcro (Lc 24.11-12a).

Que sean cinco las ocasiones en las que Lucas emplea "estas cosas", puede sugerir una relación de la locución con el Pentateuco, pretendiendo tal vez del oyente que descubra en los gestos y palabras (*tà rhēmata taúta*) que acompañan a Jesús la nueva ley que debe orientar y configurar a quien las escucha y contempla. En este sentido, Hechos de los apóstoles, acompaña la presentación de "estas cosas" del genitivo vida, "las cosas de esta vida" (en griego *tēs dsōes tautes*).

¿De qué vida se trata? De la de todo creyente vivida ahora, recreada, desde la vida de Jesús. Cuando en Hechos se emplea el genitivo singular "de vida" (*tēs dsōes*) es para hablar de Jesús, *el autor de la vida* (Hch 3.15). Igualmente en el evangelio de Juan, donde Jesús es reconocido como *pan de vida* (cf. Jn 6.35.48) y *luz de la vida* (cf. 8.12)

San Pablo, por su parte, habla de *la ley del espíritu de la vida en Cristo* (Rm 8.2) o con otra traducción: *Porque la ley del Espíritu que da la vida, por medio de Cristo Jesús, me ha librado de la ley del pecado y de la muerte.* Este evento que es Cristo es el mensaje a transmitir. Así lo entiende Pablo, con un horizonte universal como destino, como el vislumbrado por Isaías (cf. Is 24.16; 49.6; 52.10):

La fe nace de la predicación, y lo que se proclama es el mensaje de Cristo (...). Por toda la tierra se extiende su voz, y sus palabras (tà rhēmata) llegan hasta los confines del mundo (Rm 10,18)

A este punto, puede entenderse que la exhortación que oyeron los apóstoles por boca del ángel al ser liberados de la prisión en Jerusalén (cf. Hch 5,20) les hizo entender más claramente la necesidad del anuncio explícito y novedoso de Jesucristo, sus hechos y palabras, presentándolo con valentía ante el templo, asumiendo las consecuencias que tuviera. Pablo lo intentó vivir así:

Pero no hablaré si no es de lo que Cristo ha realizado por intermedio mío para la conversión de los paganos, de palabra y de obra, con señales y prodigios, con la fuerza del Espíritu Santo de Dios. Parriendo de Jerusalén y su región hasta Iliria he completado el anuncio de la Buena Noticia de Cristo (peplērōkenai to euaggélion toû Christou) (Rm 15,18-19)

El perfecto *peplērōkenai* puede relacionarse con el mismo verbo, también en perfecto, empleado por Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm (cf. Lc 4,21). El programa asumido entonces por el hijo de José (4,22), Pablo lo hace propio, sintetizándolo con el término *evangelio*. Solo después del "segundo pentecostés", el libro de los Hechos comienza a emplear como acción de los discípulos, primeramente de los apóstoles, el *evangelizar* (Hch 5,42).

¿QUÉ ANUNCIA PABLO?

La misión que Pablo asume como recibida, por lo tanto, es *anunciar*³ (*euaggelídsomai*): *porque Cristo no me envió a bautizar, sino a evangelizar* (1Cor 1,17). Este verbo, *euaggelídsomai*, aparece en el conjunto de los escri

3 El verbo *euaggelídsomai* ocurre en Mateo una sola vez, como acción de Jesús (Mt 11,5); en el evangelio de Lucas en diez ocasiones: para Juan el Bautista (Lc 3,18; 16,16); los ángeles (1,19; 2,10); Jesús (Lc 4,18.43; 7,22; 8,1; 20,1); los apóstoles (9,6). En Hechos: los apóstoles (Hch 5,42); los dispersos (8,4); Felipe (8,12.35.40); Pedro y Juan (8,25); Pedro (10,36); algunos de Chipre y Cirene (11,20); Pablo y Bernabé (13,32; 14,7.15.21.35, en este último, ellos junto con muchos otros); Pablo, Timoteo y Silas (16,10); solo Pablo (17,18).

los paulinos en veintiuna ocasiones⁴. De estas, dieciséis como acción de Pablo. Como él mismo lo proclama, su ambición no es otra que la de evangelizar (cf. Rm 15,20). El sustantivo evangelio (*euaggelion*), por su parte, que en los evangelios ocurre doce veces, solo en Mt y Mc, y en los Hechos tan solo en dos ocasiones, si bien muy significativas, una en boca de Pedro (cf. Hch 15,7) y otra en boca de Pablo (cf. 20,24), en el conjunto de los escritos paulinos se emplea sesenta veces. De estas, cuarenta y ocho en las cartas que todos reconocen como auténticas de Pablo.

Pablo no inventa el término, lo toma de la cultura griega, sabedor, por lo demás, del uso político y social que *euaggelion*, o su plural *euaggélia*, había alcanzado en la época imperial bajo el dominio de Augusto⁵. Pablo presenta el evangelio de diversas maneras: el evangelio de su Hijo (Rm 1,1); mi evangelio (Rm 1.16, 16,25; 2Tim 2,8); el evangelio de Dios (Rm 15,16; 1Tes 2,2.8.9); el evangelio de Cristo (15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; Fil 1,27; 1Tes 3,2); nuestro evangelio (2Cor 2,12; 1Tes 1,5; 2Tes 2,14); el evangelio de la gloria de Cristo (2Cor 4,4); el evangelio de la incircuncisión (Gal 2,7); el evangelio de la salvación (Ef 1,13); el evangelio de la paz (Ef 6,15); el misterio del evangelio (Ef 6,19); el evangelio del Señor (2Tes 1,8); el evangelio de gloria del bendito Dios (1Ti 1,11). Todavía, formula una expresión muy significativa, clave para entender el sentido de su vida y de su misión: *un evangelio gratuito* (cf. 1Cor 9,18)⁶. Por lo general, el texto de 1Cor 9,18 es traducido de la siguiente manera:

¿Cuál será entonces mi salario? Anunciar gratuitamente (euaggelí-zómenon adápanon) la Buena Noticia (euaggelion) sin hacer uso del derecho que su anuncio me confiere⁷.

4 Cf. Rm 1,15. 10,15; 15,20 (dos veces); 1Cue 1,17, 9,16 (dos veces). 18, 15.1.2; 2Cue 10,16; 11,7. Gal 1,8 (dos veces). 9.11.16; 4,13. 1Tes 2,6. Ef 2,17, 3, 8 a los gentiles.

5 Cf. CROISSAN, J.D. - REED, J.L. *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Retiro de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras del apóstol de Jesús*, Estella 2016, 291-294, 327.

6 Sobre este particular, véase De LORENZO, C., o Paulo: la gratuità dell'annuncio, en *Parola, Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica* 42 (2000) 132-133.

7 ALONSO SCHÜMEL, L., *La Biblia de nuestro pueblo. Biblia del peregrino - América Latina*, Quetzon City - Bilbao 2006. La Biblia de Jerusalén (1998) traduce: predicar el Evangelio entregándolo gratuitamente.

La gratuidad, expresada con el adjetivo griego *adóparos*, gratuito, es traducido en general como adverbio, *gratuitamente*. Pero este término está calificando al sustantivo *euaggélion*, y no modificando al participio *euaggelizómenos*: el adjetivo *adóparos*, en acusativo, por lo tanto, determina y califica al Evangelio mismo. Una traducción más precisa, puede ser:

¿Cuál es entonces mi salario? Que, anunciando, presente un evangelio gratuito, de modo que no haga pleno uso de mi autoridad⁸ en el evangelio.

Para Pablo el evangelio ha sido fuente de libertad –¿No soy libre? (1Cor 9,1)–, y desde esa conciencia mira al evangelio y vive para el evangelio con toda libertad, saliéndose de esquemas retributivos propios de los asalariados, e incluso legítimos para los colaboradores del evangelio. A nadie hubiera escandalizado que Pablo ejerciera su apostolado recibiendo alguna remuneración.

¿Quién ha servido como soldado pagando sus propios gastos?, ¿quién planta una viña y no come sus frutos?, ¿quién cuida de un rebaño y no se alimenta de su leche? (...) Si nosotros sembramos en ustedes lo espiritual, ¿será excesivo que cosechemos algo material? Si otros disfrutan de ese derecho sobre ustedes, ¿por qué no lo vamos a tener nosotros? (1Cor 9,7.11-12)

Más allá de un desinterés por lo material, aspecto que Pablo tampoco descuida, por eso trabaja, está su profunda experiencia de la revelación y de la elección gratuita de la que él mismo ha sido objeto:

Yo no he usado ninguno de esos derechos y no lo escribo ahora para que me los reconozcan –¿más me valdría morir!–: nadie me quitará esa gloria. Anunciar el Evangelio no es para mí motivo de orgullo, sino una obligación a la que no puedo renunciar (vs. 15-16).

8 El verbo *kanjirámai* lo emplea Pablo también en 1Cor 7,31, con el sentido de aprovecharse, beneficiarse. En la Carta de Jeremías: "Los sacerdotes venden las víctimas de sus sacrificios para aprovecharse, y lo mismo sus mujeres las sazonan, s.r. dar a pobres y necesitados" (1,27)

De esta manera, Pablo reconoce y precisa que al evangelio no le corresponde ninguna medida de pago o de compensación. Al calificarlo de esta manera, no solo da a entender la gratuidad de la tarea que realiza, distinguiéndola así de cualquier otro tipo de enseñanza o anuncio. La gratuidad de este anuncio, por lo tanto, debe ser incondicionada, como incondicionado es el amor de Dios por el hombre. Esta afirmación permite pensar en la economía de la salvación revelada en Cristo Jesús y llevado a cumplimiento en la muerte en cruz, acción de Dios a beneficio de la humanidad absolutamente gratuita: *el Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gal 2,20).

Con el término *evangelio* Pablo se refiere a Cristo mismo, a su encarnación, muerte y resurrección. (1Cor 15,3). No solo es la propuesta y la enseñanza de una historia de salvación, sino el mismo evento salvífico desde el momento en que el contenido del evangelio es Cristo mismo⁹. Como Cristo, también el Evangelio por lo tanto genera la fe que libera, que conduce a la esperanza, que salva. La fidelidad a la Palabra y a Cristo exige la acción misionera gratuita. De esta manera, Pablo da testimonio de un nuevo concepto de riqueza y de ganancia.

Dios ha manifestado la riqueza de su gloria en los que recibieron su misericordia (...), en nosotros a quienes llamó no sólo entre los judíos, sino también entre los paganos (Rm 9,23-24a).

A la gratuidad del Evangelio corresponde no solo la renuncia a un salario, sino una actitud de disponibilidad y la generosidad fraterna, la ley de la caridad en nombre de la cual Pablo se hace siervo de todos para ganar a Cristo el mayor número (1Cor 9,10) y traducir en salvación su fatiga misionera (1Cor 9,22). Si de un método misionero pudiera hablarse en la vida de Pablo, bien valdría el que presenta en 1Cor:

Siendo del todo libre, me hice esclavo de todos para ganar el mayor número posible. Con los judíos me hice judío para ganar a los judíos; me sometí a la ley con los que están sometidos a ella, como si yo lo estuviera, aunque no lo estoy, para ganar a los sometidos a la ley. Con los que no tienen ley, yo, que no rechazo la ley de Dios, porque estoy sometido a la ley de Cristo, me hice uno de ellos para ganar a los que no tienen ley. Me hice débil con los débiles para ganar a los débiles. Me hice todo a todos para salvar por lo menos a algunos. Y todo lo hago por el evangelio, para participar de él (1Cor 9,19-23).

9 Cf. DE LORENZO, C., "Paolo la gratuità dell'annuncio", 134.

¿DÓNDE INICIA LA MISIÓN DE SAULO? VOCACIÓN Y MISIÓN

Puede considerarse que la primera vez que Saulo recibe una misión, nunca ambicionada previamente, fue en su ruta a Damasco. De camino fue asaltado, *de repente y desde el cielo* (Hch 9,3). En medio de su confusión, una indicación precisa: *levántate, entra en la ciudad y allí se te dirá lo que es preciso (de) que hagas*¹⁰ (v.6). Como Jonás (cf. Jon 3,4), tendrá que ir a la ciudad, pero no para predicar sino para recibir ulteriores orientaciones, como Dios mismo hizo con alguno de los profetas (cf. Ez 3,22).

Allí vive un tiempo donde sin duda es evangelizado por el testimonio de quienes le rodean. Prototipo de discípulo, una vez vencidos sus temores, es Ananías. De él, en principio un potencial destinatario de la ira paulina, oirá decir que no es un criminal, sino un hermano: *Saulo, hermano* (Hch 9,17). En aquella casa donde todo esto acontece, representante de alguna manera de todos los hombres y mujeres que pretendía encarcelar, descubre una nueva manera de ver, acoge la experiencia del Espíritu, manifiesta su fe (*se bautizó*), comparte la mesa y disfruta la hospitalidad (v. 18s.). Entra así en el grupo de los discípulos, es una misión formativa. Serán ellos quienes acaben salvando la vida misma de Pablo (9,25).

De los detalles que ofrece Lucas para narrar esta primera misión de Saulo abundan elementos que ofrecen el matiz teológico de todo lo que le acontece: la intervención *de repente y desde el cielo*, tal como aconteció en la escena de Pentecostés (cf. Hch 2,2), el cese de un estado de prostración (*levántate*) para iniciar una nueva etapa, y el uso del impersonal verbal "es necesario" (*de*) tan característico en el evangelio de Lucas¹¹, donde ya se adelantaba que será el Espíritu quien enseñe a los discípulos lo que es preciso decir (Lc 12,12). De notar que cuando *de* vuelve a mencionarse en Hch refiriéndose a Saulo (uso del reflexivo *te*: lo que *te* conviene / lo que *te* es necesario) es para expresar el alcance máximo de su destino misionero: *dar testimonio en Roma* (Hch 23,11).

10 En el LXXítico, en la versión de la Septuaginta, aparece la construcción *ón ou dei poiein*, lo que no se debe hacer (cf. Lv 4,2; 5,17), mientras que en Hch 9,6 la formulación es positiva: *ó ti se dei poiein*.

11 Casi siempre referido a la vida de Jesús: Lc 2,49; 4,43; 9,22; 11,33; 17,25; 19,5; 22,37; 24,7-44, otros usos para los discípulos (12,12); sobre lo permitido en sábado (13,14); sobre los signos escatológicos que se darán (21,9).

Tanto en los relatos de su conversión, desde la óptica de Lucas, como en la memoria que conserva en sus cartas puede afirmarse que para Pablo vocación y misión son inseparables:

... cuando quien me apartó (ó aforisó)¹² desde el vientro materno¹³ y me llamó por su gracia, quiso revelarme a su Hijo, para que yo lo anunciara (euaggelísomai) a los paganos (Gal 1,15s.).

Su misión implica para él un desentramamiento radical, posible únicamente por la acción de Dios en él y por la acogida de la comunidad. Este "ser apartado" que experimenta es irreversible, como el ser arrancado del útero donde se ha ido gestando la vida. La importancia de la separación la refiere también Lucas en Heh en el inicio de la misión "autónoma" de Pablo desde la comunidad de Antioquia, que discierne, ora, y se abre a la misión:

Un día, mientras celebraban el culto del Señor y ayunaban, el Espíritu Santo dijo: Sepárenme (aforisate) a Bernabé y a Saulo para la tarea a la que los tengo destinados. Ayunaron, oraron, e imponiéndoles las manos, los despidieron (Heh 13,1-3).

La separación es para el anuncio, para la misión, tal como lo manifiesta, por ejemplo, al inicio de la carta a los Romanos: *elegido (aförisménos) para el evangelio de Dios de Dios (Rm 1,1b)*. Esta comprensión de la elección como separación, recuerda la llamada en el Levítico (I,XX):

Tú serás santo para mí, porque yo soy Santo, el Señor de ustedes, el que los ha separado (aforisó) de todos los pueblos para que sean míos (Lv 20,26).

La configuración que Pablo va haciendo de su vida desde la convicción de su separación/elección, irá actuando de tal manera en él y en su mundo de relaciones culturales y religiosas que a un cierto momento se apartará (aförisen) definitivamente con sus discípulos de los grupos de discusión de la sinagoga (cf. Heh 19,19). Según el texto de los Hechos, a partir de ese momento no entrará nuevamente en ninguna otra.

12 La misma forma verbal que en Lv 20,26.

13 Como el siervo de Yhwh (cf. Is 49,1).

¿CÓMO ANUNCIA PABLO?

Como centros donde realizar su actividad Pablo prefiere las ciudades, y particularmente allí donde no había sido anunciado el evangelio (Rm 15,20). La red de las calzadas romanas favorece esta comunicación. En las ciudades, además, tiene la facilidad de poder emplear la lengua griega. Elige ciudades grandes, por lo general en las provincias de Galacia, Asia, Macedonia y Acaya. Como lugar de predicación, no duda en acudir a las sinagogas de las ciudades, donde encontraba y a las casas, a veces como refugio por rechazos sufridos en las sinagogas (cf. 1Cor 16,9). En este sentido, y como estrategia significativa frente a la religión imperial, política, Pablo va desarrollando una clara opción por la religión doméstica, aquella vivida en las familias, celebrada en las casas. Es desde esa transformación desde debajo de donde espera que salga una posición política. El vocabulario que Pablo emplea en sus cartas, si bien dirigidas a estas comunidades pequeñas, familiares, no prescinde de una acentuada carga política. Los términos *evangelio*, *parusia*, *paz*, *señor*, *iglesia* tienen todos ellos un contenido muy asociado al lenguaje de las instituciones de poder¹⁴. Pablo los reviste de contenidos nuevos desde su confesión de Jesucristo.

Pablo esperaba que las comunidades por él fundadas se hicieran a su vez misioneras. Así, Corinto se ocupa de la de Cencreas (Rm 18,1) y Éfeso de Colosas y Laodicea (Col 1,7; 4,16). Su proyecto misionero parece ser el de ir sembrando el imperio de pequeñas comunidades que se van multiplicando. Incluso la capital del imperio, Roma, es objetivo de su misión aunque ya tuviera una comunidad. En realidad, su pretensión es llegar hasta los confines de la tierra, el Finisterre actual que se sitúa en la península ibérica (cf. Rm 15,24.28).

Le mueve la convicción de que su mensaje es para todos. No se trata de excluir, sino de incluir, de reconciliar:

*¿Acaso Dios es sólo de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles?
Sí, también de los gentiles (Rm 3,29).*

14 ÁLVAREZ CINEIRA, D., "Pablo, el antisistema", en *Estudios Agustinos* 42 (2007) 293-324.

La misión es compleja, y conlleva retos y sinsabores:

Cuántos viajes, con peligros de ríos, peligros de asaltantes, peligros de parte de mis compatriotas, peligros de parte de los extranjeros, peligros en ciudades, peligros en descampado, peligros en el mar, peligros por falsos hermanos. Con fatiga y angustia, sin dormir muchas noches con hambre y con sed, en frecuentes ayunos, con frío y sin ropa. Y además de estas y otras cosas, pesa sobre mí la carga cotidiana, la preocupación por todas las iglesias (2Cor 11,26-28)

Pablo acude a las casas de familia, allí se aloja y comparte la vida con ellos, incluso trabajando con ellos, como en la casa de Prisca y Aquila (Hch 18,2s.), quienes llegan a ocuparlo en el taller que tienen. En ningún caso, en coherencia con la gratuidad del evangelio que predica, quiere ser gravoso: Recuerden, hermanos, nuestro esfuerzo y fatiga; noche y día trabajamos para no serles una carga mientras les proclamábamos el evangelio de Dios (1Tes 2,9). No obstante, aceptaba colaboraciones para continuar su tarea (2,11,8s.; Flp 4,15s.), las cosas necesarias para los viajes (Rm 15,24; 1Cor 16,6,11).

La fraternidad y la familiaridad son los elementos que van trabando esta edificación. Estas notas de la iglesia paulina se expresan en detalles como los saludos:

Saludos a Filólogo y Julia, a Nereo y a su hermana (Himpos y a todos los consagrados de su comunidad. Salúdense con el beso santo. Todas las iglesias cristianas les mandan saludos (Rm 16,15-16.)

Se trata de hacer evidente que *ya no son extranjeros ni huéspedes, sino conciudadanos de los consagrados y de la familia (oikeioi) de Dios (Ef 2,19)*. No obstante, es consciente de las tensiones y dificultades que se dan en las comunidades, pero a ellas mismas las cree capaces de superarlas: *ánimense y fortalezcanse mutuamente (1Tes 5,11)*.

El trato cordial alcanza expresiones de gran ternura, con rasgos puterno-materales:

Nos portamos con ustedes con toda bondad, como una madre que ejercita a sus criaturas (...). Tratamos a cada uno como un padre a un hijo (1Tes 2,7b,11).

No obstante, el uso de entrañables términos propios de relaciones paterno-maternales permite también la corrección intensa a las comunidades, a las que acompaña en la fatiga de dar a luz del proceso que se ha iniciado a partir del anuncio y aceptación del Evangelio de Jesucristo:

Hijos míos, por quienes estoy sufriendo nuevamente los dolores del parto, hasta que Cristo sea formado en ustedes (Gal 4,19).

Pablo aprende a trabajar con colaboradores, casi un centenar aparecen mencionados en torno a su misión. Tuvo colaboradores permanentes, otros ocasionales. Solo así puede explicarse que en apenas veinte años lograra realizar todo el trabajo misionero que hizo. Ahora bien, entiende que estos colaboradores no son suyos, sino de la misión: *Nosotros somos colaboradores (synergoi) de Dios (1Cor 3,9)*. Es alguien que deja hacer:

Según el don que Dios me ha dado, como arquitecto experto puse el cimiento; otro sigue construyendo. Que cada uno se fije en cómo construye (1Cor 3,10)

No crea dependencias en torno a personas. De hecho, sus cartas originales las dirige a comunidades (Tesalónica, Corinto, Filipos, Galacia, Roma), no así las pastorales. La iglesia tiene como punto de referencia una comunidad local (1Cor 1,2; 2Cor 1,1). En relación a las comunidades, Pablo nunca habla en sus cartas de la iglesia como algo distinto o contrapuesto a las personas concretas¹⁵: Ustedes son el templo de Dios (1Cor 3,16-17; 2Cor 6,16; Ef 2,21). Es la misma idea que está a la base del cuerpo de Cristo, que tiene que ser edificado (Ef 4,12). Todas las iglesias, a su vez, forman un solo cuerpo (1Cor 12,13,20,27). La cabeza es Cristo (Col 1,18; Ef 5,23).

Entre sus colaboradores, no faltan mujeres, algunas con responsabilidades significativas en las comunidades locales, otras en la misión apostólica y algunos tal vez hasta con tareas ministeriales, como Febe, diaconisa en Cencrea y protectora del apóstol (Rm 16,1,3).

15 CALVO PEREZ, R., «El método misionero de San Pablo: iglesias que nacen de y para la misión», *Misioneros extranjeros* 227 (2008): 523-543 (cf. 536).

En su tarea, a Pablo lo acompañaba, no tanto la paciencia, sino la perseverancia (*hypomonē*)¹⁶. Con frecuencia este término es traducido como *paciencia*, que tiene una connotación de sufrimiento (del latín *patire*), mientras que el griego *hypomonē* invita la constancia, al permanecer constante a pesar de la situación que venga encima. El término aparece en las cartas paulinas la mitad de las veces (diez en las cartas auténticas) que se emplea en el Nuevo Testamento (32). Da idea de las muchas dificultades que Pablo tuvo que pasar:

En todo momento demostramos ser verdaderos ministros de Dios: con una huera constancia (hypomonē) soportamos tribulaciones, penurias, angustias, azotes, cárceles, mortales fatigas, noches sin dormir y ayunos (1Cor 6,4-5).

Es esta constancia, revestida de entrañable humanidad, y de una enorme confianza en aquel que lo llamó, lo sostiene, y lo sostiene alegre, en la tarea misionera, mirando adelante¹⁷:

No es que haya alcanzado la meta ni logrado la perfección: yo sigo adelante con la esperanza de alcanzarlo, como Cristo (Jesús) me alcanzó (Fil 3,13)

16 Penna R., "La fuerza de la pazienza (hypomonē) in Pablo", en *Parola, Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica* 55 (2007) 139-149.

17 Romanillo S., "Dimentico del passato e promesso verso il futuro" (Fil 3,13), *Parola, Spirito e vita. Quaderni di lettura biblica* 56 (2007) 153-163.



*El ITER es un instituto católico eclesialístico,
que está agrgado a la Facultad de Teología de la UPS.
(Universidad Pontificia Salesiana de Roma)*

Titulos eclesialísticos expedidos por la UPS, Universidad Pontificia Salesiana, de Roma

Se ofrecen los siguientes opciones de carreras con los correspondientes títulos, válidos en el foro eclesialístico.

1. Bachillerato:

- En Filosofía
- En Teología

2. Programa de Estudios Avanzados en Teología

3. Licenciatura:

En Teología (dos años literarios de especialización, también de tres días festivos, martes, miércoles y jueves, con tres alternativas de alogio:

- En Teología Pastoral.
- En Teología Espiritual
- En Teología Bíblica-Pastoral
- En Teología Fundamental.

Para la actividad eclesialística se exige siempre por parte de la CEL, Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede, los estudios teológicos de Bachillerato, realizados en el ITER o en otra institución eclesialística que otorgue los mismos títulos de Bachillerato.

Para mayor información diríjase a ITER, Instituto de Teología para Religiosos, 2º Avenida con 1ª Transversal (El Avenida Pinar), Línea Aérea de Correo 68065 (Cruz de Malta) O Deves e la edición (Julio 2020) En (212) 2956997. E-mail: ites@ups.edu www.ites.edu

MODELO DE IGLESIA QUE NACE DE LAS COMUNIDADES FUNDADAS POR PABLO

Para Pablo la comunidad se edifica por la primera eclesialidad, que consiste en que todos se lleven mutuamente como cristianos, y por la segunda eclesialidad, que consiste en que cada uno contribuye con sus carismas. Por ambos caminos se edifica la Iglesia, el Cuerpo de Cristo.

P. Juan Pablo Perón, S.D.B.*

***Abstract:** For Paul communities connect with the Church by building itself through a life of communion.*

This is the basis of the life of the first Christian communities. Paul uses biblical terms that describe the reciprocity among relationships between the first christians. Each member of the community must live in communion, by putting his own diversity of charismas, to the common service and the growth of all, like the Body of Christ.

Key Words: Ecclesiality, communion, coexistence, diversity of Charismas, body of Christ.

El P. **Juan Pablo Perón**, sdb, es sacerdote salesiano. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia Salesiana de Roma (1967-1971) y Licenciado en Sagrada Escritura, habiendo cursado en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1975-1978). Es miembro del ITER desde su fundación en 1979 e imparte diversos cursos de Sagrada Escritura. Fue Superior Provincial de los salesianos de 1984 a 1990. Elegido Rector del ITER para los años 1991-1995, y concluido el recatorado, completó los estudios y trabajos de tesis en el PIB, volviendo a ser elegido para el cargo de Rector en 1999 y una tercera vez en el 2003. Entre sus escritos cabe señalar «Iter 1979-1995. Reseña histórica y organización académica». Varios artículos de la revista ITER, como «El lenguaje de Jesús en el Evangelio de Marcos» (1992); «El uso del poder... en algunos logia de Jesús en los Evangelios» (2003); «Los discípulos de Jesús en los Evangelios» (2007); «La Biblia que componen las citas bíblicas explícitas e implícitas presentes en los Documentos conciliares del Concilio Plenario Venezolano» (2008). Su tesis doctoral es un estudio sobre el discipulado en el Evangelio de San Marcos, que lleva por título el lema de Mc 1.17: «Vengan detrás de mí y les haré pescadores de hombres». Ha sido publicado en su lengua original italiana dentro de la colección de Estudios Religiosos de la Universidad Pontificia Salesiana el año 2000. jperon@ucab.edu.ve - perongp@gmail.com

DESARROLLO

Introducción: La *eclesialidad* de las primeras comunidades fundadas por Pablo.

Cap. 1 La *comunidad eclesial* se edifica primeramente por la *comunión* (κοινωνία), que constituye la base de la vida de la Iglesia en las primeras comunidades cristianas. Análisis de Textos:

2 Cor 8,4 2 Cor 9,12-13 Rom 15,26 Gal 2,3-9 Flp 2,1-2

Cap. 2 La *comunidad eclesial* se edifica también por la *convivencia* expresada con términos como πρὸς ἀλλήλων, εἰς ἀλλήλους, ἀλλήλους, ἐν ἀλλήλοις, εἰς τὸ ἓνα, ἐν ἑαυτοῖς que describen la *reciprocidad* de las relaciones entre los cristianos en la vida común. Análisis de Textos:

1 Cor 11,33 Gal 5,13 Rom 12 10-11a Rom 12,15 Jn
1 Tes 4,18; 1 Tes 5,11 1 Tes 5,13. 1 Tes 5,15

Cap. 3 Cada miembro de la comunidad eclesial, desde la *diversidad de sus carismas* (χαρίσματα), los pone en común al servicio del crecimiento de todos en la Iglesia. Análisis de Textos:

1 Cor 12,4-11 1 Cor 12,27-31 Rom 12,6-8

Cap. 4 Por estos caminos *comunión, convivencia y puesta en común de los diversos carismas* se edifica, en el mismo *fundamento* (θεμέλιον) que es Cristo, la Iglesia (οἰκοδομῆν / οἰκοδομή), *Cuerpo de Cristo* (σώμα Χριστοῦ). Análisis de Textos:

2 Cor 10,7-8 2 Cor 13,10 Rom 15,20 1 Cor 10,16-17
1 Cor 12,17-27 Rom 12,4-5 Col 3,15

Conclusión: La *eclesialidad* de las primeras comunidades fundadas por Pablo.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Ante el nuevo contexto de globalización (social, histórica y eclesial), nuestra reflexión va dirigida sobre el modelo de Iglesia que nace de las comunidades fundadas por Pablo, para buscar puntos de convergencia eclesiológica basados en la praxis del Apóstol.

Nos limitaremos a analizar algunos textos entresacados de las *grandes cartas* (1 Cor; 2 Cor; Gál; Rom), de las *cartas de la cautividad* (Flp; Col) y de la *correspondencia tesalónica* (1 Tes), con el ánimo de profundizar algunos *aspectos* que asumieron las comunidades fundadas por Pablo o que tuvieron relación con el Apóstol. A través de ellos nos proponemos descubrir cómo el Apóstol fundó diversas comunidades de la Iglesia, entendiéndolas como *edificación del Cuerpo de Cristo*.

Pablo tuvo en cuenta dos elementos fundamentales para echar las bases de una primera eclesialidad: la *comunión*, la *convivencia* y la *aceptación mutua*. A estos añadió un segundo elemento fundamental: la *diversidad de carismas* que cada miembro de la comunidad aporta para construir la *unidad* como base de una segunda eclesialidad. Por ambos caminos el Apóstol afirma que se edifica la Iglesia, *Cuerpo de Cristo*.

En nuestro estudio, siguiendo el razonamiento de Pablo, veremos en primer lugar la *comunión*, luego la *convivencia* y *aceptación mutua* y, en tercer lugar, la *puesta en común* de los diversos carismas. Finalmente veremos si por estos caminos se logra la *edificación* de la Iglesia, *Cuerpo de Cristo*.

CAPÍTULO I*

Para Pablo la comunidad eclesial se edifica con la *comunión (convivencia)*, que constituye la base de la vida de las primeras comunidades cristianas.

Introducción:

Hay muchos textos paulinos que nos proporcionan la justa aplicación del concepto de *κοινωνία / comunión* empleados por Pablo en la fundación de varias comunidades que constituyen la Iglesia.¹ Nos limitaremos a analizar cinco de ellos: 4 de las *grandes cartas* (cf. 2 Cor 8,4; 9,13; Gál 2,9; Rom 15,26) y uno de las *cartas de la cautividad* (cf. Flp 2,1) que dicen referencia directa a la *comunión* con Dios, Jesucristo y entre los cristianos.

1 Cf. Rom 15,26; 1 Cor 1,9; 10,16bis; 2 Cor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gál 2,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10.

Análisis de textos:**2 Cor 8,4**

El *contexto amplio* en el que se encuentra nuestro texto es el recuerdo de la reconciliación entre los corintios y Pablo (cf. 2 Cor 6,11-7,16).² Este comprende:

6,11-7,4: Restablecimiento de la comunión;

7,5-16: Mirada retrospectiva sobre la pasada contienda.

El *contexto inmediato* toca el planteamiento de la colecta para la comunidad de Jerusalén (cf. 2 Cor 8,1-9,15). Este comprende *dos cartas* escritas a los cristianos de esa comunidad.

8,1-24: Primera carta;

9,1-15: Segunda carta.

Cada carta toca el mismo argumento, pero de una manera diferente, y lo plantea en situaciones diversas. Con H. D. Wendland opinamos que las cartas no deben ser consideradas como una única solicitud para la colecta.³ De la segunda carta nos ocuparemos en el texto siguiente.

Dividimos el texto de la *primera carta* (8,1-24) en tres partes:

8,1-6 Pablo refiere a los corintios

el ejemplo de las comunidades de Macedonia;

8,7-15 Invita acaloradamente a los cristianos
para que contribuyan en la colecta;

8,16-24 Presenta a sus enviados.

La intención de Pablo es lograr el fin de su solicitud y estimular la generosidad de los corintios. Para esto pone en evidencia la generosidad de los cristianos de Macedonia, sobre todo de las comunidades de Tesalónica, Filipos y Berea (cf. 2 Cor 8,1-6); da instrucciones y recomendaciones acerca del modo de efectuar la colecta (cf. 2 Cor 8,7-15); presenta de una manera convincente a los enviados para recoger los fondos (cf. 2 Cor 8,16-24).

Pablo comienza exponiendo la generosidad de los cristianos de Macedonia quienes, no obstante las dificultades económicas por las que estaban

2 Cf. SCHIEBLE, 2ª *Corintios* p. 16.

3 Cf. WENDLAND, 2ª *Corintios* p. 402.

pasando, respondieron de una manera inesperadamente generosa, considerando una gracia poder participar en el servicio a favor de los santos.⁴ La participación a esta *colecta* ha significado para ellos una oblación de sí mismos al Señor y el cumplimiento de la voluntad de Dios.⁵

Analicemos el texto 2 Cor 8,4 en el que Pablo pone la base del elemento fundamental de la *comunión* eclesial entre pagano-cristianos y judeo-cristianos:

v. 4 μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δέομεν ἡμῖν τὴν χάριν
καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους

v. 4 *Con mucha insistencia nos pedimos el favor
de poder contribuir en el servicio a los fieles*

Con la expresión μετὰ πολλῆς παρακλήσεως, Pablo quiere estimular a los corintios a que no sean menos que los cristianos de Macedonia, que suplicaron que fuera aceptado su *ofrecimiento* (τὴν χάριν). El término παρακλήσις es utilizado abundantemente en la literatura lucano-paulina⁶ con un sentido de *petición* y *súplica*.⁷ Pablo quiere reafirmar que esta decisión ha salido del corazón de los cristianos de las comunidades de Macedonia como signo de *comunión*. Estas comunidades no daban según sus posibilidades, sino por encima de ellas. No había que pedirles nada, pues ellos consideraban como una suerte y un provecho entregar de lo suyo para los cristianos de Jerusalén. Ellos mismos suplicaban que se les permitiera tomar parte en la tarea de ayudar a los que reconocían santos. De lo contrario se hubieran considerados excluidos de la *comunión* con las demás comunidades.⁸

En el texto aparece claro el interés de Pablo por llevar a buen término la *colecta de fondos* entre las comunidades por él fundadas. Él se sentía con el derecho de pedir a los corintios este gesto de *comunión* con los hermanos perseguidos y necesitados de Jerusalén. El término ἅγιοι, que indica santos o consagrados, es muy común en la literatura paulina para señalar a los *cristianos*.⁹ En la 2 Cor se encuentra cinco veces (cf. 2 Cor 1,1; 8,4; 9,1. 12; 13,12)

4 Cf DAL BRESIO, 2^a Corintios pp 236-237, ROSSANO, 2^a Corintios pp 211-212.

5 Cf WINDLAND, 2^a Corintios p 403.

6 Cf Mz O. MUD. Le 2. Jo 1. Heb 4. Pablo 20 (Rom 3 / 1 Cor 1 / 2 Cor 11. Flp 1 / 1 Tes 1 / 2 Tes 1 / 1 Tim 1. Gal 1).

7 Cf THOMAS, παρακλήσις pp 746-748.

8 Cf SCHEKELI E., 2^a Corintios p 143.

9 Refiriéndose a los miembros de la comunidad, llamados santos, el término es eminen-

decidido en conciencia, no a disgusto ni por compromiso, que Dios agradece al que da de buena gana. Imitando a Dios que es un dador infinitamente rico, la comunidad cristiana debe donar con largueza.

Analicemos el texto 2 Cor 9,12-13 en el que Pablo reafirma con fuerza las bases de la *comunión* eclesial entre pagano-cristianos y judeo-cristianos:

- v. 12 Ὅτι ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης οὐ μόνον ἐστὶν προσάνευθευσα τὰ ὑστερήματα τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ περισσεύουσα διὰ πολλῶν εὐχαριστιῶν τῷ θεῷ.
- v. 13 διὰ τῆς δοκιμῆς τῆς διακονίας ταύτης θαυμάζοντες τὸν θεὸν ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ἡμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἠ plenitud τῆς κοινωνίας εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας.
- v. 12 *Porque la prestación de este servicio no sólo cubre las necesidades de los consagrados, sino que redundará además en las muchas gracias que se dan a Dios.*
- v. 13 *al comprobar el valor de semejante prestación alabarán a Dios por la obediencia que es la fe que profesáis a la Buena Nueva de Cristo y lo generoso que es vuestra solidaridad con ellos y con todos.*

En el v. 12, Pablo precisa que la generosidad no solamente cubre las necesidades de los *santos* de Jerusalén sino que produce agradecimiento a Dios de parte de aquellos que reciben el don. El término λειτουργία es propio del vocabulario lucano-paulino.¹⁴ Esta es la única vez que se utiliza en la 2 Cor.

La expresión ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης¹⁵ significa *la participación en los dones de Dios que se reciben*. Este servicio de las comunidades griegas a favor de la comunidad madre de Jerusalén en realidad es dirigido a Dios (λειτουργία), *alabar de todo*.¹⁶ El término ὑστερήματα forma parte del vocabulario lucano-paulino y significa *falta, carencia, deficiencia*.¹⁷ El verbo compuesto προ-ανα-πληρῶω se encuentra solamente en 2 Cor 9,12 y 11,9 y tiene el mismo significado de *completar añadiendo, suministrar lo que falta*. En el texto está unido al sustantivo, al plural τὰ ὑστερήματα, que habla de las *necesidades*; en 2 Cor 11,9 está al singular, τὸ ὑστέρημα, pues se refiere a la *necesidad* de Pablo. La expresión completa significa *eliminar las necesidades (o la necesidad) completando lo que falta*.

14 Cf. Mc 9: Mc 10: Lc 1: Jn 9: Hch 9: Pb 3 (2 Cor 1: Flp 2).

15 El genitive τῆς λειτουργίας ταύτης es apositiva. Cf. SPIRO, *Note II* p. 49, n. 13.

16 Cf. BALZ, λειτουργία p. 45; STRATTMANN, λειτουργία p. 623.

17 Cf. Mc 9: Mt 9: Lc 1: Jn 9: Pb 3 (1 Cor 1: 2 Cor 4: Flp 1: Col 1: 1 Tes 1). Cf. WILKENS, ὑστέρημα p. 775.

El gesto generoso de los cristianos de Corinto en primer lugar debe ayudar a calmar las necesidades de la comunidad de Jerusalén. Pero, además, debe transformarse en una larga bendición, pues el don recibido provocará una gran abundancia de oraciones de acción de gracias a Dios.¹⁸ El verbo περισσεύω es común en el N. T., pero sobre todo en la literatura paulina.¹⁹ Su significado es *existir en gran abundancia, tener gran abundancia* y caracteriza la riqueza en bienes salvíficos presentes en la comunidad y puestas en común entre los hermanos.²⁰ En el texto la *abundancia* se refiere a la expresión διακονία τῆς λειτουργίας, la cual suscita la gratitud y el anhelo de comunión entre quien da y quien recibe.²¹ El término εὐχαριστία forma parte del vocabulario paulino y significa *acción de gracias (a Dios)*.²² Para Pablo el *dar gracias a Dios* tiene un significado fundamental en el culto divino celebrado por las comunidades de Macedonia con la entrega de su *colecta* a la comunidad de Jerusalén.²³ Esta *colecta* no sirve solamente para salir al encuentro de unas necesidades económicas (ὄρεται πῆματα), sino que constituye una celebración, una *liturgia* de un profundo contenido religioso que expresa la *comunión*. Es extraordinariamente rica porque multiplica la *acción de gracias* a Dios.²⁴

En el v. 13, el término δοκιμή está presente en el vocabulario paulino y significa *prueba, verificación, comprobación*.²⁵ A través de la colecta se puede probar la *comunión* (κοινωνία) de la comunidad de Corinto con la comunidad de Jerusalén. Contribuyendo a la colecta los corintios podrán dar una demostración de su fe.²⁶

Este vínculo entre Corinto y Jerusalén se realiza en la obra de amor, que a su vez es *servicio* (διακονία) y también motivo de *alabanza a Dios* (δοξάζοντες τὸν θεόν), autor de toda obra buena que se lleva a cabo en las

18 Cf. SCHLICKLE, 2ª Corintios p. 163.

19 Cf. Mc 1 · Mt 5 · Lc 4 · Jn 2 · Hch 1 · Ph 26 (Rom 3 · 1 Cor 3 · 2 Cor 10 · Ef 1 · Flp 5 · Col 1 · 1 Tes 3).

20 Cf. SCHNEIDER, περισσεύω pp. 900-901.

21 Cf. BALZ, λειτουργία p. 45.

22 Cf. Mc 6 · Mt 6 · Lc 6 · Jn 1 · Ph 12 (1 Cor · 2 Cor 3 · Ef 1 · Flp 1 · Col 2 · 1 Tes 1 · 1 Tim 2).

23 Cf. UNGELMANN εὐχαριστία pp. 633-634, PATSCH, εὐχαριστία pp. 1695-1696.

24 Cf. KAUFCK, περισσεύω p. 12.

25 Cf. Mc 6 · Mt 6 · Lc 6 · Jn 6 · Ph 7 (Rom 2 · 2 Cor 4 · Flp 1). Cf. SCHLUNACK, δοκιμάζω p. 104B.

26 Cf. GRUNDMANN, δοκιμος p. 1413.

comunidades.²⁷ El verbo δοξάζειν es común en el N. T., sobre todo en Juan y Pablo²⁸ y significa *honrar, alabar, glorificar*, teniendo casi siempre como objeto a Dios (τὸν θεόν).²⁹

El término ὑποταγή está presente solamente en Pb³⁰ y significa *sumisión, subordinación, obediencia* que se demuestra con el reconocimiento y la aceptación de parte de los corintios de la proclamación apostólica de Cristo, que tuvo su origen en Jerusalén, a través de la colecta hecha a favor de los judeo-cristianos de la comunidad madre.³¹ El término ὁμολογία es típicamente paulino³² y significa *confesión de la fe*. La expresión ὑποταγή τῆς ὁμολογίας constituye una *endífnasis*, que significa *confesión obediente*. La ὁμολογία es una respuesta de los destinatarios de la B. N. de Cristo, es obediencia a su mensaje que le ha sido anunciado, aceptación de su exigencia, expresión del compromiso asumido. La comunidad de Jerusalén que recibe el beneficio de los corintios lo debe considerar como un verdadero testimonio de los hermanos de Corinto que por sí mismo rinde alabanza a Dios.³³ Ante aquel rasgo de amor los jerosolimitanos reconocerán que también los gentiles han obedecido al Evangelio de Cristo.³⁴

El término ἀπλότης pertenece exclusivamente al vocabulario paulino³⁵ y significa *sencillez, simplicidad, sinceridad*. El término describe la disposición que movió eficazmente a los cristianos de Corinto para prestar ayuda a los hermanos de la comunidad necesitada y perseguida de Jerusalén.³⁶ El servicio prestado por ellos a los cristianos de Jerusalén es prestado indirectamente a los cristianos esparcidos por el mundo, porque los une a la primera comunidad que es el origen de toda la Iglesia: servir a Jerusalén es servir a todos, entrar en comunión con Jerusalén es entrar en comunión con todos.³⁷ La expresión ἀπλότης τῆς κοινωνίας habla de la *sinceridad, solidaridad y comunión*

27 Cf. WENDLAND, 2ª *Corintios* p. 413.

28 Cf. Mc 1 / Mt 4 / Lc 9 / Jn 23 / Heb 5 / Ph 12 (Rom 5 / 1 Cor 2 / 2 Cor 3 / Gal 1 / 2 Tes. 1).

29 Cf. KUTTEL, δοξάζω p. 140B; BEGERMANN, δοξάζω p. 165b.

30 Cf. Mc 9 / Mt 9 / Lc 9 / Jn 9 / Heb 9 / Pb 4 (2 Cor / Gal 1 / 1 Tim 2).

31 Cf. DELLING, Υποταγή p. 94b; BERGMAYER, Υποταγή p. 190b.

32 Cf. Mc 9 / Mt 9 / Lc 9 / Jn 9 / Heb 9 / Ph 1 / Heb 3.

33 Cf. MICHEL, ὁμολογία p. 684.

34 Cf. KERTELGE, 2ª *Corintios* p. 163.

35 Cf. Mc 9 / Mt 9 / Lc 9 / Jn 9 / Heb 9 / Pb 7 (Rom 1 / 2 Cor 4 / Ef 1 / Col 1).

36 Cf. SCHERAMM, απλότης p. 370.

37 Cf. WENDLAND, 2ª *Corintios* p. 413.

entre las comunidades³⁸ y describe la *bondad llena de abnegación* de los corintios³⁹ que tiene como destinatarios no solo los cristianos de Jerusalén sino a todos los hermanos

Rm 15,26

El *contexto amplio*, en el que se encuentra nuestro texto, describe el epílogo o conclusión de la Carta (cf. Rom 15,14-33) en el que Pablo proporciona a los cristianos las *noticias finales* y revela sus *próximas intenciones*.⁴⁰

15,14-21: Pablo justifica la carta que escribe a la comunidad de Roma;

15,22-32: Pablo anuncia su próxima visita a esa comunidad en el ámbito de un viaje más grande;

15,33: Pablo bendice a la comunidad de Roma.

En el *contexto más restringido* (cf. Rom 15,22-32) Pablo presenta sus planes y expone sus temores ante su ida a Jerusalén:

15,22-24: Proyecto de futuros viajes de Pablo a Roma y España;

15,25-27: Viaje a Jerusalén para llevar la colecta a los hermanos necesitados;

15,28-29: Pablo reafirma su intención de viajar a Roma y España;

15,30-32: El Apóstol manifiesta sus temores ante su próxima ida a Jerusalén.

El texto (cf. Rom 15,26) describe la decisión de los cristianos de Macedonia y Acaya de recoger fondos para una colecta y enviarlos a los pobres de la comunidad de Jerusalén:

v. 26 εὐδόκησάντων γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιησασθῆναι εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ

v. 26 Macedonia y Grecia han decidido dar muestra de solidaridad a los pobres entre los consagrados en Jerusalén

Con el v. 26 Pablo informa a los cristianos de Roma que entre sus proyectos se está dirigiendo a Jerusalén⁴¹ para llevar el resultado de la *colecta*

38 Cf. SCHRAMM, *απλόστης* pp. 370.

39 Cf. BAUERNEFELD, *απλόστης* pp. 1033-1034.

40 Cf. KERTELGE, *Romano* pp. 15-231-239.

41 Según Heh, Pablo ejecuta cinco viajes a Jerusalén (1° = Heh 9,25-26 y Gal 1,17-18; 2° = Heh 11,27-30; 12,25; Gal 2,1-2° = Heh 15,1-34; 4° = Heh 18,22; 5° = Heh 21,15-23,31).

que había promovido entre los cristianos de Macedonia (Tesalónica, Filipos y Berea) y Acaya (Corinto) para los hermanos pobres y perseguidos de la comunidad de Jerusalén.⁴²

Con este gesto Pablo quiere concretizar una idea que le preocupaba: *la unidad de la Iglesia está por encima de toda diferencia étnica y se expresa a través de la comunión y la solidaridad.*⁴³ Dar limosnas a los pobres es algo que establece una relación de *comunión y solidaridad* de las comunidades paulinas con la comunidad perseguida y necesitada de Jerusalén.⁴⁴

A continuación Pablo expresa su intención de viajar hacia Occidente para llegar hasta Roma y continuar su viaje hacia España. Este texto indica una vez más el andar misionero del Apóstol.⁴⁵ Pero, antes de emprender este camino, sólo le quedaba a Pablo cumplir una misión, a saber, llevar personalmente la *colecta* a los *santos y consagrados* de Jerusalén, pues esta *comunidad madre*, a causa de su situación social, política y económica dentro del judaísmo estaba particularmente necesitada de las ayudas de las comunidades de la Diáspora (cf. 2 Cor 8,4; 9,12-13 y 1 Cor 16,1-4).⁴⁶

El verbo εὐδοκεῖν es común en el N. T.⁴⁷ y significa *haber decidido, parecer bien*. Pablo lo emplea 11 veces en sus cartas, de las cuales 7 se refieren a personas que actúan como sujetos (cf. Rom 15,26.27; 2 Cor 5,8; 12,10; 1 Tes 2,8; 3,1; 2 Tes 2,12), las otras 4 se refieren a Dios.⁴⁸ La expresión κοινῶν κοίτην es única en este carta de Pablo y expresa la voluntad de *crear comunión, establecer solidaridad* entre las comunidades hermanas. Hay que notar que el texto no habla de colecta sino de la comunión (κοινωνία) que esta expresa.

Para el Apóstol la colecta implica un *reconocimiento agradecido* de las comunidades de la Diáspora hacia la comunidad de Jerusalén como comunidad madre (cf. Rom 15,25-27.31). Sin embargo en el texto no se deriva de ello el

Según las Cartas Pablo afirma haber viajado tres veces: Gal 1,18-19; 2,1; Rom 15,26-28).
Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 72.

42 Cf. CIPRIANI, *Lettere* p. 495.

43 Cf. VANNI, *Romans* p. 214.

44 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 107.

45 Cf. KERJELGE, *Romans* pp. 234-235.

46 Cf. KERJELGE, *Romans* p. 236.

47 Cf. Mc 1; Mr 3; Lc 2; In 11; Pb 11 (Rom 2; 1 Cor 2; 2 Cor 2; Gal 1; Cpl 1; 1 Tes 2; 2 Tes 1).

48 Cf. LEGASSE, *εὐδοκεῖν* pp. 1652-1654.

reclamo de una preeminencia jurídica de Jerusalén. No había todavía entonces una estructura orgánica de la Iglesia universal con misioneros enviados al mundo entero, pero existía la conciencia de una *κοινωνία* fundada en la *participación común* de todos los cristianos en el único Evangelio.⁴⁹

La *κοινωνία* que los cristianos de Macedonia y Acaya procuraban mantener con la comunidad de Jerusalén por medio de su *colecta* es una *comuni6n* de deuda recíproca. Los cristianos de la gentilidad han participado de los bienes espirituales de la comunidad de Jerusalén. Por ello parece justo a Pablo que también ellos hagan partícipes de una ayuda económica a los que est6n necesitados.⁵⁰ Llevar consigo un donativo para los cristianos necesitados de Jerusalén subraya la voluntad de *comuni6n* de los pagano-cristianos y puede crear en la comunidad primitiva un clima favorable para acoger a los enviados que se dirigen a Jerusalén. Tal vez no se puede excluir que el motivo fuera precisamente la llegada de los misioneros antioqueños a Jerusalén para conseguir la desautorizaci6n de la exigencia de la circuncisi6n por parte de los judaizantes. Esto pudo haber pasado por la mente de Pablo. Pero trayendo a la par la ayuda destinada para los *santos* (cf. Heb 11,27-30; Rom 15,26) dio pie para que Cefas, Santiago y Juan fueran de la idea que se debiera continuar este servicio a las comunidades necesitadas. La situaci6n econ6mica de los fieles de Jerusalén llev6 a los ap6stoles a tomar esta decisi6n.⁵¹

Gál 2,7-9

El *contexto amplio* en el que se encuentra nuestro *texto* est6 formado por la *apoi6gia personal* de Pablo frente a los gálatas, en la que el Ap6stol acentúa su distanciamiento de los dem6s ap6stoles (cf. Gál 1,11-2,21).⁵² Lo podemos dividir en tres partes:

- 1,11-24: El evangelio de Pablo nace de una revelaci6n directa de Cristo.
- 2,1-10: El evangelio de Pablo ha sido aprobado por los "notables" de Jerusalén.
- 2,11-21: Pablo en Antioquia demostr6 coherencia en su posici6n.

49 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 65.

50 Cf. KERTELGE, *Romanos* pp. 236-237.

51 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 88.

52 Cf. CIPRIANI, *Lettere* p. 359.

El *contexto inmediato* (cf. Gál 2,1-10) se puede dividir, a su vez, en tres partes:

2,1-2: Después de 14 años Pablo expuso su evangelio a los "notables" en Jerusalén;

2,3-5: Pablo no cedió a los falsos hermanos, sino que defendió la verdad del evangelio;

2,6-10: *Los "notables" no leopusieron nada, sino que reconocieron su misión.*⁵³

El *texto* que presentamos (cf. Gál 2,7-9) plantea la decisión de Pablo de renunciar a la circuncisión y a la observancia de la Ley no solo porque sabía que estas hubrían cerrado las puertas a los paganos, sino sobre todo porque amaba la verdad que lo había conquistado a las puertas de Damasco.⁵⁴ El *texto* presenta como elementos fundamentales la *gracia del apostolado* que Pablo recibió de Jesucristo y la consiguiente *comunidad* entre él y los demás apóstoles:

- v. 7 ἀλλὰ τῶνοντιῶν ἰδόντες ὅτι πεπιστευμαι
τὴ εἰσαγγέλῳ τῆς ἐκτροβουστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς,
v. 8 ὁ γὰρ ἐνεργηστὴς Πέτρῳ εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνήγησεν καὶ
ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη,
v. 9 καὶ γινώσκεις τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι,
Ἰάκωβος καὶ Κηφῆς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκῶντες στίλοι εἶναι,
θελίως ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωσίαν,
ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομὴν.
v. 7 *Viendo que se me ha confiado anunciar la Buena Noticia a los paganos
como a Pedro a los judíos,*
v. 8 *Porque aquel que capacitó a Pedro para la misión de los judíos
me capacitó a mí también para los paganos.*
v. 9 *reconociendo el don que he recibido,
Santiago, Pedro y Juan que son respetados como pilares,
nos dieron la mano a mí y a Bernabé en señal de solidaridad
de acuerdo en que nosotros nos dedicáramos a los paganos y ellos a los judíos.*

Esta narración encuentra su correspondiente en Hch 15,19-29 que presenta el *Decreto de Jerusalén*, y de una manera especial Hch 15,25-26 que describe la *carta de la Comunidad de Jerusalén a la Comunidad de Antioquia*, presentando a Pablo y Bernabé como enviados de los apóstoles.⁵⁵

53 Cf. VANHOYE, *Colati* p. 6.

54 Cf. BEYER, ALTHAUS, *Letters* p. 26.

55 Cf. SCHEIJER, *Galen* p. 115.

En el v. 7 el término τοῦναντίον es un compuesto de τὸ-ἐναντίον y significa *por el contrario*. Esta elisión se encuentra en 1Cor 2,7 y 1Ped 3,9.⁵⁶ La *decisión positiva* que los apóstoles tomaron en Jerusalén con respecto a Pablo ratificó la posición común de la Iglesia. Ponemos en evidencia dos elementos que fundamentan esta decisión. Para los apóstoles: 1) Pablo poseía los elementos fundamentales del evangelio (ιδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον)⁵⁷ y tenía la gracia apostólica que le había sido dada directamente por Cristo (καὶ γινόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι). El perfecto pasivo πεπίστευμαι indica que Pablo tenía clara la conciencia de la misión de anunciar el evangelio a los paganos o incircuncisos.⁵⁸ El tiempo perfecto πεπίστευμαι tiene un valor durativo e indica la *misión permanente* de Pablo. El verbo, además, tiene un sentido de *pasivo divino*, por lo que se entiende claramente que es Dios quien le ha concedido a Pablo la *misión*.⁵⁹ El término τῆς ἀκροβυστίας⁶⁰ describe el *apostolado de la incircuncisión*, o sea del anuncio del evangelio a los incircuncisos, que para los judíos tenía un sentido despectivo.⁶¹

El v. 8 aclara el v. 7, indicando las consecuencias prácticas de la misión de Pablo. Pedro y Pablo actuarían en la misma obra que tiene como origen a Dios, el cual confiere eficacia al evangelio predicado por ambos con la palabra y con los signos que la acompañan.⁶² El verbo ἐνεργεῖν aparece dos veces en el texto haciendo ver la preocupación de Pablo por reafirmar su dignidad de apóstol que Dios le ha otorgado frente a la de los demás apóstoles. El término es eminentemente paulino⁶³ y significa *impulsar a obrar*. El sujeto implícito de esta actuación es Dios, quien decide actuar con libertad en aquellos en quienes Él quiere,⁶⁴ consiguientemente el apostolado de Pedro y de Pablo es la finalidad a la cual tiende el actuar de Dios.⁶⁵ Los éxitos conseguidos

56 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 74 n. 1.

57 Cf. BARTOLOMÉ, *Evangelio* p. 166.

58 Cf. ZERWICK, *Grego* p. 48.

59 Cf. GONZÁLEZ, *Galatas* p. 98, n. 128; RAMÍREZ, *Galatas* p. 42.

60 El término ἀκροβυστία es típicamente paulino. Cf. Mc 6; Mt 4; 1 e 6; Jo 6; Pb 20 (Rom 11 / 1 Cor 2 / Gal 3; Ef 1 / Col 2). Cf. BETZ, ἀκροβυστία p. 163; SCHMIDT, ἀκροβυστία p. 610.

61 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 47.

62 Cf. SCHLIER, *Galatas* p. 81; BARTOLOMÉ, *Evangelio* p. 123; BEYER-ALTHAUS, *Letters* p. 39.

63 Cf. Mc 1 / Mt 1 / Lc 1; Ju 10 / Heb 10; Pb 18 / Rom 1 / 1 Cor 2 / 2 Cor 2 / Gal 4; Ef 4 / Flp 2 / Col 1 / 1 Tes 1 / 2 Tes 1).

64 Cf. PAULSEN, ἐνεργεῖν pp. 1386-1387.

65 Cf. BERTRAN, ἐνεργεῖν p. 879; SCHNEIDER, *Galatas* p. 47.

respectivamente por Pedro y Pablo en su predicación no pueden entenderse diversamente sino favorecidos por la única iniciativa de Dios.⁶⁶ La expresión ἀποστολή τῆς περιτομῆς⁶⁷ describe el apostolado de la circuncisión, o sea, la misión de anunciar el evangelio a los judíos. El término ἀποστολή es propio del vocabulario lucano-paulino⁶⁸ y de por sí significa *autoridad de apóstol*, remitiendo al término hebreo *shelihut*, del cual deriva el nombre *saliah*, que significa *enviado*. ἀποστολός.⁶⁹ El significado de ἀποστολή es determinado completamente por el de ἀπόστολος y entendido como la misión que estas personas han recibido de Jesús. Pablo, en este caso, defiende su ἀποστολή al igual que la ἀποστολή de los demás discípulos.⁷⁰ El contenido del evangelio, predicado por los apóstoles a los judíos y a los paganos, era el mismo. Se diferenciaban solamente el campo de trabajo y los destinatarios.⁷¹ No se dice cómo los "notables" habían llegado a la persuasión de la existencia de dos vocaciones diferentes, legitimadas por sendas decisiones divinas.⁷²

En el v. 9, los "notables", además de reconocer en Pablo la entrega del evangelio, lo reconocen igualmente la χάρις o *gracia apostólica* que le había sido concedida. O sea, reconocen que Pablo, al igual que ellos, posee la misma dignidad de apóstol. La equiparación de la misión paulina de trabajar entre los paganos, que el Apóstol presenta como una χάρις δωρεῖσα o don recibido de Dios, con la de Pedro, que representa y promueve la misión entre los judíos enfatiza un elemento verdaderamente nuevo:⁷³ el origen es el mismo, los misioneros y destinatarios son diversos.

De esta manera, los que eran considerados las columnas (στυλοί)⁷⁴ que representaban la Iglesia madre de Jerusalén (Ἰάκωβος καὶ Κηφῶς καὶ Ἰωάννης), confirman la *unidad* y la *continuidad* en el apostolado con Pablo. Santiago es nombrado en primer lugar, pues parece que gozaba de muy buena

66 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p 48.

67 El término περιτομή es también típico de paulino y significa *circuncisión*. Cf. Mc 6: 16-18; Lc 9: 11; Jn 2: 10; Pb 30; Rom 14: 1; Cor 10: 1; Gal 2: 1; Ef 2: 1; Flp 2: 1; Col 4: 1; Ti 1: 1; 1 P 2: 1; 2 P 2: 1; 3 P 2: 1; 4 P 2: 1; 5 P 2: 1; 6 P 2: 1; 7 P 2: 1; 8 P 2: 1; 9 P 2: 1; 10 P 2: 1; 11 P 2: 1; 12 P 2: 1; 13 P 2: 1; 14 P 2: 1; 15 P 2: 1; 16 P 2: 1; 17 P 2: 1; 18 P 2: 1; 19 P 2: 1; 20 P 2: 1; 21 P 2: 1; 22 P 2: 1; 23 P 2: 1; 24 P 2: 1; 25 P 2: 1; 26 P 2: 1; 27 P 2: 1; 28 P 2: 1; 29 P 2: 1; 30 P 2: 1; 31 P 2: 1; 32 P 2: 1; 33 P 2: 1; 34 P 2: 1; 35 P 2: 1; 36 P 2: 1; 37 P 2: 1; 38 P 2: 1; 39 P 2: 1; 40 P 2: 1; 41 P 2: 1; 42 P 2: 1; 43 P 2: 1; 44 P 2: 1; 45 P 2: 1; 46 P 2: 1; 47 P 2: 1; 48 P 2: 1; 49 P 2: 1; 50 P 2: 1; 51 P 2: 1; 52 P 2: 1; 53 P 2: 1; 54 P 2: 1; 55 P 2: 1; 56 P 2: 1; 57 P 2: 1; 58 P 2: 1; 59 P 2: 1; 60 P 2: 1; 61 P 2: 1; 62 P 2: 1; 63 P 2: 1; 64 P 2: 1; 65 P 2: 1; 66 P 2: 1; 67 P 2: 1; 68 P 2: 1; 69 P 2: 1; 70 P 2: 1; 71 P 2: 1; 72 P 2: 1; 73 P 2: 1; 74 P 2: 1; 75 P 2: 1; 76 P 2: 1; 77 P 2: 1; 78 P 2: 1; 79 P 2: 1; 80 P 2: 1; 81 P 2: 1; 82 P 2: 1; 83 P 2: 1; 84 P 2: 1; 85 P 2: 1; 86 P 2: 1; 87 P 2: 1; 88 P 2: 1; 89 P 2: 1; 90 P 2: 1; 91 P 2: 1; 92 P 2: 1; 93 P 2: 1; 94 P 2: 1; 95 P 2: 1; 96 P 2: 1; 97 P 2: 1; 98 P 2: 1; 99 P 2: 1; 100 P 2: 1.

68 Cf. Mc 6: 16; Lc 9: 11; Jn 2: 10; Pb 30; Rom 14: 1; Cor 10: 1; Gal 2: 1.

69 Cf. BUJNER, *apostolē* p 438.

70 Cf. KINGSTON, *apostolē* p 1194.

71 Cf. SCHLIER, *Galatas* p 79; SCHNEIDER, *Galatas* p 48.

72 Cf. BARTOLOMÉ, *Evangelio* pp 122-123; SCHMIDT, *peritome* pp 75-76.

73 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p 49; BARTOLOMÉ, *Evangelio* p 122.

74 El término στυλοί es paulino y del Apocalipsis. Cf. Mc 6: 16; Lc 9: 11; Jn 2: 10; Pb 30; Rom 14: 1; Cor 10: 1; Gal 2: 1; Ef 2: 1; Flp 2: 1; Col 4: 1; Ti 1: 1; 1 P 2: 1; 2 P 2: 1; 3 P 2: 1; 4 P 2: 1; 5 P 2: 1; 6 P 2: 1; 7 P 2: 1; 8 P 2: 1; 9 P 2: 1; 10 P 2: 1; 11 P 2: 1; 12 P 2: 1; 13 P 2: 1; 14 P 2: 1; 15 P 2: 1; 16 P 2: 1; 17 P 2: 1; 18 P 2: 1; 19 P 2: 1; 20 P 2: 1; 21 P 2: 1; 22 P 2: 1; 23 P 2: 1; 24 P 2: 1; 25 P 2: 1; 26 P 2: 1; 27 P 2: 1; 28 P 2: 1; 29 P 2: 1; 30 P 2: 1; 31 P 2: 1; 32 P 2: 1; 33 P 2: 1; 34 P 2: 1; 35 P 2: 1; 36 P 2: 1; 37 P 2: 1; 38 P 2: 1; 39 P 2: 1; 40 P 2: 1; 41 P 2: 1; 42 P 2: 1; 43 P 2: 1; 44 P 2: 1; 45 P 2: 1; 46 P 2: 1; 47 P 2: 1; 48 P 2: 1; 49 P 2: 1; 50 P 2: 1; 51 P 2: 1; 52 P 2: 1; 53 P 2: 1; 54 P 2: 1; 55 P 2: 1; 56 P 2: 1; 57 P 2: 1; 58 P 2: 1; 59 P 2: 1; 60 P 2: 1; 61 P 2: 1; 62 P 2: 1; 63 P 2: 1; 64 P 2: 1; 65 P 2: 1; 66 P 2: 1; 67 P 2: 1; 68 P 2: 1; 69 P 2: 1; 70 P 2: 1; 71 P 2: 1; 72 P 2: 1; 73 P 2: 1; 74 P 2: 1; 75 P 2: 1; 76 P 2: 1; 77 P 2: 1; 78 P 2: 1; 79 P 2: 1; 80 P 2: 1; 81 P 2: 1; 82 P 2: 1; 83 P 2: 1; 84 P 2: 1; 85 P 2: 1; 86 P 2: 1; 87 P 2: 1; 88 P 2: 1; 89 P 2: 1; 90 P 2: 1; 91 P 2: 1; 92 P 2: 1; 93 P 2: 1; 94 P 2: 1; 95 P 2: 1; 96 P 2: 1; 97 P 2: 1; 98 P 2: 1; 99 P 2: 1; 100 P 2: 1.

fama entre los enemigos de Pablo.⁷⁵ Estos tres apóstolos son considerados por Pablo como las *pilares*, que sostienen con su presencia la comunidad madre (οἱ δοκοῦντες στῖλοι εἶναι).⁷⁶ La comunidad primitiva designó con el honorífico título de "columnas" a los que desempeñaban su ministerio espiritual de dirección, considerándolos como profetas llenos permanentemente del Espíritu y capaces de comunicarlo.⁷⁷

El gesto de estrechar la derecha a Pablo y Bernabé (δεξιὰς ἔδοκον ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾶ κοινωίᾳς) indica que se establece entre ellos una *profunda comunión*. La expresión es única en el N. T. El estrechar sus manos, descrito con el genitivo de calidad (δεξιὰς κοινωίᾳς), es una señal con la que ambas partes expresan su interés en lo mismo y lo ponen en evidencia públicamente.⁷⁸ La κοινωίᾳς aparece como determinante de la intención que subyace al gesto entre los representantes de las dos partes. En él se resalta la afirmación de la *comunión* que la hace evidente en la predicación del evangelio (cf. Gál 2,7-8). Estrechando las manos de Pablo y Bernabé los "notables" de Jerusalén les dieron una demostración visible de *unidad*.⁷⁹ Esto indica que la *comunión* es la base de todo apostolado. En la κοινωίᾳς del evangelio y del apostolado se encuentra la *unidad* de la Iglesia, en la que confluyen de diferentes partes judíos y paganos.⁸⁰ La *comunión* entre judeo-cristianos y pagano-cristianos quedó confirmada con un apretón de manos y sellada por un pacto que comprometía a los protagonistas en sus respectivas misiones a un respeto mutuo en el trabajo apostólico del anuncio del Reino.⁸¹ Con esta decisión se reconoce de parte de las más altas autoridades de la comunidad de Jerusalén que Pablo es reconocido como apóstolo. Se afirma además que está *en comunión* con los demás apóstoles.⁸² Se trata de la *comunión* de dos grupos que se encuentran en Jerusalén. El apretón de manos señala que son una única Iglesia, que están en κοινωίᾳς, que ambas se reconocen como auténticos creyentes en Cristo y aceptan como fruto del mismo Espíritu el recorrido seguido por cada una.⁸³

75 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 49.

76 Cf. SCHLIER, *Galati* p. 82.

77 Cf. KRAFT, *στίλοι* p. 1519.

78 Cf. GONZÁLEZ, *Galatas* p. 99.

79 Cf. BARTOLOMÉ, *Evangelio* p. 127.

80 Cf. SCHLIER, *Galati* p. 83.

81 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 50; BARTOLOMÉ, *Evangelio* p. 128.

82 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 50.

83 Cf. RAMÍREZ, *Galatas* p. 43.

El v. 9c describe el contenido del acuerdo, estipulado con el apretón de manos. Con *ἵνα* se introduce una frase elíptica de verhos (ἡμεῖς εἰς τὸ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περικοπήν) con la que se indican las direcciones hacia las cuales deben dirigir sus esfuerzos los apóstoles.⁸⁴ Sin embargo la decisión quiere ser algo más que una delimitación y repartición del campo de trabajo. El texto indica una *opción concordada* por un tipo de evangelización, que era consecuencia lógica de la conciencia de destino a un tipo concreto de oyentes. Pablo y Bernabé debían dirigirse εἰς τὸ ἔθνη, Santiago, Pedro y Juan εἰς τὴν περικοπήν. No se busca una mera convivencia pacífica, sino una colaboración en la misma obra de evangelización. La delimitación pastoral del campo de trabajo no debe crear una división con la comunidad de Jerusalén sino servir a la misión común.⁸⁵ La unidad quedó garantizada en Jerusalén y por sus autoridades a través de la participación en la tarea común de una evangelización que, no imponiendo una predicación unívoca del evangelio, salvaba la universalidad en la *comunión* de sus oyentes.⁸⁶

Flp 2,1-2

El *contexto amplio* de nuestro texto está formado por 1,27-2,18 y constituye una exhortación a vivir dignamente practicando las virtudes cristianas, especialmente la *unidad*, la *humildad* y la *caridad*.⁸⁷ Este *contexto* se puede dividir en tres partes:

- 1,27-30: Exhortación a perseverar en la fe, no obstante las persecuciones;
- 2,1-11: Exhortación a la humildad y fraternidad a ejemplo de Cristo
- 2,12-18: Exhortación a vivir una vida sinceramente cristiana.

El *contexto más restringido* (cf. Flp 2,1-4) está dominado por una parénesis sobre la unidad en humildad y amor.⁸⁸ El *contexto parénetico* da al texto una acentuación ética redaccional especial.⁸⁹ Flp 2,1-4 constituye la *ouverture* al *himno cristológico* que Pablo desarrolla (cf. Flp 2,5-11) y tiene como finalidad exhortar a los cristianos a tener relaciones fraternas dentro de la comunidad.⁹⁰ Dividimos este *contexto* en dos partes:

84 Cf SCHLIER, *Galati* pp 82-83; ZBRWICK, *Grego* p 170

85 Cf SCHNEIDER, *Galatas* p 50

86 Cf BARTULOMÉ, *Evangelio* p 128; BEYER-ALTHAUS, *Letras* p 39.

87 Cf BEYER-ALTHAUS, *Letras* p 205

88 Cf TREVIANO, *Estudios* p. 257; BEYER-ALTHAUS, *Letras* 205

89 Cf TREVIANO, *Estudios* p. 289

90 Cf CIPRIANI, *Letras* p 607.

2,1-4: Overture en el que el Apóstol exhorta a los Filipenses a ser humildes como Cristo:

2,5-11: Himno cristológico en el que el Apóstol habla de la humildad de Cristo.

El texto que vamos a analizar (cf. Flp 2,1-2) constituye una parte del *preámbulo* al himno dirigido a Cristo servidor (cf. Flp 2,5-11).⁹¹

v 1 Εἴ τις ὄν περιλάησις ἐν Χριστῷ.

εἴ τι παραμυσίον ἀγάπης,
εἴ τις κοινωνία πνεύματος,
εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρισμοί,

v 2 πληρώσατέ μου τὴν χιτρίην
ἵνα τὰ ἐπίτῃ φρονήτῃ,
τὴν αὐτίην ἀγάπην ἔχοντες,
σύμψυχοι.
τὸ ἐν φρονοῦντες.

v 1 *Estos que si hay un cariño en Cristo,
si hay un aliento en el amor mutuo,
si existe una solidaridad de Espíritu,
si hay un cariño entrañable .*

v. 2 *hacedme feliz del todo
y andad de acuerdo,
sentando un amor recíproco,
fundiendo en común sus ánimos.
y usando un interés unánime por la unidad*

El v. 1 comienza con ὄν que conecta la exhortación con el texto anterior (cf. Flp 1,27-30). Llama la atención desde un comienzo la combinación de las *cuatro ruegas* (εἴ τις/ τι) con los que Pablo propone su *exhortación*. Estos son introducidos por tres pronombres femeninos τις, uno de los cuales no concuerda con los sustantivos plurales neutro y masculino, y un pronombre neutro τί.⁹² Estos pronombres deben ser tomados en cuenta en un sentido predicativo y no como un acusativo.⁹³

Estas cuatro realidades o valores espirituales constituyen la *prótasis* a la que sigue en el v. 2 la *apódosis* y favorecen la unidad de la reflexión que Pablo quiere someter a consideración de los Filipenses:

91 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p. 172.

92 Lo que en el griego clásico no está permitido, en el griego helenístico es posible. Cf. ZERWICK, *Griego* p. 26. HERIBAN, *φρονεῖν* p. 172, n. 4.

93 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p. 172, n. 2.

εἰ τις ὄν παράκλησις ἐν Χριστῷ (un fuerte llamado de atención en Cristo);
 εἰ τι περισπούδιστον ὀρόσηρον (unas palabras de aliento inspiradas por el amor);
 εἰ τις κοινωνία πνεύματος (una comunión de Espíritu);
 εἰ τις σπλάγγνα καὶ οἰκτιρηταῖ (un corazón lleno de compasión).

Cada uno de estos ruegos está precedido por la conjunción εἰ, que no expresa una duda de parte de Pablo, sino una afirmación y una súplica dirigidas a los componentes de la comunidad de Filipos.⁹⁴ En primer lugar, podemos asumir estos cuatro elementos con el significado de una experiencia comunitaria vivida en Filipos. Podemos también ver estos valores sobrenaturales como elementos que forman parte del Evangelio y que deben inspirar toda la moral cristiana.⁹⁵

El v. La Pablo propone la primera realidad que tiene para él una grande importancia (εἰ τις ὄν παράκλησις ἐν Χριστῷ). El término παράκλησις es sobre todo paulino⁹⁶ e indica una *exhortación a una vida correcta o un consuelo en los sufrimientos y tribulaciones hechos en nombre de Cristo a la comunidad para convencer y animar.*⁹⁷ El contexto parénético parece favorecer la primera interpretación. Pablo hace ver implícitamente que este término no constituye una simple recomendación suya, sino una *exhortación fuerte, un mandato de Cristo* y por esto el Apóstol expresa la intención de que sea eficaz.⁹⁸

Es importante tener en cuenta la expresión ἐν Χριστῷ, presente 25 veces en las cartas paulinas, que constituye la plataforma de todo el planteamiento del Apóstol y se entiende desde el acontecimiento salvador que tiene su centro en la muerte, resurrección y exaltación de Jesús.⁹⁹ Esta *exhortación* es dirigida por Pablo a los filipenses en el nombre de Cristo y será retomada en forma más completa a manera de inclusión en el v. 5 (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).¹⁰⁰ Una semejante παράκλησις ἐν Χριστῷ dirigida a los miembros de la comunidad no es una palabra cualquiera, sino una *palabra eficaz.*¹⁰¹

94 Cf. CIPRIANI, *Lettere* p. 607.

95 Cf. HERJAN, *φρονεῖν* p. 175.

96 Cf. Mc 9: 1; Mt 6: 1; Lc 2: 1; Jun 6: 1; Hebr 2: 1; Eb 20 (Rom 5: 1); Cor 1: 2; Cor 11: 1; Flp 1: 1; Tes 1: 2; Tes 1: 1; Tim 1: 1; Fil 1: 1.

97 Cf. THOMAS, *παράκλησις* p. 743; SCHMITZ, *παράκλησις* p. 465.

98 Cf. BEYER-ALTMANS, *Lettere* p. 205.

99 Cf. HAIN, *Χριστός* pp. 2132-2134.

100 Cf. PERETTO, *Lettere* p. 44.

101 Cf. HERJAN, *φρονεῖν* p. 177.

En el v. 1b, el Apóstol propone la segunda realidad (εἶ τι παρομιθιον ἀγάπης). El sustantivo παρομιθιον es *hápa* y en todo el N. T.,¹⁰² presenta una forma no diminutiva¹⁰³ y significa *consuelo, estímulo*. El sustantivo tiene relación con el verbo παρομιθεῖσθαι (cf. Jn 11,12-31; 1 Tes 2,12; 5,14) que significa *consolar* y con παρομιθία, *hápa* en el N. T., que significa *exhortación, consuelo* (cf. 1 Cor 14,3). Este término no es sinónimo del anterior (περιέκκλησις), sino que le añade la característica de una exhortación personal, eficaz, fundada en el amor (ἀγάπη). Es un llamado a la unidad y al amor mutuo. La expresión παρομιθιον ἀγάπης tiene el significado de *estímulo marcado por el amor, o de caridad fraterna*.

En el v. 1c (εἶ τις κοινωνία πνεύματος), Pablo habla de la *comunión del Espíritu*. La expresión es un genitivo de participación. El Espíritu tiene un valor personal.¹⁰⁴ Gracias a esta presencia los fieles están unidos entre sí y con Cristo. Esta expresión está presente, pero esta vez con una indiscutible fórmula trinitaria, en el vocabulario paulino, en el salido final que Pablo da a la comunidad de Corinto (cf. 2 Cor 13,13).¹⁰⁵ En la comunidad de Filipos, en donde está vivo el Espíritu, está presente toda la Trinidad y se va construyendo la unidad de los hermanos.¹⁰⁶

En el v. 1d (εἶ τις σπλάγγνα καὶ οἰκτιρμού), aparece una fuerte anomalía gramatical (sing. masc. + plur. neutro + plur. masc.).¹⁰⁷ La expresión σπλάγγνα καὶ οἰκτιρμού es un semitismo (*entrañas y piedad*), y constituye una enfasis que se traduce como un *carño entrañable*. El sustantivo σπλάγγνα, constituye el plural neutro de σπλάγγνον, propio, sobre todo, del vocabulario paulino.¹⁰⁸ El término traduce al plural el término hebreo *re-hamin* (cf. Prov 12,10) e indica las *entrañas* del ser humano (corazón, riñones, pulmones)¹⁰⁹ expresando con ellas al hombre en su totalidad, especialmente desde la perspectiva de su capacidad de amar.¹¹⁰ El término οἰκτιρμός es solamente paulino¹¹¹ y significa *compasión, piedad, misericordia humana*.

102 Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 9; Jn 9; Heb 9; Pb 1; Flp 11.

103 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 176, n. 9.

104 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p. 178.

105 Cf. PERETTO, *Lettere* p. 43.

106 Cf. BEYER-ALTMANS, *Lettere* p. 202.

107 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 207 n. 2.

108 Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 1; Jn 9; Heb 1; Pb 8; 12 Cor 2; Flp 2; Col 1; Flm 3.

109 Cf. WALTER, σπλάγγνον p. 1472.

110 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p. 179.

111 Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 9; Jn 9; Pb 4 (Rom 1; 2 Cor 1; Flp 1; Col 1).

La expresión está presente también en Col 3,12 *σπλάγχνα οίκτιρμοῦ* y se traduce en *entrañas de misericordia*. Pablo lo usa aquí al plural, retomando la transcripción hebrea *rahāmim* (cf. 2 Sam 24,14; Is 63,15; Sal 25,6; 40,12; 51,3) *visceras*, pero dándole un significado singular: *misericordia*.¹¹² Así, movidos por la *ternura* y la *compasión* que Pablo siempre les ha manifestado y por la situación de prisionero por Cristo por la que ahora están pasando, los filipenses deben ser solidarios entre sí.¹¹³ El Apóstol no habla de la ternura y compasión de Dios, sino del vínculo que une a los cristianos entre sí y que es algo muy profundo.

En el v. 2a, Pablo con el imperativo aoristo, da comienzo a la *apólōwiv* ordenando a los filipenses que le proporcionen la felicidad plena *πληρώσατέ μου τὴν χαράν*.¹¹⁴ El verbo *πληρῶω* es común en el N. T.¹¹⁵ En nuestro texto el verbo conserva el sentido original de *rellenar*. La forma del aoristo *πρωσιζο πληρώσατε* tiene un sentido consumativo a través del cual el verbo es empleado para enfatizar el cumplimiento de un esfuerzo.¹¹⁶ El sustantivo *χαρά* está muy presente en la literatura paulina. Significa *gozo, alegría*¹¹⁷ en sus varias especificaciones en la carta a los Fil (cf. 1,4.18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,3.4.10). En ella el estado de ánimo del Apóstol aparece desde el comienzo reflejado con claridad.¹¹⁸ No es una alegría cualquiera la que lo embarga, sino una *alegría pastoral* de quien se preocupa y apasiona por sus filipenses.

En el v. 2b, la expresión *ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε* no depende del imperativo aoristo *πληρώσατε*, sino de un implícito verbo de *súplica*.¹¹⁹ La forma del pronombre *αὐτὸ* con el artículo *τὸ* que lo refuerza, acrecienta la intensidad expresiva del verbo *φρονεῖν*. El verbo *φρονεῖν* que significa *pensar, reflexionar* es típicamente paulino¹²⁰ y expresa casi siempre la tendencia orientada hacia algo presentado como condición de un compromiso. La

112 Cf. BULTMANN, *οίκτιρμοὺς* p. 455; HERRIBAN, *φρονεῖν* p. 130f.

113 Cf. PERETTO, *Lettere* p. 45; HERRIBAN, *φρονεῖν* p. 130.

114 Cf. BERGER, *χαρὰ* p. 2045.

115 Cf. Mc 2 / Mt 16 / Lc 9 / Jn 15 / Pb 23 (Rom 6 / 2 Cor 2 / Gál 1 / Ef 4 / Flp 4 / Col 4 / 2 Tes 1 / 2 Tim 1).

116 Cf. FANNING, *Aspect* pp. 368-369.

117 Cf. Mc 1 / Mt 6 / Lc 8 / Jn 9 / Hch 4 / Pb 2 / Rom 5 / 2 Cor 5 / Gál 1 / Flp 5 / Col 1 / 1 Tim 4 / 2 Tim 1 / 1 Tim 11.

118 Cf. CONZELMANN, *χαρὰ* p. 521.

119 Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 471-473, n. 4.

120 Cf. Mc 1 / Mt 1 / Lc 11 / Jn 9 / Hch 1 / Pb 23 / Rom 9 / 1 Cor 1 / 2 Cor 1 / Gál 1 / Flp 1 / Col 1).

expresión τὸ αὐτὸ φρονεῖν que significa *conservar la misma disponibilidad interior que se manifiesta en los actos concretos para incrementar la vida de comunión*.¹²¹ Esta orden se repite cinco veces en el "corpus paulinum": en 2 Cor 13,11 sin ninguna especificación; en Rom 12,16a con la añadidura εἰς ἀλλήλους y 15,5 con ἐν ἀλλήλοις; en Flp 4,2 con la expresión ἐν κυρίῳ y en nuestro texto en donde el significado es explicado por tres expresiones que se refieren a la situación comunitaria de Filipos: τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμφυχοι, y τὸ ἐν φρονεῖντες. Al hacer esta tripleta a la comunidad (ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, el Apóstol entrevé una situación de peligro para la misma por cuanto aparecían brotes de discordia a causa del engrandecimiento de algunos dentro de ella.¹²² Por este motivo Pablo exhorta a los filipenses a mantener el mismo nivel humilde de relaciones comunitarias los unos para con los otros, conscientes que todos forman el mismo Cuerpo de Cristo (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ).¹²³

En el v. 2c se dan tres indicaciones presentadas en forma participial para lograr este fin: τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμφυχοι y τὸ ἐν φρονεῖντες.

a. La primera indicación consiste en que los filipenses se tengan un amor recíproco (τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες). El ἀγάπη, según el contexto, consiste en la *caridad fraterna*, que hace que los cristianos se olviden de sí mismos y se preocupen por los demás. Este ἀγάπη no es un simple movimiento del corazón, sino un acto de voluntad, una conquista, algo a lo que debemos obligarnos, ayudados por el Espíritu de Cristo. Para Pablo y los filipenses hay algo perfectamente determinado y muy conocido que, llenando las mentes y los corazones de todos, realiza la unidad: el ἀγάπη.¹²⁴ La expresión ἀγάπην ἔχειν significa siempre *manifestar amor*.¹²⁵ Sin amor no es posible ninguna comunión. La misma edificación del Cuerpo de Cristo, afirma Pablo en muchas de sus cartas, se da solamente en el amor (cf. 1 Cor 8,1; 2 Tes 1,3; Ef 4,16; Col 2,2).

b. La segunda indicación es dada por el término σύμφυχοι que es *karax* en el N.T. y significa *acorde, unánime, de un mismo sentir*.¹²⁶ Está

121 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p 184.

122 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p 184.

123 Cf. HERIBAN, *φρονεῖν* p 190.

124 Cf. ZERWICK, *Griego* p 84.

125 Cf. Jn 5,45; 13,35; 15,13; 1 Cor 13,1-3; 2 Cor 2,4; Flp 5; 1 Pe 4,8; 1 Jn 4,16.

126 Cf. Mc 6; Mt 6; Lc 6; Jn 6; Heb 6; Ph 1 (Flp1).

colocado al plural porque designa la unión de la comunidad, en cuanto a su manera de sentir lo mismo que en cuanto a su manera de pensar y de obrar.¹²⁷ Tal vez el adjetivo tenga que ver con la expresión *μὴ ψυχῇ* (cf. Flp 1,27) que se traduce *con un solo ánimo*. Diciendo a los filipenses que deben ser *σὺμψυχοι*, Pablo quiere que ellos participen de la misma vida. La comunidad, considerada Cuerpo de Cristo, tiene una *ψυχή*, se manifiesta viva y verdadera, si sus miembros son *σὺμψυχοι*, o sea, poseen la misma alma.

c. La *tercera indicación* se concentra en la expresión *τὸ ἐν ᾠπονοῦντες* y dice relación con el imperativo que constituye la *apódosis* *ἵνα τὸ αὐτὸ ᾠπονήτε*. Con esta frase Pablo habla del sentimiento que debe vivificar la comunidad unida en una sola alma. *Τὸ αὐτὸ ᾠπονεῖν* significa el modo de sentir, de pensar, típico de aquellos que forman *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. Por este motivo su *ᾠπονεῖν* puede ser solamente *τὸ αὐτὸ ᾠπονεῖν*. Nos encontramos, así frente a los dos textos: *τὸ αὐτὸ ᾠπονεῖν* y *τὸ ἐν ᾠπονοῦντες*. ¿Hay alguna diferencia entre las dos expresiones? Si la segunda es una *indicación* de la primera, que constituye la *apódosis*, ¿qué añade la segunda a la primera? Algunos autores sostienen que la segunda expresión es más fuerte que la primera por lo cual el *τὸ ἐν* significa que el acuerdo debe tener una fuerte convergencia en función de una regla común determinada; que tengan unanimidad en el sentir y en el vivir como efecto de un amor mutuo tan grande que les lleve a la *concordia*, pero en realidad ambas van en la misma dirección. El esfuerzo de los filipenses de vivir en *comunión* hará feliz a Pablo.¹²⁸

CONCLUSIÓN

De los textos analizados en el capítulo 1º, podemos recoger una primera conclusión acerca de la *comunión* entendida como un primer aspecto de *modelo de Iglesia* que surge de las comunidades fundadas por Pablo. Para el Apóstol hay hechos significativos como el *esfuerzo mancomunado de una colecta* que rompen aislamientos y abren la posibilidad para ayudar a hermanos necesitados celebrando así la realidad de la *κοινωνία* (cf. 2 Cor 8,4; 9,12-13; Rom 15,26).

127 Cf. BALZ, *σὺμψυχοί* p. 1547.

128 Cf. JREVIJANO, *Estudios* pp. 161,257.

A veces, un apretón de manos entre miembros de comunidades diversas aclara posiciones y establece sintonía en la misión y al mismo tiempo asegura respeto por la diversidad de origen de los destinatarios (cf. Gál 2,7-8).

A esto añadimos el texto de Flp 2,1-2, con el que Pablo, ante una situación de conflicto surgido en la comunidad, suplica a los cristianos que, dejando de un lado las diferencias, se reconcilien entre sí, causando la alegría del Apóstol que ya se encuentra en la cárcel.

Estos hechos y sus reflexiones expresan la conciencia de una profunda *comunión* a todos los niveles que Pablo quería entre los miembros de las primeras comunidades. Al mismo tiempo ponen las bases para comprender que la *comunión* constituye el fundamento para la *eclesialidad*, que para el Apóstol se presenta como el modo de concebirse y ser Iglesia entre las comunidades fundadas por él.

El modelo de Iglesia querido por Pablo evidencia, a través de gestos y actitudes que hacen visible el amor, la ayuda mutua, el respeto y la reconciliación, como las comunidades fundadas por el Apóstol se pueden y deben construir sobre las bases de *comunión*.

CAPÍTULO 2^o

Para Pablo la comunidad eclesial se edifica también por la convivencia expresada con términos como πρὸς ἀλλήλων, εἰς ἀλλήλους, ἀλλήλους, ἐν ἀλλήλοις, εἰς τὸ ἓνα, ἐν ἑαυτοῖς que describen la reciprocidad de las relaciones.

Introducción

En sus cartas, Pablo ofrece una serie de textos exhortativos y parenéticos en los que aparece con claridad una estructura lingüística conformada por *pronombres recíprocos* como πρὸς ἀλλήλων, εἰς ἀλλήλους, ἀλλήλους, ἐν ἀλλήλοις, εἰς τὸ ἓνα, ἐν ἑαυτοῖς que se pueden traducir en "unos a otros", "mutuamente", "recíprocamente", que permiten trazar con mayor precisión un fenómeno diverso al de la κοινωνία y que se traducen con más precisión en términos de *reciprocidad y convivencia*.¹²⁹ Ἀλλήλων se emplea para referirse a varias personas que, de algún modo, tienen el mismo rango y

129 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 366-367; LÖHFINK, *Iglesia* pp 109-117

que se hallan dentro de grupos homogéneos, a fin de expresar la comunicación entre ellas. Nunca se emplea para describir las relaciones de Jesús con sus discípulos o de Cristo con los suyos.¹³⁰

Todas estas expresiones, utilizadas por Pablo, fortalecen y avivan la *convivencia y la reciprocidad*, y las presentan como otro elemento fundamental de la *comunión eclesial* que constituye la base de la vida de las comunidades cristianas (*primera eclesialidad*). De los muchos textos que tratan de la *reciprocidad* (cf. Rom 1,12; 12,5.10-11a.15-16; 13,8; 14,19; 15,5.7.17.26; 1 Cor 11,33; 12,25; 16,20; 2 Cor 8,4; 9,13; 13,12; Gál 2,9; 5,13; 6,2; 1 Tes 3,12; 4,9.18; 5,11.13.15; 2 Tes 1,3; Ef 4,2.25.32; 5,21; Flp 2,3; Col 3,13.14),¹³¹ analizaremos sólo algunos textos seleccionados de las *grandes cartas* (1 Cor 11,33; Gál 5,13; Rom 12,10-11a.15-16) y de la *correspondencia tesalónica* (1 Tes 4,18; 5,11.13.15).

Análisis de textos:

1 Cor 11,33

El texto está inserto en un amplio *contexto* que abarca el *Tercer Discurso* que Pablo dirige a los cristianos de la Comunidad de Corinto (cf. 1 Cor 8,1-11,34), en el que el Apóstol toca dos temas fundamentales: la *carne sacrificada a los ídolos* (cf. 1 Cor 8,1-11,1) y las *reuniones cristianas* (cf. 1 Cor 11,2-34).

Con respecto al tema de las reuniones cristianas Pablo da dos avisos que se refieren respectivamente a:

11,2-16: El velo de las mujeres;

11,17-34: La *Cena del Señor*.¹³²

Dividimos el *segundo aviso* sobre la *Cena del Señor* en seis partes:¹³³

11,17-22: Los abusos introducidos en la celebración de la Cena;

11,23-25: La Institución de la *Cena del Señor*;

11,26-29: Consecuencias morales;

11,30-31: Las consecuencias de los desacatos;

130 Cf. KRAMER, *κατάκλητον* pp 187-198.

131 Cf. LOHFINK, *Iglesia* pp 109-111.

132 Cf. WALTER, *1ª Corintios* p 11; SÁNCHEZ, *Escritos* pp 202-203.

133 Cf. ALAND, *New Testament* 292-293; WALTER, *1ª Corintios* p 11.

11,33-34: *Últimas instrucciones prácticas;*

11,27-34: *Participar indignamente a la Cena del Señor;*

El texto que analizamos forma parte de las *Últimas instrucciones prácticas* que Pablo da a la comunidad para la celebración de la *Cena del Señor* (cf. 1 Cor 11,33):

v. 33 ὥστε ἀδελφοί μου συνερχόμενοι εἰς τὸ ἵερον, ἀλλήλους ἐκδέχεσθε

v. 33 Así, hermanos míos, cuando os reunís para comer, esperaos unos a otros

En el v. 33, con la conjunción ὥστε, Pablo saca las conclusiones de su *exhortación* a la comunidad. Dirigiéndose a los corintios con la expresión ἀδελφοί μου *hermanos míos*, el Apóstol manifiesta confianza y amor a los cristianos de la comunidad con los que había compartido largos años de su vida y al mismo tiempo los estimula a escuchar sus correcciones. El término ἀδελφός, para designar al hermano en la fe es frecuente en el N. T. y procede de una costumbre religiosa judía. En 1 Cor abundan estas denominaciones generales.¹³⁴

El término συνερχόμενοι (*cuando os reunís*) dice referencia a algunas noticias que habían llegado a Pablo acerca de las divisiones existentes en la comunidad (cf. 1 Cor 11,18: πρῶτον μὲν γὰρ συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν καὶ μέρος τι πιστεύει = *Porque en primer lugar, oigo decir que cuando os reunís en asamblea firmáis bandos; y en parte lo creo*). Entre todas las cartas paulinas el verbo συνέρχεσθαι está presente 7 veces solo en 1 Cor (cf. 11, 17,18,20,33,34: 14,23,26). Es un término técnico que significa *reunirse, congregarse, estar juntos*, de parte de toda la comunidad, especialmente para la celebración de la Eucaristía.¹³⁵ La intención con que se reunían los corintios es formulada por la expresión εἰς τὸ φαγεῖν en la que εἰς tiene un sentido final.¹³⁶ La expresión retoma 1 Cor 11,20, ubicado en el *comensio*, que hace referencia a las reuniones litúrgicas de la comunidad en las que se celebraba la *Cena del Señor* (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν), abusando de la comida y de la bebida y despreciando a los hermanos más pobres.¹³⁷

134 Cf. 1 Cor 1,10,11,26; 2,1, 3,1, 4,6, 5,11, 6,5,6,8, 7,12,14,15,24,29; 8,11,12,13; 10,2, 11,33; 12,1; 14,6,20,26,39, 15,1,6,31, 50,58, 16,15,20. Cf. TRIVIANNO, *Estudios* p 211.

135 Cf. SCHNEIDER I, *συνερχομαι* p 965.

136 Cf. BALZ, *συνερχομαι* p 1590.

137 Cf. VAN DER MINDE, *εἰσὶν* p 1664.

El verbo ἐκδέχεσθαι indica *esperar, aguardar*.¹³⁸ Está presente solamente en la literatura lucano-paulina.¹³⁹ Rossano sugiere una traducción diversa del verbo: *acogerse los unos a los otros*.¹⁴⁰ El verbo ἐκδέχεσθαι está presente solamente en este texto (cf. 1 Cor 11, 33). La expresión ἀλλήλους ἐκδέχεσθε según nuestra opinión significa *esperarse unos a otros* y es utilizada por Pablo para corregir el abuso de los corintios en las asambleas comunitarias plantadas para *comer la Cena* en las que los ricos se adelantaban, comían y bebían hasta hartarse y emborracharse y los pobres, que llegaban más tarde, pasaban hambre (cf. 1 Cor 11,20-21.33-34).¹⁴¹ Por ese motivo Pablo reprocha los abusos, las discriminaciones y las faltas de disciplina y de orden en las asambleas comunitarias en las que se celebraba la *Cena del Señor*.¹⁴² *Esperarse mutuamente* significa *respetarse mutuamente*.¹⁴³ Significa poner la *convivencia* y por consiguiente la *celebración de la Cena* al centro de la vida de la comunidad.¹⁴⁴ Esta manera de entender la reciprocidad constituye la base de la vida comunitaria. Por este motivo el egoísmo de quien anticipa la *Cena* y de quien no sabe esperar (cf. 1 Cor 11,20-22.27-29.33) es un pecado en contra del sentido de la *Cena del Señor*, porque es despreciar la comunidad de Dios. La *comunidad* y la *convivencia* son elementos necesarios para la *eclesialidad* y la *continua formación del Cuerpo de Cristo*.¹⁴⁵

Al final de su llamada de atención para poner en claro la mala conducta de los corintios en la *celebración de la Cena del Señor*, el Apóstol considera importante afirmar ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. A los que andan apurados, pensando solo en sí mismos, Pablo dice que deben comer primero en su casa, pues el sentido de la *Cena del Señor* exige un verdadero compartir de todos, una *comunidad* que se realiza con la *convivencia*. Todo esto revisita para Pablo emitir una *norma inmediata* que exige respeto, sea por la *celebración de la Cena del Señor*, sea por las personas que en ella participan, puesto que el sentido de la *celebración* exige un verdadero compartir.¹⁴⁶

138 Cf. GRUNDMANN, ἐκδέχομαι p 88.

139 Cf. Mc 6; Mt 9; Lc 11; Jo 6; Heb 1; 1b 2 (2 Cor 2).

140 Cf. ROSSANO, *Cocina*, p 127.

141 Cf. BEHM, εσθία p 996.

142 Cf. SCHNEIDER J, συνέρχομαι pp 963-964; ROSSANO, *Comer* p 121.

143 Cf. GLASSELL M. L., ἐκδέχομαι p 1239.

144 Cf. CIPRIANI, *Lettere* p 195.

145 Cf. WENDELAND, *1ª Corintios* pp 196-197.

146 Cf. WALTER, *1ª Corintios* pp 217-218.

Gál 5,13

El texto está ubicado en un contexto más amplio que confirma la tercera parte de la carta (cf. Gál 5,1-6,10) y constituye una *exhortación parenética* a los cristianos de la región.¹⁴⁷ Pablo quiere demostrar que la salvación cristiana que se da por medio de la fe no se debe entender como una salvación que se consigue sólo por medio del conocimiento. La fe toma al hombre en su totalidad, quiere recrear todo en él. Consiguientemente postula la adhesión, no solamente intelectual, sino también afectiva y activa.¹⁴⁸ Dividimos la *parenésis* de la Carta en cuatro partes:¹⁴⁹

- 5,1-12: Cristo nos ha liberado, pero no para una nueva esclavitud;
- 5,13-15: *Principio fundamental: servirse mutuamente en el amor,*
- 5,16-24: El amor es el primer fruto del Espíritu;
- 5,25-6,6: Caminar en el Espíritu y servir a los hermanos.
- 6,7-10: Quien siembra en el Espíritu, cosecha para la vida eterna.

El texto (cf. Gál 5,13) se encuentra al comienzo del principio fundamental planteado por Pablo.¹⁵⁰ En él el Apóstol afirma que los cristianos son llamados a la libertad (v. 13a), la cual se encuentra siempre expuesta a malos entendidos y abusos (v. 13b). Al mismo tiempo los invita a hacerse servidores los unos de los otros por el amor (v. 13c).

- v. 13 Ὑμεῖς γὰρ ἐπὶ ἀλευτερίᾳ ἐκλήθητε. ἀδελφοί μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἄφορημὴν τῆς σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις
- v. 13 *Υμεῖς εἶτε, ἀγαπητοί, ἔχετε τὴν ἐλευθερίαν ἀλλὰ μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορημὴν τῆς σαρκί, ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις*

En el v. 13a, el texto se relaciona con el contexto anterior (cf. Gál 5,1-12) a través de un γάρ explicativo con el cual Pablo sigue hablando de la libertad, pero aplicándola a la vida concreta de los cristianos.¹⁵¹ El pronombre ὑμεῖς, puesto al comienzo del v. 13, se relaciona con ὑμεῖς, colocado al final del v. 12.

147 Cf. SCHLIER, *Galatas* p. 248; VANHOYE, *Galati* n. 178; PASTOR, *Libertad* p. 153; BARTOLOMI, *Evangelio* p. 72.

148 Cf. VANHOYE, *Galati* pp. 178-179.

149 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* pp. 116-145.

150 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* pp. 124-129.

151 PASTOR, *Libertad* p. 146, habla de un γάρ *ilativo o causal*

El término ἐλευθερία, que separa el v. 13 del texto 5,2-12, se traduce *libertad*. No se encuentra en los evangelios y es típicamente paulino.¹⁵² De las 7 veces que Pablo habla de libertad, 4 pertenecen a la carta a los galatas (cf. Gál 2,4; 5,1.13.bis). Ordinariamente Pablo se refiere a la *libertad de la ley*, por la cual Cristo nos ha liberado, siendo la libertad un *don* de él.¹⁵³ Cuando Pablo habla de la *libertad de la ley*, evitando hablar de aquella ley que empuja el hombre a volverse dueño de sí mismo y lo arrastra, en el cumplimiento de la misma, hacia una interpretación egoísta que él mismo le da.¹⁵⁴ La construcción ἐπὶ ἐλευθερίᾳ *con* ἐπὶ + dativo indica que la libertad constituye el *destino*, el *fin* al que son llamados los cristianos.¹⁵⁵ La construcción ἐπὶ ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε significa que los cristianos han sido llamados a la libertad inaugurada por Cristo. Es una llamada a un estado permanente en calidad de *don* y de *compromiso*.¹⁵⁶ Esta vocación de parte de Dios está muy presente en la teología paulina (cf. Rom 8,30; 9,7.24; 1 Cor 1,26; 7,17-22; Gál 1,6.15; Ef 4,1; 1 Tes 2,12; 2 Tes 2,14). Dios llama de modo efectivo. Lo hace por iniciativa suya y de pura gracia.¹⁵⁷

El pasivo ἐκλήθητε en calidad de *pasivo divino* tiene como sujeto a Dios.¹⁵⁸ Para Pablo es obvio que el momento inicial de la llamada (κράζειν) acontece en el bautismo.¹⁵⁹ Esta llamada, esta vocación cristiana, está caracterizada por la libertad.¹⁶⁰ Esto acontece gracias a la invitación dirigida a los hombres por el evangelio, una llamada a un modo de vivir en Cristo.⁶¹ El Apóstol concluye su primera afirmación llamando a los galatas *hermanos* (ἀδελφοί) y haciendo ver que lo que les va a decir es fruto del amor que les tiene. Pero la vocación a la libertad no se reduce solamente a la llamada, sino que requiere una respuesta. Los que han sido liberados deben permanecer del lado de la libertad y a favor de ella.⁶²

152 Cf. Mc 4; Mt 6; Lc 0; Jn 6; Hch 4; Pb 7; Rom 1; 1 Cor 1; 2 Cor 1; Gál 4.

153 Cf. SCHLIER, *ελευθερος*; *ελευθερια* pp 448-450; NIEDERWIMMER, *ελευθερος*; *ελευθερια* p 132.

154 Cf. SCHLIER, *ελευθερος*; *ελευθερια* p. 451.

155 Cf. VANHUYE, *Galatas* p 129; PASTOR, *Libertad* p 148.

156 Cf. SCHLIER, *Galatas* p 250; PASTOR, *Libertad* p 148.

157 Cf. PASTOR, *Libertad* p 150.

158 Cf. PASTOR, *Libertad* p 149.

159 Cf. SCHLIER, *Galatas* p 250.

160 Cf. NIEDERWIMMER, *ελευθερος*; *ελευθερια* p 132.

161 Cf. SCHLIER, *ελευθερος* p 451; PASTOR, *Libertad* p 152.

162 Cf. SCHNIDER, *Galatas* p 125.

En el v 13b, Pablo ahonda en el *campo ético-práctico* de la libertad. El Apóstol no concibe una libertad cristiana como un mero estado interior, sin manifestaciones prácticas, sino con consecuencias concretas en la vida cotidiana y en el modo de proceder del cristiano.¹⁶¹ La libertad se halla expuesta a malos entendidos y a arbitrariedades y por eso requiere de correctivos.

Para prevenir estos abusos de la libertad, que en las comunidades de Galacia rayaba en el libertinaje, Pablo plantea cuidadosamente el problema: *μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί* (solamente que esa libertad no dé pie a los bajos instintos). Con el adverbio *μόνον* el Apóstol introduce la distinción entre *libertad* y *libertinaje* y, a través de la amonestación, apunta hacia la *corrección de los abusos*. La negación *μή*, sin estar seguida por ningún verbo, tiene un sentido deprecativo.¹⁶² El Apóstol presenta la *ἐλευθερία* como un *modo de ser* al cual tender, que comporta un *modo de proceder*.¹⁶³

El término *ἀφορμή*, que está presente solamente en la literatura paulina,¹⁶⁴ significa *ocasión, oportunidad*. El sustantivo *σάρξ* (carne) es tomado en sentido ético y designa las *tendencias egoístas* (de) hombre, que vive todavía una existencia de pecado. La expresión *ἀφορμή τῆ σαρκί* indica el empleo de una libertad mal entendida, que puede llegar a ser un *pretexto* para el dominio de la carne.¹⁶⁵ Para Pablo, la naturaleza carnal del hombre está siempre dispuesta a aprovechar para su beneficio las posibilidades que se le ofrecen. También la libertad, como don que se da en Cristo Jesús, puede llegar a ser para el hombre una tentación y la posibilidad de ser esclavo de sí mismo en la propia carne, depende de cómo se emplea.¹⁶⁶

Por este motivo Pablo quiere prevenir a los galatas acerca de esta posible interpretación errónea de la libertad cuando se pone en práctica. Ella no debe ser una excusa o pretexto para dedicarse a los deseos de la carne.¹⁶⁷ El Apóstol advierte a los cristianos contra el peligro de no hacer realidad las nuevas posibilidades de vida que han recibido, y de sacar consecuencias erradas de la libertad cristiana, que ya no está bajo la ley.¹⁶⁸ Sin embargo, vemos que, si Pablo llama la atención, es porque no se trata solamente de una posibilidad

162 Cf. PASTOR, *Libertad* p. 152.

164 Cf. SCHLIER, *Galati* p. 250.

165 Cf. PASTOR, *Libertad* p. 154.

166 Cf. Mc 9; Mt 6; Lc 9; Jn 6; Hech 4; Pb 6; Rom 2; 2 Cor 2; Gal 1; 1 Tim 1f.

167 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 125. BALZ, *αφορμη* p. 553.

168 Cf. SCHLIER, *Galati* p. 251.

169 Cf. PASTOR, *Libertad* p. 155.

170 Cf. ECKERT, *κατανα* p. 2174.

remota, sino muy próxima y real. Al mismo tiempo avisa a los gálatas que no se sivan de la libertad, que les ha sido concedida por Dios, para favorecer sus instintos egoístas, pues tales personas pueden utilizarla como punto de partida para dedicarla a la carne.¹⁷¹

En el v. 13c, con ἄλλοι (pero), Pablo corrige la expresión anterior μόνον μὴ, contraponiendo un modo de vivir a otro completamente diferente. Este es uno de los puntos más interesantes del texto. Mientras en el v. 13b el Apóstol niega el primero (μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφωρμὴν τῆ σαρκί = *solamente que esa libertad no dé pie a los bajos instintos*), en el v. 13c plantea la necesidad del segundo (ἄλλοι διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις = *al contrario, que el amor os tenga al servicio los unos a los otros*).

El verbo δουλεύειν, muy presente en la literatura paulina,¹⁷² que en general significa *ser esclavo, servir como esclavo, estar sometido a alguien*,¹⁷³ aquí es determinado por los complementos διὰ τῆς ἀγάπης y ἀλλήλοις. La *esclavitud por amor* está contrapuesta por Pablo directamente no a la libertad, sino al posible malentendimiento de la misma que se transforma en libertinaje y da ocasión al dominio de la carne. Este planteamiento comienza con ἄλλοι.¹⁷⁴ Se trata de pasar de la servidumbre al servicio y del servicio mutuo al servicio por amor.¹⁷⁵ Por una parte al ser movido por el amor (διὰ τῆς ἀγάπης) el verbo δουλεύειν no describe más una opresión esclavizante que anula la libertad de la persona y le quita la dignidad. Por otra la presencia de ἀλλήλοις obstaculiza la actuación opresiva de δουλεύειν, porque impide relaciones de dominación de arriba abajo a nivel comunitario y las establece a nivel de igualdad. La libertad cristiana es una vocación exigente por ser un llamado al amor, y nada es más exigente que el amor.¹⁷⁶

En las tres partes del texto que hemos analizado, Pablo afirma que el cristiano ha sido llamado a la libertad (v. 13a); a esta libertad contrapone la libertad de la carne (v. 13b) y a esta libertad carnal se contrapone de nuevo el servicio del amor mutuo (v. 13c). Para el Apóstol estos dos últimos conceptos

171 Cf. SCHNEIDER, *Gálatas* p. 115.

172 Cf. Mc 9: Mi 2: Lc 3: Jo 1: Hch 2: Pb 17 (Rom 7: Gál 4: Ef 1: Flp 1: Col 1: 1 Tes 1: 1 Tim 1: Ti 1).

173 Cf. WEISER, *δουλεύω* p. 1062.

174 Cf. PASTOR, *Libertad* p. 158.

175 Cf. PASTOR, *Libertad* p. 160.

176 Cf. CIPRIANI, *Lettere* p. 384.

están relacionados a la hora de describir la conducta práctica del cristiano,¹⁷⁷ entendida como un éxodo constante de la esclavitud al servicio.

En este δουλεύειν ἑαυτοῦ todos se hacen servidores de todos, se hacen prójimos de todos. El servicio a los hermanos es la forma de vida que está más de acuerdo con la libertad en Cristo.¹⁷⁸ La última expresión de Pablo (ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλους) señala la necesidad de una *conversación* profunda en las relaciones comunitarias en las que todos pueden alcanzar la verdadera libertad, poniéndola a disposición de los demás.¹⁷⁹

La libertad en Cristo es *libertad para el amor*, porque el amor llena el vacío que deja la libertad entregada. Es también *libertad de amor*, porque sólo el amor da al hombre la libertad de hacer lo que quiere. Este servicio de amor constituye la servidumbre del cristiano y manifiesta su *pertenencia* a los demás.¹⁸⁰ El cristiano vive plenamente su libertad en la medida en que en Cristo se hace servidor de su prójimo. La *comunión de los unos con los otros*, y las *mutuas relaciones* que de ella surgen, hacen que se perpetúe la libertad adquirida en Cristo y éstas se den solamente a través del camino del amor fraterno. Esto constituye un elemento fundamental de la *eclesialidad* de la comunidad, pues el servicio y el sacrificio de Cristo son el prototipo de este servicio y sacrificio por los hermanos.¹⁸¹

Rm 12,10-11a

Rom 12,10-11a está inserto en un *contexto más amplio* que conforma la *parte parenética* de la carta (cf. Rom 12,1-15,13)¹⁸² y que dividimos en dos bloques:

12,1-13,14. Reglas generales:

Exhortación para que la vida del cristiano sea un servicio;

14,1-15,13: Preceptos particulares:

“Débiles” y “fuertes” en una misma Iglesia.

Con la *exhortación general* que constituye el *contexto más cercano* (cf. Rom 12,1-13, 14), Pablo, *analizando* la situación de la comunidad, propone

177 Cf. PASTOR, *Libertad* p. 159.

178 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 126.

179 Cf. VANHOYE, *Galati* p. 180; WEISER, *δουλεύω* p. 1068.

180 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 126.

181 Cf. SCHNEIDER, *Galatas* p. 136.

182 Cf. SÁNCHEZ, *Exortat* p. 290.

un nuevo modo de relacionarse entre los cristianos de la misma Dividimos el contexto en seis partes:¹⁸³

12.1-2: El verdadero servicio de Dios;

12.3-8: Diversidad de dones y diversidad de servicios;

12.9-21: *Instrucciones para todos*;

13.1-7: Actitud frente al poder del Estado;

13.8-16: El amor es el cumplimiento de la ley;

13.11-14: El precepto del tiempo.

El texto se refiere a la *instrucción general* que el Apóstol da para todos:

v. 10 Ἡ φιλαδέλφεια εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι

τῇ τιμῇ ἀλλήλους προσηγόμενοι

v. 11a τῆ σπουδῆ μὴ ὀκνηροί

v. 10 Con el cálido afecto de hermanos amaos cordialmente los unos a los otros, en cuanto a la estimación, tened por más dignos a los demás,

v. 11a en el cumplimiento de vuestra debet no veáis negligentes.

De entrada observamos que en el texto hay dos adjetivos y un participio (φιλόστοργοι, μὴ ὀκνηροί y προσηγόμενοι) que actúan como sujetos en relación con tres sustantivos, regidos por el dativo de relación (τῇ φιλαδέλφεια, τῇ τιμῇ y τῇ σπουδῇ) que confirman los ámbitos en los que los cristianos se deben trabajar. Los tres tienen un *sentido imperativo*¹⁸⁴ y constituyen el hilo conductor del pensamiento del Apóstol.

En el v. 10a encontramos el término φιλαδέλφεια, que significa *amor fraterno, amor de hermanos*. Este amor está especificado por εἰς ἀλλήλους, que acentúa aún más claramente la especial referencia a los cristianos que se encuentran en la comunidad y deben ser considerados *hermanos*.¹⁸⁵ El segundo término es un participio, φιλόστοργοι, que significa *caridosos, afectuosos*, perfecciona el anterior e indica que el amor fraterno debe expresarse en una *benevolencia cordial*, como la que se muestran unos con otros los miembros de una misma familia. Este amor no conoce disputas acerca de quién es el más importante.¹⁸⁶ La primera característica de un amor auténtico es la de

183 Cf. KERTLGE, *Romaios* p. 15; SANCHEZ, *Escritos* p. 315.

184 Cf. ZERWICK, *Galgo* pp. 157-158; FANNING, *Galact* pp. 386-387-388; PORTER, *Atreos* p. 146.

185 Cf. PLÜMACHER, *φιλαδέλφεια* p. 1952.

186 Cf. PLÜMACHER, *φιλαδέλφεια* p. 1952.

infundir en los cristianos ternura en el trato de los unos para con los otros.¹⁸⁷ Pudiéramos traducir esta primera parte del texto: *Con el cálido afecto de hermanos amaos cordialmente los unos a los otros.*¹⁸⁸

Este texto introduce un ambiente común de *convivencia* y aceptación mutua que constituye la base de la *eclesialidad*. La construcción τῆ φιλαδέλφεια es un dativo de relación que depende del adjetivo φιλόστοργοι¹⁸⁹ y se traduce igualmente con un imperativo. Esta primera orden de Pablo constituye el hilo conductor de su exhortación, por esta está enfocada al comienzo de su intervención.

En el v. 10b, el texto nos ofrece el participio προηγούμενοι, derivado de προηγέομαι que significa *preceder, sobrepasar, adelantarse*. El verbo es hápax en todo el N. T.¹⁹⁰ Este verbo en su forma simple (ηγέομαι) es intransitivo, pero en su forma compuesta (προ-ηγέομαι) se vuelve transitivo y rige el acusativo ἀλλήλους.¹⁹¹ El prefijo προ- designa la precedencia que cada cual debe otorgar a su hermano.¹⁹²

El término τιμή significa *honor, muestras de aprecio y reconocimiento*¹⁹³. Está presente sobre todo en la literatura paulina.¹⁹⁴ Pablo afirma que no solamente se tributa *honor y reconocimiento* a Dios, sino también a los hombres.¹⁹⁵ La traducción del texto podría ser de esta manera: *En cuanto a mostrar honor (respeto, reconocimiento), adelantaos unos a otros*¹⁹⁶ La construcción τῆ τιμῆ es un dativo de relación que depende del participio προηγούμενοι. También este texto con su profunda relación horizontal constituye una base de la *eclesialidad*.

En el v. 11a hay un adjetivo precedido por la negación μή ὀκνηροί. El adjetivo ὀκνηρός es raro en el N. T.¹⁹⁷ y significa *perezoso, flajo, holgazán*.¹⁹⁸

187 Cf. SPICQ, *φίλων τιμῆ*, p. 742.

188 Cf. BALZ, *φιλόστοργος* p. 1964.

189 Cf. ZERWICK, *Analysis* p. 356.

190 Cf. Mc 8 / Mt 8 / Lc 9 / Jn 6 / Hch 9 / Pb 1 (Rom 1)

191 Cf. BLASS, *Grammatica* p. 221

192 Cf. WILKENS, *Romans II* p. 357

193 Cf. MATOS, *Aspecto* p. 193.

194 Cf. Mc 4 / Mt 2 / Lc 9 / Jn 1 / Hch 6 / Pb 18 (Rom 6 / 1 Cor 4 / Col 1 / Tes 1 / 1 Tim 4 / 2 Tim 3)

195 Cf. HÜBNER, *τιμῆ* p. 175?

196 Cf. BALZ, *προηγέομαι* p. 1141.

197 Cf. Mc 8 / Mt 1 / Lc 9 / Jn 6 / Hch 9 / Pb 2 (Roia 1 / Flp 1).

198 Cf. FLAUCK, *ὀκνηρός* pp. 471-472. BALZ, *ὀκνηρός* p. 57.

Para el Apóstol ceder a los impulsos de la pereza carnal, significa pecar en contra del Espíritu Santo (cf. v. 11b) que hace al cristiano capaz de superarse y lo compromete a hacerla.¹⁹⁹

El sustantivo $\sigmaπουδῆ$ es un término eminentemente paulino, aunque en la carta aparece sólo aquí²⁰⁰ y su significado es *empeño, compromiso, cumplimiento del deber, celo*.²⁰¹ El *empeño* no es sólo obligado en la diaconía (cf. Rom 12,8), sino también en la convivencia cristiana en general, como un compromiso que no decrece en el curso del tiempo y por efecto de la rutina, para acabar en la desidia ($\delta\kappaνηρός$). La expresión $\tauῆς \sigmaπουδῆς$ es un dativo de relación que depende del adjetivo $\muὴ \delta\kappaνηροί$, y se traduce, en el cumplimiento de vuestro deber: *no seáis negligentes*.²⁰² Leído de una manera positiva significa: *sed activos, diligentes, rápidos en la actuación*.²⁰³ Pablo habla aquí del *celo sagrado* que exige la *completa dedición* de la persona al servicio de la comunidad.²⁰⁴

Rm 12,15-16

Rom 12,15-16 está también inserto en un contexto más amplio que conforma la parte *parenetica* de la Carta (cf. Rom 12,1-15,13)²⁰⁵ y que hemos dividido en dos bloques:

- 12,1-13,14: *Exhortación general*: la vida del cristiano como servicio;
- 14,1-15,13: Preceptos particulares: "débiles" y "fuertes" en una misma Iglesia.

Con la *exhortación general* que constituye el *contexto más cercano* (cf. Rom 12,1-13,14), Pablo, analizando la situación de la comunidad, propone un *nuevo modo de relacionarse* entre los cristianos de la misma. Dividimos el *contexto* en seis partes:²⁰⁶

- 12,1-2: El verdadero servicio de Dios;
- 12,3-8: Diversidad de dones y diversidad de servicios;
- 12,9-21: *Instrucciones para todos*:

199. Cf. EIAUCK, $\delta\kappaνηρος$ pp 471-472.

200. Cf. Mc 1: M:U: Lc 1: Jh 9: Hch 9: Ph 7 (Rom 2: 1 Cor 4)

201. Cf. BALZ, $\sigmaπουδῆ$ p 1475

202. Cf. SPIK, $\sigmaπουδῆς$ $\sigmaπουδῆ$ p 568

203. Cf. SPIK, $\delta\kappaνηρος$ p 251

204. Cf. HARDER, $\sigmaπουδῆ$ p 955.

205. Cf. SANCHEZ, *Exortus* p 290

206. Cf. KERTELGE, *Romanos* p 15. SANCHEZ, *Exortus* p 315

13,1-7: Actitud frente al poder del Estado;

13,8-10: El amor es el cumplimiento de la ley;

13,11-14 El precepto del tiempo.

En el contexto de las *Instrucciones para todos* (cf. Rom 12,9-21), ubicamos el *contexto más restringido*:

12,9-13: Preceptos generales:

12,14-18: *Preceptos que definen la relación con los que están dentro de la comunidad.*

12,19-21: *Preceptos que definen la relación con los que están fuera de la comunidad.*

El texto (Rom 12,15-16) habla de la relación que debe existir entre los miembros de la comunidad:

v. 15 χαίρειν μετὰ χαιρόντων.

κλαίειν μετὰ κλαίοντων

v. 16 τα αὐτὰ εἰς ἀλλήλους φρονούντες.

μη τὸ ὑψηλὰ φρονούντες

ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπερόμενοι

μη γίνεσθε φρόνιμοι παρὰ ἑαυτοῖς

v. 15 *Alegraros con los que están alegres,*

llorad con los que lloran.

v. 16 *Tened un mismo sentimiento los unos para con otros*

no aspiréis a cosas altas

sino más bien a lo humilde;

no mostréis auto-suficiencia

En el v. 15 encontramos dos verbos que expresan sentimientos contrapuestos: χαίρειν y κλαίειν. El verbo χαίρειν significa *alegrarse, regocijarse*. Está ampliamente presente en el N. T., pero sobre todo el vocabulario lucano-paulino.²⁰⁷ En Rom Pablo lo propone cuatro veces, tres en referencia a los cristianos (cf. Rom 12,12.15.bis) y una a sí mismo (cf. Rom 16,19). El verbo κλαίειν significa *llorar, lamentar*. Es un verbo típicamente lucano, pero está presente también en otros autores del N. T.²⁰⁸ Rom 12,15 es el único texto paulino en el que se encuentra κλαίειν. Los infinitivos presente son llamados como *imperativos*²⁰⁹ y como *consecuencia conservar un aspecto*

207 Cf. Mc 2 / Mt 6 / Lc 13 / Jn 9 / Hch 7 / Pb 29 (Rom 4 / 1 Cor 4 / 2 Cor 8 / Flp 9 / Col 2 / 1 Tes 2)

208 Cf. Mc 4 / Mt 2 / Lc 11 / Jn 8 / Hch 2 / Pb 3 (Rom 1 / 1 Cor 1 / Flp 1).

209 Cf. BLASS, *Grammatica* p 466; FANNING, *Aspect* pp 385-394.

durativo y continuo.²⁰⁰ El binomio χαίρειν / κλαίειν abarca los componentes de la existencia e indica que hay que sintonizar con cada persona en la alegría y el sufrimiento que se hallan entrelazados en la vida de cada uno.²⁰¹ Ambas consignas, la participación en los gozos y en las penas, se encuentran también en 1 Cor 12,26 como obligación básica de la *convivencia* cristiana dentro del Cuerpo de Cristo. Por eso es obvio reconocer el aspecto intracomunitario.²⁰²

El binomio χαίρειν / κλαίειν sigue más intensamente la tradición sapiencial (cf. Ecln 7, 34; Ecl 3,4) y hace resaltar la idea de la *convivencia fraterna* que debe existir entre los que son felices y los que se sienten afligidos dentro de la misma comunidad.²⁰³ En último término, Pablo dicta a los miembros de la comunidad eclesial de Roma unas reglas generales necesarias para la convivencia mutua, que manifiesten una verdadera caridad. Ningún miembro de la comunidad debe considerarse extraño a los demás, sino participar de corazón a la vida de todos, compartiendo las alegrías y las tristezas y todas las situaciones existenciales comprendidas entre los dos límites: *estar alegres y llorar*.²⁰⁴

En el v. 16a Pablo demuestra que aprecia el *sentir común* de los componentes de la comunidad de Roma.²⁰⁵ La expresión con la que el Apóstol comienza su intervención: τὸ αὐτὸ, es una forma adverbial que significa *la misma*.²⁰⁶ Colocado al comienzo de la exhortación τὸ αὐτὸ da fuerza al contenido. El participio φρονιόντες tiene el sentido de un imperativo. El tiempo presente indica continuidad en los sentimientos. El verbo φρονεῖν significa *pensar, reflexionar, esjorcurse por*, y es típico de Pablo en Rom y Flp.²⁰⁷ La construcción τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονιόντες indica, según Pablo, la orientación de la *unidad de la mente* que la comunidad debe tener continuamente hacia el Señor resucitado.²⁰⁸ La exhortación a la concordia del pensamiento, a la que debe contribuir cada uno de los miembros de la

200 Cf. MATEOS, *Agosto* p. 56.

201 Cf. BERGER, *χαίρειν* p. 2035.

202 Cf. WILKINSON, *Romanos II* p. 359.

203 Cf. BALZ, *κλαίειν* p. 2334.

204 Cf. VANNI, *Romanos* p. 93.

205 Cf. TREVIANO, *Faustos* p. 16.

206 Cf. RADL, *αὐτός* p. 540.

207 Cf. Mc 3: Mt 1: Lc 9: Jn 4: Hch 13: Ph 23 (Rom 9: 1 Cor 1: 2 Cor 1: Flp 10: Col 1).

208 Cf. PAULSEN, *φρονεῖν* p. 1997.

comunidad con su actitud hacia los demás, suele tener por mira la *convivencia fraterna*.²¹⁹ Este significado, y sobre todo la expresión εἰς ἀλλήλους que habla más claramente de la *convivencia mutua*, constituyen elementos fundamentales para la *eclesialidad*.

En el v. 16b Pablo sigue desarrollando su pensamiento, pero lo expresa ahora en forma negativa: μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονεῖντες. Lo mismo que el participio anterior, éste también tiene significado de imperativo y, por estar en tiempo presente tiene un sentido de continuidad. El significado de ὑψηλός es *alta, arrogante, orgulloso*. El término no es muy común en el N. T.²²⁰ Pablo lo conserva sólo en Rom 11,20 y 12,16. El plural neutro ὑψηλὰ significaría que los cristianos de la comunidad de Roma *no deben aspirar a cosas elevadas, no deben ser orgullosos*.²²¹

En el v. 16c con el fin de que los cristianos mantengan la *convivencia* entre sí, Pablo, les da otra instrucción: ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συνοπαγοῦμενοι. El participio συνοπαγοῦμενοι tiene también aquí valor de imperativo presente. El verbo συνοπαγοῦμαι aparece dos veces en los escritos paulinos (cf. Rom 12,16; Gál 2,13)²²² y significa *dejarse llevar, dejarse arrastrar*. La construcción con el dativo: τοῖς ταπεινοῖς puede tener dos significados: a) puede ser un dativo neutro plural que se contrapone a τὰ ὑψηλὰ, confirmando que a la arrogante afirmación de sí mismos se contrapone la sencillez y humildad del amor; b) pero puede también ser dativo plural masculino. En este segundo caso se acentuaría especialmente la *convivencia* con los humildes y oprimidos.²²³ Es interesante observar la construcción del texto en el que Pablo contrapone con fuerza actitudes contrapuestas en la comunidad de Roma y ayuda a que se asuman como base de la *eclesialidad* elementos marcados por la *humildad* y la *sencillez* (cf. x 12,16b,c):

μὴ τὰ ὑψηλὰ	φρονεῖντες	no aspirar a cosas elevadas
ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς	συνοπαγοῦμενοι	sino más bien dejarse llevar a la humildad

En lugar de vivir de una manera soberbia y engreída los miembros de la comunidad deben asumir actitudes de humildad.²²⁴

219 Cf. Rom 15,5 (τὸ αὐτὸ φρονεῖν), 2 Cor 13,1: τὸ αὐτὸ φρονεῖτε); 1 P 2,2 (τὸ ἐν ἡμιθανεῖς), 4,9 (τὸ αὐτὸ φρονεῖν).

220 Cf. Mc 1, Mc 2,1 c 1, Jn 11, Hch 1, Pb 2 (Rom 2).

221 Cf. BALZ, *υψηλός*, p. 1908.

222 Cf. Mc 16, Mt 9, 1 c 9, Jn 9, Hch 9, Ph 2 (Rom 1), Gál 3).

223 Cf. BALZ, *συνοπαγοῦμαι*, p. 1570.

224 Cf. WILCKENS, *Romaios II*, p. 360.

En el v. 16d Pablo establece la última regla de vida comunitaria: μή γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῦς, que encierra una prohibición. La expresión μή γίνεσθε, constituida por una negación absoluta y un imperativo presente, tiene un significado de *continuidad*, de praxis en las relaciones intracomunitarias. Es un mandato severo que Pablo da a los cristianos de Roma. El verbo γίνονται es común en todos los textos del N. T. y, por ser utilizado a menudo en lugar de εἶναι, tiene también el significado de *ser. llegar a ser*.²²⁵ El adjetivo φρόνιμος se traduce como *inteligente, sabio*. En el N. T. aparece solamente en los Sinópticos y en los escritos paulinos.²²⁶ En Pablo está presente en Rom 11,25; 12,16; 1 Cor 4,10; 10,15; 2 Cor 11,19. La preposición παρὰ + dativo παρ' ἑαυτοῦς reviste un sentido de relación en la *convivencia*.²²⁷ Por consiguiente, la expresión μή γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῦς, tiene un matiz negativo y expresa la prohibición de Pablo dirigida a los cristianos de Roma a que se consideren *inteligentes* desde sí y para sí, entendido en sentido irónico, o sea, *engreídos* en su propia opinión, y desprecien a los demás.²²⁸

Los pensamientos y las aspiraciones de los miembros de la comunidad deben hacer referencia a una unidad armónica: para esto hará falta en cada individuo una sincera humildad y una decidida superación del propio egoísmo.²²⁹ En el texto que hemos visto aparece tres veces la raíz φρονέειν / φρόνιμος para indicar diferentes actitudes que los cristianos deben asumir o rechazar en sus relaciones mutuas intracomunitarias. La actitud positiva de *comunión en Cristo* resucitado debe ser cultivada como base de su manera de vivir en la comunidad. Al mismo tiempo los hermanos deben rechazar constantemente toda forma presumida y engreída de *marginar* a otros miembros de la comunidad.

1 Tes 4,18

1 Tes 4,18 forma parte de la *correspondencia tesalonicense* y está inserto en un contexto más amplio que comienza después del primer final epistolar (cf. 1 Tes 3,11-13). En él se alternan *exhortaciones* o *instrucciones* (cf. 1 Tes 4,1-5,22) con las que Pablo anima a los tesalonenses a construir una *mutua convivencia* entre sí:

²²⁵ Cf. HAUCKENBERG, γίνονται p. 744.

²²⁶ Cf. Mc 9 / Mr 7 / Lc 7 / Jn 9 / Heb 9 / Ph 5 (Rom 2 / 1 Cor 2 / 2 Cor 1).

²²⁷ Cf. BLASS, *Grammatica* p. 367.

²²⁸ Cf. BERTRAM, φρόνιμος, pp. 169-170; BALZ, φρονιμος; p. 2000; WILCKENS, *Romans II* p. 360.

²²⁹ Cf. VANNI, *Romans* p. 193.

- 4,1-8: Primera exhortación: Dios quiere santidad;
- 4,9-12: Primera instrucción: sobre el amor fraterno;
- 4,13-18: *Segunda instrucción: sobre los difuntos;*
- 5,1-10: Tercera instrucción: sobre el día y la hora;
- 5,11-22. *Segunda exhortación: La marcha general de la Iglesia.*²³⁰

El *contexto inmediato* de 1 Tes 4,18 es la *segunda instrucción* en la que Pablo toca el tema de los difuntos, a los que llama *los que duermen* (cf. 1 Tes 4,13-18).²³¹

- 4,13: Introducción: El dolor excesivo de los cristianos por la muerte de los difuntos;
- 4,14 Respuesta de Pablo: Como Cristo murió y resucitó, así pasará con nosotros;
- 4,15: Citación de un *logion* del Señor;
- 4,16-17: Pablo completa su respuesta con los elementos escatológico-apocalípticos del A. T.
- 4,18: *Conclusión: El Apóstol consuela a los cristianos de la comunidad de Tesalónica.*

El punto de referencia en el cual se apoya el Apóstol para exhortar a los cristianos (cf. 1 Tes 4,18) es el *logion* del Señor (cf. 1 Tes 4,15): *Mirad esto que vos a deciros se apoya en una palabra del Señor: nosotros los que quedemos vivos para cuando venga el Señor no llevaremos ventaja a los que hayan muerto.*²³² Este *logion* oscuro atribuido por Pablo al Señor parece hacer referencia a lo repentino del acontecimiento de la vuelta de Cristo (cf. Mc 13,26-27; Mt 24,31).²³³ En textos posteriores, Pablo hará una interpretación diversa e incluso una corrección de esa imagería y concepción tradicionales (especialmente en 1 Cor 15, 50-57; 2 Cor 5,1-10; Flp 1,21-23).

El *texto* que analizamos, de fuerte sentido parrenético, constituye la *exhortación* final con la que el Apóstol concluye la *instrucción* a la comunidad de Tesalónica para consolar y animar a los cristianos (cf. 1 Tes 4,18).

- 4,18 Ὡστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγους τούτοις;
- 4,18 *Consolados pues unos con otros con estas palabras*

230 Cf. SÁNCHEZ, *Exortatoy* 122-124.

231 Cf. DA SPINETOLI, *Tesalónica* pp. 75-77; SÉNÉL, *Corinth* p. 61.

232 Cf. TREVJANO, *Estudios* p. 421.

233 Cf. TREVJANO, *Estudios* p. 423.

La *intervención* inicia con una conjunción ὥστε a la que sigue el imperativo παρηγοιάζειτε. Esta conjunción quiere ser la deducción del razonamiento con el que el Apóstol espera haber contribuido a la tranquilidad de los tesalonicenses.²³⁴ El verbo παρηγοιάζειν es bastante común en el N.T., de una manera particular en la literatura paulina.²³⁵ Su empleo, que significa *alentar, consolar a alguien sumergido en la tristeza*,²³⁶ tiene siempre como meta el consuelo y el aliento mutuo en la comunidad.²³⁷

La expresión παρηγοιάζειτε ἀλλήλους se da solamente dos veces en la carta (cf. 4, 18; 5, 11). En el texto significa que los cristianos de la comunidad de Tesalónica deben *animarse mutuamente* de cara a su futuro con las palabras de aliento que Pablo les dirige acerca de la situación definitiva de los difuntos, que él presentó en el v. 13 (Ὅτι θέλομεν δὲ ὑμῖς ἰγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπησθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα = Hermanos no queremos que ignoréis la suerte de los que mueren, para que no os afligáis, como esos otros que no tienen esperanza).²³⁸ Sin embargo, Pablo no quiere consolar a los tesalonicenses escondiendo el terror que ellos tienen a la muerte, sino presentando la fe en la Pascua.²³⁹ La atención de los cristianos debe estar dirigida a la continuación eterna e indisoluble entre el resucitado y los que mueren y salen al encuentro del Señor para quedar definitivamente con él.²⁴⁰

Con la expresión final ἐν τοῖς λόγοις τούτοις, que se traduce *con estas palabras, con estos razonamientos, con estas reflexiones*,²⁴¹ el Apóstol insiste en que los cristianos deben animarse mutuamente con estas palabras, que están fundadas en las palabras de Jesús, no con otras. Estas deben ser la base de su aliento mutuo.²⁴²

Pablo utiliza esta tradición del *logion* de Jesús (cf. v. 15) para exhortar a los tesalonicenses a no afligirse por sus muertos, pues ante la venida del Señor

234 Cf. SCHILLER, *Apóstolo* p 94; DA SPINETOLI, *Tesalonicenses* p 77.

235 Cf. Mc 9 · Mt 9 · Lc 7 · Jn 22 · Hch 10 · Pb 54 (Rom 4 · 1 Cor 6 · 2 Cor 18 · Ef 2 · Col 2 · 1 Tes 8 · 2 Tes 2 · 1 Tim 4 · 2 Tim 1 · Tt 3 · Flm 2).

236 Cf. STÄHLIN, Παρηγοιάειν p 658; THOMAS, Παρηγοιάειν pp 245-246.

237 Cf. THOMAS, Παρηγοιάειν p 246.

238 Cf. STAAB, *Tesalonicenses* pp 59-60.

239 Cf. OEPKE, *Tesalonicenses* p 324.

240 Cf. OEPKE, *Tesalonicenses* p 325.

241 Cf. MARIN, *Evangelho* p 50.

242 Cf. SCHILLER, *Apóstolo* p 94.

ellos resucitarán primero.²⁴³ Los que leen sus palabras, y toda la comunidad, deben sentirse fortalecidos en la esperanza que les proporciona el *logion* del Señor (cf. 1 Tes 4,15) recordado por el Apóstol.²⁴⁴ La *paráclisis apostólica* debe ser explicada, actualizada y transmitida como hace Pablo. En este texto ella exige la *consolación mutua*.²⁴⁵

1 Tes 5,11

1 Tes 5,11 forma parte de la *correspondencia tesalonicense* y está inserto en un *contexto más amplio* que comienza después del primer final epistolar (cf. 1 Tes 3,11-13). En él se alternan *exhortaciones e instrucciones* (cf. 1 Tes 4,1-5,22) con las que Pablo anima a los tesalonicensés a construir una *mutua convivencia* entre sí:

- 4,1-8: Primera exhortación: Dios quiere santidad;
- 4,9-12: Primera instrucción: sobre el amor fraternal;
- 4,13-18: Segunda instrucción: sobre los difuntos;
- 5,1-10: Tercera instrucción: sobre el día y la hora;
- 5,11-22: Segunda exhortación: La marcha general de la Iglesia.²⁴⁶

El *contexto inmediato* de 1 Tes 5,11 parece ser una *añadidura posterior* de un *glosador* (cf. 1 Tes 5,1-11) que intenta corregir una concepción equivocada de Pablo, que esperaba estar vivo en ocasión de la manifestación del Señor (cf. 2 Tes 2,1-2).²⁴⁷ Su estructura puede ser:

- 5,1-3: Introducción: La llegada del día del Señor;
- 5,4-8: Exhortación a la vigilancia;
- 5,9-10: Garantía de salvación;
- 5,11: Conclusión: Exhortación mutua entre los cristianos.

El *texto* (cf. 1 Tes 5,11) constituye la *segunda exhortación* que concluye la *tercera instrucción* a la comunidad acerca del *último día* (cf. 1 Tes 5,1-11).

5,11 Διὸ καρποκελίτε ἀλλήλους καὶ οἰκονομεῖτε ἑἴς τὸν ἕνα.
καυλιῶς καὶ κοιτεῖτε

5,11 *Pro vos animamutualmente y dividida unos a otros a crecer, como va a hacer.*

243 Cf. TREVIANO, *Estudios* p.424

244 Cf. OEPKE, *Thessalonicensi* p.325.

245 Cf. SCHLIER, *Apóstolo* p.94.

246 Cf. SÁNCHEZ, *Barroto* 122-124.

247 Cf. SENÉN, *Cartas* pp.64-65.

En el v. 11a, Pablo comienza su segunda *exhortación* con una conjunción causal relativa παρατιτικα διό. Esta conjunción sirve de unión con el contexto anterior (cf. 4,13-5,10).²⁴⁸ Sigue un imperativo presente παρακαλεῖτε acompañado del pronombre ἀλλήλους, que indica *reciprocidad entre iguales*. El verbo παρακαλεῖν es muy común en la literatura paulina²⁴⁹ e indica *consolar a alguien que está triste, alentar*. El imperativo presente marca la fuerza y la continuidad con que los cristianos de Tesalónica deben esmerarse por consolarse mutuamente.

En el v. 11b, unido con un καί παρατιτικα. Pablo añade el segundo imperativo οἰκοδομεῖτε seguido por la construcción εἰς τὸν ἕνα, que indica igualmente *reciprocidad entre iguales*. El verbo οἰκοδομεῖν tiene buen empleo en el N. T.²⁵⁰ y generalmente designa la actividad de *edificar y construir* en un sentido espiritual.²⁵¹ El imperativo presente subraya la fuerza con que los cristianos de Tesalónica deben esmerarse por ayudarse a crecer.

Por pertenecer al mismo campo semántico, el sustantivo οἰκοδομή tiene la misma raíz que el verbo οἰκοδομεῖν. En las cartas de Pablo el término οἰκοδομή, entendido como *nomen actionis*, se refiere a la ἐκκλησία (cf. Rom 14,19; 15,2; 1 Cor 14,3.5.12.26; 2 Cor 12,19).²⁵² Bajo ese término se esconde uno de los conceptos más importantes del N. T. que se refiere tanto a la ἐκκλησία en su conjunto como al individuo dentro de la misma.²⁵³ Para Pablo, el verbo οἰκοδομεῖν dice referencia explícita o implícita a la *comunidad local* (ἐκκλησία) bajo cuyo concepto se presentaba la iglesia, en la que los diferentes miembros de la misma intervenían corresponsablemente para su edificación.²⁵⁴ Al utilizar este término el Apóstol piensa en la comunidad local en la que se le presentaba la iglesia en su totalidad.²⁵⁵ La ἐκκλησία tiene que ser construida con la colaboración de todos.²⁵⁶ La *animación pastoral y fraterna mutua* es la manera con la cual cada uno participa en la edificación

248 Cf. SCHLIER, *Apóstolo* p. 163. Esta conjunción es muy común en Ph pues la usa 27 veces. En 1 Tes se emplea dos veces (3,1; 5,11).

249 Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 7; Jn 6; Hebr 22; Pl 54; Rom 4; 1 Cor 6; 2 Cor 18; Ef 2; 1 Tes 8; 2 Tes 2; 1 Tim 4; 2 Tim 1; Ti 3; Flm 21.

250 Cf. Mc 4; Mt 8; Lc 12; Jn 17; Hebr 4; Pb 9; (Rom 1; 1 Cor 6; Gal 1; 1 Tes 1).

251 Cf. PFAMMATER, *Οικοδομεῖν* pp. 488-490.

252 Cf. PFAMMATER, *Οικοδομεῖν* p. 490.

253 Cf. SCHLIER, *Apóstolo* p. 104.

254 Cf. LOHFMK, *Iglesia* p. 111; PFAMMATER, *Οικοδομεῖν* p. 490.

255 Cf. LOHFMK, *Iglesia* p. 111.

256 Cf. DA SPINETOLI, *Tessalonicens* p. 81.

de la comunidad. Cada uno ofrece su colaboración para esta edificación, en la medida que acepta la *consolación del evangelio* y la transmite a los demás.²⁵⁷

Destacamos cuatro elementos importantes de esta exhortación paulina: 1) una *profunda relación* entre cada cristiano y la comunidad; 2) un *vínculo estrecho* que une recíprocamente todos y cada uno de los miembros de la comunidad entre sí; 3) un *carácter fundamental*, que depende del Espíritu, que lleva al cumplimiento de la perfección; 4) la *corresponsabilidad* de *cada cristiano*, que colabora a la construcción y a la edificación de la οἰκοδομή, puesto que, quien en el fondo, actúa en cada uno es Dios.²⁵⁸ En la expresión εἰς τὸν ἕνα, que indica reciprocidad, señalamos que el pronombre εἰς tiene un sentido indefinido (τις).²⁵⁹

La combinación de verbos al imperativo presente, παρακαλεῖτε y οἰκοδομεῖτε, seguidos por dos expresiones sinónimas, ἀλλήλους y εἰς τὸν ἕνα, puede ser considerada una *enclitaxis* en la que el primer verbo παρακαλεῖτε está en función del segundo οἰκοδομεῖτε. A la expresión παρακαλεῖτε ἀλλήλους se añade la segunda οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα, que aclara el significado de παρακαλεῖτε.²⁶⁰ Esta expresión encierra la fórmula concreta de reciprocidad: "edifíquense los unos a los otros", *estimúlense los unos a los otros, consolídense en la fe los unos a los otros*.²⁶¹ Con ella se subraya una vez más la *mutua consolación*.²⁶²

El v. 11e presenta la *conclusión* del texto que es semejante a la del anterior (cf. 4.18), pero tiene un tono diferente y positivo, pues con la expresión καθὼς καὶ ποιεῖτε el *glorificador* quiere dar fe que los cristianos de Tesalónica ya lo están haciendo.²⁶³ El gozoso reconocimiento final demuestra que en la comunidad de Tesalónica la pastoral todavía no había sido reservada a una categoría particular, sino que correspondía a todos los miembros de la comunidad que formaban parte de la misma.²⁶⁴

257 Cf. SCHILLER, *Apostolo* p 104.

258 Cf. MICHEL, *Οἰκοδομῆς* p 397-398.

259 Cf. BLASS, *Grammatica* pp 318-319, n 4.

260 Cf. SCHILLER, *Apostolo* p 104.

261 Cf. OEPKE, *Tessalonicensi* p 327; STAAB, *Tessalonicensis* p 64; LOHFINK, *Iglesia* p III.

262 Cf. SCHILLER, *Apostolo* p 104.

263 Cf. STAAB, *Tessalonicensis* p 64; OEPKE, *Tessalonicensis* p 327; SCHILLER, *Apostolo* pp 104-105; SENFÉN, *Cartas* p 65.

264 Cf. OEPKE, *Tessalonicensis* p 327.

1 Tes 5,13

1 Tes 5,13 forma parte de la *correspondencia tesalonicense* y está inserto en un *contexto más amplio* que comienza después del primer final epistolar (cf. 1 Tes 3,11-13). En él se alternan *exhortaciones e instrucciones* (cf. 1 Tes 4,1-5,22) con las que Pablo anima a los tesalonicenses a *construir una mutua convivencia* entre sí:

- 4,1-8: Primera exhortación: Dios quiere santidad;
- 4,9-12: Primera instrucción: sobre el amor fraterno;
- 4,13-18: Segunda instrucción: sobre los difuntos;
- 5,1-10: Tercera instrucción: sobre el día y la hora;
- 5,11-22: Segunda exhortación: *La marcha general de la Iglesia.*²⁰⁵

El *contexto más amplio* de 1 Tes 5,13 forma parte de la *segunda exhortación* de Pablo que habla de la *vigilancia*, la *edificación de la comunidad*, y es seguida por la *bendición final* y la *conclusión de la Carta* (cf. 1 Tes 5,1-28).

- 5,1-3: el tiempo de la parusía;
- 5,4-11: La espera de la hora;
- 5,12-22: *Edificación de la comunidad*;
- 5,23-34: *Bendición*
- 5,25-28: *Conclusión*

El *contexto inmediato* está formado por 1 Tes 5,12-22 y habla de la *edificación de la comunidad*:²⁰⁶

- 5,12-13: *Los servicios*;
- 5,14-15: *Relaciones entre los miembros*;
- 5,16-22: *Celebraciones comunitarias*.

El *texto* (cf. 1 Tes 5,13) es *inmediatamente precedido* por una *exhortación* de Pablo a la comunidad para que valore el trabajo de quienes están entre ellos (cf. 1 Tes 5,12): *Os rogamos, hermanos, que apreciéis a esos de vosotros que trabajan duro, haciéndose cargo de vosotros por el Señor y llamándolos al orden.*

5,13 Καὶ ἠρωτάμεν ἑαυτοὺς ὑπερεχεῖν πίστιν ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν εἰς ἡμετέρας ἐν ἑσπέρῃ.

5,13 *Mostradles toda calma y amor por el trabajo que hacen
Entre vosotros cada en paz*

205 Cf. SÁNCHEZ, *Asertus* 122-124.

206 Cf. SILLÉN, *Carac* p.66; SCHILLER, *Apocrito* p.106.

En el v. 13a el infinitivo ἡγεῖσθαι depende del verbo ἐρωτούμεν δὲ ὑμᾶς (cf. 1 Tes 5,12), que da comienzo a la *símblica* del Apóstol. A su vez ἡγεῖσθαι es precedido por otro infinitivo, εἰδέναι, que significa *entender*, *comprender*, muy frecuente en el cuerpo paulino.²⁶⁷ El verbo ἡγεῖσθαι forma parte del vocabulario paulino²⁶⁸ y significa *tener consideración, mostrar estima*. Con la expresión ἡγεῖσθαι ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ, mediante el adverbio ὑπερεκπερισσοῦ, considerado una gradación extrema del adverbio περισσοῦς²⁶⁹ que significa por encima de toda medida,²⁷⁰ el verbo ἡγεῖσθαι se ha vuelto intensivo y significa *por encima de todo mostrar estima o apreciar de manera muy especial*.²⁷¹ El honor y el aprecio que estos deben recibir es el del amor (ἐν ἀγάπῃ).²⁷² Sin pretender hablar de una organización detallada de la comunidad, Pablo ha tenido la intuición de involucrar el ímpetu de las fuerzas exuberantes que en ella prestaban sus miembros y ha tratado de presentar la acción de cada uno como un servicio a la misma comunidad.²⁷³

En el v. 13b sigue la construcción εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς, que significa *conservar la paz los unos con los otros o vivir en paz los unos con los otros*. Según Foester estas tres palabras no tienen relación con el contexto que precede. De esta manera se puede leer εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς ἢ ἐν αὐτοῖς ἢ ἐν ἀλλήλοις.²⁷⁴ Nosotros creemos que estas palabras tienen relación con el contexto que sigue (cf. 1 Tes 5,14: *Por favor, hermanos, llamad la atención a los ociosos, animad a los apocados, sostened a los débiles, sed pacientes con todos*, puesto que se pueden entender como su introducción.²⁷⁵ Esta expresión indica *reciprocidad* y describe la mejor manera de convivencia.

Esta paréntesis de Pablo tiene claras alusiones a la enseñanza de Jesús en Mc 9,50 (εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις).²⁷⁶ La forma imperativa del tiempo presente señala, además, que los tesalonicenses deben convivir siempre en

267 Cf. Mc 22 · Mt 25 · Lc 25 · Jn 85 · Hch 19 · Pb 103 · Rom 16 · 1 Cor 25 · 2 Cor 16 · Gal 3 · Ef 5 · Flp 6 · Col 4 · 1 Tes 13 · 2 Tes 3 · 1 Tim 4 · 2 Tim 5 · Ti 2 · Flm 11.

268 Cf. Mc 9 · Mt 1 · Lc 1 · Jn 9 · Hch 4 · Pb 112 · Cor 1 · Col 6 · 1 Tes 1 · 2 Tes 1 · 1 Tim 25.

269 Cf. HAUCK, *περισσος* p. 17, n. 6.

270 El adverbio ὑπερεκπερισσοῦ se encuentra solamente en Ef 3,20 · 1 Tes 3,16 · 5,11.

271 Cf. SCHRAMM, *ἡγεσθαι* pp. 1766-1768, ZERWICK, *Ἀγάπης* p. 462, SCHLIER, *Ἀγάπης* pp. 65,108, n. 54.

272 Cf. SCHLIER, *Ἀγάπης* p. 108.

273 Cf. OEPKE, *Ἐκκλησιαστικὴ* p. 314.

274 Cf. FOESTER, *Ἐκκλησιαστικὴ* p. 218.

275 Cf. DA SPINETOLI, *Ἐκκλησιαστικὴ* p. 82.

276 Cf. DUNN, *Ἐκκλησιαστικὴ* p. 626-627.

un clima de paz *los unos con los otros* y esto para Pablo constituye la base de la *eclesialidad*.

1 Tes 5,15

1 Tes 5,15 forma parte de la *correspondencia tesalonicense* y está inserto en un *contexto más amplio* que comienza después del primer final epistolar (cf. 1 Tes 3,11-13). En él se alternan *exhortaciones e instrucciones* (cf. 1 Tes 4,1-5,22) con las que Pablo anima a los tesalonicenses a construir una *mutua convivencia* entre sí:

4,1-8: Primera exhortación: Dios quiere santidad;

4,9-12 Primera instrucción: sobre el amor fraterno;

4,13-18: Segunda instrucción; sobre los difuntos;

5,1-10: Tercera instrucción: sobre el día y la hora;

5,11-22: Segunda exhortación: *La marcha general de la Iglesia*²⁷⁷

El *contexto más amplio* de 1 Tes 5,15 forma parte también de la *segunda exhortación* de Pablo que habla de la *vigilancia*, la *edificación de la comunidad* y es seguida por la *bendición final* y la *conclusión de la Carta* (cf. 1 Tes 5,1-28):

5,1-3: el tiempo de la parusía;

5,4-11: La espera de la hora;

5,12-22: *Edificación de la comunidad*;

5,23-34: Bendición

5,25-28: Conclusión.

El *contexto inmediato* está formado por 1 Tes 5,12-22 y habla de la *edificación de la comunidad*:²⁷⁸

5,12-13: *Los servicios*;

5,14-15: *Relaciones entre los miembros*;

5,16-22: *Celebraciones comunitarias*

El *texto* (cf. 1 Tes 5,15) retoma el tema de las *mutuas relaciones entre los miembros de la comunidad*:

²⁷⁷ Cf. SANCHEZ, *Exortar* : 22-24

²⁷⁸ Cf. SENÉN, *Cartas* p 66; SCILLIER, *Apóstolo* p 106

5.15 ὄρῳτε μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινα ὀποδῶ.
 ἄλλὰ πίνετε τὸ ἀγαθὸν διώκετε
 [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας

5.15 *Mirad que nadie de vuelta a otro mal por mal.
 esmeraos siempre en haceros el bien
 unos a otros y a todos.*

El *texto* es introducido y regido por dos imperativos éticos. ὄρῳτε y διώκετε, puestos en contraposición a través de la conjunción adversativa ἄλλὰ. El presente imperativo de ambos verbos introduce una *continua tensión* a la que está sometida la comunidad. Ante la tentación de caer, los miembros de la comunidad tienen que reaccionar positivamente. Amonestaciones tan severas se dan pocas veces en el N. T. En los evangelios ellas son atribuidas a Jesús.²⁷⁹ En las cartas paulinas esta es la única vez que Pablo amonesta en estos términos tan duros.²⁸⁰

En el v. 15a encontramos el primer imperativo presente que introduce una seria amonestación dirigida a los cristianos de Tesalónica (ὄρῳτε μὴ), para advertirlos a que no sucumban a la ley del talión (cf. Ex 21,4) y prevenirlos para que no caigan en la tentación de hacerse justicia por sí mismos, asumiendo una actitud contestataria a la orden de Pablo.²⁸¹ La prohibición ὄρα μὴ / ὄρῳτε μὴ es fuerte y se encuentra también en otros textos del N. T. (cf. Mc 1:44; Mt 8,4; 9,30; 18,10; 24,6; Ap 19,10; 22,9). El contenido de la amonestación, sobre el que hace hincapié el imperativo ὄρῳτε, es claro: μὴ τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινα ὀποδῶ. El pronombre indefinido τις se aplica a todas los miembros de la comunidad. El término κακός se encuentra en todo el N. T., pero quien más lo utiliza es Pablo.²⁸² La construcción del subjuntivo aoristo segundo ὀποδῶ, precedido por la negación μὴ τις, constituye una prohibición en la que Pablo exige que nadie actúe de manera negativa en la comunidad.²⁸³

El verbo ὀποδιδόναι significa *devolver, retribuir a título de recompensa o castigo*.²⁸⁴ El verbo, común en los escritos del N. T. sobre todo en Mt,

279 Cf. Unas tocan el misterio del Mesías (cf. Mc 1,44; Mt 8,4; 9,30), otras la vida de la comunidad (cf. Mt 18,10; 24,6).

280 Cf. LATKE, κακος p 2160

281 Cf. TREVLIANO, *Estudios* p 145.

282 Cf. Mc 2; Mt 3; Lc 2; Jn 2; Hch 4; Pb 26 (Rom 13; 1 Cor 5; 2 Cor 1; Flp 1; Col 1; 1 Tes 2; 3 Tim 1; 2 Tim 1; 1 P 1)

283 Cf. BLASS, *Grammatiche* p 440, n 3 y p 448, n 6.

284 Cf. BÜCHSEL, ὀποδιδομαι p 1177.

es empleado también en la literatura paulina.²⁵⁵ En 1 Tes es utilizado solamente aquí y expresa una de las reglas principales de la conducta cristiana, descrita en el Discurso programático de Jesús de Mt 5,38-48: *no hay que devolver mal por mal*.²⁵⁶ La preposición ἄντι que rige el genitivo significa *en vez de, por*. Pablo usa la expresión κακῶν ἄντι κακοῦ también en Rom 12,17.²⁵⁷ En este texto el Apóstol se dirige a todos los miembros de la comunidad.²⁵⁸ Lo mismo creemos en el nuestro. Lejos de lamentar reacciones hostiles que hacen daño en la comunidad, el cristiano, animado por el amor y la generosidad, asume por cuanto depende de él, las ofensas recibidas, sin devolver mal por mal: es la manera como Pablo sugiere vencer el mal con el bien.²⁵⁹

Con el v. 15b, el texto es introducido por una conjunción adversativa ἄλλά, que se coordina con la negación μή que la precede. El término ἄλλά es muy común en el N.T., sobre todo en Pablo.²⁶⁰ La expresión πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας (*sempres siempre de hacer el bien unos a otros y a todos*) es regida por el imperativo presente διώκετε. El adverbio πάντοτε rige fundamentalmente el presente.²⁶¹ Con el imperativo διώκετε Pablo se dirige a todos los cristianos de la comunidad para pedirles que se esmeren en hacerse el bien entre sí (εἰς ἀλλήλους) y a todos los demás, paganos comprendidos (καὶ εἰς πάντας).²⁶² Una actitud semejante, hecha de bondad y mansedumbre, debe ser asumida siempre intracomunitariamente y aplicada también hacia todos, aunque se encuentren fuera de la comunidad. De esta manera, estos últimos podrán apreciar el bien que se hace y adherirse a él.²⁶³ El precepto del amor mutuo no tiene límites ni barreras, como pretendía hacer el judaísmo.²⁶⁴

La expresión utilizada por Pablo en este texto es la base de la *eclesiastialidad*, a la cual se deben sentir comprometidos todos los cristianos de Tesalónica.

255 Cf. Mc 1 / Mt 18 / Lc 8 / Jn 8; Jb 8 (Rom 3 / 1 Cor 1 / 1 Tes 1 / 1 Tim 1 / 2 Tim 2).

256 Cf. SAND. *αποδιδωμι* p. 384

257 Cf. FRANKENMÖLLE, *αντι* p. 324; SENÉN, *Cartas* p. 67.

258 Cf. SCHLIER, *Αποστολο* p. 110

259 Cf. SPIC Q, *Nan* p. 573

260 Cf. Mc 43 / Mt 37 / Lc 35 / Jn 18 / Hch 30 / Pb 31 (Rom 69 / 1 Cor 72 / 2 Cor 68 / Gal 23 / Ef 13 / 1 P 15 / Col 3 / 1 Tes 13 / 2 Tes 5 / 1 Tim 12 / 2 Tim 12 / Ti 4 / Flu 2). Cf. BLASS, *Grammatica* p. 546.

261 Cf. PORTIER, *Aspect* p. 187

262 Cf. SCHLIER, *Apostolo* p. 111; SENÉN, *Cartas* p. 67

263 Cf. DUNN, *Teología* p. 637, n. 158; DA SPINEJOLI, *Tessalonicensi* p. 83

264 Cf. STAAB, *Tesalonicensi* p. 66.

El verbo *διώκειν* está presente en los escritos del N. T., pero sobre todo en la literatura paulina²⁹⁵ y tiene el sentido figurado de *tender hacia, perseguir algo, esmerarse por*. En 1 Tes se encuentra solamente en nuestro texto. El término neutro τὸ ἀγαθόν es común en Pablo, sobre todo en Rom.²⁹⁶ El objetivo de esta tensión o aspiración, a la cual deben tender los cristianos, es τὸ ἀγαθόν, el bien, entendido como una *posibilidad vital de salvación* completamente nueva, otorgada por Cristo²⁹⁷.

Esta amonestación a comprometerse fraternalmente los unos a favor de los otros retoma una vez más los reproches que el Apóstol había dirigido a su comunidad en 4,10b-12 (v. 10b παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, περισσεύειν μᾶλλον v. 11 καὶ φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πρόσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς [ἰδίαις] χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν v. 12 ἵνα περιπατήτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μεθενὺς χρεῖαν ἔχητε = v. 10b *Però os exhortamos, hermanos, a seguir progresando, v. 11 a poner todo ahínco en conservar la calma, en ocuparos de vuestros asuntos y trabajar con vuestras manos según nuestras instrucciones, v. 12 así vuestro proceder será correcto ante los de afuera y no tendréis necesidad de nadie*). En nuestro texto, sin embargo, el tono de su amonestación es más cálido y cordial.²⁹⁸

CONCLUSIÓN

De los textos analizados en este capítulo podemos sacar unas conclusiones acerca de un segundo aspecto de la *primera eclesialidad*, planteado por Pablo en el *modelo de Iglesia* que propone.

El Apóstol, además del concepto de *κοινωνία*, emplea otro concepto completamente distinto; o mejor, un fenómeno lingüístico totalmente diverso que permite trazar con más precisión los perfiles de la *convivencia* entre los primeros cristianos.²⁹⁹ Se trata de algunas expresiones de *reciprocidad* que encontramos en las *grandes cartas* entre: ἀλλήλους ἐκδέχεσθε (cf. 1 Cor

295 Cf. Mc 6; Mt 6; Lc 3; Jr 2; Hch 9; Pb 21 (Rom 5; 1 Cor 3; 2 Cor 1; Gál 5; Flp 1; 1 Tes 1; 1 Tim 2). Cf. KNOCH O., *διώκειν* p. 1027.

296 Cf. Rom 13; Gál 1; Ef 1; 1 Tes 1; Flm 1.

297 Cf. GRUNDMANN, *αγαθός* p. 46; BALMGARTNER, *αγαθός* p. 16.

298 Cf. ÖPKE, *Thessalonicesi* p. 354.

299 Cf. LOHFINK, *Iglesia* pp. 109-110.

11.33), δουλεύετε ἀλλήλους (cf. Gal 5,13), τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους σιλώσθητε, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι (cf. Rom 12.10-11a) y (cf. Rom 12,15-16).

A estos añadimos otras expresiones de la *correspondencia tesalónica* en se. παρακαλεῖτε ἀλλήλους (cf. 1 Tes 4,18), παρακαλεῖτε ἀλλήλους οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα (cf. 1 Tes 5,11), εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς (cf. 1 Tes 5,13) y ἄλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε [καὶ] εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας (cf. 1 Tes 5,15).

Todas ellas describen exhortaciones pascénicas transmitidas por Pablo para fortalecer las *mutuas relaciones* entre los miembros de las primeras comunidades y ponen las bases para comprender otro aspecto de la *constitución* del modelo de Iglesia querido por Pablo y basado en la convivencia.

Es importante teológicamente profundizar el empleo de estos términos para descubrir en las múltiples acepciones de la *reciprocidad* como el Apóstol traza la conducta que debe reinar entre los cristianos de las primeras comunidades fundadas por él.

CAPÍTULO 3º

Para Pablo cada miembro de la comunidad, desde la diversidad de los carismas (χαρίσματα) que posee, los pone en común, para el servicio y el crecimiento de todos.

Introducción

En el N. T. la palabra *carisma* (χάρισμα) es un término casi exclusivamente paulino.³⁰⁰ Examinaremos tres textos que la literatura paulina nos ofrece sobre este tema, Los entresacaremos de las *grandes cartas*: 1 Cor 12,4-11; 1 Cor 12,27-30; Rom 12,6-8. De ellos destacamos que la *diversidad* de los carismas, que pertenecen a los diferentes miembros de la comunidad, confluye para la *unidad* de la misma comunidad y el *enriquecimiento mutuo* de sus miembros.

³⁰⁰ Cf. Mc 9, 37; Mt 9, 37; Lc 9, 37; Jn 9, 17; 1 Cor 7, 7; 2 Cor 1, 7; 1 Tim 1, 2; Tit 1, 3.

Análisis de textos:

1 Cor 12,4-11

El *contexto amplio* en el que se ubica nuestro *texto* (1 Cor 12,4-11) está formado por el cuarto discurso de Pablo sobre los carismas y comprende tres capítulos:

- 12,1-31: Pablo habla de los carismas;
- 13,1-13: Digresión sobre la caridad;
- 14,1-40: Solución para compartir los carismas.

El *contexto más restringido* en el que se encuentra el *texto* es 1 Cor 12:

- 12,1-3: Exordio;
- 12,4-11: *Los carismas*;
- 12,12-31: El Cuerpo de Cristo y sus miembros.

Después de un *exordio* sobre el verdadero y falso Espíritu (cf. 1 Cor 12,1-3) Pablo habla de los dones o *carismas* otorgados por el mismo Espíritu a los miembros de la comunidad (cf. 1 Cor 12,4-11).

Dividiremos el *texto* en dos partes (vv. 4-6.7-11):³⁰¹

vv. 4-6: *Las diversidades* (ἰδιαιτέταις) que comprenden :

- v. 4: *los dones del Espíritu*;
- v. 5: *los ministerios del Señor*
- v. 6 *las actuaciones de Dios*

vv. 7-11: *Los elementos comunes que relacionan entre sí los carismas.*

- el Espíritu* (vv. 7.8ab.9ab.11)
- "a otro"* (vv. 8.9ab.10abcd)
- "el mismo"* (vv. 8.9ab.11)

Al describir los dones del Espíritu o *carismas* el Apóstol tiene en cuenta tres elementos básicos: a) *Los dones del Espíritu* concedidos a la comunidad de Corinto son *diferentes* (cf. Rom 12,6) y *abundantes*; b) El *origen* de donde provienen es *común*; c) La *repartición* depende del Espíritu, de modo que cada miembro de la comunidad recibe dones particulares según sus necesidades. Veamos el *texto*:

³⁰¹ Cf. SÁNCHEZ, *loc. cit.* p 211.

- v. 4 Διαίρησις δὲ χαρισμάτων εἰσίν,
τὸ δὲ αὐτῷ πνεῦμα;
- v. 5 καὶ διαίρέσεις διακονιῶν εἰσίν,
καὶ ὁ αὐτὸς κύριος,
- v. 6 καὶ διαίρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν,
ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πάνσιν
- v. 7 ἑκάστη δὲ δίδοται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος
πρὸς τὸ συμφέρον.
- v. 8 ὁ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας,
ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα,
- v. 9 ἕτερω κρίσις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι,
ἄλλω δὲ χαρισμάτων ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι.
- v. 10 ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω [δὲ] προφητεῖα,
ἄλλω [δὲ] διακρίσεις πνευματιῶν, ἕτερω γένη γλωσσῶν.
- v. 11 πάντα οὗ τριῶν ἐνέργει τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτῷ πνεῦμα
δικαιῶν ἰδίᾳ ἐκαστῷ καθὼς βούλεται.

v. 4 *Los dones son variados,*

pero el Espíritu es el mismo;

v. 5 *Las funciones son variadas,*

aunque el Señor es el mismo;

v. 6 *Las actividades son variadas,*

pero es el mismo Dios quien la activa todo en todos.

v. 7 *La manifestación particular del Espíritu se la da a cada uno para el bien común.*

v. 8 *A uno, por ejemplo, mediante el Espíritu, se le dan palabras de sabiduría; a otro palabras sabidas conforme al mismo Espíritu;*

v. 9 *a un tercero, se por obra del Espíritu;*

a otro, por obra del único Espíritu, dones para curar.

v. 10 *a otro, realizar milagros; a otro un mensaje inspirado; a otro distinguir inspiraciones.*

y a que, hablar diversas lenguas; a otro traducirlas.

v. 11 *Para todo era lo activo el mismo y único Espíritu, que lo reparte dando a cada individuo en particular lo que a él le parece.*

Dividimos el texto en dos partes: vv. 4-6, que hablan de la diversidad de los dones y del único Espíritu que los otorga y vv. 7-11, que presentan la distribución trinitaria de los *carismata* procedentes de un mismo Espíritu.

En la 1ª parte (cf. vv.4-6) Pablo hace hincapié sobre la *multiplicidad*.

Veamos primero los vv. 4-6 en su conjunto. El término διαίρέσεις pertenece exclusivamente al vocabulario paulino⁹² y se repite tres veces sólo en

⁹² 302 Cf. Mc 6: 7; Mt 9: 13; Lc 10: 10; Hch 13: 45; 1 Cor 3:

este texto (cf. 1 Cor 12,4.5.6). En el texto el término *δωριπέσεις* se encuentra siempre en plural, dando la impresión de que se focaliza la *abundancia* de carismas. Al mismo tiempo está en contraposición con el singular del *origi-nante* en las tres expresiones que la complementan: τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος y ὁ δὲ αὐτὸς θεός. La idea de la *abundancia*, presente en esta primera parte del texto, que tiene su origen de un mismo Espíritu, está estructurada en tres partes: a) a los numerosos *carismas* corresponde el *único Espíritu* (v. 4); b) a los numerosos *servicios o ministerios* corresponde el *único Señor* (v. 5); a las diferentes *actuaciones* corresponde el *único Dios/Padre* (v. 6).

Δωριπέσεις, tomado en su contexto, además de encerrar el sentido de *abundancia*, recoge también el de *distribución*, pudiendo referirse a un *único principia* originante, sin excluir el significado de *diversidad* de los principios que dan origen a los carismas.³⁰³

Algunos autores consideran que el esquema triádico de 1 Cor 12,4-6 es trinitario.³⁰⁴ La Trinidad (Espíritu, Hijo/Señor y Dios/Padre) está presente y actúa en forma progresiva.³⁰⁵ El texto de 1 Cor 12,4-11 presenta un orden diferente al orden ofrecido ordinariamente por Pablo en otros textos (cf. 2 Cor 13,13; Gál 4,6; Rom 8,14-17; 15,15-16; Ef 4,4-6). Creemos que el autor de la carta coloca en primer lugar al Espíritu, porque considera que de él depende la venida de los carismas.

Otros autores³⁰⁶ creen más bien que la relación entre la unidad de la ac-ción del Espíritu y la multiplicidad de las manifestaciones carismáticas resulta del hecho de que χαρίσματα, δωρικία, ἐνεργήματα son solamente tres diferentes designaciones y que todas ellas son efecto del mismo Espíritu.³⁰⁷

En el v. 4, Pablo habla de *unicidad* de origen de los carismas, que se manifiesta en el *único* Espíritu que reparte sus *múltiples dones* (χαρίσματα).³⁰⁸ El término *crisma* pertenece eminentemente al vocabulario paulino.³⁰⁹ Al

303 Cf. SCHIFFR, *δωριπέσις* / *δωριπέσεις* p 496; BALZ, *δωριπέσεις* pp 910-911

304 Cf. WENDLAND, *1^a Corintios*; SANCHEZ BOSCH, *Carismas*; PAULSEN, *ἐνεργήματα* p 1386; FREJANDA, *Επιπτώσεις* p 167.

305 Cf. WENDLAND, *1^a Corintios* p 204.

306 Cf. CONZELMANN, *χαρίσματα* p 614.

307 Cf. CONZELMANN, *χαρίσματα* p 614; BERTRAM, *εργον* p 879

308 Cf. SCHILLER, *δωριπέσις* / *δωριπέσεις* p 406; BERGER, *χαρίσματα* pp 2061-2062.

309 Cf. Mc 9:18; Mt 9:17; Jn 4:18; 1^a Pb 16 (Rom 8:11; Cor 7:2; Cor 1:11; Tim 1:2; Tan 1).

singular se encuentra en Rom 1,11; 5,15.16; 6, 23; 1 Cor 1,7; 7, 7; 2 Cor 1,11; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; al plural se encuentra en Rom 11,29; 12,6; 1 Cor 12, 4.9.28-30.31. En nuestro texto los *carismas* son citados sólo al plural (χαρίσματα).

En el v. 5, Pablo habla de la *pluralidad de servicios profanos* (διακονία) que tienen como punto de referencia al mismo Señor (καὶ ὁ αὐτός κύριος).³¹⁰ El término διακονία es típico de la literatura lucano-paulina.³¹¹ En las *grandes cartas* está presente tres veces en Rom (cf. 11,13; 12,7; 15,31), dos veces en 1 Cor (cf. 12,5; 16,5) y 12 veces en 2 Cor (cf. 3,7.8.9; 4,1; 5,18; 6,3; 8,4; 9,1.12,13). En los sinópticos Jesús es presentado a menudo como *aquel que sirve* (cf. Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 12,37; 22,27). La pluralidad de servicios (διακονίαι διακονιών) puede designar cada uno de los *servicios caritativos* prestados en la comunidad y guiados por el ejemplo del único servidor presente en ella, que es el Señor: ἕγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὼς ὡς ὁ διακονῶν (cf. Lc 22,27), o puede también abarcar la síntesis de *todos los servicios o ministerios* que hay en la comunidad.³¹² Pero estas múltiples prestaciones de servicio se hacen siempre en vista de *un solo Señor* (καὶ ὁ αὐτός κύριος). A través de cada una de ellas el creyente no sirve solamente al hermano, sino a Cristo (cf. Mt 25,31-46). Él es el responsable del servicio que le ha sido confiado como un don de la gracia (cf. Lc 22,27).³¹³

En el v. 6 Pablo habla de la *variedad de actividades* (ἐνεργήματα) que tienen como punto de apoyo el actuar del mismo Dios Padre. El término ἐνεργήματα, que en todo el N. T. se encuentra solamente dos veces en la 1 Cor (cf. 12,6.10),³¹⁴ significa *poder (activo), actuación del poder, actividad*. En este versículo el concepto de ἐνεργήματα se acerca al concepto de χαρίσματα.³¹⁵ El punto de referencia de estas actuaciones del poder es el mismo Dios Padre (ὁ δὲ αὐτός θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν ἡμῖν). El verbo ἐνεργεῖν, que es eminentemente paulino,³¹⁶ significa *actuar, poner por obra*

310 Cf. TREVILANCO, *Estudios* p. 317.

311 Cf. Mc 0; Mt 0; Lc 1; Jn 0; Jch 8; Pb 22 (Rom 3; 1 Cor 2; 2 Cor 12; Ef 1; Col 1; 1 Tim 1; 2 Tim 2).

312 Cf. WELLS, *διακονεῖν / διακονία* pp. 913-915.

313 Cf. BEYER, *diakonia* p. 967.

314 Cf. Mc 0; Mt 0; Lc 0; Jn 0; Heb 0; Pb 2 (1 Cor 2).

315 Cf. PAULSEN, *coergema* p. 1388; WENDLAND, *1ª Corinti* p. 205.

316 Cf. Mc 1; Mt 1; Lc 0; Jn 0; Pb 18 (Rom 1; 1 Cor 2; 2 Cor 2; Gal 4; Ef 4; Tlp 2; Col 1; 1 Tes 1; 2 Tes 1).

La serie triádica, presente en los vv 4-6, concluye con una importante afirmación teológica: la diversidad de los χαρίσματα, λειτουργία y ἐνεργήματα, puestos en correlación con la única fuente trinitaria correspondiente: πνεῦμα, κύριος y θεός, concurren hacia el *clímax* que es ὁ θεός.³¹⁷ De Dios se dice que es ὁ ἐνεργῶν τὸ πᾶν τὸ ἐν πάντιν. El *participio presente* del verbo ἐνεργεῖν afirma que Dios está actuando continuamente en todas las cosas. Más adelante, en el v. 11, Pablo aclara que esta actuación de Dios no es directa, sino mediada por su πνεῦμα. Por este motivo, algunos exégetas, refiriéndose a 1 Cor 12,6, consideran que el Autor de esta actuación no es directamente Dios, sino su Espíritu.³¹⁸ La expresión τὰ πάντα ἐν πάντιν tiene un sentido antropológico, en donde τὰ πάντα se aplica a Dios como creador del universo y ἐν πάντιν se aplica a toda la comunidad. Esto significa que todos estos carismas están al servicio de la comunidad. Este *principio fundamental* será retomado luego por Pablo en 1 Cor 12,12ss, hablando del Cuerpo de Cristo.³¹⁹

Concluyendo el acercamiento de 1 Cor 12,4-6 podemos decir con Trevijano que el πνεῦμα es la fuerza de la unidad, porque participa de la unicidad de Dios y de la unicidad del acontecimiento de Cristo. La vida de la comunidad procede de una triple unidad de actuación divina: el Espíritu, Cristo resucitado, Dios Padre.³²⁰

En la 2ª parte (cf. vv 7-11) el Apóstol insiste sobre la unidad:

Pablo atribuye la diversidad de *carismas* a un mismo *Espíritu*, los *ministerios* a un mismo *Señor* y las *operaciones* a un mismo *Dios-Padre*. Esta distribución trinitaria queda corroborada cuando el Apóstol presenta los discursos de sabiduría y de conocimiento, la fe las curaciones, los poderes, la profecía, las lenguas y la interpretación, como obras del mismo Espíritu.³²¹

a. En el v. 7, que constituye el planteamiento básico de *todos los carismas*, Pablo comienza diciendo que el *Espíritu* da una *manifestación abundante de carismas a cada miembro de la comunidad para el bien común* ἵνα ἕκαστος τῶν δέ διδοται ἡ φανερώσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. El término

317 Cf. PAULSEN, *ἐνεργεῖν* p 140; TREVIANO, *Estudios* p 167.

318 Cf. CONZELMANN, χαρίσματα p 614, BERTRAM, *εργον* p 879.

319 Cf. WENDLAND, *1ª Corintios* p 205.

320 Cf. TREVIANO, *Estudios* p 258.

321 Cf. TREVIANO, *Estudios* p 316.

φανέρωσις es exclusivamente paulino (cf. 1 Cor 12,7; 2 Cor 4,2)³²² y significa *revelación, manifestación*.³²³ Un significado semejante se da también en Rom 12,6 por lo que aparece bastante claro que este término corresponde a χάρισμα.³²⁴ La construcción φανέρωσις τοῦ πνεύματος probablemente se deba entender como un *genitivo subjetivo* en vista de que los vv 8-10 indican los *diversos efectos* de la manifestación del Espíritu y el v. 11 habla del Espíritu como *sujeto actuante*. El término φανέρωσις es la *revelación* dada por el Espíritu, que consiste en los *carismas* que Pablo enumera a continuación (cf. 1 Cor 12,8-10). Esta revelación no se realiza como una enseñanza teórica, sino que se hace presente en las actividades en las que el Espíritu se manifiesta.³²⁵ El término συμφέρον es un participio neutro del verbo συμφέρειν que se encuentra bastante en el N. T.³²⁶ y utilizado como si fuera sustantivo con un significado intransitivo: *ser de utilidad, ser ventajoso* y se traduce en *bien común, beneficio de todos, lo conveniente*.³²⁷ Pablo emplea el verbo en 1 Cor (6,12; 10,23; 12,7) y 2 Cor (6,10; 12,1). La construcción πρὸς τὸ συμφέρον constituye la *regla fundamental* de la comunidad en la que convergen todos los carismas: el bien común, es beneficio de todos. Los carismas particulares son tales en cuanto ofrecen beneficios a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad.³²⁸

b. En los vv. 8-10, el Apóstol presenta los diversos carismas otorgados en beneficio de la comunidad. De este planteamiento no se puede deducir que Pablo esté contraponiendo *carisma a institución*. *Oficio y carisma* se entremezclan en esta lista de funciones locales (cf. también Rom 12,5-8). A causa de estas *funciones*, no siempre bien definidas, no se excluye el surgimiento de conflictos comunitarios desde los primeros momentos de la comunidad.³²⁹

En el v. 8, Pablo presenta los *carismas de subsidiariedad y consorcio* (ἐτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι. ἄλλω δὲ χάρισματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι = *A uno, por ejemplo, mediante el Espíritu, se le dan*

322 Cf. Mc 6; Mt 10; Lc 9; Jn 6; Hch 6; Ph 2 (1 Cor 1; 2 Cor 3).

323 Cf. BALZ, φανέρωσις p. 923.

324 Cf. TREVIANO, *Escritos* p. 164.

325 Cf. BÜLTMANN-LÜHMANN, φανέρωσις pp. 845-846; TREVIANO, *Estudios* p. 164.

326 Cf. Mc 6; Mt 4; Lc 9; Jr 3; Hch 2; Ph 5 (1 Cor 3; 2 Cor 2).

327 Cf. KRITZER, συμφέρειν p. 342; WEISS, συμφέρω p. 1025; TREVIANO, *Estudios* p. 168.

328 Cf. WEISS, συμφέρω; IUSU, CIPRIANI, 1ª Cor 12:2 p. 199.

329 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 179, n. 105.

*palabras acertadas; a otro, palabras sabias, conforme al mismo Espíritu.*³³⁰ Con la construcción λόγος σοφίας, común en Pablo (cf. 1 Cor 2,1; 12,8; Col 2,23), el Apóstol contraponen una *sabiduría expresada en forma de palabras* que es don del Espíritu a una *sabiduría que procedía de poderes cósmicos-pneumáticos* que algunos maestros en Corinto querían defender. El Apóstol trata este tema con más detenimiento en la 1 Cor, puesto que el hecho se había planteado como un problema comunitario (cf. 1 Cor 2,6-7; 4,1).³³¹ Un texto parecido en Ef 1,17 habla de πνεῦμα σοφίας.

El término γνώσις, que significa *conocimiento*, constituye otro término eminentemente paulino.³³² En la 1 Cor se encuentra 10 veces y en la 2 Cor 6 veces. La construcción λόγος γνώσεως se halla solamente en este texto de 1 Cor. En las dos partes del v. 8, que contienen respectivamente λόγος σοφίας y λόγος γνώσεως Trevijano ve un paralelismo dialéctico ya presente en la carta desde su comienzo: el conocimiento es *estupidez* para los que rechazan (cf. 1 Cor 1, 18-2,5) y es *sabiduría* para los que la aceptan (cf. 1 Cor 2,6-15).³³³

En el v. 9-10a, Pablo presenta los *carismas operativos* de la fe, de los *dones de curación* y de los *prodigios* (v. 9 ἑτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλω δὲ χάρισμα ἰαμάτων ἐν τῷ ἐνὶ πνεύματι. v. 10 ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων = v. 9 *a un tercero, fe por obra del Espíritu; a otro, por obra del único Espíritu, dones para curar; v. 10 a otro realizar milagros*). Sorprende que Pablo hable a este punto de la fe como de un particular carisma que sólo algunos tienen en la comunidad. Tal vez, en este texto se halla una acepción de fe diferente a la que normalmente Pablo nos tiene acostumbrados, o sea, cuando habla de la fe por la cual cada cristiano es justificado y por consiguiente todos deben tener. Tal vez, aquí, el apóstol quiere hablarnos de una *fe operativa*, una *fe que mueve montañas* (cf. 1 Cor 13,2) ó de *diferentes grados de fe* (cf. 1 Cor 12, 11).³³⁴

330 Cf. WENDLAND, *1ª Corinto*, pp 205-206.

331 Cf. WILCKENS, σοφία pp 814-848, HEGERMANN, σοφία p 149. TREVIJANO, *Estudios* pp 158,161,355.

332 Cf. Mc 6: 7 Mt 13: 12 Jn 17: 8 Hch 6: 10 1 P 23 (Rom 5: 1 Cor 10: 2 Cor 6: 6 Ef 1: 1 Flp 1: 1 Col 1: 1 Tim 1).

333 Cf. TREVIJANO, *Estudios* p 156, n 46.

334 Cf. WENDLAND, *1ª Corinto* pp 206-207; CIPRIANI, *1ª Corintzi* p 200.

El término ἰαμαί es *hapax* en I Cor y significa *curación*³³⁵. Pablo lo emplea tres veces (cf. I Cor 12,9,28,30). En los tres casos se utiliza la misma construcción χαρίσματα ἰαμάτων. El don de *obrar curaciones* es aquí un *carisma* especial que se concede a algunos miembros de la comunidad.³³⁶ Este don no pertenece a la condición de ser cristiano, pues no es dado a todos, sino que es un carisma individual, o mejor dicho, una facultad concedida a los que son llamados a la acción misionera que tiene que ver con los cuerpos de los enfermos (cf. Mc 6,13; 16,18; Mt 10,8; Lc 9,2; 10,9).³³⁷

El don de *hacer milagros* ἐνεργήματα δυνάμεων ya ha sido considerado al tratar el término ἐνεργήματα en el v. 6. El término ἐνεργήματα se corresponde a χαρίσματα. Por *milagro* aquí se entiende todo tipo de prodigios en campo físico.

En el v. 10b-c-d-e, Pablo presenta de modo ostensible al final de la lista dos duplas de carismas que los corintios unhelaban y apreciaban con más entusiasmo (ἄλλω [δὲ] προφητεία, ἄλλω [δὲ] διακρίσεις πνευμάτων, ἕτερω γένη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἑρμηνεῖα γλωσσῶν: = *a otro, un mensaje inspirado; a otro, distinguir inspiraciones; a aquel, hablar diversas lenguas; a otro, traducirlas*).

La primera dupla está formada por la προφητεία, entendida como el *don de la profecía*, a la que se añade el don complementario del *discernimiento de los espíritus* (διακρίσεις πνευμάτων). El término προφητεία pertenece al vocabulario paulino³³⁸ y se encuentra con este sentido únicamente en la I Cor 12,10; 13,2. Προφητεία es el *carisma* del anuncio profético donado por Dios a algunos miembros de la comunidad cristiana primitiva mediante el Espíritu.³³⁹ Este *carisma* de la προφητεία está abinado al *don del discernimiento de los espíritus* (διακρίσεις πνευμάτων). El término διακρίσεις pertenece al vocabulario paulino,³⁴⁰ se encuentra una vez en Rom 14,1 y en I Cor 12,10. Significa *distinción* y, aplicado a los espíritus, *discernimiento*. En el texto está puesto al plural y presentado en forma genérica, puesto que no se habla entre cuáles entidades se hace discernimiento.³⁴¹ El *discernimiento de*

335 Cf. Mc 6: Mt 9: Lc 9: Jn 10: Heh 4: Pb 2 (I Cor 3)

336 Cf. LEIVESTAD, op. cit. p. 194.

337 Cf. OEPKE, χάριμα p. 721, CIPRIANI, Iª Cor. 12 p. 200

338 Cf. Mc 6: Mt 1: Lc 9: Jn 6: 1 Jch 4: Pb 9 (Rom 1: I Cor 5: I Tes 1: 2 Tim 2).

339 Cf. FRIEDRICH, προφητείας p. 576.

340 Cf. Mc 6: Mt 9: Lc 9: Jn 10: Heh 4: Pb 2 (Rom 1: I Cor 1).

341 Cf. DAUTZENBERG, διακρίσεις p. 926.

los espíritus es un carisma que no se concibe por encima de la profecía, sino a su servicio.³⁴² Es la capacidad que tienen algunos, considerados profetas en la comunidad, de distinguir el Espíritu divino del espíritu demoníaco cuando hablan los estátutos.³⁴³

La segunda dupla está formada por la expresión γένη γλωσσῶν, entendida como el don de lenguas que algunos en la comunidad reciben. A este don se añade igualmente un don complementario (ἐρμηνεία γλωσσῶν). El término γένη es el plural neutro de γένος, que significa especie, clase. Este plural está presente solamente 1 Cor 12,10.28: 14,10 y se traduce como don. El término γλώσσαις es muy común en la literatura paulina, sobre todo en la 1 Cor³⁴⁴ y empleado por el Apóstol en diferentes combinaciones de palabras. Con la expresión γένη γλωσσῶν Pablo se refiere a la diversidad de manifestaciones que podemos llamar la *glosolalia carismática* presente en Corinto.³⁴⁵ Aunque el apóstol no usa el término *glosolalia* en este texto, sin embargo por hacerlo en un contexto cercano al explicar el valor que hay que atribuir a la *glosolalia* (cf. 1 Cor 14,5.13.27-28), creemos que este don, descrito en el v. 10d, significa *glosolalia*. Esto por un lado no se manifiesta barboteando palabras sin sentido, sino produciendo una sucesión de palabras que se parezcan a un lenguaje, aunque sea ininteligible para los oyentes.³⁴⁶ Por el otro parece que Pablo entiende lo de *hablar en lenguas* como una especie de hablar en un idioma extranjero que en cierto modo puede ser traducido palabra por palabra.³⁴⁷

El don de lenguas está abinado al don de interpretarlas (ἐρμηνεία γλωσσῶν), un carisma que no se concibe por encima del don de lenguas sino a su servicio.³⁴⁸ El término ἐρμηνεία, que significa interpretación,³⁴⁹ es hápax en Pablo y está presente sólo en la 1 Cor 12, 10 y 14,26. La interpretación, que es un don del Espíritu, es la capacidad para entender lo que mueve al glosolali a hablar en una lengua ininteligible y para expresarlo en una lengua inteligible.³⁵⁰ No es por lo tanto traducir lo que otro dice, sino sustituir

342 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 318.

343 Cf. WENDELAND, *1 Corintios* p. 207. BÜCKHEL, dakryas u. 1095.

344 Cf. Mc 3: 17; Lc 2: 14; He 6: 10; Ro 15: 14; 1 Cor 21: 1; Fl 1: 1.

345 Cf. HASLER, γένος pp. 735-736. DALLZEMBERG, *γλώσσαις* p. 763.

346 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 344, n. 81.

347 Cf. WALTER, *ερμηνεία* p. 1586.

348 Cf. TREVIANO, *Estudios* p. 318.

349 Cf. Mc 6: 11; Lc 10: 17; He 6: 10; 1 Cor 21: 1.

350 Cf. WALTER, *ερμηνεία* p. 1586.

un lenguaje incomprensible con otro comprensible o como explicación de la agitación espiritual que se posee en quien cae en trance.³⁵¹

c. En el v. 11 Pablo concluye el catálogo de los *carismas* haciendo referencia al origen de todos ellos (πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἕν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται = *Pero todo esto lo activa el mismo y único Espíritu, que lo reparte dando a cada individuo en particular lo que a él le parece*). La expresión πάντι δὲ ταῦτα está colocada al inicio del versículo como para agrupar todos los *carismas* que se han enumerado y descrito anteriormente (cf. 1 Cor 12, 4-10). El verbo ἐνεργεῖν, que ya hemos visto en el v. 6 como atribuido a Dios Padre, ahora en cambio es atribuido al Espíritu, que actúa de una manera personal. La expresión τὸ ἕν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα nos presenta al único Espíritu de Dios en calidad de sujeto de estas acciones pneumáticas.

Con este texto, Pablo afirma de una manera contundente que los *carismas* vienen de Dios, que son gracia del Espíritu y no una técnica religiosa de la cual el hombre puede apropiarse para su propio beneficio.³⁵² Por esto no deben ser motivo de discordia en la comunidad, sino que todos los que los poseen deben contribuir para la construcción de la misma desde la diversidad y la multiplicidad.

El verbo διαιρεῖν, que significa *repartir, distribuir*,³⁵³ está presente solamente 1 Cor 12, 11³⁵⁴ y tiene como sujeto al Espíritu que reparte a cada uno lo propio ἰδίᾳ ἑκάστῳ como quiere καθὼς βούλεται.³⁵⁵

En 1 Cor 12,4-11, Pablo ve las diferentes funciones en la comunidad como operaciones del único Espíritu. Con ello, el Apóstol reconoce a *todos los miembros* de la comunidad como "pneumáticos", cada uno con *carismas* y grados diferentes y todos poniéndolos al servicio de la ἐκκλησία.³⁵⁶

1 Cor 12,28-31

El *contexto amplio* en el que se ubica nuestro *texto* es la cuarta parte de la carta en la que Pablo trata sobre los *carismas*. Esta comprende tres capítulos:

351 Cf. BEHM, *Ερμηνεία* p 930.

352 Cf. WENDLAND, *1ª Corintios* p 208.

353 Cf. BALZ, *διαιρεῖν* p 911.

354 Cf. Mc 6: Mc 6: Lc 1: Jh 6: Heb 6: Jh 11 Cor 11

355 Cf. TREVIANO, *Estudios* 168.

356 Cf. TREVIANO, *Estudios* p 164.

- 12.1-31: *Pablo habla de los carismas;*
13.1-13: *Digresión sobre la caridad;*
14.1-40: *Solución para compartir los carismas.*

El *contexto más restringido* en el que se encuentra el texto es 1 Cor 12.1-31:

- 12.1-3: *Exordio;*
12.4-11: *Los carismas;*
12.12-31: *El Cuerpo de Cristo y sus miembros.*

El *contexto más inmediato* está formado por 1 Cor 12,27:

12.27: *Los cristianos son el Cuerpo de Cristo.*

El *texto* que analizamos (1 Cor 12,28-31) está estrechamente unido al *contexto anterior* (1 Cor 12,27), plantea la pluralidad de los carismas dentro de la unidad del cuerpo y responde a la afirmación: *En el Cuerpo, que es la Iglesia, Dios ha establecido un orden entre todos sus miembros:*

- 28 και οὕτως μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γλῶσσαι.
29 μὴ πάντες ἐπιόψονται, ἢ πάντες προφήτευσιν; μὴ πάντες διδασκαλοὶ, μὴ πάντες δυνάμεις;
30 μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλῶσσαις λαλοῦσιν; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν;
31 ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα.
28. En la comunidad Dios ha establecido *ordenes*, en primer lugar, como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros. luego hay *milagros*, las *gracias* de curar, *asistencias*, *funciones directivas*, *diferentes lenguas*.
29. ¿Son todos *apóstoles*? ¿son todos *profetas*? ¿son todos *maestros*?
30. ¿Hay en todos *milagros*? ¿dicen todos *domos de curar*? ¿hablan todos en *lenguas*? ¿*pueden* todos *traducir*?
31. *Pueden ambicionar los dones más valiosos*

En el *texto*, que constituye la parte conclusiva del discurso de Pablo (cf. vv. 28-31), el Apóstol, luego de afirmar categóricamente que la Iglesia es el *Cuerpo de Cristo* (cf. v. 27), retomando así pensamiento fundamental de su reflexión que ya había expresado en 1 Cor 12,12 con el que explicita la unión real de los cristianos con el cuerpo resucitado de Cristo.³⁵⁷ describe

357 Cf. ROSSANO, *1ª Corintzi* p. 134, n. 27.

la iniciativa de Dios de establecer un orden en este cuerpo (cf. v. 28ab): a) tres funciones enumeradas: *apóstoles*, *profetas* y *maestros*; b) más otras cinco *sin numerar* (cf. vv. 28c): *actuaciones de poder*, *dones de curación*, *ayuda*, *gobierno*, *dones de lenguas*.

A seis de esas funciones, más a la interpretación, el Apóstol aplica la forma interrogativa retórica tras la cual señala la *multiplicidad* y la *diversidad* (cf. vv. 29-30), siguiendo el ejemplo de 1 Cor 12,15-16,³⁵⁸ y concluye con la invitación a los corintios a ambicionar los carismas más valiosos (cf. v. 31).

En el v. 28, llama la atención el hecho de que Pablo presenta la *multiplicidad* de los dones del Espíritu de una manera diferente a como la había presentado en 1 Cor 12,8-10. Entre los dos catálogos de *carismas* que presenta la carta (cf. 1 Cor 12,8-10 y 1 Cor 12,28-30) se notan algunas diferencias: desaparecen tres carismas del primer catálogo (*λόγος σοφίας*, *πίστις*, *δικαιήσεις πνευμάτων*) y aparecen tres nuevos en el segundo (*ἀπόστολοι*, *ἀντιλήψεις*, *κυβερνήσεις*).³⁵⁹

1 Cor 12,8-10		1 Cor 12,28	
λόγος σοφίας	<i>palabras acertadas</i>	ἀπόστολοι	<i>apóstoles</i>
λόγος γνώσεως	<i>palabras sabias</i>	προφῆται	<i>profetas</i>
πίστις	<i>fe</i>	διδασκαλοὶ	<i>maestros</i>
χαρίσματα ἰασησίων	<i>dones para curar</i>	δυνάμεις	<i>milagros</i>
ἐνεργήματα ἰσχύων	<i>realizar milagros</i>	χαρίσματα ἰσχύων	<i>dón de unar</i>
κροφητήρια	<i>mensajes inspirados</i>	ἀντιλήψεις	<i>evidencias</i>
δικαιήσεις πνευμάτων	<i>distinguir inspiraciones</i>	κυβερνήσεις	<i>funciones directivas</i>
γένη γλωσσῶν	<i>lenguas diversas</i>	γένη γλωσσῶν	<i>diferentes lenguas</i>
ἐρμηνεία γλωσσῶν	<i>traducciones</i>	ἑρμηνεύουσαι	<i>traducciones</i>

En el v. 28ab, el Apóstol presenta en primer lugar la *terna* de los *carismas* que rigen la *comunidad* (*ἀπόστολοι*, *προφῆται*, *διδασκαλοὶ*) y están dispuestos por orden jerárquico (cf. Ef 4,11). Estos carismas están unidos entre sí y preceden a los demás, por cuanto favorecen el anuncio del Evangelio y rigen la vida de la comunidad.

En primer lugar son nombrados los *apóstoles* (*ἀπόστολοι*) considerados los testigos del Señor resucitado y cuyo anuncio funda la Iglesia.³⁶⁰ Siguen los *profetas* (*προφῆται*) cf. 1 Cor 12,10; Rom 12,6; Ef 4,11), nombrados también en Heh 11,27; 13,1-2; 15,32; 21,9-10, que constituían un grupo

358 Cf. SÁNCHEZ, *Escritos* p 21.

359 Cf. DALBESIO, *1ª Corintios* p 198.

360 Cf. WENDLAND, *1ª Corintios* p 214.

preciso dentro de la comunidad. Su función era proclamar bajo la inspiración del Espíritu la conversión, el juicio de Dios y los acontecimientos escatológicos. Finalmente aparecen los *maestros* (διδασκάλου) que tenían como tarea transmitir e interpretar la tradición de Cristo, enseñar los mandamientos y los artículos de fe, cuidar la catequesis, o sea, introducir a los neófitos en el conocimiento del Evangelio. Los ministerios de *profetas* y *maestros* son eminentemente de carácter espiritual.¹⁶¹

En el v. 28e. sigue un elenco de cinco carismas agrupados entre sí por los adjetivos ordinales neutros πρώτον, δεύτερον, τρίτον y seguidos repetidamente por el adverbio ἔπειτα (δυνάμεις, χαρίσματα, ἰαμάτων, ἰσχυρήματα, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν) que animaban la comunidad. Entre los carismas nuevos que aparecen en este catálogo se encuentran en primer lugar los *apóstoles* y en el sexto los que tienen el *carisma de dirigir* (κυβερνήσεις), que más tarde reciben el nombre de ἐπίσκοποι o ποιμένες en las *cartas de la cautividad* y en las *cartas pastorales* (cf. Flp 1,1; Ef 4,11; 1 Tim 3, 2; Tít 1,7). En realidad, Pablo, hablando de estos *carismas*, no distingue entre ministerios y personas, sino que presenta únicamente los *efectos del Espíritu*, como en el primer catálogo de 1 Cor 12,8-10 y sin ningún orden jerárquico.

Es interesante notar en este segundo catálogo de carismas de 1 Cor 12,28 que la *glosolalia* está ubicada al final, como en el primer catálogo (cf. 1 Cor 12,30) y seguida inmediatamente por ἑρμηνεία γλωσσῶν (*traducción de lenguas*). Es interesante observar que Pablo coloca entre estos carismas, no solamente los poderes espirituales, sino también la asistencia y el gobierno. En estas cartas los ministerios de la comunidad no se conciben todavía en el sentido jurídico-institucional como ámbitos de poder bien definidos. De todos modos los primeros tres *carismas* se distinguen de los demás en cuanto son propios de los que guían a la comunidad.¹⁶²

En los vv. 29-30, Pablo, empleando una serie de interrogativas retóricas, hace saber a los corintios que no todos pueden poseer el mismo *carisma* del Espíritu, pero si todos deben poner al servicio de la comunidad los diversos carismas que reciben de parte de Dios. Destaca la insistencia con la que el Apóstol se dirige a los cristianos de Corinto repitiendo por seis veces la pregunta retórica μή πάντες y haciendo entender a los corintios que en la distri-

161. Cf. WENDLAND, *1ª Corintios* pp. 214-215.

162. Cf. WENDLAND, *1ª Corintios* p. 215; DALBESIO, *1ª Corintios* pp. 198-200.

bución de carismas aparece con fuerza la *multiplicidad* y la *diversidad*, pero siempre para el bien común de la comunidad (v.29 μή πάντες ἀπόστολοι; μή πάντες προφήται; μή πάντες διδάσκαλοι; μή πάντες δυνάμεις; v.30 μή πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μή πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; μή πάντες διερμνεύουσιν; = v.29 ¿Son todos apóstoles?, ¿son todos profetas?, ¿son todos maestros? v.30 ¿hacen todos milagros?, ¿pueden todos domes de curar?, ¿hablan todos en lenguas?, ¿pueden todos traducidas?)

En el v. 31, el Apóstol hace una distinción entre carismas más valiosos y menos valiosos e invita a los cristianos de Corinto a discernir sobre ellos y quedarse con lo mejor, no para disminuir de los mismos, sino para el servicio de la comunidad (v.31 ζηλοῦτε δὲ τίς χαρίσματα τὰ μείζονα = v.31 *Pues ambicionad los carismas más valiosos*). El apóstol no quiere que los efectos del Espíritu queden ahogados en un egoísmo estéril que los utiliza a su antojo, sino que mantengan un orden en la *multiplicidad* y *diversidad*. Este mismo sentir se puede encontrar en I Tes 5.19-20. Para el Apóstol no es malo desear los *carismas*. Pero insiste en que los miembros de la comunidad de Corinto deben aspirar a poseer y ejercer los diversos carismas que Dios les otorga en bien de todos.

Rm 12,6-8

El *contexto amplio* en que se encuentra nuestro texto constituye la parte parenética de la Carta, reconocido por todos los estudiosos de la misma (cf. Rom 12.1-15,13). En esta parte de la carta Pablo enuncia *muchos preceptos* que el cristiano tiene que observar para conformarse a Cristo en su obrar y ser un día configurado con él en su gloria.³⁶³

En este *contexto* distinguimos dos partes extensas que lo van definiendo:

12.1-13,14: los deberes evangélicos generales;

14.1-15,13: los deberes específicos hacia los que son débiles en la fe

El *contexto más reducido* (cf. Rom 12.1-13,14) describe los deberes generales:

12.1-2: Introducción;

12.3-14: Deberes hacia los miembros de la *comunidad cristiana* que forman un solo cuerpo en Cristo

³⁶³ Cf. RAMAZZOTTI, *Romani* p 443

12.15-21: Deberes hacia los miembros de la *familia humana*;

13,1-7: Deberes hacia los *Jefes de los Estados*;

13,8-10: El precepto de la caridad;

13.11-14: Exhortación final.

El *contexto inmediato* está formado por Rom 12,3-14 en el que el Apóstol plantea los deberes hacia los miembros de la comunidad cristiana que forman un solo cuerpo en Cristo y exhorta a los romanos al recto uso de los carismas.

La idea de cuerpo que Pablo desarrolla en los vv. 4-5 sirve de *contexto inmediato* para el análisis de nuestro texto, lo mismo que en 1 Cor 12,27 con respecto a 1 Cor 12,28-30. La doctrina que resulta de la imagen de cuerpo se aplica a la Iglesia en general e, inmediatamente, a casos particulares. Con el v. 5 Pablo advierte a los romanos que forman un único cuerpo en Cristo en el que nadie sobra, ni nadie puede creerse tan indispensable que pretenda expresar en su persona el entero cuerpo.

12,3. Pablo demuestra la conciencia que tiene de su propia misión:

12,4-5: El Cuerpo de Cristo y sus miembros;

12,6-8: *Exhortación al recto uso de los carismas*;

12,9-14: Exhortación al recto uso de la caridad.

El *texto de Rom 12,6-8* presupone la idea de *Cuerpo de Cristo* que Pablo había ya desarrollado en 1 Cor 12.12-27 y Rom 12.4-5.

v 6 ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν ἡμῖν διάφορα,
ἢτε προφητείαν κατὰ τὴν ἐκλογὴν τῆς πίστεως,

v 7 ἢτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ, ἢτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ,

v 8 ἢτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει: ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι,
ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ, ὁ ἀλλοῦ ἐν ἰλαρότητι

v 8 pero con carismas diferentes.

según el don que Dios nos ha dado:

si es el hablar inspirado: ejercicio en proyección a la fe;

v. 7 si es el servicio, dedicado a servir: si es el que enseña, a enseñar;

v. 8 si es el que exhorta, a exhortar. El que consuela: habla con sencillez:
el encargado, con seriedad: el que regaña la atestencia con simpatía.

El Apóstol abre su reflexión con la conjunción *ἢτε* repetida cuatro veces, con la que introduce unas condiciones hipotéticas. Esta conjunción está presente solamente en Pablo³⁶⁴ y significa *sea que... sea que*.

364 Cf. Mc 9; Mr 9 / Lc 9 / Jo 9 Ph 63 (Rom 4 / 1 Cor 27 / 2 Cor 14 / Lc 2 Flp 6 Col 4 / 1 Tes 2 / 2 Tes 2). Cf. BLASS, *Grammatica*, a pp 454-455. n. 3.

La numeración de los siete carismas presenta dos clasificaciones diversas: los primeros dos προφητεία y διακονία, descritos en género femenino, son seguidos por los otros cinco descritos como participios masculinos precedidos respectivamente por el artículo determinado ὁ διδάσκων, ὁ παρακαλῶν, ὁ μεταδιδούς, ὁ προϊστάμενος, ὁ ἐλεῶν. Los dos primeros carismas, presentados con términos abstractos, parecen tener características diversas. Mientras el primero es considerado un *don*, el segundo parece, más bien, una *función eclesial*.³⁶⁵ Los últimos cinco, siendo participios presentes precedidos por un artículo determinado, constituyen *medios* eficaces para explicar la función que tienen.³⁶⁶

En el v. 6a, Pablo afirma que la única *gracia* = χάρις que depende de Dios, se manifiesta en cada cristiano en una serie de variados *carismas* que son concedidos a todos (χαρίσματα διάφορα).³⁶⁷ La expresión χάρις δοθεῖσα ἡμῖν con su forma pasiva tiene como sujeto implícito a Dios. Ella ya se encuentra en Rom 12,3 (διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι) y en Rom 15,15 (δοῦναι τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν μοι ἀπὸ τοῦ θεοῦ) en donde Dios es presentado como el agente del don.³⁶⁸ El sustantivo χάρις es característico de Pablo.³⁶⁹ El adjetivo διάφορος que significa *diferente*, es único en Pablo³⁷⁰ y designa la *variedad y multiplicidad* de los diferentes carismas y el igual valor de los mismos (cf. Rom 12,6b-10). El texto hace hincapié en la *diversa aportación* de cada carisma a la vida de la comunidad.³⁷¹

En el v.6b, encontramos la προφητεία que consiste en el *carisma de la predicación inspirada* que el Apóstol describe en 1 Cor 14,3 como οἰκοδομὴ (edificación), παράκλησις (exhortación) y παραμυθία (consolación). El *carisma profético* está junto con el *carisma de la enseñanza* (cf. 1 Cor 12,28). El texto que analizamos se refiere a este carisma: el que posee el don permanente de la *predicación profética* debe emplearlo en *proporción* a la fe (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως). Este carisma no consiste en la

365 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* pp 58-59; SENÉN, *Carta*, p 466

366 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p 59

367 Cf. WILKENS, *Romanos II* p 249; BERGER, *χαρις* p 2054.

368 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p 57

369 Cf. Mc 9 / Mt 9 / Lc 8 / Jn 4 / Heh 17 / Ph 100 / Rom 24 / 1 Cor 10 / 2 Cor 18 / Gál 7. Ef 12 / Flp 3 / Col 5 / 1 Tes 2 / 2 Tes 4 / 1 Tim 4 / 2 Tim 5 / Ti 4 / Flm 2)

370 Cf. Mc 9 / Mt 9 / Lc 9 / Jn 9 / Heh 6 / Pb 1 (Rom 1)

371 Cf. WEISS, *διαφέρω* pp 994-995; SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p 57; ÖBERLINNER, *διαφέρω* p 95)

palabra de vaticinio, sino en cualquier palabra inspirada por Dios, por medio de la cual se descubre la verdad de las cosas.³⁷²

El término ἐπιταγήα es *hapax* en Pablo y significa *relación debida, proporción, analogía*.³⁷³ Esta expresión corresponde al v. 3, que habla del μέτρον πίστεως (*cupo de la fe repartida por Dios a cada uno*). La fe se constituye en el horizonte hermenéutico normativo para toda la predicación.³⁷⁴ Esta hace que el cristiano se deje dirigir constantemente por Jesucristo.³⁷⁵ Pablo exhorta a los profetas a proclamar como palabra de Dios solamente lo que su visión de fe le ha hecho ver que es palabra de Dios, excluyendo otro tipo de predicación.³⁷⁶

El v.7 y el v.8a tienen tres afirmaciones parecidas: εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ; εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει (v. 7 *si es el servicio, dedicándose a servir; si es el que enseña, o enseñar; v. 8a si es el que exhorta, o exhortar*) que atribuyen a esas realidades una estructura ya conocida por los lectores. Se percibe que el Apóstol exhorta a los que tienen esos carismas a atenerse a lo que ellos comportan, a respetar los carismas de los demás y a tener en cuenta el hecho de que precisamente a través del conjunto de todos los carismas es como Dios conduce a su Iglesia.³⁷⁷

En el v. 8b, se concentran las últimas tres exhortaciones: ὁ μετοιδίδους ἐν ἀπλότητι (*simplicidad, esplendor*), ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ (*empeño, esmero*), ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι (*gozo, alegría*). La idea que está detrás de estos términos es que los lectores entiendan que los *carismas* no han sido donados para beneficio personal, sino que han sido dados a los cristianos en cuanto miembros de un cuerpo que se mantiene unido a Cristo.³⁷⁸ Las tres observaciones que retoman las funciones que hay que ejercer, ayudan a entender la relación entre *carisma* e *institución* en la Iglesia. Las tres exhortaciones (v. 8b) indican que en la Iglesia se encuentran el *ministerio*, la *enseñanza* y la *exhortación*, realidades que sin muy conocidas así como en el cuerpo están

372 Cf. KERTELGIE, *Romanos* p. 209.

373 Cf. Mc 4, Mt 13, Lc 8, Jn 6, 1 Cor 12, 1 Tim 1.

374 Cf. KITTEL, *αναλογία*, pp. 938-940; WILKENS, *Romanos II* p. 349; BALZ, *αναλογία* p. 250.

375 Cf. KERTELGIE, *Romanos* p. 209.

376 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p. 66; SEMÉN, *Cartas* p. 466.

377 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p. 60.

378 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p. 60.

las manos, los pies y los oídos. Si está la gracia (ἡ χάρις), o sea, el cuidado de Cristo por su cuerpo, que hace surgir las funciones dentro de la Iglesia, se sigue ordinariamente que, quienes las ejercen, tienen al mismo tiempo los *carismas* para ejercerlas. Si se cree en la realidad del Espíritu, habrá que aceptar que el nombramiento de alguien para una determinada función debe ser un acto de la escucha del Espíritu.¹⁷⁹

Comparando el texto de Rom 12.6-8 con los textos de 1 Cor 12.8-10 y 1 Cor 12.28 que ya examinamos, notamos algunas coincidencias y diferencias entre los tres catálogos:

<p>Cor 12.8-10</p> <p>v. 8 λόγος σοφίας λόγος γνώσεως</p> <p>v. 9 πίστις χαρίσματα ἐπιπέμων</p> <p>v. 10 ἐνεργήματα δυνάμεων προφῆται διακρίσεις πνευμάτων γένη γλωσσῶν ἑρμηνεῖτε γλώσσῶν</p>	<p>1 Cor 12.28</p> <p>ἀπόστολοι προφῆται διδάσκαλοι δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων αὐτλήμεις κυβερνήσεις γένη γλωσσῶν</p>	<p>Rom 12.6-8</p> <p>v. 6η προφητεία</p> <p>v. 7 διακονία ὁ διδάσκων</p> <p>v. 8 ὁ παρακαλῶν ὁ μετὰ διδούς ὁ προϊστάμενος ὁ ἐλεῶν</p>
<p>1 Cor 12.8-10</p> <p>v. 8 palabras acertadas palabras sabias</p> <p>v. 9 fe dones para curar</p> <p>v. 10 realizar milagros mensaje inspirado distinguir inspiraciones hablar diversas lenguas traducirlas</p>	<p>1 Cor 12.28</p> <p>apóstoles profetas maestros milagros dones para curar asistencias funciones directivas diferentes lenguas</p>	<p>Rom 12.6-8</p> <p>v 6η hablar inspirado</p> <p>v 7 servicio el que enseña v 8 el que exhorta el que comparte el encargado el que reparte la asistencia</p>

a) Rom 12.6-8 tiende más hacia 1 Cor 12.28 que indica las *funciones de alguien dentro de la Iglesia*, que hacia 1 Cor 12.8-10 centrado en *las funciones del Espíritu*. En Rom 12.6-8 el Espíritu no es nombrado;

b) Rom 12.6-8 excluye completamente los carismas de naturaleza estática (cf. γένη γλωσσῶν), de naturaleza milagrosa (cf. δυνάμεις) y de curación (cf. χαρίσματα ἰαμάτων), presentes en 1 Cor 12.28;

c) Rom 12.6-8 presenta una dupla de términos que ponen en relación *profetas y maestros* (προφῆται y διδάσκαλοι) de 1 Cor 12.28 con προφητεία y ὁ διδάσκων (cf. Rom 12.6b-7):

179 Cf. SÁNCHEZ BUCS, H. *Corpo* p. 61.

d) Rom 12.6-8 presenta con otros nombres los carismas que indican *servicio* o *ayuda*, como *el que contribuye* y *el que presta ayuda* (cf. ὁ μεταδιδούς y ὁ ἐλεῶν), en lugar de ἀντιλήμψεις (cf. 1 Cor 12.28) y *asistencia* como ὁ προϊστάμενος (cf. Rom 12.8) en lugar de κυβερνήσεις (cf. 1 Cor 12.28):

e) creemos que el texto sustituye ἀπόστολοι (cf. 1 Cor 12.28) con διακονία (cf. Rom 12.7) y añade ὁ παρακαλῶν (cf. Rom 12.8) que se puede entender como una prolongación de ὁ διδάσκων.³⁸⁰

Podemos deducir que el catálogo de Rom 12.6-8, que se fundamenta en los elencos de 1 Cor 12.8-10 y 1 Cor 12.28, añadiendo y quitando algún elemento,³⁸¹ comprende cuatro carismas en la línea de la *eusebeia* (προφητεία, διακονία, ὁ διδάσκων y ὁ παρακαλῶν), uno en la línea del *asistencia* (ὁ προϊστάμενος) y dos en la línea del *servicio* (ὁ μεταδιδούς y ὁ ἐλεῶν).

Regresando al v. 7, notamos que Pablo coloca la διακονία detrás de la προφητεία (cf. v. 6b). Este sustantivo, que significa *servicio*, pertenece eminentemente al vocabulario lucano paulino.³⁸² En el texto διακονία puede designar, según algunos exégetas, el *servicio caritativo* prestado dentro de la comunidad a los más necesitados³⁸³ o también, según otros, el *servicio de la Palabra*.³⁸⁴ Nos inclinamos hacia la segunda interpretación en vista de la expresión que la complementa inmediatamente: ἐν τῇ διακονίᾳ.

Si destacamos el *orden de los carismas* en los dos catálogos que presentan Rom 12.6s y 1Cor 12.28, observamos que:

1) En Rom hay un orden de presentación de los carismas: προφητεία, διακονία y ὁ διδάσκων, que no corresponde en 1 Cor 12.28, en donde tenemos: los ἀπόστολοι, los προφῆται y los διδάσκαλοι,

2) En ambos catálogos hay dos *duplas* de carismas que se repiten: προφητεία y ὁ διδάσκων // προφῆται y διδάσκαλοι.

380 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p.62, TREVIANO, *Exaudir* p.317.

381 Cf. SENEN, *Cartas* p.466.

382 Cf. Mc 6 - Mt 9 - Lc 1 - Jn 6 / Hebr 8 - Pb 22 / Rom 3 - 1 Cor 2 / 2 Cor 12 / Ef 1 / Col 1 / Tit 1 / 2 Tim 2).

383 Cf. WEISER, *διακονία* pp.913-915, BEYER, *διακονία* p.967.

384 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* pp.64-65.

3) La presencia de *profetas* y *maestros* en los dos catálogos nos lleva a pensar que en Rom 12,7 la διακονία ha tomado el lugar que tenían los ἀπόστολοι en 1 Cor 12,28 con una diferencia de que, en el catálogo de carismas de Rom 12,7, la διακονία no ocupa el primer lugar como los ἀπόστολοι en 1 Cor 12,28.

Nos parece, por consiguiente, que en el catálogo de Rom 12,6-8: a) los *servidores* serían más que los *maestros* en vista de que son fundadores de las iglesias, mientras que estos serían los que enseñan dentro de las mismas; b) pero los *servidores* serían menos que los *profetas*, puesto que serían los encargados de transmitir la Palabra recibida, mientras que los profetas serían los receptores directos de la misma de parte de Dios. En 1 Cor 12,28, los *apóstoles* serían los primeros por haber recibido la Palabra que fundó la Iglesia.³⁸⁵

Seguidamente en el v. 7b aparece ὁ διδάσκων que en calidad de participio presente tiene a menudo *aspecto iterativo* o *habitual* y ofrece una actividad constante de alguien dentro de la comunidad.³⁸⁶ El verbo διδάσκειν es muy común en el N. T.³⁸⁷ y significa *enseñar*. Mientras en los evangelios el verbo hace referencia a Jesús, en los Hch y la literatura paulina hace referencia a los apóstoles. En Rom 12,7 parece más bien indicar la actividad del maestro de los niños que los introduce en la enseñanza de una doctrina. Este verbo tiene un sinónimo en Gal 1,12: 6.6. que menciona el verbo κατηχεῖν. El rol del maestro o catequista en la comunidad cristiana creemos que pudo haber sido el de introducir a los nuevos convertidos (catecúmenos) a la enseñanza de la fe cristiana. La función o *carisma* (de) que enseña se actualiza ἐν τῇ διδασκαλίᾳ. El término διδασκαλία, que significa *enseñanza, doctrina, instrucción*, está presente en Pablo (cf. Rom 12,7; 15,4)³⁸⁸ e indica una determinada *función, o acción de enseñar*, que se ejerce en la comunidad,³⁸⁹ tomando de la Escritura las directrices que orientan el comportamiento ético.³⁹⁰ De aquí que el que enseña en la comunidad tiene que considerar su servicio no a nivel estrictamente personal, sino para la utilidad de todos. Por este motivo

385 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* p. 65.

386 Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 40.

387 Cf. Mc 17 / Mt 24 / Lc 17 / Jn 9 / Hch 16 / Ph 15 (Rom 2 / 1 Cor 2 / Gal 1 / Ef 1 / Col 3 / 2 Tes 1 / 1 Tim 1 / 2 Tim 1 / Ti 3).

388 Cf. Mc 1 / Mt 1 / Lc 0 / Jn 0 / Hch 0 / Ph 19 (Rom 2 / Ef 1 / Col 1 / 1 Tim 8 / 2 Tim 3 / Ti 4).

389 Cf. WEIB, *διδασκαλία* p. 957.

390 Cf. RENOSTORF, *διδασκαλία* p. 1123. 11D. *διδασκαλία* p. 1161.

deducimos que el *maestro* no es el profeta. A él le corresponde repetir o elaborar lo que a su vez ha recibido por tradición³⁹¹ y ponerlo completamente al servicio de la comunidad.

En el v. 8a, Pablo presenta el tercer *τέμπων* ó *παράκλησιν* que, en calidad de participio presente, tiene a menudo un aspecto iterativo o habitual y describe igualmente una actividad constante de una persona dentro de la comunidad.³⁹² Es la única vez que este participio se encuentra en Pablo. El verbo *παράκλησιν* se encuentra mucho en el N. T., pero sobre todo en la literatura lucano-paulina.³⁹³ El significado es *exhortar, consolar*. La función o carisma de quien exhorta se actualiza en la expresión *ἐν τῇ παρακλήσει*. El *τέμπων* *παρακλήσεως* es eminentemente lucano-paulino³⁹⁴ y significa *exhortación, aliento, consuelo*. El *carisma* de la *παρακλήσεως* no acaba en sí mismo, como puede suceder con el carisma profético, sino en otros, pues el que consuela, dice Pablo, debe entregarse a sí mismo de corazón a la otra persona.³⁹⁵ La exhortación siempre es para *hacer algo o a alguien una determinada actitud* mediante un *impulso divino* y está dirigida a una persona concreta y en una situación específica. Esta exhortación, entendida como un *carisma* y un *servicio*, constituye una aplicación concreta del Evangelio y de la enseñanza que, en casos específicos, puede ser consignada a personas muy concretas en el seno de la comunidad.

Observamos que los tres *carismas* (*διδασκονία*, ó *διδασκων* y ó *παρακαλῶν*) se concretizan en las *actividades* correspondientes (*ἐν τῇ διδασκονίᾳ*, *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* y *ἐν τῇ παρακλήσει*) que son de tipo benéfico y organizativo.³⁹⁶

En el v. 8b se ubica un quinto *carisma* ó *μεταδιδούς* que, en calidad de participio presente, tiene a menudo aspecto iterativo o habitual y representa una actividad constante de una persona dentro de la comunidad.³⁹⁷ El verbo

391 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Carism.* p. 66.

392 Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 90.

393 Cf. Mc 9 · Mt 9 · Lc 7 · Jn 0 · Heb 22 · Pb 54 (Rom 4 · 1 Cor 6 · 2 Cor 10 · Ef 2 · Hp 2 · Col 2 · 1 Tes 5 · 2 Tes 2 · 1 Tim 4 · 2 Tim 1 · Ti 3 · Flm 2).

394 Cf. Mc 0 · Mt 0 · Lc 2 · Jn 0 · Heb 4 · Pb 20 (Rom 3 · 1 Cor 1 · 2 Cor 11 · Ep 1 · 1 Tes 1 · 2 Tes 1 · 1 Tim 1 · Flm 1).

395 Cf. THOMAS, *παρακαλεῖται* p. 247, TREVIJANO *Estudios* pp. 213-214.

396 Cf. WILKENS, *Romanos II* p. 251.

397 Cf. MATEOS, *Aspecto* p. 90.

μεταδίδωμι es sobre todo un verbo lucano-paulino³⁹⁸ y significa *compartir, entregar*. En Lc 3,11 y Ef 4,28 el verbo significa *donar, entregar cosas materiales (ropa, alimentos o bienes materiales)*³⁹⁹

La construcción ὁ μεταδιδούς ἐν ἀπλότητι significa *el que comparte de lo propio (con otro), hágalo con simplicidad*. La expresión puede significar a) la ayuda privada brindada con los propios medios, haciendo hincapié sobre el *desprendimiento*. Esta praxis es común en Mt 6,3, en Hch 4,36-37 y en 1 Cor 13,3; b) la distribución de los recursos de la comunidad a los necesitados.⁴⁰⁰ En este caso Pablo aboga por la transparencia y la honestidad en el servicio. Creemos, más bien, que la interpretación va en el segundo sentido, por este motivo en nuestro texto entendemos ο μεταδιδούς como aquel que ejerce el servicio de compartir los bienes de la comunidad, que lo haga con *transparencia, con simplicidad, con honestidad*.⁴⁰¹ Esta actitud es importante en la Iglesia si se tiene en cuenta la *humillación* de aquel que recibe el don y a menudo el *desprecio* que se manifiesta hacia los pobres.⁴⁰²

El término ἀπλότης (*simpliciter*).⁴⁰³ está presente solamente en el vocabulario paulino.⁴⁰⁴ Se entiende que a aquel a quien se ha concedido el carisma de dar donativos en ayuda a los demás, debe ejercitarlo con *simpliciter objetivo*, sin buscar el provecho propio o que le hagan objeto de preferencias.⁴⁰⁵

En el v. 8c se encuentra un sexto carisma ὁ προϊστάμενος que, en calidad de participio presente suele tener un aspecto iterativo o habitual y representa una actividad constante de una persona dentro de la comunidad.⁴⁰⁶ El verbo προϊστήμι tiene un doble sentido: a) *estar al frente, guiar*; b) *ocuparse de, hacerse cargo, asistir*, y se encuentra sólo en la literatura paulina.⁴⁰⁷ En la carta a los romanos se encuentra solamente en este texto. El verbo nos permite entender que tanto *dirigir*, como *hacerse cargo de la comunidad*

398 Cf. Mc 6 · Mt 9 · Lc 17 · Jn 6 · Hch 9 · Pb 44 (Rom 2 · Ef 1 · 1 Tes 1).

399 Cf. BALZ, *μεταδίδωμι* p 244.

400 Cf. WILKENS, *Romanos II* p 351.

401 Cf. SENÉN, *Caritas* p 466.

402 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corps* pp 68-69.

403 Cf. SCHRAMM, *απλότης* p 370.

404 Cf. Mc 6 · Mt 9 · Lc 9 · Jn 6 · Hch 9 · Pb 7 (Rom 1 · 2 Cor 3 · Ef 1 · Flp 1).

405 Cf. SCHRAMM, *απλότης* p 370; BÄUERLEIN, *απλότης* p 1034; KERTELGE, *Romanos* p 269.

406 Cf. MATEOS, *Aspecto* p 90.

407 Cf. Mc 6 · Mt 9 · Lc 9 · Jn 6 · Hch 9 · Pb 8 (Rom 1 · 1 Tes 1 · 1 Tim 4 · 1a 2).

correspondía a algunos que habían recibido el carisma de parte del Espíritu y ejercían una determinada función en la comunidad.⁴⁰⁸

La expresión ὁ προϊστάμενος ἐν σπουδῇ puede tener también dos significados: a) El que tenga un *carisma de dirección*, desempeñelo con *seriedad*;⁴⁰⁹ b) o bien, en relación con las otras expresiones que conforman la tema final en el catálogo de carismas τὸ μεταδοῖς ἐν ἀπλότητι y ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι, el que *reparte los bienes* de la comunidad, (hágalo) con sencillez; el que *se dedica a la asistencia*, (hágalo) con celo; el que *cuida la beneficencia*, (hágalo) con alegría.⁴¹⁰ Los προϊστάμενοι eran personas, escogidas por el Espíritu y dedicadas a la *asistencia*. Es interesante notar que el lugar que ocupa este carisma al final del catálogo hace pensar que, si fuera carisma de *dirección* no debería estar entremezclado con carismas de *servicio*.⁴¹¹ Por lo que creemos que el sentido del término ὁ προϊστάμενος puede ser más bien el de *asistencia*. Este carisma no se opone a un encargo que algunas personas podían recibir.⁴¹²

El término σπουδῇ es en su mayoría propio de la literatura paolina.⁴¹³ Puede tener tres sentidos: a) el primero indica *prisa, rapidez* (cf. Mc 6,25; Lc 1,39; 2,16) y parece no aplicarse aquí;⁴¹⁴ b) el segundo habla de *seriedad, preocupación* (cf. 2 Cor 7,11) y no debiera descartarse,⁴¹⁵ y el tercero puede ser de *empeño, celo* (cf. Rom 12, bc. 11a).⁴¹⁶ Creemos de todos modos que este tercer sentido, por lo que hemos considerado, es el que mejor se adapta al texto.

En el v. 8d hallamos el séptimo carisma ὁ ἐλεῶν que, en calidad de participio presente, conserva también un aspecto iterativo o habitual y representa una actividad constante de una persona dentro de la comunidad.⁴¹⁷ El verbo ἐλεεῖν está presente en casi todo el NT y de una manera especial en Rom 9,15.16.18; 11,30.31.32; 12,8⁴¹⁸ y su significado es *ayudar compasivamente*,

408 Cf. REICKT, προϊστάμη p 224.

409 Cf. WILKENS, *Romanos II* p 351; SPICQ, *Note* pp 561-562.

410 Cf. REICKT, προϊστάμη p 224; BALZ, προϊστάμη pp 1145-1146; WILKENS, *Romanos II* p 351.

411 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Circa* pp 69-70; WILKENS, *Romanos II* p 351.

412 Cf. REICKT, προϊστάμη pp 224-225.

413 Cf. Mc 1 / Mt 0 / Lc 0 / Jn 0 / Heb 0 / Ps 7 / Rom 2 / 2 Cor 5).

414 Cf. SPICQ, *Note* p 558.

415 Cf. SPICQ, *Note* p 558.

416 Cf. BALZ, σπουδῇ p 1475; HARDER, σπουδῇ p 953; SPICQ, *Note* pp 561-562.

417 Cf. MATEOS, *Asistencia* p 90.

418 Cf. Mc 3 / Mt 8 / Lc 4 / Jn 0 / Heb 0, Pb 14 (Rom 9 / 1 Cor 1 / 2 Cor 1 / Flp 1 / 1 Tim 3).

compadecerse.⁴¹⁹ Si ὁ μεταιδιόους es aquel que *reparte* (que acostumbra repartir) los bienes de la comunidad a los pobres y ὁ προϊστάμενος aquel que *asiste* y se preocupa continuamente de la salud de todos en la comunidad, ὁ ἐλεῶν debería ser el que *se ocupa* de los cuidados prácticos y materiales de los necesitados a nombre de la comunidad.⁴²⁰

La expresión ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι indica la bondad y los buenos sentimientos que deben acompañar a quien se ocupa de los cuidados de la comunidad.⁴²¹ El adjetivo ἰλαρός es *hárax* en Pablo (cf. 2 Cor 9,7) y significa *alegre, contento* y el sustantivo ἰλαρότης también es *hárax* en Pablo (cf. Rom 12,8) y significa *alegría, amabilidad*.⁴²²

La ἰλαρότης es casi equivalente a la ἀπλότης y normalmente se presenta la manera correcta de hacer el bien.⁴²³ La expresión ὁ ἐλεῶν ἐν ἰλαρότητι debería significar: *el que practica la misericordia, (thálogo) con alegría, con amabilidad, con simpatía*.⁴²⁴

CONCLUSIÓN

De los textos analizados en el 3º capítulo podemos sacar unas conclusiones acerca de una *segunda eclesialidad* que Pablo nos propone, partiendo de la *multiplicidad y diversidad de carismas* que cada miembro de la Iglesia ha recibido del Espíritu y que debe poner al servicio de la unidad.

La *puesta en común* de estos *carismas* crea un continuo itinerario desde la multiplicidad de relaciones hacia los vínculos de la única pertenencia en Cristo.

Todos los *carismas*, sobre todo los que son otorgados para la animación de la comunidad, convergen para el bien común. Los *carismas particulares* son tales en cuanto ofrecen beneficios a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad.

Por ser dones del Espíritu, los *carismas* no pueden ser considerados propiedad exclusiva de nadie. Por esta razón su ejercicio no debe ser motivo

419 Cf. STAUDINGER, *ἐλεῶν* p. 1310.

420 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corpo* p. 70; WILKENS, *Romanos II* p. 351.

421 Cf. BULTMANN *ἐλεῶν* p. 413; SÁNCHEZ BOSCH, *Corpo* p. 70.

422 Cf. Mc 0 · Me 0 · Le 0 · Jn 0 · Hch 0 · Pb 1 (Rom 1)

423 Cf. BULTMANN, *ἰλαρότης* p. 943.

424 Cf. WILKENS, *Romanos II* p. 351; BALZ, *ἰλαρότης* p. 1989.

de discordia en la comunidad, sino que todos sus miembros han de contribuir desde su pluralidad y diversidad para la construcción de la misma (cf. 1 Cor 12,4-11).

En los catálogos de *carismas* que nos proporciona Pablo en la 1 Cor (12,4-11.28-31) se evidencia la *diversidad* y multiplicidad de dones que se deben poner al servicio de la *comunidad*.

Por el hecho de que no todos los miembros de la comunidad pueden poseer los mismos *carismas*, la pluralidad de estos se hace más evidente. En una cosa Pablo insiste con mucha fuerza: todos los miembros de la comunidad tienen la obligación de poner al servicio de la misma los *carismas* que reciben de parte de Dios.

Aún así el Apóstol invita a los cristianos a quedarse con los mejores dones para el beneficio de la comunidad (cf. 1 Cor 12,27-31).

En la carta a los romanos Pablo vuelve a presentar un catálogo de *carismas* con alguna diferencia con respecto a los anteriores, haciendo ver que para él es importante la *diversidad* de carismas de la cual surge el servicio para toda la ἐκκλησία (cf. Rom 12,6-8). Por este camino de la *segunda eclesialidad* se puede edificar el *Cuerpo de Cristo*.

CAPÍTULO 4º

Por estos caminos (comunidad, convivencia, reciprocidad y puesta en común de los diversos carismas) se edifica τοῦκοῦματὸς τῆς Ἐκκλησίας τοῦκοῦματὸς como Cuerpo de Cristo τὸσῶμα Χριστοῦ en el mismo edificio (ὄψματόν) que es Cristo.

Introducción

En este cuarto capítulo veremos cómo por los diversos caminos, que hemos señalado, se edifica la Iglesia como Cuerpo de Cristo.

En la primera parte profundizaremos el concepto de *edificación* (οἰκοδομεῖν, οἰκοδομή), término muy utilizado por Pablo. Tras este concepto se esconde uno de los hilos conductores más importantes del N. T. Cuando Pablo utiliza el término *edificación*, piensa en la comunidad local que representaba la Iglesia. Es así cómo, mediante la *edificación*, apoyándose en las raíces veterotestamentarias, sobre todo del profeta Jeremías (cf. Jer 1,4-10),

12,14-17; 24,5-7; 31,27-28), que hablan de *edificación* y *destrucción* del Pueblo de Dios, el Apóstol desarrolló buena parte de su *eclesología*.⁴²⁵

En los textos que vamos a analizar, tomados de las *grandes cartas*, podemos constatar algunas afirmaciones de Pablo en las que defiende con firmeza haber recibido del Señor la autoridad (ἐξουσία) para *edificar*, no para destruir la comunidad de Corinto (cf. 2 Cor 10,8; 13,10). Su oficio consiste en *edificar* comunidades (οἰκοδομεῖν, οἰκοδομή). En este quehacer, el Apóstol distingue entre *poner los cimientos* de las comunidades y su posterior *edificación*. Su tarea consiste en *echar el cimiento* (θεμελίωσιν) que es Cristo (cf. Rom 15, 20).⁴²⁶ Sobre este cimiento otros llevarán a cabo el resto de la construcción.

En la segunda parte analizaremos la expresión el *Cuerpo de Cristo* (σῶμα Χριστοῦ), uno de los conceptos más empleados por Pablo en relación a la *comunidad de creyentes*. No resulta fácil entender cómo un grupo de personas, a las cuales Pablo se dirige, puede identificarse con el *Cuerpo de Cristo*. Para el Apóstol el cuerpo no es en sí mismo principio de individualidad, de separación, sino un instrumento de mutua relación y solidaridad. Pero darse cuenta de esto no resuelve todavía el enigma de que los creyentes somos *cuerpo de Cristo*. Lo realmente problemático y asombroso está en igualar una comunidad de individuos con una persona histórica que es Jesucristo, específicamente con su cuerpo. Cuando Cristo sea cabeza de la Iglesia, se habrá encontrado solución al *enigma paulino*.⁴²⁷

Pablo afirma muchas veces que los cristianos son el *Cuerpo de Cristo* (cf. 1 Cor 10, 16-17; 12,12-27; Rom 12,4-5; Col 1,18,24; 2,19; 3,15; Ef 1,22-23; 2,16; 4,12) y que tienen la tarea de *edificarlo* (cf. 2 Cor 10,8; 13,10). Tomaremos como muestra de nuestro análisis en este capítulo tres textos de las *grandes cartas* que profundizan esta idea (1 Cor 10,16-17; 1 Cor 12,12-27; Rom 12,4-5) y uno de las *cartas de la cautividad* (Col 3,15).

425 Cf LOHFINK, *Iglesia* p 111.

426 Cf LOHFINK, *Iglesia* p 112.

427 Cf BARTOLOMÉ, *Pablo* p 340.

Análisis de textos:

A. Textos que tratan de la edificación de la Iglesia:

2Co 10,7-8

El *contexto amplio* en el que se encuentra nuestro texto constituye una dura respuesta de Pablo a sus adversarios, en la que el Apóstol habla de sí mismo (cf. 2 Cor 10,1-12, 13):⁴⁷

- 10,1-11: *Pablo habla de sí mismo;*
- 10,12-18: *Pablo y sus adversarios;*
- 11,1-12,13: *La gloria de Pablo*

El *contexto más reducido* en el que se encuentra nuestro texto es 2 Co 10,1-11, que constituye la primera parte de la *gran apología* que el Apóstol hace de sí mismo:

- 10,1-2: *La conducta de Pablo.*
- 10,3-6: *Las armas y la lucha de Pablo;*
- 10,7-8: *La autoridad de Pablo;*
- 10,9-11: *Las cartas de Pablo.*

El texto de 2 Cor 10,7-8 describe la autoridad que Pablo afirma tener para la edificación de las comunidades:

- v. 7 Τ. κατὰ κρισίωπον βλέπετε.
εἰ τις πέποιθεν ἐναντῷ Χριστοῦ εἶναι,
τοῦτο λογιζέσθω πάλιν ἐφί ἑαυτοῦ.
ὅτι καθὼς κριτὴς Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς
- v. 8 εἶν [τε] γὰρ περισσώτερόν τι κοιμήσωμεν περὶ τῆς
ἐξουσίας ἡμῶν ἧς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν
καὶ οὐκ εἰς καθάρεσιν ὁμῶν, οὐκ αἰσχυνήσομεν.

- v. 7 *Mirad lo que tenéis ante la vista.*
Si alguien está convencido de ser de Cristo,
que repita en cuenta también esto:
que nosotros, como era de Cristo, como él
- v. 8 *Y aunque me haya juzgado un poco más de lo debido de vuestra autoridad*
que nos dio el Señor para la edificación de vuestra comunidad,
no para destruirla, no me avergonzaré

Luego de haber hablado de su tarea apostólica y de sus luchas (cf. 10,1-6), Pablo habla ahora con autoridad para corregir algunos abusos que

47x Cf. SCHERLKE, 2^o Corintios p.169.

se habían introducido en la comunidad de Corinto. Lo hace recurriendo al *argumento de evidencia*.⁴²⁹

En el v. 7a, con el imperativo βλέπετε, el Apóstol exhorta a los corintios a prestar atención a lo que *tienen ante la vista*. El imperativo, colocado al final, constituye un duro llamado de atención. El término πρόσωπον con el sentido de *rostro, vista*, aparece a menudo en los Sinópticos y en la literatura paulina.⁴³⁰ Con la expresión τὰ κατὰ πρόσωπον, el Apóstol quiere hablar de *hechos patentes, claros, que saltan a la vista de todos*, sucedidos de tal manera en Corinto que él pudo enterarse de ellos. Esta expresión se encuentra también en Lc 2,31; Hch 3,13; 25,16; 2 Cor 10,1; Gál 2,11 y tiene el sentido de que el hecho del que se habla *revista cierta notoriedad pública*.⁴³¹

El v. 7b presenta la πρόβασις εἰ τις πέποιθεν ἑαυτοῦ Χριστοῦ εἶναι [Si alguien está convencido de ser de Cristo], con la que Pablo inicia un razonamiento en contra de algunos de la comunidad que habían sistemáticamente fomentado divisiones en contra del Apóstol (cf. 1 Cor 1,12). Aunque la expresión al singular es más *ad hominem* (εἰ τις πέποιθεν ἑαυτοῦ), sin embargo, la intención de Pablo es confundir este grupo de corintios que creaba divisiones a nivel comunitario, apoyándose tal vez en misioneros itinerantes que se declaraban a favor de Cristo.⁴³² El perfecto πέποιθεν con sentido de presente,⁴³³ depende de πείθειν, que significa *estar convencido, creer, pensar* y es un verbo común en la literatura lucano-paulina.⁴³⁴ Tal vez estos enemigos de Pablo, nunca bien identificados, afirmando pertenecer solamente a Cristo, pretendían apoyarse en pseudo revelaciones directas del Mesías y, por lo mismo, rehusaban la obediencia a Pablo y hasta a la misma comunidad.⁴³⁵ El sentido del infinitivo presente εἶναι hace que el error de los enemigos de Pablo estuviera profundamente arraigado y sostenido con fuerza en Corinto. La expresión Χριστοῦ εἶναι, con el infinitivo que depende del verbo πείθειν,

429 Cf. SENÉN, *Cartas* p.257.

430 Cf. Mc 3; Mc 10; Lc 13; Jn 11; Hch 11; Pb 22 (1 Cor 2; 2 Cor 12; Gál 3; Col 1; 1 Tes 3; 2 Tes 1).

431 Cf. BERGER, *χρησιματων* p.1221; LOHSE, *πρωσιακων* p.430; CIPRIANI, *2ª Corintios* p.319.

432 Cf. GRUNDMANN, *Χριστος* p.1004.

433 Cf. PORLER, *Aspect* p.255.

434 Cf. Mc 11; Mt 3; Lc 4; Jn 11; Hch 17; Pb 27; Rom 5; 2 Cor 4; Gál 3; Flp 6; 1 Tes 1; 2 Tim 2; Tm 11.

435 Cf. GRUNDMANN, *Χριστος* p.1004; SCHELKLE, *2ª Corintios* pp.174-175.

significa formar parte del Cuerpo de Cristo (cf. 2 Cor 13,5).⁴³⁶ El genitivo no parece significar solamente una etiqueta superficial que la persona se pone, sino algo más profundo con lo que la persona interesada pretende describir una relación íntima con Cristo, al margen de la experiencia de la comunidad.⁴³⁷

Con el v. 7c, Pablo inicia la *apódosis* τοῦτο λογίζεσθαι πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ (que tenga en cuenta por sí mismo también esto) hecha de una dura respuesta polémica, marcada por el imperativo, hacia el grupo de personas que pretende tener una relación exclusiva con Cristo. Esta misma expresión se repite en 2 Cor 10,11 y desarrolla un pensamiento racional, válido por sí solo, sin referencia a la creencia.⁴³⁸ El verbo λογίζεσθαι, que significa *considerar, opinar, pensar* forma parte del lenguaje paulino.⁴³⁹ En el contexto inmediato el verbo se encuentra en 10,2. bis.11 con referencia al grupo de los enemigos de Pablo. Con la expresión λογίζεσθαι πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ, el Apóstol invita a los corintios a reconsiderar la situación de sus enemigos, apoyándose no solamente en la forma de razonar de ellos, sino de cara a hechos concretos surgidos en la comunidad por la intervención misma de Dios.⁴⁴⁰

La conclusión de la *apódosis* es introducida por ὅτι. La expresión καθὼς αὐτός Χριστοῦ, αὐτως καὶ ἡμεῖς (nosotros somos tan de Cristo como él) revela que Pablo tiene clara conciencia de pertenecer a Cristo. Por este motivo, la forma discriminatoria como estas personas trataban a los demás excluyéndolos en cuanto a su comunión con Cristo, era radicalmente insostenible y caía por sí misma.⁴⁴¹

Con el v. 8a, Pablo comienza un nuevo razonamiento para afianzar sus palabras de corrección con otra *apódosis* εἰν [τε] γὰρ περισσώτερον τι κουχήσωμαι περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν (y aunque me haya jactado un poco más de lo debido de nuestra autoridad), con el cual el Apóstol se expresa modestamente de sí. El γὰρ es enfático. El verbo κουχᾶσθαι es casi exclusivamente paulino⁴⁴² y significa *gloriarse, jactar* de algo en el

436 Cf. BLASS, *Grammatik*, v. p. 482, n. 5; IJALIN, Χριστός p. 2133.

437 Cf. DUBIN, *Teología* p. 405.

438 Cf. BARTSCH, *Λογίζομαι* p. 65.

439 Cf. Mc 6 / Mt 6 / Lc 1, Jn 1 / Hcb 1 / Ph 34 (Rom 19 / 1 Cor 3 / 2 Cor 8 - Gal 1 / Flp 2 - 2Tim 1).

440 Cf. BLASS, *Grammatik*, v. p. 104, n. 7; HEIDLAND, *Λογίζομαι* p. 774.

441 Cf. SCHELKLE, *2^a Corintios* p. 175; PORTER, *Αγία* p. 369.

442 Cf. Mc 6 / Mt 6 / Lc 6, Jn 6 / Ph 35 (Rom 5 / 1 Cor 6 - 2 Cor 20; Gal 2 / Ef 1 / Flp 1).

sentido de "destacar algo gloriándose de ello".⁴⁴¹ Este verbo es clave en esta carta, pues está presente 20 veces.

Con la expresión inicial εὖν (τε) γὰρ περισσώτερόν τι κουχῆσθεσμεν, Pablo concede a sus enemigos haberse gloriado algo más de lo debido, a sea, algo más de lo que hace normalmente u de lo que se dispone a hacer, pero ve la necesidad de actuar con firmeza.⁴⁴² El aoristo subjuntivo κουχῆσθεσμεν indica que Pablo no quiere iniciar explicando la larga serie de motivos para gloriarse que tiene, sino que lo irá haciendo, como forzado, momento por momento.⁴⁴³

La expresión περὶ τῆς ἐξουσίας es única en la literatura paulina y designa aquello de lo cual uno se gloria. El término ἐξουσία, que significa *autoridad*, es muy común en el N. T. sobre todo en la literatura paulina.⁴⁴⁴ En la carta está presente solo dos veces (cf 2 Cor 10, 8; 13,10). En ambos textos Pablo defiende la *autoridad* que tienen él y los apóstoles para la edificación de la Iglesia. El apóstol se arroga aquí el derecho de aplicar las medidas que él considera pertinentes para corregir los errores surgidos en la comunidad de Corinto.⁴⁴⁵ Pablo, por el hecho de *gloriarse de la gracia* recibida de Dios y de su *poter*, parece gloriarse de sí mismo. Pero el apóstol habla de esa manera en una confrontación con aquellos corintios que han contestado su ἐξουσία. Puesto que la *potestad* que Pablo recibió es para servir a Cristo a través de su actividad apostólica, ahora se ve obligado a *gloriarse de ello*.⁴⁴⁶

Con el v 8bc, ἡς ἔδωκεν ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς κτεθάρειαν ὑμῶν (que nos dio el Señor para la edificación de vuestra comunidad no para destruirla), Pablo afirma que esta ἐξουσία le ha sido otorgada por el Señor resucitado. El pronombre relativo, en lugar de encontrarse en acusativo, dependiendo de δίδωμι, está en genitivo, atraído por τῆς ἐξουσίας.⁴⁴⁷ Este texto, que es un inciso que explica la labor del Apóstol, se refiere directamente al uso de esa ἐξουσία que consiste en la encomienda divina, que puede traducirse en *potestad coactiva*, en virtud de la cual Pa-

441 Cf ZIMJEWSKI, κουχῆσθεσμεν p 2277.

442 Cf BULTMANN, κουχῆσθεσμεν pp 307-308; SENÉV, Carms p 238.

443 Cf SANCHEZ BOSCH, *Gloriarse* p 263.

444 Cf Mc 10; Mt 10; 1 c. 16; Jn 8; Heh 7; Ph 27 (Rom 5; 1 Cor III; 2 Cor 2; Ef 4; Col 4; 1 Tim II).

447 Cf BROER, ἐξουσία p 1450.

448 Cf FUFENBER, ἐξουσία p 602.

449 Cf ZERWICK, *Αυθις* p 408.

blo llegó con todo derecho a ejercer su misión en la Iglesia de Corinto.⁴⁵⁰ El ministerio apostólico de Pablo tiene la doble misión de *edificar en la fe* lo verdadero y permanente y *derribar lo falso*.⁴⁵¹

La expresión εἰς οἰκοδομήν καὶ οὐκ εἰς καθάρειαν ὑμῶν tiene en Pablo un sentido dialéctico metafórico, que se explicita en la construcción de la ἐκκλησία, representada por ὑμεῖς, los cristianos de la comunidad y en la lucha en contra de la falsedad y del engreimiento representados por los falsos misioneros de Corinto.⁴⁵² El término οἰκοδομή, entendido metafóricamente, es exclusivamente paulino.⁴⁵³ Al mismo tiempo que afirma su actividad positiva a nivel de ἐκκλησία, el Apóstol excluye categóricamente que esta ἐξουσία le haya sido dada para la destrucción de la comunidad.⁴⁵⁴ El término καθάρειαι que significa *destrucción*, es exclusivamente paulino⁴⁵⁵ y se da solamente tres veces en esta carta, también con sentido dialéctico metafórico (cf. 2 Cor 11,4.8; 13,10).⁴⁵⁶ Puesta esta premisa, los cristianos de Corinto están invitados a entender que toda intervención de Pablo es constructiva, aún siendo correctiva. Los conflictos tienen en última análisis la finalidad de edificar.⁴⁵⁷

Con el v. 8d, οὐκ αἰσχυνθήσομαι (*no me avergonzaré*), Pablo afirma que *no se avergonzará o no quedará avergonzado o confundido* por lo que sostiene o lo que hace.⁴⁵⁸ El verbo αἰσχυνεσθαι es típicamente luciano-paulino.⁴⁵⁹ Si el Apóstol ha de gloriarse frente a sus adversarios corintios, no por esto quedará avergonzado por decir lo que siente que tiene que decir, hasta el punto de tener que avergonzarse por quedar refutado.⁴⁶⁰ Llama poderosamente la atención lo poco que Pablo habla de su autoridad apostólica para *edificar comunidades*. Se refiere a esto solamente cuando es obligado a ello por sus adversarios (cf. 2 Cor 10,7-9; 13,10).⁴⁶¹

450 Cf. SÁNCHEZ BÜSCH, *Gloriaré* p 264.

451 Es la misma misión que tiene el profeta Jeremías (cf. Jer 1,16; 24,6).

452 Cf. PFAMMATER, οἰκοδομή p 487.

453 Cf. Mc 6, Mi 0, Lc 0, Jn 0, Heb 0, Ph 15, Rom 2, 1 Cor 5, 2 Cor 4, 11-4) Cf. MICHEL, οἰκοδομή p 210.

454 Cf. PFAMMATER, οἰκοδομή p 488.

455 Cf. Mc 6, Mi 0, Lc 0, Jn 0, Heb 0, Ph 3, 12, Col 3).

456 Cf. SCHNEIDER, καθάρειαι p 1254; BALZ, καθάρειαι pp 2091-2092.

457 Cf. SCHNEIDER, καθάρειαι p 1254.

458 Cf. BÜTTMANN, αἰσχυνεσθαι p 511.

459 Cf. Mc 6, Mi 0, Lc 7, Jn 6, Ph 2, 12, Col 3, Fl 11.

460 Cf. HURSTMANN, αἰσχυνεσθαι pp 124-125; SEYEN, *Corias* p 258.

461 Cf. LUHEINK, *Lelesiep* 113.

Tomando en cuenta la totalidad del v. 8 fijamos nuestra atención en los términos *περισσότερον* y *αἰσχυνθήσονται* y notamos que si el verbo *αἰσχύνεσθαι* se refiere a una demostración de lo contrario a lo que defienden nosotros los enemigos de Pablo, la expresión adverbial *περισσότερον* admite, aunque con moderación, la idea de exceso.⁴⁶² No es jactancia la que demuestra Pablo, sino verdadera pertenencia a Cristo.⁴⁶³ El Apóstol está tan seguro de la potestad que Dios le ha dado, que se lanza a hablar de ella con toda osadía. Y aún así él admite que, *gloriándose de esto, pudiera pecar por exceso.*⁴⁶⁴

2 Cor 13,10

El *contexto amplio* de nuestro texto está formado por las noticias y las exhortaciones finales de la carta (cf. 2 Cor 12,14-13,10).

- 12,14: La próxima visita de Pablo;
- 12,15-18: Sacrificio de sí mismo;
- 12,19-21: Temores y preocupaciones;
- 13,1-10: *Exhortaciones y esperanzas*;

El *contexto más inmediato* del texto es 13,1-10:

- 13,1-5: Exhortaciones;
- 13,6-9: Esperanzas;
- 13,10: *La finalidad última de la ida de Pablo*;

El *texto* (cf. 2 Cor 13,10) presenta el fin y la meta con los cuales Pablo ha escrito la carta: *edificar la comunidad*:

- v. 10: διὰ τούτο τούτοις ἰσχύων ῥάφω,
ὄνα παρὼν ἢ ἀπούσων χρήσομαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν
ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν μοι εἰς οἰκοδομὴν
καὶ οὐκ εἰς κτενοῦρατιν.
- v. 10: Parece escribir estas cosas estando ausente,
para que, cuando me presente, no tenga que usar de la autoridad
que el Señor me dio para edificar y no para destruir.

Con este fin, y para lograr esta meta, la *edificación* de la ἐκκλησία, Pablo ha escrito la 2 Cor. Concluidas las exhortaciones y las esperanzas (cf. 2 Cor 13,1-9), en las que el Apóstol manifiesta su decisión de querer acabar

462 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Galatas* p. 263.

463 Cf. SHELKLE, *2^a Corintios* p. 175.

464 Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Galatas* p. 265.

con los errores surgidos en la comunidad y castigar a los culpables, Pablo aclara que ha escrito esa carta para ayudar a los corintios a reflexionar sobre su error y recapacitar.

En el v. 10a el presente γράφω describe la decisión de Pablo en tomar carta en el asunto en relación a la situación escandalosa y delicada surgida en Corinto. La expresión ταῦτα γράφω recoge el pensamiento expresado en la carta. El verbo ἵστέιναι, que significa *estar ausente*,⁴⁶⁵ pertenece exclusivamente a la literatura paulina.⁴⁶⁶

Con el v. 10b, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι κερταὶ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν μοι (para que, cuando me presente, no tenga que usar de la autoridad que el Señor me dio), el Apóstol, a su próxima llegada a Corinto, tiene la intención de ahorrar para sí y para los corintios el juicio de condenación al cual está dispuesto a echar mano si ellos no se corrigen y no renuncian a su error. Una vez más, Pablo apela a la *autoridad apostólica* que el Señor le ha concedido (cf. 2 Cor 10,8). El verbo παρῆναι, que tiene sentido de *estar presente, estar allí, apersonarse*, es, sobre todo, típico de la literatura lucano-paulina.⁴⁶⁷ El sujeto de este estar presente no se refiere a algo numinoso, sino a una persona física que estará presente.⁴⁶⁸ El participio παρὼν se encuentra a veces solo (cf. 2 Cor 10,2; 11,9) y a veces en correspondencia con el participio ἵστών (cf. 1 Cor 5,3a,b; 2 Cor 10,11; 13,2,10).⁴⁶⁹ El término ἐξουσία, que, como hemos visto en 2 Cor 10,8, significa *autoridad*, está presente sólo dos veces en la carta (cf. 2 Cor 10,8; 13,10). En ambos textos Pablo defiende la ἐξουσία que tienen él y los apóstoles para la edificación de la Iglesia. Esta autoridad le ha sido otorgada por el Señor resucitado (κερταὶ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν μοι = *la autoridad que el Señor me dio*). El Apóstol defiende el derecho que tiene de aplicar las medidas que considera pertinentes para corregir los errores surgidos en la comunidad de Corinto.⁴⁷⁰

En primer lugar, la expresión μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι está constituida por un subjuntivo aoristo del verbo χρήσωμαι regido por ἵνα y acompañado

465 Cf. BALZ, *καρτεία* p 356.

466 Cf. Mc 9 · Mt 9 · Lc 9 · Jn 9 · Hch 9 · Pb 7 (1 Cor 1 / 2 Cor 4 / Flp 1 / Co 1)

467 Cf. Mc 9 · Mt 1 · Lc 1 · Jn 2 · Hch 5 · Pb 10 (1 Cor 2 / 2 Cor 5 / Gal 2 · Col 1 · Co. SCII NELDER, *παρῆναι* p 776

468 Cf. OEPKE, *καρτεία* p 361.

469 Cf. SCHEFFOLD, *καρτεία* p 776.

470 Cf. BROER, *ἐξουσία* p 1450.

por el adverbio ἀποτόμως y significa *para no actuar severamente*.⁴⁷¹ La expresión adverbial está por μή ἀποτομῆς χρῆσασθαι, que significa *para no usar de severidad* (cf. Rom 11,22).⁴⁷² El verbo χρῆσασθαι, que significa *hacer uso de*, se encuentra solamente en la tradición lucano-paulina.⁴⁷³ La expresión sintetiza lo que Pablo venía diciendo anteriormente (cf. 2 Cor 13,1-9). El Apóstol justifica la apología de sí mismo, afirmando que él quería evitar ser severo en el uso de su autoridad mientras estuviera presente en Corinto.⁴⁷⁴

Pero en la expresión μή ἀποτόμως χρῆσασθαι, el adverbio ἀποτόμως, que expresa la autoridad (cf. 2 Cor 13,10b) concedida por el Señor a los Apóstoles, no sólo para edificar, sino también, si fuera necesario, para emitir un juicio destructor u condenatorio.⁴⁷⁵ Esto indicaría una dimensión totalmente diversa a la de *severidad* que Pablo expresó antes en 2 Cor 10,8. En este segundo caso ἀποτόμως debería entenderse como la designación de un proceso judicial inflexiblemente riguroso que tendría como consecuencia la *destrucción o condenación* de la comunidad de Corinto.⁴⁷⁶

Con el v. 10c: εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθάρεισιν el apóstol vuelve a aclarar el sentido de la *autoridad apostólica* de construir la comunidad que le ha sido conferida por el Señor, como lo había hecho en 2 Cor 10,8. En este texto conclusivo, sin embargo, sus palabras tienen un peso mucho más severo. El ministerio apostólico de Pablo tiene la doble misión de *edificar en la fe* lo verdadero y permanente, y *derribar* lo falso.⁴⁷⁷

La expresión εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθάρεισιν ὑμῶν, ya presente en 2 Cor 10,8, tiene en Pablo un sentido dialéctico metafórico que se realiza no solamente en la construcción de la ἐκκλησία, conformada por los cristianos de la comunidad, sino, además, en la lucha en contra de la falsedad y del engreimiento representados por los falsos apóstoles presentes en Corinto, hasta el punto de poder *destruir y hacer desaparecer*, si fuera necesario, a la misma comunidad.⁴⁷⁸

471 Cf. BALZ, ἀποτομῶς p 441.

472 Cf. ZFRWICK, Analysis p 415; BALZ, ἀποτομῶς p 441.

473 Cf. Mt 9: Mt 10: Lc 9: In 9: Flch 2, Ph 9 ff Cor 4: 2 Cor 3: 1, 2f.

474 Cf. SCHMIDTKE, 2^a Corintios p 241; WENDLAND, Corinto pp 476-477.

475 Cf. SAND, χρῆσασθαι p 209^a.

476 Cf. KÖSTER, ἀποτομῶς pp 110-111f.

477 Es la misma misión que tiene el profeta Jeremías (cf. Jer 1,10: 24,6f).

478 Cf. PFAMMATER, ἀποτομῶς p 487; KÖSTER, ἀποτομῶς pp 110-111f.

Rm 15,20

El *contexto amplio* de nuestro texto está formado por las *noticias finales* que Pablo da en la Carta (cf. Rom 15,14-32).

15.14-21: Justificación de la carta;

15.22-32: Anuncio de su visita.

El *contexto más restringido* comprende Rom 15,14-21:

15.14-16: Pablo justifica su carta a la comunidad de Roma;

15.17-19 Pablo anuncia el Evangelio de Cristo;

15.20: Pablo edifica comunidades;

15.21: Citación de Is 52.15.

El *texto* describe la intención de Pablo de *echar los cimientos* de las comunidades:

v. 20 οὕτως δὲ φιλοτιμούμενοι εὐαγγελιζέσθαι

οὓς ὅτι οὐκ ἐπινομήσατε Χριστός,

ἵνα μὴ ἐπὶ ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ.

v. 20 *Así he sido un punto de honor el anunciar el Evangelio allí donde Cristo no había sido anunciado, para no edificar sobre fundamento ajeno.*

El *ministerio apostólico* de Pablo consiste en *edificar comunidades*. En este quehacer el Apóstol distingue entre *poner los cimientos* de las comunidades y su posterior consolidación. Otros llevarán a cabo el resto de la construcción. Su tarea consiste en echar el cimiento, que es Cristo (cf. también 1 Cor 3,6-10).

En el v. 20a, Οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελιζέσθαι (Así ha sido un punto de honor el anunciar el Evangelio), Pablo confiesa lo que más le preocupa y lo que siempre ha defendido. La motivación del Apóstol comienza con un adverbio, acompañado por un δὲ adverbialivo (Οὕτως δὲ) que justifica e introduce su intervención, haciendo referencia a los vv. 18-19a. El verbo φιλοτιμεῖσθαι, que significa *hacer de algo un punto de honor*, es típicamente paulino.⁴⁷⁹ En los tres casos presentes en las cartas, este verbo va siempre unido con un infinitivo (Rom 15,20: *hacerse un honor anunciar el Evangelio allí donde todavía no es conocido*; 2 Cor 5,9: *esforzarse por agrandar al Señor*; 1 Tes 4,11: *poner su ambición en llevar una vida tran-*

⁴⁷⁹ Cf. Mc 6 : Mt 6 : Lc 41 : Jn 6 : Elc 6 : Ph 3 (Rom 1 : 2 Cor 1 : 1 Tes 1)

quita y en trabajar).⁴⁸⁰ El verbo εὐαγγελίζεσθαι, que significa proclamar, es típicamente lucano-paulino.⁴⁸¹ Normalmente es empleado en su forma media, aun teniendo significado activo. En el lenguaje paulino se refiere a toda la actividad del Apóstol en su labor de proclamación. Signos y milagros acompañan el mensaje evangélico y constituyen una sola unidad entre sí, puesto que la palabra es eficaz.⁴⁸² Normalmente Pablo no hace distinción entre la predicación misionera dirigida a *implantar* nuevas comunidades y la predicación de *consolidación* dirigida a las comunidades ya formadas (cf. Rom 1,15 y Rom 15,20; Gál 1,16.23).⁴⁸³ En sus viajes apostólicos Pablo tuvo siempre por principio y punto de honor predicar solamente donde el nombre de Cristo fuera aún desconocido.⁴⁸⁴

Con el v. 20b, οὐχ ὅπου ἠνομασθη Χριστός, *allí donde Cristo no habla sido nombrado*), Pablo afirma que su predicación ha sido claramente de implantación de la Iglesia, no de consolidación. El verbo ἠνομασθη es típicamente lucano-paulino⁴⁸⁵ y significa en su forma activa *nombrar, llamar por nombre*, en su forma pasiva ἠνομασθησθαι significa *ser anunciado, ser conocido*.⁴⁸⁶ En este caso el sujeto es Χριστός. El aoristo pasivo ἠνομασθη habla de una situación ya dada: Cristo es invocado, es nombrado porque ya ha sido anunciado.

Con el v. 20c, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ (*para no edificar sobre fundamento ajeno*) Pablo, a través de la metáfora de la construcción, explica que no quiere anunciar allí donde otros lo han hecho. Este es el principio de la praxis misionera paulina (cf. 1 Cor 3,10; 2 Cor 10,13-16). Este principio, por consiguiente, excluiría la misión de Pablo en Roma.⁴⁸⁷ El verbo οἰκοδομεῖν tiene el sentido de *edificar, construir* y es bastante utilizado en el N. T.⁴⁸⁸ En casi todos los textos de las cartas de Pablo el verbo adquiere un sentido metafórico (cf. 1 Cor 8,1.10; 10,23, 14,4 bis 17; 1 Tes 5,11). En dos textos

480 Cf. BALZ, φιλοτιμομαί p 1964.

481 Cf. Mc 9; Mt 1; Lc 10; Jn 9; Heh 15; Pb 21 (Rom 3; 1 Cor 6; 2 Cor 2; Gal 7; Ef 2; 1 Tes 1).

482 Cf. FRIEDRICH, εὐαγγελίζομαι p 1058.

483 Cf. STRECKER, εὐαγγελίζομαι p 1636.

484 Cf. SCHELKLE, *Evangelio* p 278.

485 Cf. Mc 9; Mt 9; Lc 2; Jn 9; Heh 1; Pb 6 (Rom 1; 1 Cor 1; Ef 3; 2 Tim 1).

486 Cf. BIELEHARD, συνομαζομαι p 790, WILKENS, *Wortstudien II* p 466, HARTMANN, *πεινιμαζομαι* p 563.

487 Cf. GENÈN, *Caracas* p 486.

488 Cf. Mc 4; Mt 8; Lc 12; Jn 1; Heh 4; Pb 9 (Rom 1; 1 Cor 6; Gál 1; 1 Tes 1).

(cf. Rom 15.20; Gál 2.18), el verbo οἰκοδομεῖν no tiene objeto expresado de la acción verbal. En nuestro texto parece ser sinónimo de εὐαγγελίζομαι pues describe la participación de quienes proclaman el evangelio en la edificación de la comunidad de Dios.⁴⁸⁹

El sustantivo θεμέλιον con variante masculina o neutra, que significa *fundamento*, es un término eminentemente lucano-paulino.⁴⁹⁰ En la carta es la única vez que se utiliza. Se puede emplear en sentido físico o en sentido metafórico. En este segundo caso puede significar *derecho de propiedad, propiedad*.⁴⁹¹ El adjetivo ἀλλότριος deriva de la raíz ἄλλος que significa *otro, diverso, distinto* y significa *ajeno, que pertenece a otro*.⁴⁹² Se encuentra variadamente presente en el N. T.⁴⁹³ La expresión ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ indica que Pablo no quiere edificar sobre *fundamento ajeno*, entendiéndose por fundamento, no el aspecto físico sino metafórico o sea la labor de otros misioneros itinerantes dedicados a la evangelización, al anuncio de un Cristo diverso al que predicaba el Apóstol, y a la *implantación* de la primera comunidad.⁴⁹⁴ Pablo confiesa haber predicado en lugares en los que había que construir todo "ex novo", para no facilitarse así la tarea de apropiarse el mérito debido a otros predicadores (cf. 2 Cor 10.15-16), chocando eventuales susceptibilidades, como había sucedido en Corinto (cf. 1 Cor 3.3-9).⁴⁹⁵

Pablo pone en claro su papel de huésped en Roma, en una comunidad que ya ha recibido la primera evangelización y está funcionando.⁴⁹⁶ Ateniéndose a esta regla, el Apóstol parece recordar todavía las dolorosas experiencias vividas en la comunidad de Corinto con los misioneros itinerantes que se entrecruzaban y defendían la causa de Jesús de una forma que a él le resultaba dudosa y que desorientaban a la comunidad (cf. 2 Cor 10.15-16).⁴⁹⁷

489 Cf. PHAMMATER, οἰκοδομή p. 493.

490 Cf. Mc 9: Μίθ: Lc 3: Ιηθ: Hch 1: Ρθ 7 (Rom 1: 1 Cor 3: ΕΙ 1: 1 Tim 1)

491 Cf. SCHMIDT, θεμέλιος p. 315, n. 7.

492 Cf. BÜCHSEL, ἀλλότριος p. 709.

493 Cf. Mc 9: Μί 2: Lc 1: 2: Hch 1: Ρθ 5 (Rom 2: 2 Cor 2: 1 Tim 1).

494 Cf. SCHMIDT, ἦ p. 315; PFYZKE, θεμέλιον p. 1848.

495 Cf. CIPRIANI, *Lettere* p. 493.

496 Cf. WILKENS, *Romans II* p. 467.

497 Cf. KERTELGE, *Romans* p. 233.

B. Textos que tratan de la Iglesia *Cuerpo de Cristo*:

1 Cor 10,16-17

El *contexto amplio*, en el que se encuentra el *texto* que vamos a analizar, trata de las *carnes inmoladas* (cf. 1 Cor 8,1-11,1):

8,1-13: Libertad responsable;

9,1-27: Saber renunciar a los propios derechos;

10,1-11,1: Soluciones a los problemas planteados.

Dentro de este contexto ubicamos otro *contexto de menor alcance* y de mayor precisión (cf. 1 Cor 10,1-11,1), que intenta *dar soluciones* a los problemas surgidos en la comunidad de Corinto:

10,1-13: Abstenerse de la carne sacrificada

10,14-22: *La idolatría es incompatible con la fe*

10,23-33: Libertad responsable

El *texto* que vamos a analizar se ubica en el *contexto* *teológico más reducido* de 1 Cor 10,14-22, en el que se compara a la Eucaristía con otros cultos.⁴⁹⁸ La estructura es:

10,14-15: Prohibición de participar en los banquetes idolátricos

10,16-17: *Motivación teológica de la prohibición*

10,18-22: Aplicación al caso específico

El *texto* (1 Cor 10,16-17) se presenta así:

- v. 16 τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν,
οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ,
τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν.
οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν.
v. 17 ὅτι εἰς ἄρτον, ἐν σῶμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν.
οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχουμεν

- v. 16 *Es el copa de la bendición que bendecimos,*
¿no significa comunión con la sangre de Cristo?
Esse pan que partimos,
¿no significa comunión con el Cuerpo de Cristo?
v. 17 *Como hay un solo pan,*
nuestra eucaristía nos forma un solo cuerpo,
pues todos participamos de ese único pan

498 Cf. SANCHEZ, *Escrituras* pp 202-209; DALBESIO, *1^o Corintios* p. 148.

Luego de haber prohibido a los corintios la participación a los banquetes idolátricos paganos (cf. 1 Cor 10,14-15), Pablo da la *motivación teológica* de esta prohibición, fundada en la incompatibilidad entre la participación al culto pagano y al culto cristiano.

Con el v. 16 el apóstol aclara su doctrina con dos frases interrogativas retóricas que constituyen dos afirmaciones solemnes (cf. 1 Cor 10,16,17). La conclusión de ellas es que es imposible celebrar dos relaciones opuestas de comunión. La comunión con Cristo y la comunión con los ídolos se excluyen mutuamente.

La κοινωνία con Cristo se celebra en la Cena a través de dos acciones: *beber el cáliz y comer el pan*, que recuerdan el sacrificio de Cristo. El sacrificio es el acto de culto que pone en comunión con la divinidad a la cual está dirigida. En base a este principio, la Cena, celebración del sacrificio de la pasión y muerte del Señor, une realmente a Cristo.⁵⁰

En el v. 16a, Pablo habla de la *copa de la bendición* (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας). En las comunidades paulinas la celebración de la Cena del Señor abundaba en bendiciones, al punto de llamarse el *cáliz de la bendición*.⁵¹ El *cáliz de la bendición* es una fórmula judía para indicar la copa que en la Cena de la Pascua se tomaba al final de la cena, luego de haber comido el cordero pascual, para *bendecir a Dios* por todos los beneficios recibidos (ὁ εὐλογοῦμεν). El verbo εὐλογοῦν, que significa *bendecir*, es bastante común en el NT.⁵² El presente indicativo es iterativo, pues indica una praxis y significa que *acostumbramos bendecir*.⁵³ El hecho de que aquí no se hable de εὐχαριστοῦμεν, verbo más común en Pablo,⁵⁴ sino εὐλογοῦμεν, apenas establece diferencias. Ambos vocablos se usaron durante mucho tiempo con el mismo significado. Aquí estaba más indicado el segundo, dada la expresión τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας.⁵⁵ De esto nos hablan los relatores de la *Cena del Señor*, sobre todo Lc 22,17-20; 1 Cor 11,23-25 (cf. también Mc 14,22-25; Mt 26,26-29). Mediante el acto de la bendición eucarística (εὐλογοῦναι), el contenido del cáliz se ha convertido en la sangre de Cristo. Participar de esta copa significa entrar en *comunión* real con Cristo.⁵⁶

499 Cf. WINDLAND, *1ª Corintios* p.135.

500 Cf. TREVIGIANO, *Estudios* p.345.

501 Cf. Mc 5; Mt 5; Lc 13; Jn 1; Heb 2; Ph 7; Rom 2; 1 Cor 3; Gal 1; Ef 11.

502 Cf. MATEOS, *Aspectos*, p.87; CIPRIANI, *1ª Corintios* p. 81; VANNI, *1ª Corintios* p.113.

503 Cf. Mt 2; Mt 2; Lc 4; Jn 3; Heb 2; Ph 24; Rom 5; 1 Cor 6; 2 Cor 1; Ef 2; Flp 1; Col 3; 1 Tes 3; 2 Tes 2; Hm 13.

504 Cf. WALTER, *1ª Corintios* p.181.

505 Cf. WALTER, *1ª Corintios* pp.181-182.

Según el v. 16b, con la frase οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Pablo, mediante una pregunta retórica, afirma que la *communio* con Cristo se realiza mediante su sangre, o sea, con la participación a su pasión, muerte y resurrección.⁵⁰⁶

En el v. 16c, la construcción inicial τὸν ἄρτον ὃν κλάωμεν presenta un caso de sujeto al acusativo (τὸν ἄρτον) seguido al final por el verbo ἐστὶν, en el que el nombre se asimila al caso del pronombre que lo sigue y significa *el pan que nosotros partimos*.⁵⁰⁷ El verbo κλάω en el N.T. aparece solamente en relación con el hecho de partir el pan.⁵⁰⁸ En Pablo se da solamente dos veces (cf. 1 Cor 10,16; 11,24). El presente indicativo κλάωμεν es iterativo, indica igualmente una praxis y significa *el pan que solemos partir*.⁵⁰⁹ Partir el pan es un rito bien determinado, que se realiza al comienzo de una comida judía. Con este lenguaje Pablo nos recuerda el origen de la tradición cristiana que se remonta a Jesús de partir el pan en la Eucaristía (cf. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,17-20; 1 Cor 11,23-25).⁵¹⁰

En el v. 16d, la κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ indica la comunión con el Cuerpo de Cristo. La frase constituye la segunda interrogación retórica introducida por οὐχὶ. En el texto la comunión de todos es con el Cuerpo de Cristo entregado a la muerte, a la cual la comunidad participa mediante el pan eucarístico. La participación en el pan del convite hace partícipes del σώμα τοῦ Χριστοῦ.⁵¹¹

De una manera insólita Pablo coloca en el texto, primero el cáliz y luego el pan. Las tradiciones que conocemos hablan primero del pan y luego del cáliz (cf. Mc 14, 22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,17-20; 1 Cor 11,23-25). Creemos que este cambio obedece al tema que se trata en el texto siguiente, pues el término pan (ἄρτος) une los textos entre sí (cf. vv. 16b-17).⁵¹²

La forma simétricamente paralela del discurso, muy bien estudiada y presentada por Pablo, hace que el texto, por tener muchos elementos en común, no se pueda separar, sino que tiene que ser considerado *una sola unidad* que recuerda la *Cena del Señor*:

506 Cf. PATSCH, *νομήτων* p 110f; DALBESIO, *1 Cor* p 183.

507 Esta construcción se denomina *παράθεσις ὀνόματι*. Cf. BLASS, *Grammaticae* p 378.

508 Cf. Mc 5; Mt 3; Lc 3; Jn 6; Hch 4; Ph 2 (1 Cor 2).

509 Cf. MATHES, *Aspecto* p 87.

510 Cf. WANKEL, *κλάω* pp 238-239; BALZ, *σπτος*, p 481.

511 Cf. BALZ, *σπτος* p 481.

512 Cf. SCHWITZER, *σπτος* p 164f.

τὸ κοῦήριον τῆς εὐλογίας ὁ εὐλογοῦμεν.
 οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,
 τὸν ἄρτον ἐν κλάμην,
 οὐχὶ κοινωνία τοῦ ποίματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν:

Cáliz y pan son la comunión con el Cristo total, con la muerte reconciliadora de Jesús por nuestros pecados, con el nuevo pacto de la alianza. Pablo atestigua que de ésta y no de otra forma es como se nos comunica la presencia real del Señor y como nosotros entramos en sintonía con él.⁵¹¹

El v. 17, ὅτι εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, οἱ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν (v. 17 *Como hay un solo pan, aún siendo muchos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan*), es la consecuencia de las afirmaciones del v. 16a,b y afirma que un único pan nos hace ser en Cristo un solo cuerpo, aún siendo muchos. A partir de un solo pan, los muchos no sólo reciben su parte, sino que se convierten misteriosamente en aquel todo que es el Cuerpo de Cristo.⁵¹² Si los cristianos han entrado en íntima comunión con Él, compartiendo el cáliz y partiendo el pan, se encuentran también en profunda comunión entre sí. Pablo asume ahora en su discurso un segundo concepto de *cuerpo*, el que está constituido por muchos (οἱ πολλοί), el cuerpo de la ἐκκλησία. El núcleo del pensamiento paulino se concentra en un *solo pan* que alimenta a muchos y, como consecuencia, todos los que se alimentan forman una unidad.

El v. 17a comienza con un ὅτι explicativo que se refiere a las afirmaciones anteriores del v. 16. Sigue la afirmación εἰς ἄρτος, ἐν σώμα οἱ πολλοὶ ἐσμεν, según la cual la Iglesia, como *Cuerpo de Cristo*, existe solamente a través de la participación de muchos al Cuerpo de Cristo, entendido ahora solamente bajo la especie del pan, que se hace realidad a través del Espíritu.⁵¹³ La presentación figurada de los cristianos como miembros de Cristo es una adaptación hecha por Pablo partiendo de representaciones muy corrientes en la literatura grecorromana y en particular en la diatriba estoica.⁵¹⁴

511 Cf. WENDELAND, *1ª Corintios* p. 155; VAN NIEL, *1ª Corintios* p. 113.

514 Cf. WALTER, *1ª Corintios* p. 182.

515 Cf. WENDELAND, *1ª Corintios*, p. 136.

516 TREVIANO, *Estudios* p. 275, n. 70 nos recuerda la fábula de Mercurio Agripa, usada por Talo Livio, sobre el resultado de la rebelión de los miembros contra el vientre. Además, hablan de esto otros escritores como Juvenal, Cicerón, Seneca, aplicando la sociedad política a la metáfora del cuerpo. Otros escritores, Seneca, Marco Aurelio y Epicuro utilizan la imagen para referirse a la gran unidad de dioses y hombres. Cf. WALTER, *1ª Corintios* pp. 230-231.

Alimentándose del Cuerpo de Cristo, los cristianos se vuelven miembros de este cuerpo misterioso pero real, que es la Iglesia.⁵¹⁷ El contacto con Cristo, origen de la *comunión*, permite además a los corintios entrar en contacto con todos los demás hermanos.⁵¹⁸

Con la última afirmación del v. 17b, οἱ πάντες ἐκ τοῦ ἐνός ὄρου μετέχομεν, Pablo plantea que todos los creyentes participan en el *Cuerpo de Cristo*, entrando en *comunión* con los demás (οἱ πολλοί).⁵¹⁹ El verbo μετέχειν significa *participar conjuntamente, disfrutar*, y está presente casi exclusivamente en Pablo y específicamente en 1 Cor 9.10.12, 10.17.21.30.⁵²⁰ Normalmente el verbo rige el genitivo simple. Sólo en nuestro texto el verbo está construido con ἐκ y su traducción es: *somos participes todos de un solo pan*.⁵²¹

Es interesante notar el empleo de la forma verbal exhortativa con la que Pablo se dirige a los corintios. Los cuatro verbos de nuestro texto están en *primera persona plural* (εὐλογοῦμεν, κλώμεν, ἔσμεν, μετέχομεν), método inteligente, utilizado por Pablo, en el que, incluyendo a sí mismo, trata de convencer mejor a sus oyentes. También el *aspecto verbal* del presente que los verbos tienen indica que Pablo pide *continuidad* en la actividad de la comunidad ya sea a nivel litúrgico-celebrativo: *hendecimos, partimos* (εὐλογοῦμεν, κλώμεν), como a nivel ético-espiritual: *formamos, participamos* (ἔσμεν, μετέχομεν).

1 Cor 12,12-27

El *contexto amplio* en el que se ubica nuestro texto es el cuarto discurso de Pablo sobre los carismas y comprende tres capítulos:

12,1-31: Pablo habla de los carismas;

13,1-13: Digresión sobre la caridad;

14,1-40: Solución para compartir los carismas.

El *contexto más restringido* en el que está el texto es 1 Cor 12,1-27:

517 Cf. VANNI, *1^o Corintios* p. 114.

518 Cf. CIPRIANI, *1^o Corintios* p. 181.

519 Cf. SPICQ, *ΜΕΤΕΧΩ* p. 151.

520 Cf. Μαθ. 0 / κλω / Γεθ. / Ιηθ. 0 / Heb. 0 / Ph. 5 / 1 Cor. 5.

521 Cf. BLASS, *Grammatica* pp. 240-241, BALZ, *μετέχω* p. 262, HANSE, *μετέχω* p. 1360.

12,1-3: Exordio;

12,4-11: Los carismas,

12,12-31: *El Cuerpo de Cristo y sus miembros.*

El texto que examinamos trata del *Cuerpo de Cristo y sus miembros* (cf. 12,12-27):

12. Καθότι γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἑστίν καὶ μέλη πολλά ἔχει.
πάντα δὲ τα μέλη τοῦ σώματος πολλά ὄντα ἐν ἑστίν σῶμα.
οὕτως καὶ ὁ Χριστός.
13. καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι
ἡμεῖς κόντες εἰς ἐν σῶμα ἐβαστάσθημεν.
εἴτε ἑβραῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι.
καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.
14. καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλῳ ἀλλὰ πολλά.
15. ἴσον εἶπη ὁ κυός, Ὅτι οὐκ εἰμί χεῖρ, οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ σώματος.
οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.
16. καὶ ἂν εἴρη τὸ οὖς.
Ὅτι, οὐκ εἶμι ὀφθαλμός, οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ σώματος.
οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.
17. εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός, ποῦ ἄκουή,
εἰ ὅλον ἄκουή, ποῦ ἡ ὄσμησις;
18. γυνὴ δὲ ὁ θεός ἔδετο τὰ μέλη,
ἐν ἑκάστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι καθὼς ἠθέλησεν.
19. εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἐν μέλῳ, ποῦ τὸ σῶμα,
20. γυνὴ δὲ πολεῖ μὲν μέλη, ἐν δὲ σῶμα.
21. οὐ θύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἶπεν τῆ χειρὶ, Χρείαν σου οὐκ ἔχω.
ἢ πόδι ἢ κεφαλὴ ταῖς χυτίν, Χρείαν ὁμῶν οὐκ ἔχω.
22. ἀλλὰ καὶ τὰ μὲν ἀλλὰ τὰ δοκούντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχουν
ἀναγκαῖα ἔστιν.
23. καὶ ἃ δοκῶμεν ὑμιότιοι εἶναι τοῦ σώματος ταῖς ταῖς τιμὴν περισσοτέραν
περιτιθέμεν.
καὶ τὰ ἀσχημόνα ἡμῶν ἐπισημωσίαν περισσοτέραν ἔχει.
24. τὰ δὲ ἐυσχημόνα ἡμῶν οὐ χρείαν ἔχει.
ἀλλὰ ὁ θεός ἀνεκέρμασεν τὸ σῶμα τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δυνάμει
ταῖς.
25. ἵνα μὴ ἡ σχίσμα ἐν τῷ σώματι
ἀλλὰ τὸ ἐντὸς ὑπὲρ ἀλλήλων μεμενῶσιν τὰ μέλη.
26. καὶ εἴτε πίσχει ἐν μέλῳ, συμπίσχει πάντα τὰ μέλη,
εἴτε διζόξεται ἢ ἐν μέλῳ, συγχωρεῖται πάντι τὰ μέλη.
27. Ὑμεῖς δὲ ἔστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους
12. Es por lo tanto que el cuerpo es una cosa y muchos miembros.
pero todo el cuerpo es una cosa y muchos miembros.
así como Cristo.
13. y porque en un espíritu
nosotros todos somos un cuerpo.
ya sea judíos ya sea griegos ya sea esclavos ya sea libres.
y todos somos unidos en un espíritu.
14. y porque el cuerpo no es un miembro sino muchos.
15. como dijo el Señor, No soy mano, no soy pie del cuerpo.
pero por eso no soy del cuerpo.
16. como si dijera el oído,
No soy ojo, no soy del cuerpo.
pero por eso no soy del cuerpo.
17. si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde estaría el oído,
si todo el cuerpo fuera oído, ¿dónde estaría el olfato?
18. como el Señor se unió a los miembros,
según quiso.
19. si todo fuera un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo,
20. como si dijera el cuerpo, yo odio a los miembros,
pero yo soy el cuerpo.
21. el ojo no puede decir a la mano, Necesito de ti, no tengo.
o al pie o a la cabeza, Necesito de vosotros, no tengo.
22. pero los miembros débiles del cuerpo necesitan más.
necesarios son.
23. como nosotros queremos ser iguales al cuerpo,
nosotros mismos damos más.
y los miembros débiles de nosotros necesitan más.
y los miembros débiles de nosotros necesitan más.
24. pero los miembros fuertes de nosotros no necesitan nada.
pero Dios da más fuerza al miembro más débil.
más fuerza.
25. para que no haya división en el cuerpo,
sino que todos se ayuden unos a otros en los miembros.
26. como si un miembro sufre, todos los miembros sufren,
como si un miembro se divide, todos los miembros se dividen.
27. vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros de él.
12. Es por lo tanto que el cuerpo es una cosa y muchos miembros.
pero todo el cuerpo es una cosa y muchos miembros.
así como Cristo.
y todos somos unidos en un espíritu.

Pues también Cristo es así.

13. *Porque también a todos nosotros,
ya sean judíos o griegos, esclavos o libres,
nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo y
sobre todos nos derramaron el único Espíritu.*
14. *y es que tampoco el cuerpo es todo el mismo órgano, sino muchos.*
15. *Aunque el pie diga: "Como no soy mano, no soy del cuerpo",
no por eso deja de serlo.*
16. *Y aunque la oreja diga: "Como no soy ojo, no soy del cuerpo",
no por eso deja de serlo.*
17. *Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿cómo podría ver?
si todo el cuerpo fuera oídos, ¿cómo podría oír?*
18. *Peró de hecho Dios estableció en el cuerpo cada uno de los órganos
como el quiso.*
19. *Si todos ellos fueran el mismo órgano, ¿qué cuerpo sería ese?*
20. *Peró no, de hecho hay muchos órganos y un solo cuerpo.*
21. *Además, no puede el ojo decirle a la mano: "Yo me heva faltu",
ni la cabeza a las pies: "No me hacés faltu".*
22. *Al contrario, los miembros que parecen de menos categoría
son los más indispensables.*
23. *y los que nos parecen menos indignos lo vestimos con más cuidados.
Lo menos presentable lo tratamos con más miramientos.*
24. *lo presentable no lo queremos
Es más, Dios combinó las partes del cuerpo,
procurando más cuidado a lo que menos valía.*
25. *para que no haya discordia en el cuerpo
y los miembros se preocupen igualmente unos de otros.*
26. *Así, cuando un miembro sufre, todos sufren con él;
cuando a uno lo traian bien, con él se alegran todos.*
27. *Pues bien, nosotros sois Cuerpo de Cristo
y cada uno por su parte es miembro.*

Resalta en seguida un hecho: a partir del v. 12 el protagonista ya no es el Espíritu (cf. 1 Cor 12,13), sino el *Cuerpo de Cristo* (cf. 1 Cor 12,12,27), teniendo su punto de contacto con el contexto en v. 5, y el *trabajo de Dios* en ese *Cuerpo* (cf. 1 Cor 12,18-24), teniendo su punto de contacto con el contexto en el v. 6.

Dividiremos el texto en tres partes:

12,12-13: Iglesia, Cuerpo de Cristo y el Espíritu;

12,14-26: El Cuerpo de Cristo tiene muchos miembros,
cada uno con una función establecida por Dios;

12,27: El Apóstol concluye aplicando la comparación a los cristianos.

En la *primera parte* Pablo afirma que la Iglesia es un solo cuerpo, porque son Cristo (v. 12) y el Espíritu quienes la mantienen en la unidad (v. 13).

En la *segunda parte* Pablo, con cuatro ejemplos (vv. 15-17), deja claro que el cuerpo no está formado por un solo miembro (vv. 14,19,20) y que Dios ha establecido una función para cada miembro (v. 18). Los distintos miembros se necesitan mutuamente (vv. 21-24a), porque Dios los ha destinado a la unidad (v. 25a) y a la colaboración (v. 25b): a compartir tanto el sufrimiento como la gloria (v. 26)

Con el v. 27 el Apóstol *concluye* el discurso comparando los miembros del cuerpo a los cristianos y abre el tema de los carismas.

A. Los vv. 12-13 presentan la *unidad del cuerpo* que se fundamenta en la *unidad* de Cristo y del Espíritu:

Con el v. 12 (Καθότι γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός = 12. *Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros, pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo. Pues también Cristo es así*), Pablo comienza su razonamiento presentando el *primer principio de unidad* basado en la unidad de Cristo. La unidad del cuerpo es solamente imagen de la unidad, de Cristo. El apóstol lo hace con una comparación basada en unas conjunciones comparativas que ofrecen una *premisa* y una *consecuencia*: καθότι γὰρ ... οὕτως καί.

La primera parte del texto comprende la *protesis* introducida por καθότι γὰρ en la que se repite dos veces el vínculo estrecho existente entre unidad (con la repetición de la construcción σῶμα ἓν) y pluralidad (con la repetición de la construcción μέλη πολλὰ), colocado en forma antitética y quíastica (a - a) y (b) - b):

καθότι γὰρ	
(a) τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν	(a) καὶ μέλη πολλὰ ἔχει.
(b) πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα	(b) ἓν ἐστὶν σῶμα

Es un hecho que

(a) <i>el cuerpo, siendo uno,</i>	(b) <i>tiene muchos miembros,</i>
(b) <i>pero los miembros del cuerpo, aun siendo muchos,</i>	(a) <i>forman un solo cuerpo.</i>

La segunda parte del texto, que comprende la *apótesis*, es introducida por la conjunción comparativa subordinante οὕτως καί en la que se afirma que Cristo es el *primer principio de la unidad* de la Iglesia. Pablo da aparen-

tamente un salto inexplicable, pues en lugar de decir *como el cuerpo... así la comunidad*, afirma *como el cuerpo... así Cristo*. Con esto hace entender que la comunidad es el *Cuerpo de Cristo*.⁵²² Pero la Iglesia no es un cuerpo cualquiera, es el Cuerpo de Cristo, es exactamente Cristo.⁵²³

La comparación con el cuerpo hace ver hasta qué punto la diversidad de los carismas pertenece a la esencia de unidad de la comunidad, Cuerpo de Cristo. *Práxis y apódoxis favorecen el atrevido planteamiento paulino:*

Πρόμισ.

κοῦ ὅτι περὶ γὰρ

(α) τὸ σῶμα ἐν ἑστίν

(β) καὶ μέλη πολλὰ ἔχει

(α1) ἡμεῖς πάντες δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα (α2) ἐν ἑστίν σῶμα

Ἀπόδοxis.

οὕτως καὶ ὁ Χριστός

Πρόthesis.

Es un hecho que

(a) el cuerpo, siendo uno,

(b) tiene muchas miembros,

(a1) pero los miembros del cuerpo, una siendo muchos, (a2) forman un solo cuerpo

Ἀπόdoxis:

Pues también Cristo es así.

Con el v. 13, Pablo presenta al Espíritu como el *segundo principio de la unidad del cuerpo* (v. 13 καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν = *porque también o todos nosotros nos bautizamos con el único Espíritu para formar un solo cuerpo, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, y sobre todos nos derramaron el único Espíritu*). La constitución del v. 13 ofrece al comienzo y al final el tema de la unidad del Espíritu que hace que todos los bautizados, sea cual fuere su origen o condición, conformen un solo cuerpo, la Iglesia. Este nuevo pensamiento crea una interrupción en la descripción del cuerpo, pues introduce como novedad el medio de unificación del mismo: el bautismo.⁵²⁴ La Iglesia no nace en un proceso posterior, cuando los bautizados se reúnen, sino a la inversa: los creyentes en Cristo se hacen miembros de Cristo porque, al recibir al único Espíritu, se unen en un solo cuerpo.

522 Cf. WENDLAND, *1ª Corintios* p 211. ROSSANO, *1ª Corintios* p 131 n. 12.

523 Cf. WALTER, *1ª Corintios* p 231.

524 Cf. ROSSANO, *1ª Corintios* p 132, n. 13.

En el cuerpo las funciones están indisolublemente unidas por el único Espíritu (ἐν πνεύμα) para formar un solo cuerpo (ἐν σῶμα) a través del bautismo (ἐβαπτίσθημεν). En el ámbito de estas afirmaciones Pablo describe todos los convocados a formar parte de esa unidad que supera las discriminaciones religiosas (Ἰουδαῖοι, Ἕλληνες) y económico-jurídicas (ἰδοῦλοι, ἐλεύθεροι) entre los nuevos componentes de la comunidad: Cuerpo de Cristo. Es interesante observar cómo Pablo se incluye a sí mismo en el razonamiento que hace a los corintios, hablando en primera persona plural: πάντες ἐβαπτίσθημεν πάντες ἐποτίσθημεν, lo cual supone en el Apóstol la experiencia de haberse convertido a Cristo y, a diferencia de los primeros apóstoles, él también ha sido bautizado (cf. Heh 9,18).⁵²⁵

B. Los vv. 14-26 describen detalladamente los miembros de cuerpo y sus funciones:

Con el v. 14 Pablo comienza la descripción del cuerpo, hablando de la *multiplicidad de los miembros*. El apóstol comienza su razonamiento poniendo una clara distinción entre el cuerpo y un órgano del mismo: καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλος ἄλλὰ πολλὰ = *es que tampoco el cuerpo es todo el mismo órgano, sino muchos*, y explica por qué un miembro solo no puede sustituir esta pluralidad en la unidad del cuerpo, ni puede abandonar esta unidad porque se siente diferente de los demás. El cuerpo entendido como unicidad en la multiplicidad desaparecería si un solo miembro quisiera representar al cuerpo en su totalidad.⁵²⁶ Ante la unidad del cuerpo, que aparece al comienzo de la frase, la multiplicidad de los miembros está puesta en evidencia al final de la misma (οὐκ ἂ ἄλλὰ).

Ante la posibilidad de que existieran en la comunidad personas con un complejo de inferioridad, que se consideraban inútiles, porque no poseían los dones más ambicionados⁵²⁷ en los vv 15-17 Pablo, pasando con una serie de cuatro frases hipotéticas introducidas por las partículas εἴν (vv. 15-16) y εἰ (v. 17) que forman la *protaxis*, presenta con algunos ejemplos la *diversidad esencial y funcional* de cada miembro dentro del cuerpo, entendido como una *unidad* y responde con la *apódosis* en forma de *interrogativo retórico* introducido por las partículas οὐ (vv. 15-16) y ποῦ (v. 17), haciendo ver la importancia insustituible de cada miembro en el cuerpo:

525 Cf. WALTER, *1^a Corintios* p. 232.

526 Cf. WENDLAND, *1^a Corintios* p. 212.

527 Cf. WALTER, *1^a Corintios* p. 232.

Πρότερον (Suposición)

15. ἂν εἴη ὁ πούς, ὅτι οὐκ εἰμί χεῖρ, οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ σώματος.

Απόδοσις (Pregunta retórica)

οὐ παρέρ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;

Πρότερον (Suposición)

16. καὶ ἂν εἴη τὸ αὖς, ὅτι οὐκ εἰμί ὀφθαλμός, οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ σώματος.

Απόδοσις (Pregunta retórica)

οὐ παρέρ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;

Πρότερον (Suposición)

17. εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός,

Απόδοσις (Pregunta retórica)

καὶ ὄρα;

Πρότερον (Suposición)

εἰ ὅλον ἄκου,

Απόδοσις (Pregunta retórica)

καὶ ἤ ὁσφρησις

15. *Antes de ser el pie, ¿cómo no soy mano, no soy del cuerpo?*

¿cómo no soy de ser del cuerpo?

16. *Y aunque la oreja diga: Como no soy ojo, no soy del cuerpo.*

¿cómo no soy de ser del cuerpo?

17. *Si todo el cuerpo fuera ojo,*

¿cómo podría oír?

Si todo el cuerpo fuera oído,

¿cómo podría oler?

Con los vv. 18-20, Pablo vuelve a retomar el v. 12 presentando la *unidad* de origen del cuerpo y la *multiplicidad* y *diversidad* de los miembros. Para el bienestar del cuerpo no son necesarios solamente algunos órganos, mientras que los demás pudieran sobrar. En estos versículos la relación de cada uno de ellos no se establece con Cristo como en el v. 12, sino con el Padre.⁵²⁶

18. καὶ ἡ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη

ἵνα ἕσονται ἀπὸ ἐν τοῦ σώματος κινήσις ἡθελήσεν.

19. εἰ δὲ ἦν τέ πᾶντα ἐν μίλῳ, καὶ τὸ σῶμα,

20. γίνεσθαι πολλὰ μὲν αὐτῶν, ἐν δὲ σῶμα.

18. Pero Dios estableció los miembros

cada uno de ellos en el cuerpo como el quiso.

19. Si todos ellos fueran el mismo miembro, ¿qué cuerpo sería ese?

20. Pero no, de hecho hay muchos miembros y un solo cuerpo.

El Padre en la *creación* ha puesto en el cuerpo la *diversidad* de órganos que él quiso. La *multiplicidad* de los miembros en el cuerpo forma el principio

526 Cf. WALTER, *1ª Corintios* p. 132

constitutivo de su *unidad* (v. 18). Pablo entra en polémica con los *pneumáticos arrogantes*, los *estáticos* y los *glosolalos* que creían que su carisma de lenguas era superior a los de todos los demás en la comunidad (v. 19). A continuación (v. 20) el Apóstol afirma que la comunidad está constituida por muchos carismas y esto fortalece su *unidad*.

Con los vv. 21-24a, Pablo retoma el *principio de multiplicidad y diversidad*, estableciendo nuevas relaciones y complementaciones con el *principio de unidad*. El Apóstol lo hace poniendo varios ejemplos para convencer a los corintios:

- 21. οὐ δύναται δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἶπεν τῇ χειρὶ. Χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν. Χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω
- 22. ἀλλὰ πολλὰ μᾶλλον
ταῖς δοκοῦνται μίλη τοῖς σώμειτος πρηνέτερι ἰσχυρῶν κενωγοῦσά ἐστιν.
- 23. καὶ ἡ δοκοῦμεν ἰσχυρότεροι εἶναι τοῖς σώματις
τούτοις τιμὴν περισσοτέρων περιτέμεν,
καὶ τὰ ἄσχημονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέρων ἔχει.
- 24a. τὰ δὲ εὐσχημονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει.

21. Además, no puede el ojo decirle a la mano "No me haces falta" ni la cabeza a los pies: "No me hacéis falta".

22. Al contrario, los miembros del cuerpo que parecen de menor categoría son los más indispensables,

23. y los que nos parecen menos indignos los vestimos con más cuidados. Lo menos presentables los tratamos con más paramentos

24a. lo presentable de nosotros no lo necesitan.

Tal vez existieron en la comunidad algunos miembros que daban a entender a los demás que no los necesitaban.⁵²⁹ Pablo aclara con fuerza que en la *comunidad*, como en el cuerpo, ningún miembro impide a otro desarrollar su función. Todos ejercen su prestahcedida. Además, hay miembros más débiles y otros más fuertes, más nobles y menos nobles. Cada uno recibe un trato acorde a su capacidad de servicio.

Con los vv. 24b-26, Pablo vuelve a plantear el *principio de multiplicidad y diversidad* de los miembros en relación con la voluntad de Dios creador, quien ha querido por, sobre todo, el *principio de unidad, comunión y corresponsabilidad*:

- 24b. ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρσεν τὸ σῶμα
τῶ ὑστερουμένῳ περισσοτέρων δοῦς τιμὴν.

⁵²⁹ Cf. WALTER, *1^o Corintios*, p. 232.

- 25 ἵνα μὴ ἡ σχίσμα ἐν τῷ σώματι
ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνήσιν ἡ ἀλλήλη
26 καὶ εἴτε πόνος ἦν μέλους, συμπόνος πάντα τὰ μέλη
εἴτε δοξάζεται (ἐν) μέλος, συγχαίρεται πάντα τὰ ἀέλη.
24b. *Es más. Dios combina las partes del cuerpo,
preocupando más cuidando a lo que menos valía.*
25 *para que no haya división en el cuerpo
y los miembros se preocupen igualmente unos de otros.*
26. *Así, cuando un miembro sufre, todos sufren con él;
cuando a uno le tratan bien, con él se alegrarán todos.*

En el cuerpo, los miembros más débiles son los más necesarios y los menos hábiles reciben un honor particular (cf. v. 24b.c). Cuanto más débiles o necesitados de recato los consideramos, con mayores muestras de respeto los protegemos. Este trato diferenciado en la comunidad sirve para evitar que surja una división (cf. v. 25a). La comunidad es una sociedad, un cuerpo en los que los unos deben preocuparse por los otros, es la plena comunión de vida en la que la experiencia de uno debe ser compartida por todos.⁵³⁰

C. Al final del discurso de Pablo, en el v. 27, vemos que el pensamiento fundamental del Apóstol había sido planteado ya en 1 Cor 12.12 (Ἦμεῖς δὲ ἐστέ σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους = *Pues bien, vosotros sois Cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro*):

1 Cor 12.12:

Καθότι γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἑστίν
καὶ μέλη πολλά ἔχει.
πάντα δὲ τὰ μέλη τῷ σώματι
πολλά ὄντα ἐν ἑστίν σῶμα,
οὕτως καὶ ὁ Χριστός

*Es un hecho que el cuerpo, siendo uno
tiene muchas miembros;
pero los miembros, aun siendo muchos,
forman entre todos un solo cuerpo.
Pues también Cristo es así.*

1 Cor 12.27:

Ἦμεῖς δὲ ἐστέ σῶμα Χριστοῦ
καὶ μέλη ἐκ μέρους.

*Pues bien vosotros sois Cuerpo de Cristo
y cada uno por su parte es miembro*

Con este versículo puente, que sirve de *conclusión* del texto sobre la unidad del cuerpo y de *introducción* sobre la diversidad de los carismas, que ya hemos visto, el apóstol explicita la *unión real y profunda* de los cristianos con el cuerpo resucitado de Cristo, no obstante su *multiplicidad y diversidad*.⁵³¹

530 Cf. WENDLAND, 1ª *Corintios* p. 214.

531 Cf. ROSSANO, 1ª *Corintios* p. 134, n. 27.

Rm 12, 4-5

El *contexto amplio* en que se encuentra nuestro texto constituye la parte parenética de la carta (cf. Rom 12,1-15,13). En esta parte Pablo enuncia *muchos preceptos* que el cristiano tiene que observar para conformarse a Cristo en su obrar y ser un día configurado con él en su gloria.⁵³²

En este *contexto* distinguimos dos partes más extensas que trata de:

12,1-13,14: los deberes evangélicos generales;

14,1-15,13: los deberes específicos hacia los que son débiles en la fe.

El *contexto más reducido* (cf. Rom 12,1-13,14) describe los deberes evangélicos generales:

12,1-2: Introducción;

12,3-14: Deberes hacia los miembros de la *comunidad cristiana* que son un solo cuerpo en Cristo;

12,15-21: Deberes hacia los miembros de la *familia humana*;

13,1-7: Deberes hacia los *Jejes de las Estructuras*;

13,8-10: Deber de la caridad;

13,11-14: Exhortación final.

El *contexto aún más restringido* que contiene el texto que vamos a examinar está formado por Rom 12,3-14:

12,3: Pablo demuestra la conciencia que tiene de su propia misión;

12,4-5: El *Cuerpo de Cristo* y sus miembros;

12,6-8: Exhortación al recto uso de los carismas;

12,9-14: Exhortación al recto uso de la caridad.

El texto de Rom 12,4-5 presupone la idea de *Cuerpo de Cristo* que Pablo ha desarrollado en 1 Cor 10,16-17; 12,12-27, aunque no influye en él.⁵³³ El texto recuerda el deber de aplicar los diversos carismas en la comunidad.⁵³⁴

v. 4 Κιθάκη γάρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχουεν,

τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει κρᾶσιν.

v. 5 οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώματι ἔσμεν ἐν Χριστῷ,

τὸ δὲ καθὲρ εἰς ἄλληλων μέλη.

532 Cf. RAMAZZOTTI, *Romani* p. 443.

533 Cf. WILKENS, *Romanius II* p. 349.

534 Cf. WILKENS, *Romanius II* p. 347.

- v. 4 *Porque en el cuerpo, que es uno, tenemos muchos miembros, pero no todos tienen la misma función.*
 v. 5 *Lo mismo nosotros con ser muchos, unidos a Cristo, formamos un solo cuerpo y, respecto a los demás, cada uno es miembro*

Luego de manifestar la conciencia que tiene de su propia misión, hecho que ilumina nuestro texto, Pablo afirma tener una gracia que los otros no tienen, pero no dice que cree más que los demás (cf. Rom 12,3).

Los vv. 4-5 parecen como una justificación de lo que el Apóstol ha afirmado en el v. 3. Hablando de la función (πρόξις) de los miembros en el cuerpo los mirados quedan fijos sobre el problema del lugar que cada uno debe ocupar en la Iglesia. Diciendo que somos un cuerpo "en Cristo", el Apóstol nos dice que es Cristo quien ha asignado su lugar a cada uno. Para explicarnos este texto Pablo se refiere a dos tipos de paralelismos: a) por un lado toma ideas de los textos helenísticos, según los cuales la sociedad es comparada a un cuerpo. Pablo emplea la imagen del cuerpo en este texto en el cual trata por tercera vez el argumento de la diversidad de los carismas: b) por otro lado retoma los textos que ya conocemos de la 1 Cor 10,16-17; 12,12-27 para realitimar su pensamiento.⁵⁵

En el v. 4, Pablo continúa su discurso con una *prótasis* introducida por el adverbio καθότιεπ seguida por la partícula γάρ que asientan las bases de su reflexión.⁵⁶ Esta *prótasis* nos prepara para una comparación. La expresión ἐν ἐνὶ σώματι está colocada al inicio del razonamiento para indicar la importancia que el Apóstol otorga a la unidad del cuerpo. En las grandes cartas Pablo constata la unidad del cuerpo y la pluralidad y diversidad de los miembros en el mismo ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν (cf. 1 Cor 10, 17; 12,12.13.20; Rom 12,4.5). El término μέλος es propio de la literatura paulina.⁵⁷

La segunda parte de la *prótasis*, introducida con la partícula δε, está construida en contraposición a la primera, pero no sobre la base de la existencia de los miembros, sino del funcionamiento de los mismos τὸ δὲ μέλη πάντων οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρόξιν. El término πρόξις es también lucano-

55. Cf. SÁNCHEZ BOSCH, *Corpo* p. 54.

56. También el texto de 1 Cor 12,12 comienza la *prótasis* con καθότιεπ.

57. Cf. Mc 6 / Mt 2 / Lc 6 / Jn 6 / 11ch / Pb 29 (Rom 10 / 1 Cor 16 / Ef 2 / Col 1).

paulino⁵³⁸ y significa *actividad, acción, función*. En nuestro texto se afirma que no todos los miembros del cuerpo tienen la misma función o la misma *parataxis*.⁵³⁹ La construcción paralela por contraposición en forma quíastica de la *protasis* aparece clara:

καθὼς γάρ ἐν ἐνὶ σώματι	a	b	πολλὰ μέλη ἔχουσι
τὰ δὲ μέλη πάντα	h1	h1	οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρόξιον

En el texto se evidencia en la primera parte (a) la *unidad* del cuerpo, en contraposición con la segunda (b) la *pluralidad* de los órganos. En la segunda (h1) aparece la *totalidad* de los órganos, en contraposición con la *diferente función* de cada uno.

En el v. 5 comienza con el adverbio οὕτως, que indica la *apódosis*. La afirmación comienza con la multiplicidad οἱ πολλοί. El adjetivo πολλοί precedido por el artículo οἱ tiene el significado de *la mayor parte*. La expresión οἱ πολλοί es casi exclusivamente paulina.⁵⁴⁰ Aunque sabemos que la forma οἱ πολλοί,⁵⁴¹ lo mismo que el término σῶμα,⁵⁴² pertenecen al lenguaje eucarístico. Aparece claro el paralelismo por contraposición entre los miembros de la *protasis* y la *apódosis*, que nos ayuda a entender el planteamiento de Pablo:

Protasis: pluralidad (v. 4)
 καθὼς γάρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν
 τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρόξιον
Apódosis: unidad (v. 5)

οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σῶμα ἕσμεν ἐν Χριστῷ
 τὲ δὲ καθ' ἑαυτοὺς ἀλλήλων (εἰ) μέλη.

Porque en el cuerpo que es uno tenemos muchos miembros,
 pero no todos tienen la misma función.

Lo mismo nosotros, con ser muchos,
 unidos a Cristo, formamos un solo cuerpo,
 respecto a los demás, cada uno es miembro.

Mientras en la *protasis* Pablo afirma que *tenemos* muchos miembros en un solo cuerpo, en la *apódosis* se afirma que *siendo* muchos miembros formamos un solo cuerpo. La atención de la *apódosis* no está puesta en la

538 Cf. Mc 6: 11; Lc 1: 16; Jch 1: Ph 3 (Rom 7: 2; Col 1)

539 Cf. SCHNEIDER, *πραξις* p. 110; MALBORG, *πραξις* p. 60

540 Cf. Mc 1: 1; Lc 9: 24; Jch 6: Ph 6 (Rom 3: 1; 1 Cor 2: 2; 2 Cor 1).

541 Cf. Mc 14: 25; Mt 16: 27.

542 Cf. Mc 14: 22; Mt 26: 26; Lc 22: 19; 1 Cor 11: 24.

mayor parte (οἱ πολλοί) sino en la *unidad* del cuerpo (ἐν σώμα ἕσμεν). El sujeto sobreentendido es el mismo (*nosotros*), pero el punto de referencia es diverso: uno es el *cuerpo real* que tenemos (ἔχομεν) y otro el *cuerpo alegórico* que *todos* formamos (ἕσμεν).

Este cuerpo no se forma de cualquier manera, sino ἐν Χριστῷ. La expresión ἐν Χριστῷ está presente 83 veces en la literatura paulina.⁵⁴³ La expresión ἐν Χριστῷ indica el modo concreto como los dones de Dios están presentes en nosotros y al mismo tiempo delimita lo que es cristiano de lo que no lo es. La fórmula ἐν Χριστῷ implica una *incorporación al misterio* de la muerte y de la resurrección de Cristo. Esto nos ayuda a explicarnos por qué somos un solo cuerpo (cf. Rom 6,3-4; 7,4).⁵⁴⁴

Todo esto nos hace ver con claridad la prioridad del hecho de ser ἐν Χριστῷ sobre el hecho de ser ἐν σώμα. En la *prótesis* se nos dice también que todos los miembros (τὰ μέλη πάντα) ejercen funciones diversas. En la *apódosis* se reafirma que todos los miembros están en función los unos de los otros, pero todo se fundamenta en el hecho de que somos un cuerpo ἐν Χριστῷ. Sería un error creer que toda la acción del cuerpo consiste en ser miembros los unos de los otros, o sea, al servicio exclusivo de quienes han sido bautizados (cf. 1 Cor 12,13) y comen el mismo pan (cf. 1 Cor 10,12). Por otra parte sería un error creer que toda la realidad del cuerpo consiste exclusivamente en la acción. Esto significa que la teología del Cuerpo de Cristo nos enseña a considerar que ya no estamos solos ἐν Χριστῷ, sino que debemos actuar en el cuerpo junto con los otros, puesto que somos ἐν σώμα en Cristo.⁵⁴⁵

Col 3,15

El *contexto más amplio* del texto que vamos a examinar toca la *parte parenética* de la carta (cf. 3,1-4,6):⁵⁴⁶

3,1-4: Premisas fundamentales: Vida nueva en Cristo;

3,5-17: Dejar el hombre viejo y revestirse del hombre nuevo.

543 Cf. En las *grandes cartas*: Rom 13 / 1 Cor 12 / 2 Cor 7 / Gal 3; en las *cartas de la cautividad*: Ef 13 / Flp 10; Col 3 / Film 3; en la *correspondencia tesalónica*: 1 Tes 4 / 2 Tes 4, y en las *cartas pastorales* 9. Cf. DUNN, *Teología* p 395, n 28.

544 Cf. SANCHEZ BOSCH, *Corpo* pp 54-55.

545 Cf. SANCHEZ BOSCH, *Corpo* p 55.

546 Cf. CONZELMANN, *Letras* p 252; PERETTO, *Galatas* p 162.

3,18-4,1: Código moral doméstico;

4,2-6: Exhortaciones conclusivas.

El *contexto inmediato* está formado por Col 3,5-17:

3,5-9: Dejar el hombre viejo: parte negativa;

3,10-11: Revestirse del hombre nuevo: parte positiva;

3,12-17: *Catálogo de virtudes. Todas ellas se resumen en el amor.*

El *texto* está ubicado en un *contexto más inmediato* constituido por la conclusión del *catálogo de virtudes* propuesto por el apóstol a los colosenses (cf. Col 3,15-7):

3,15: *La paz de Cristo es lo esencial:*

3,16: La vida comunitaria requiere comunión y alegría;

3,17. Celebración y vida constituyen una unidad en Cristo.

El *texto* es un saludo de Pablo a los cristianos de la comunidad:

v. 15 Καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ ὑποβιβέτω
ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν,
εἰς ἃ καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι
καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε

v. 15 Que la paz de Cristo habite en vuestras corazones:
a esta paz habéis sido llamados
como miembros de un mismo cuerpo.
Y sed agradecidos.

En el v. 15ab, Pablo concluye el catálogo de las virtudes con una *exhortación llena de afecto* hacia los cristianos de la comunidad de Colosas, que estaban pasando por momentos difíciles (cf. Col 3,5-11). Esta exhortación está dirigida con la finalidad de que los miembros de la comunidad cuiden la *convivencia mutua*. En la comunidad, en efecto, el Apóstol pide que se viva una nueva forma de convivir.⁵⁴⁷

La *paréntesis* del Apóstol concluye con el deseo de la paz. El término εἰρήνη está presente en todos los documentos del N. T., pero sobre todo en la literatura paulina.⁵⁴⁸ En las cartas se repiten a menudo saludos como ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (cf. Rom 15,33; 16,20; 1 Cor 14,33; 1 Tes 5,23; 2 Tes 3,16; Flp 4,9); otros, por el contrario, como ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ (cf. Flp 4, 7) y ἡ εἰρήνη

547 Cf. CONZELMANN, *Letters*, p. 258.

548 Cf. Mc 1; Mt 4; Lc 13; Jr 6; Jch 7; Pb 43 (Rom 10 / 1 Cor 4 / 2 Cor 2; Gal 3; Ef 3; Flp 3; Col 2 / 1 Tes 3 / 2 Tes 3 / 1 Tim 1 / 2 Tim 2 / Tr 1; Flm 1).

τοῦ Χριστοῦ (cf. Col 3,15), se dan solamente una vez. El escritor afirma en el texto que la paz (ἡ εἰρήνη) es propiedad y regalo de Cristo resucitado (τοῦ Χριστοῦ) a cada persona y a la comunidad y alcanza a todo el hombre y al ambiente comunitario en el cual vive en calidad de criatura nueva. Los colosenses, puestos bajo el señorío de Cristo, deben guardar el nuevo orden de la paz que es don de Cristo.⁵⁴⁹

El verbo βραβεύειν es típicamente paulino y *húpan* en todo el N. T.,⁵⁵⁰ tiene el sentido *hacer de árbitro, dominar, regir*. Al afirmar ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύεται ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, el Apóstol declara que los cristianos deben responder internamente a esta realidad teológica, haciendo que sus sentimientos, pensamientos y deseos, estén determinados por la paz de Cristo, una paz que consiste en que queden anuladas las diferencias hasta ahora existentes entre judíos y gentiles (cf. 3,5-11).⁵⁵¹ Esta paz debe eliminar toda disensión y reinar soberana en la comunidad.⁵⁵² A esta paz han sido llamados los cristianos de Colosas (εἰς ὑ καὶ ἐκλήθητε), cada uno en particular, como también la ἐκκλησία que, en cuanto tal, constituye el *Cuerpo de Cristo*.⁵⁵³ El verbo καλεῖν, tema relevante en las cartas paulinas (cf. Rom 4,17; 8,30; 9,11; 24; 1 Cor 1,9; 7,15-24; Gal 1,6; 1,15; 5,8; 13; Ef 4,1,4; Col 3,15; 1 Tes 2,12; 4,7; 5,24; 2 Tes 2,14), tiene aquí forma pasiva y, por consiguiente, tiene a Dios como sujeto implícito.⁵⁵⁴ Por esta pertenencia al *Cuerpo de Cristo* (cf. Col 2,18; 4, 15,19) cada cristiano tiene una vocación innata a la paz que debe realizar.⁵⁵⁵ Dios es quien llama a los miembros de la comunidad a construir la paz. Por este motivo Pablo exhorta a los colosenses a realizar, a través de una vida pacífica y fraternal, la paz de Cristo.⁵⁵⁶

El punto de llegada del itinerario de la paz que debe fortalecer el esfuerzo de los colosenses es la *unidad del Cuerpo de Cristo* (ἐν ἐνὶ σώματι). El autor insiste fuertemente sobre el único *Cuerpo de Cristo* que constituye el punto de atracción del esfuerzo de todos los cristianos. Esta unidad se hace presente sobre todo en Rom 12,4; 1 Cor 10,17; 12,12.13.20.

549 Cf. HASSEFR, *εἰρήνη* p. 1207.

550 Cf. Mt 6; Mc 6; Lc 6; Jn 6; Heb 6; Pb 1 (Col 1).

551 Cf. STENGER, βραβεύειν - βραβεύειν p. 680.

552 Cf. STAUFFER, βραβεύειν p. 324.

553 Cf. STAAB, *Colosenses* p. 117; PERETTO, *Colosensi* p. 164.

554 Cf. DUNN, *Teología* p. 329, n. 35.

555 Cf. IPRJANI, *Colosensi* p. 130.

556 Cf. ECKHART, *χαλκω* p. 2175.

En el v. 15c, el Apóstol ordena a los colosenses que sean *agradecidos*. La exhortación parece entrar en el texto de repente, pero este es el estilo de la *parenthesis*. Esto se repite también en Ef 5.4.⁵⁵⁷ Con la construcción εὐχαρίστοι γίνεσθε, tenemos el indicativo presente del verbo γίνεσθαι, que posee un significado de imperativo.⁵⁵⁸ El escritor se refiere al estado de *gratitud* que la comunidad de Colosas debe tener continuamente hacia Dios, pues esta fortalece el amor.⁵⁵⁹

El adjetivo εὐχαρίστοι, *hapax* en el N. T., deriva del verbo (εὐ)χαριστεῖν, que significa *estar agradecido*⁵⁶⁰ y es muy común en el N. T., sobre todo en la literatura lucano-paulina.⁵⁶¹ Los cristianos deben manifestarse a lo largo de toda la vida como *las personas más agradecidas* a Dios en el mundo.⁵⁶² El presente indicativo γίνεσθε está por énfase y adquiere un sentido imperativo.⁵⁶³ Este agradecimiento se produce de un modo especial en la celebración de la *Ἐυχαριστία*.⁵⁶⁴ Es curioso observar en el texto cómo la celebración eucarística se presenta en una forma completamente horizontal sin destacar a los "ministros" que de una manera u otra monopolizarían la dirección de la *Acción de Gracias*.⁵⁶⁵ La expresión εὐχαρίστοι γίνεσθε será retomada en el contexto que sigue en el v. 17 con el participio presente εὐχαριστοῦντες, con el cual el Autor invita a los cristianos a dar gracias al Padre a través del Señor Jesús.⁵⁶⁶

CONCLUSIÓN

De los textos analizados en el 4.º capítulo hacemos resaltar que, según Pablo, la Iglesia se edifica en el mismo cimiento que es Cristo y toda ella constituye el Cuerpo de Cristo.

557 Cf. CONZELMANN, *εὐχαρίστοι* p. 636, n. 77.

558 Cf. BALZ, *εὐχαρίστοι* p. 1696.

559 Cf. PERETTO, *Colosenses* p. 164.

560 Cf. JALSCH, *εὐχαρίστεω* p. 1693.

561 Cf. Mc 2 · Mt 2 · Lc 4 · Jn 3 · Hch 2 · Ph 24 (Rom 5 · 1 Cor 6 · 2 Cor 1 · Ef 2 · Flp 1 · Col 3 · 1 Tes 3 · 2 Tes 2 · Flm 1).

562 Cf. SPICQ, *Χαρις* p. 788.

563 Cf. ZERWICK, *Analysis* p. 455.

564 El término es casi exclusivo de la literatura paulina: Mc 9 · Mt 9 · Lc 9 · Jn 6 · Hch 1 · Ph 12 (1 Cor 1 · 2 Cor 3 · Ef 1 · Flp 1 · Col 2 · 1 Tes 1 · 1 Tim 3).

565 Cf. GONZÁLEZ, *Colosenses* pp. 180, 247.

566 Cf. CONZELMANN, *εὐχαρίστοι* pp. 636-637.

Los conceptos θεμέλιος y οἰκοδομή, empleados por Pablo (cf. 2 Cor 10,7-8; 2 Cor 13,10; Rom 15,20), son ricos en contenido cristológico y eclesiológico pues tienen como sujetos lógicos a Cristo y a la Iglesia. El característico concepto neotestamentario de οἰκοδομή debe ser entendido espiritualmente: la comunidad de los creyentes es la *edificación* construida por Dios y al mismo tiempo en proceso de perfeccionamiento continuo en Cristo, gracias a la corresponsabilidad y al aporte de todos. Cristo resulta ser el fundamento (θεμέλιος) y la cabeza (κεφαλή) de la Iglesia (οἰκοδομή), a la cual todos contribuyen.

Pablo habla con insistencia de construcción de la iglesia como *Cuerpo de Cristo* y de la estrecha vinculación de los cristianos con Cristo y entre sí. En 1 Cor 10,16-17; 12,12-27 el Apóstol subraya, sobre todo, la *unidad* de la iglesia en medio de la *diversidad* de los carismas. Aún reconociendo la *multiplicidad* y *diversidad* de dones que cada uno tiene dentro de la comunidad y a favor de la misma, lo que cuenta es que tales dones no se utilicen de una manera desmedida en beneficio personal y también que se evite el peligro que supone la complacencia y el engrandecimiento por tener dones más importantes que otros. A la comunidad de Roma (cf. Rom 12, 4-5), todavía ajena a su servicio misionero, el apóstol admite la *pluralidad* y *diversidad* de carismas pero recuerda el deber de poner en común los dones que cada uno tiene. Los miembros de la comunidad deben ser moderados en poner en evidencia los carismas de cualquier tipo, deben ponerlos al servicio de la iglesia, que Pablo define como el único *Cuerpo de Cristo*. Ahora bien, el Cuerpo de Cristo se edifica continuamente con la respuesta de todos sus miembros a la iniciativa de Dios. A la comunidad de Colosas (cf. Col 3,15) el autor de la carta escribe que los cristianos, dejando toda disensión y pelea entre judíos y paganos, se esmeren por edificar el *único Cuerpo de Cristo* (ἐν ἐνὶ σώματι, lo que causará grande alegría al apóstol).

CONCLUSIÓN GENERAL

De las comunidades fundadas por Pablo nace un *modelo de Iglesia* edificada en la *comunión* con Dios, Cristo y los hermanos. En esas comunidades Pablo insiste en las *mutuas relaciones* entre todos los miembros expresadas en la *convivencia* y *aceptación mutua* en las que se tenga en cuenta el amor como vínculo de unión y el respeto por la diversidad. Dado que Dios concede

a cada comunidad una *multiplicidad de carismas*, vividos por sus respectivos miembros, estos no pueden ser considerados patrimonio personal para sentirse superiores a los hermanos, sino que deben ser puestos al servicio de la comunidad. Por estos caminos, que se definen como la *primera y segunda eclesialidad*, se edifica un modelo de comunidad cimentado en Cristo, cuya finalidad es constituir su cuerpo, que es la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- ALAND K. ET ALII., *The Greek New Testament* (Stuttgart 1994,4).
- BALZ H., Άρθρο: BALZ H. – SCHNEIDER G. (eds.), DENT I = BEB 91 (Salamanca 1996-1998) pp. 48-61.
- . Ανολογία: DENT I, p. 250.
- . Απειρη: DENT I, p. 356.
- . Αποτομωσ: DENT I, p. 441.
- . Αρτωσ: DENT I, pp. 478-482.
- . Αφορμη: DENT I, p. 553.
- . Διαίρεσισ / διαίρεω: DENT I, pp. 910-911.
- . Ευχαριστωσ: DENT I, p. 1696.
- . Ίλαροτησ: DENT I, p. 1989.
- . Καθάρησισ: DENT I, pp. 2091-2092.
- . Κλάω: DENT I, pp. 2332-2335.
- . Λειτουργια: DENT I, pp. 42-46.
- . Μετιδιδωμι: DENT I, p. 244.
- . Μετεχω: DENT II, p. 262.
- . Οκνηροσ: DENT II, p. 517.
- . Προηγεομια: DENT II, p. 1075.
- . Προσσημη: DENT II, pp. 1145-1146.
- . Σπουδη: DENT II, p. 1475.

- _____. Συμψυχοί: DENT II, p. 1547.
- _____. Συνεπαγομαί: DENT II, p. 1570.
- _____. Συνερχομαί: DENT II, pp. 1589-1590.
- _____. Φανηρωσίς: DENT II, p. 1923.
- _____. Φιλοτιμεομαί: DENT II, p. 1964.
- _____. Υψηλοί: DENT II, p. 1908.
- HARTOIJOMÉ J. J., *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gál 2.5,14* = BSR 82 (Roma 1987).
- _____. *Pablo de Tarso. Una Introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* = CC 7 (Madrid 1997).
- BARTSCH H.W., Λογιζομαί: DENT I, pp. 62-65.
- BAUERNFEIND O., Απλότης: KITTEL G. - FRIEDRICH G. (eds.), GLNT I (Brescia 1965) pp. 1033-1034.
- BAUMGARTEN J., Αγαθός: DENT I, pp. 13-21.
- BEHM J., Ερμενευώ: GLNT III (Brescia 1967) pp. 901-912.
- _____. Εσθίω: GLNT III (Brescia 1967) pp. 985-992.
- BERGER K., Προσωπον: DENT II, pp. 1219-1223.
- _____. Χαίρω: DENT II, pp. 2033-2037.
- _____. Χιτραί: DENT II, pp. 2041-2046.
- _____. Χαρίς: DENT II, pp. 2052-2060.
- _____. Χαρισμαί: DENT II, pp. 2060-2065.
- BERGMEIER R., Υποταγή: DENT II, pp. 1903-1904.
- BERTRAM G., Εργον / Ενεργεω: GLNT III (Brescia 1967) pp. 876-881.
- _____. Φρονεω / Φρονιμοί: GLNT XV (Brescia 1988) pp. 113-114.
- BETZ O., Ακροβυστία: DENT I, pp. 163-164.
- _____. Περιτομή: DENT II, pp. 905-908.

- BEYER H. W., Διακονία: GLNT II (Brescia 1966) pp. 966-969.
- BEYER H. W. – ALTHAUS P., *La Lettera ai Galati*: AA. VV., *Le Lettere minori di Paolo* = NT 8 (Brescia 1960) pp. 11-109.
- BIETENHARD, Ονομαζώ: GLNT VIII (Brescia 1972) pp. 790-791.
- BLASS F.-DEBRUNNER A., Ἀλλήλων: ID., *GRAMMATICA GRECA DEL NUOVO TESTAMENTO* = GLNTS III (Brescia 1982) pp. 366-367.
- BROER J., Εξουσία: DENT I, pp. 1446-1453.
- BÜCHSEL F., Αποδιδόμι: GLNT II (Brescia 1966) pp. 1176-1179
- . Διακρίσις: GLNT II (Brescia 1969) pp. 1098-1099.
- . Ἀλλοτριος: GLNT I (Brescia 1965) pp. 709-710.
- BÜHNER J. A., Απιστολή: DENT I, p. 438.
- BULTMANN R., Αισχύρω: GLNT I (Brescia 1967) pp. 507-514.
- . Ἐλεειν: GLNT III (Brescia 1967) pp. 411-419.
- . Παρορ: Παρορτης: GLNT IV (Brescia 1968) pp. 943-950.
- . Καυχασομαι: GLNT V (Brescia 1968) pp. 298-308.
- . Οικτιρμος: GLNT VIII (Brescia 1972) pp. 454-456.
- BULTMANN R. – LÜHRMANN D., Φανερωσις: GLNT XV (Brescia 1988) pp. 845-846.
- CIPRIANI S., *Prima Lettera ai Corinzi*: ID., *Le Lettere di Paolo* – CSB (Assisi 1999,3) pp. 103-239.
- . *Lettera ai Colossesi*: ID., *Le Lettere di Paolo* = CBS (Assisi 1999,8) pp. 506-537.
- CONCILIO VATICANO II., *Constitutiones, Decretos, Declaraciones: Lumen Gentium n° 12* = BAC (Madrid 1967,4) pp. 59-61.
- CONZELMANN H., *La Lettera ai Colossesi*: BEYER W. – ALTHAUS P. – CONZELMANN H. – FRIEDRICH G. – OEPKE A., *Le Lettere minori di Paolo* = NT 8 (Brescia 1980) pp. 247-294.
- . Ευχαριστω: GLNT XV (Brescia 1988) pp. 617-636.

- , Χαιρεται: GLNT XV (Brescia 1988) pp. 519-522.
- , Χιρισμια: GLNT XV (Brescia 1988) pp. 606-616.
- DACQUINO P., *Le Lettere della cattività*: AAVV., **Lettere di San Paolo e Lettera agli Ebrei** = MS 7 (Torino 1976.4) pp. 546-572.
- DALBESIO A., *Le due Lettere ai Corinzi*: AAVV., **Lettere di San Paolo e Lettera agli Ebrei** = CANFORA G. (dir.), MS 7 (Torino 1976.4) pp. 119-251.
- DA SPINETOLI O., *Lettere ai Tessalonicesi* = NVB 38 (Roma 1971) pp. 47-86.
- DAUTZENBERG G., Διακρινω / Διακρισις: DENT I, pp. 920-927.
- , Γλωσσα. DENT I, pp. 757-770.
- DELLING G., Υποταγη: GLNT XIII (Brescia 1988) pp. 945-947.
- DINN J. D. G., *La Teologia dell'Apostolo Paolo* = ISBS 5 (Brescia 1999).
- ECKERT J., Καλεω: DENT I, pp. 2165-2177.
- FABRIS R., *Le Lettere deuteroapostoliche*: ID., **La tradizione paulina** = BARBAGLIO G., **LA BIBBIA NELLA STORIA** (Bologna 1995) pp. 31-64.
- FANNING B.M., *Verbal Aspect in New Testament Greek* = OTHM (Oxford 1990).
- FOESTER W., Ειρηνηια: GLNT III (Brescia 1967) pp. 237-239.
- , Εξουσια: GLNT III (Brescia 1967) pp. 635-657.
- FRANKENMÖLLE H., Anti: DENT I, pp. 322-325.
- FRJEDRICH G., *La Lettera ai Filippesi: Le Lettere minori di Paolo* = NT 8 (Brescia 1980) pp. 177-245.
- , Εαγγελιον: GLNT III (Brescia 1967) pp. 1049-1060.
- , Προφητης: GLNT XI (Brescia 1967) pp. 567-678.
- GIL C., *Primera y Segunda Carta a los tesalonicenses* = GLNT 12 (Estella 2004).

- GLASSWELL M. E., Εκδεχομαι: DENT I, pp. 1238-1241.
- GONZALEZ J. M., *Epístola de San Pablo a los Gálatas* = AB 23 (Madrid 1971.2).
- . *La Carta a los Colosenses*: ID., *El Evangelio de Pablo* = PF 47 (Santander 1988) pp. 171-181.
- GRUNDMANN W., Αγαθος: GLNT I (Brescia 1965) pp. 42-47.
- . Λοιπμοις: GLNT II (Brescia 1966) pp. 1405-1418.
- . Εκδεχομαι: GLNT II (Brescia 1966) pp. 881-884.
- . Χριστος: GLNT XV (Brescia 1988) pp. 939-1039.
- HÄCKERBERG W., Γινομαι: DENT I, pp. 744-746.
- HAHN F., Χριστος: DENT II, pp. 2118-2142.
- HAINZ J., Κοινωνια: DENT I, pp. 2360-2367.
- HANSE H., Μετεχω: GLNT III (Brescia 1967) pp. 1358-1364.
- HARDER G., Σπουδαζω / Σπουδη: GLNT XII (Brescia 1979) pp. 935-959.
- HARTMANN L., Ονομαζω: DENT II, pp. 568-569.
- HASLER V., Γενος: DENT I, pp. 735-736.
- . Ειρηνη: DENT I, pp. 1200-1209.
- HAUCK F., Κοινωνια = GLNT V (Brescia 1969) pp. 671-726.
- . Οκηρος: GLNT VIII (Brescia 1972) pp. 467-472.
- . Περισευω / περισσος: GLNT X (Brescia 1975) pp. 3-18.
- HEGERMANN H., Δοξαζω: DENT I, pp. 1055-1058.
- . Σοφια: DENT II, pp. 1447-1457.
- HEIDLAND H. W., Λογιζομαι: GLNT VI (Brescia 1969) pp. 763-788.
- HERIBAN J., *Retto* φρονειν e κένωσις. *Studio esegetico su Fil 2,1-5,6-11* = BSR 51 (Roma 1983) pp. 171-191.
- HORSTMANN A., Αισχυνομαι: DENT I, pp. 1055-1058.
- HÜBNER H., Τιμη: DENT II, pp. 123-127.

- KERTELGE K., *Carta a los romanos* = NTSM 6 (Barcelona 1985.3).
- KITTEL G., Αναλογίαι: GLNT I (Brescia 1965) pp. 937-940.
 ———. Αοξιάζω: GLNT II (Brescia 1966) pp. 1398-1400
- KÖSTER H., Αποτομῶς / Αποτομία: GLNT XII (Brescia 1981) pp. 1103-1112.
- KRAFT H., Στυλός: DENT II, pp. 1519-1520.
- KRÄMER H., Αλληλων (-οις -ους): DENT I, pp. 187-188.
- KRETZER A., Συμφέρω: DENT II, pp. 1542-1544.
- KUNG H., *La Chiesa* = BIBLIOTECA DI TEOLOGIA CONTEMPORANEA 3 / BTIC 3 (Brescia 1969) p 213.
- LATTKE M., Κεκοός: DENT I, pp. 2159-2162.
- LÉGASSE S., *L'Épître aux Philippiens, L'Épître a Philemon* = C. E. 33 (Paris 1980) pp 5-50.
 ———. Ευδοκείω: DENT I, pp. 1652-1654.
- LEIVESTAD R., Ισαμοι / Ισμοι: DENT I, pp. 1939-1942.
- LOHINK G., *La praxis de la convivencia. ID., La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana* = CRISTIANISMO Y SOCIEDAD / CS (Bilbao 1998) pp. 109-117
- LOHSE E., Προσάπτω: GLNT XI (Brescia 1977) pp. 425-440.
- MARÍN F., *Evangelio de la esperanza. Evangelio de la unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses* = PUPC - SE 13 (Madrid 1979).
- MATEOS J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* = ENT I (Madrid 1977).
- MAURER C., Προξίς: GLNT XI (Brescia 1977) pp. 46-76.
- MEEKS W. A., *Los Primeros Cristianos Urbanos. El mundo social del Apóstol Pablo* = BEB 64 (Salamanca 1988)
- MEYER R., Περιτεμνω: GLNT X (Brescia 1975) pp. 46-76.
- MICHEL O., Οικοδομεῖς: GLNT VIII (Brescia 1972) pp. 390-403.

- _____. Οικοδομη: GLNT VIII (Brescia 1972) pp. 408-416.
- _____. Ομολογια: GLNT VIII (Brescia 1972) pp. 604-608.
- MORGENTHAUER R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich 1973).
- MOULTON W. F. – GEDEN A. S., *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburg 1974).
- NIEDERWIMMER K., Ελευθερος / Ελευθερια: DENT I, pp. 1318-1326.
- ORERLINNER L., Διαφορω: DENT I, pp. 951-953.
- ÖEPKE A., Ιατρομα: GLNT IV (Brescia 1968) pp. 693-724
- _____. *Le Lettere ai Tessalonicesi*, AA, VV., *Le Lettere minori di Paolo* = NT8 (Brescia 1980) pp 295-352.
- _____. Παρημι / Παρουσια: GLNT IX (Brescia 1974) pp. 860-871.
- PASTOR R. F., *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Estudio exegético-ten-
_____. λόγιο = PUPC SE 9 (Madrid 1977).
- PATSCH H., Ευχαριστια: DENT I, pp. 1695-1696.
- _____. Ποτηριον: DENT II, pp. 1098-1101.
- PAULSEN H., Ενεργημα / Ενεργησ: DENT I, p. 1388.
- _____. Φρονεω: DENT II, pp. 1995-1998.
- PERETTO E., *Lettere dalla Prigionia: Filippesi, Filemone, Colossesi, Efesini* = NYB 41 (Roma 1976.2) pp. 17-90.91-174.
- PETZKE G., φεμελιον: DENT I, pp. 1847-1849.
- PFAMMATER J., Οικοδομη / Οικοδομειν: DENT II, pp. 485-494.
- PLÜMACHER E., Φιλαδελφια: DENT II, pp. 1951-1953.
- PORTER S. E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* = SBC1 (New York 1993).
- RADL W., Αυτοσ: DENT I, pp. 539-540.
- RAMIREZ F., *Gálatas y Filipenses* = GLNT 6 (Estella 2006).

- REICKE B., Προϊστημι: GLNT XI (Brescia 1977) pp. 221-228.
- RENGSTORF K. H., Αποστολή: GLNT I (Brescia 1965) pp. 1192-1196.
- . Διδάσκω / Διδασκαλία: GLNT II (Brescia 1966) pp. 1101-1126, 1160-1165.
- ROSSANO P., *Lettere ai Corinzi* = NVB 39 (Roma 1977.2) pp. 171-236.
- SANCHEZ BOSCH J., "*Gloriarse*" según San Pablo. Sentido y teología de κυχίζομαι = AnBib 40 // ColSP (Roma / Barcelona 1970)
- . *Le Corps du Christ et les charismes dan l'épître aux Romains: A.A.V.V., Dimensions de la Vie Chrétienne (Rm 12-15)* = SMB 4 (Rome 1979) pp. 51-72.
- . *La primera a los tesalonicenses: ESCRITOS PAULINOS* = IEB 7 (Estella 2007.4) pp. 113-129.
- SAND A., Αποδιδομι: DENT I, pp. 382-386.
- . Χράομαι: DENT II, pp. 2097-2100.
- SCHEIKI F. K. H., *Anunciar el Evangello de Dios, Comentario a la Carta a los romanos* (Salamanca 1966).
- . *Segunda Carta a los Corintios* = NTM 8 (Barcelona 1982).
- SCHJER H., Διαίρεω / διαίρεσις: GLNT I (Brescia 1965) pp. 495-498.
- . Ελευθεροῦ: GLNT III (Brescia 1967) pp. 448-468.
- . *L'apostolo e la sua comunità. Esegesi della prima lettera ai Tesalonicenses* = SB 34 (Brescia 1936).
- . *Lettera ai Galati* = BSB 3 (Brescia 1966).
- SCHMIDT K. L., Ακροβυστία: GLNT I (Brescia 1965) pp. 605-610.
- . φεμελιος: GLNT IV (Brescia 1968) pp. 313-318.
- SCHMITZ O., Παρακαλέω y περικλησις: GLNT IX (Brescia 1974) pp. 656-664.
- SCHNEIDER G., *Carta a los Gálatas* = NTSM 9 (Barcelona 1980).
- . Παρειμι: DENT II, pp. 776-777.
- . Περισευω: DENT II, pp. 895-901

- . Πραξις DENT II, pp. 1109-1110.
- SCHNEIDER J., Συνερχομαι: GLNT III (Brescia 1967) pp. 962-964.
- SCHR AMM T., Απλοτης: DENT I, pp. 369-371.
- . Ηγεομαι DENT I, pp. 1766-1768.
- SCHUNACK G., Δοκιμαζω: DENT I, pp. 1035-1040.
- SCHWEIZER F., Σωμιαι: DENT II, pp. 1641-1652.
- SENÉN V., *Las Cartas originales de Pablo* = CEP (Madrid 1996).
- SPICQ C., *Note di Lessicografia Neotestamentaria II*: GLNTS IV (Brescia 1994)
- STAAB K., *Cartas a los tesalonicenses*: STAAB K. – BROX N., *Cartas a los tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales* = WIKENHAUSER A. – KUSS O., CRNT 7 (Barcelona 1974) pp 11-95.
- . *Carta a los Colosenses*: STAAB K. – BROX N., *Cartas a los tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales* = WIKENHAUSER A. – KUSS O., CRNT 7 (Barcelona 1974) pp 107-157.
- STAUDINGER F., Ἐλευος / Ἐλευειν DENT I, pp. 1310-1318.
- STAUFFER E., Βραβευαι: GLNT II (Brescia 1966) pp. 323-325.
- STENGER W., Βραβειν / Βραβευειν: DENT I, pp. 679-680.
- STRATHMANN H., Αειτουργειαι: GLNT VI (Brescia 1970) pp. 617-624.
- STRECKER G., Ευαγγελιζαι: DENT I, pp. 1633-1637.
- THOMAS J., Παρακλησις / Παρακαλει: DENT II, pp. 738-750.
- TREVIJANO R., *Estudios Paulinos* = P1 (Salamanca 2002).
- VANHOYE A., *La Lettera ai Galati II* – PPIB (Roma 1992).
- VAN DER MINDE H. J., Εσθιω. DENT I, pp. 1598-1606.
- VANNI U., *Lettere ai Galati e ai Romani* = NVB 40 (1974.3).
- WALTER F., *Primera Carta a los Corintios* = NTSM 7 (Barcelona 1977).

- WAITER N., Σπλάγγνον: DENT II, pp. 1471-1473.
 ———. Ἑρμενευσι: DENT I, pp. 1582-1588.
- WANKE J., Κλάσι: DENT II, pp. 2336-2340.
- WEISER A., Διακονεσι / Διακονισι: DENT I, pp. 911-919.
 ———. Δουλειαι: DENT I, pp. 1059-1070.
- WEIB H. F., Διδασκωι / Διδασκαλιαι: DENT I, pp. 957-959.959.966
- WEISS K., Διαφερωι: GLNT XIV (Brescia 1984) pp.989-995.
 ———. Συμφερωι: GLNT XIV (Brescia 1984) pp.1025-1022.
- WENDLAND H-D., *Le Lettere ai Corinti* = NT 7 (Brescia 1976) pp. 311-476.
- WICKENS U., *La Carta a los romanos II* = BEB 62 (Salamanca 1992).
 ———. Σοφισι: GLNT XII (Brescia 1979) pp. 829-846.
 ———. Στυλοσ: GLNT XII (Brescia 1979) pp. 1389-1400.
 ———. Υπερημα: GLNT XIV (Brescia 1984) pp. 773-778.
- ZERWICK M., *Analysis Philologica N. Testamenti Graeci* (Romae 1966.3).
- . *El Griego del Nuevo Testamento* = JEB II (Estella 2000).
- ZMJEWSKI J., Καυχασιαι: DENT I, pp. 2276-2288.

PROBLEMAS EN LAS COMUNIDADES Y MODO DE PROCESARLOS

P. Jean Pierre Wyssenbach, S.J.*

Abstract: We will analyze some conflicts that emerged in the communities founded by Paul. Conflicts where we can find behaviors of division in the community and irrationalities, or problems with marriage and virginity in men and women, rich and poor. The conflict of the Corinthians, is also raised up in the letter to the Galatians and referred by the Romans, along with others. We will look for those conflicts in the different Letters and writings of Paul, to illuminate our present and difficult times.

Keywords: Conflict, Council of Jerusalem, divisions, Jewish, morality, slaves, authority of women, divisions, newness, Galatians, Corinthians, Theissatorians

UNA DOCENA DE CONFLICTOS

Se analizan una docena de conflictos en las comunidades paulinas. El que se suscitó en la Asamblea de Jerusalén, narrado en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles. No vamos a hablar de los conflictos en Berea, en Corinto ante Galión, o en Éfeso. El conflicto en Tesalónica, recogido en el capítulo 5 de la segunda carta. Más de media docena de conflictos en la comunidad de Corinto, que encontramos sobre todo en la primera carta: divisiones en la comunidad, el conflicto de las racionalidades, matrimonio y virginidad, hombres y mujeres, ricos y pobres, quién es el más importante en la comunidad. El conflicto planteado en la carta a los Gálatas y recogido en

* P. Jean Pierre Wyssenbach S. J. tiene una licenciatura en filosofía en la Universidad Católica del Ecuador. Licenciatura en teología en la Escuela Superior filosófica y teológica Sankt Georgen, de Frankfurt am Main (Alemania). Licenciatura en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de Caracas y en el Centro de Estudios Religiosos entre los años 1973 y 2007, y en el ITER desde su fundación. Cuatro artículos publicados en la Revista Sic, varios en la revista del ITER, cuatro publicaciones en Ediciones Paulina y ocho en San Pablo. Fundador del grupo Utopía de La Vega que organiza los cursos de vacaciones y de los sábados y las olimpiadas de matemáticas, castellano, historia, geografía, ejercicios de la naturaleza, preescolar, deportes y letra bella. Varios años miembro de la Comisión Bíblica de la CEV. jpwyssenbach@gmail.com

Romanos, junto con otros. El conflicto presentado en la carta a Filemón. El de Colosenses y Efesios. El conflicto entre las grandes cartas de Pablo y las pastorales. Y el conflicto de la carta a los Hebreos.

Buscamos con esos conflictos y sus desenlaces iluminar los nuestros en la actualidad y sus posibles soluciones.

PROBLEMAS EN LAS COMUNIDADES Y MODO DE PROCESARLOS

Cada modelo de Iglesia tiene sus propias dificultades. También el de Pablo. Lo crucial es el procesarlos de tal manera que tanto la comunidad como los implicados salgan fortalecidos. En nuestra cultura ambiental sentimos dificultad en procesar los conflictos. Nos puede ayudar el ejemplo de Pablo.

Cien conflictos

En algún sitio lei que el padre carmelita del Brasil Carlos Mesters encontraba en el libro de los Hechos de los Apóstoles cien conflictos. No se preocupen. Yo no voy a hablar de tantos. Pero sí es importante recordar ese dato frente a quienes pueden pretender que el libro de los Hechos es toda una idealización de la comunidad cristiana primitiva. Tantos conflictos no me parecen una idealización sino un recuerdo humilde de aquellos orígenes.

Protopaulinas y deuteropaulinas

Para analizar las comunidades paulinas hay que dar preferencia a las Cartas sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles.

No me parece éste el momento para entrar a analizar los argumentos por los que los especialistas atribuyen unas cartas a san Pablo y otras a sus discípulos. Hay un acuerdo mayoritario de atribuir a san Pablo la primera a los Tesalonicenses, las dos a los Corintios, Gálatas, Romanos, Filipenses y Filemón. Y considerar de la escuela de Pablo, o cartas deuteropaulinas a la segunda a los Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, las cartas pastorales (a Timoteo y Tito) y Hebreos. Aquí no vamos a hacer reconstrucciones históricas. Sino que queremos encontrar inspiraciones para nuestra vida.

Una docena de conflictos

Ahora vamos a analizar una docena de conflictos. El que se suscitó en la Asamblea de Jerusalén, narrado en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles. No vamos a hablar de los conflictos en Berea, en Corinto ante Galión, o en Éfeso. El conflicto en Tesalónica, recogido en el capítulo 3 de la segunda carta. Más de media docena de conflictos en la comunidad de Corinto, que encontramos sobre todo en la primera carta. El conflicto planteado en la carta a los Gálatas y recogido en Romanos, junto con otros. El conflicto presentado en la carta a Filemón. El de Colosenses y Efesios. El conflicto entre las grandes cartas de Pablo y las pastorales. Y el conflicto de la carta a los Hebreos.

¿DE QUIÉN ES DIOS? HECHOS 15

Quiero empezar por un conflicto que desbordaba la comunidad de Antioquia, en la que estaba Pablo, y se extendía a las demás comunidades.

Algunos venidos de Judea enseñaban a los hermanos que, si no se circuncidaban según el rito de Moisés, no podían salvarse. Pablo y Bernabé tuvieron una fuerte discusión con ellos, de modo que se decidió que Pablo y Bernabé con algunos más acudieran a Jerusalén, para tratar este asunto con los apóstoles y los ancianos.

El problema era tremendo. En el fondo estaba la pregunta: ¿De quién es Dios? Los judíos estaban convencidos –y tenían razón– que Dios era de ellos. Pero creían que era sólo de ellos. Que Dios sólo los quería a ellos.

El evangelio según san Mateo tiene muchas frases en las que se ve que Jesús estaba convencido que él había sido enviado sólo para los judíos. Un centurión romano y una mujer siria de Fenicia, entre otros, le ayudaron a descubrir que Dios es de los judíos y también de los demás. Que no escogió a los judíos para privilegiarlos. Sino para pedirles que fueran sus testigos ante los demás pueblos.

Algunos cristianos de origen judío estaban convencidos de la necesidad de circuncidarse y cumplir toda la Ley de Moisés para salvarse. Pablo había descubierta que nosotros no nos salvamos por lo buenos que somos. Sino por

lo bueno que es Dios. Que no nos salvamos por el cumplimiento de la Ley. Sino por el amor de Dios, que se manifestó en Jesucristo, que cumplió aquello de que "no hay amor más grande que dar la vida por sus amigos".

Eso fue lo primero que se aceptó en la Asamblea de Jerusalén.

El segundo problema era el siguiente: Los cristianos de origen judío no podían participar en celebraciones en las que se comiera alimentos que tenían sangre, o que hubieran sido consagrados a los ídolos. ¿Qué hacer para poder tener esas eucaristías con cristianos de origen judío y de origen pagano juntos?

Se decidió pedir a los cristianos de origen pagano que – libremente – se abstuvieran de esos alimentos prohibidos para los cristianos de origen judío, así como también de las uniones matrimoniales prohibidas en el capítulo 18 de la Ley de Santidad del libro del Levítico

Se concretó un acuerdo que se pidió llevarlo a las diversas comunidades cristianas.

¿Qué actualidad tiene ese conflicto para nosotros? En primer lugar, hay cristianos que caen en el error de creer que Dios es sólo de ellos, Dios es de todos. Pero esto implica que tenemos la tarea de dar a conocer a todos el amor que Dios nos tiene y que quiere que nos tengamos entre nosotros. O sea que debemos ser misioneros. No somos cristianos si no somos misioneros.

En segundo lugar, hoy no nos separan problemas de alimentos. Pero nos pueden separar opiniones políticas. Si queremos y debemos tener celebraciones eucarísticas juntos, tenemos que aprender a respetarnos, a no condenarnos de entrada, a saber escuchar las razones de los demás sin descalificarlos con caricaturas ni adjetivos descalificativos, sino estudiando los argumentos que apoyan las diversas opciones. Pienso que sería una vergüenza que alguien se adelanta a los cristianos en la tarea de la reconciliación, que no quiere decir que todo está bien. Sino que podemos escucharnos, respetarnos, y colaborar por una Venezuela fraterna, como Dios quiere para todos sus hijos.

¿QUIÉN QUIERE QUEDARSE SIN COMER?: 2 TESALONICENSSES 3,6-16.

La carta más antigua de Pablo es la primera carta a los Tesalonicenses. La escribió desde Corinto el año 51.

Es más difícil de fechar la segunda carta. Porque hay dos opiniones. La tradicional piensa que, ante nuevas informaciones recibidas, el mismo Pablo la escribió poco tiempo después de la primera. Y por eso hay tantos parecidos. Las diferencias se explican por las nuevas situaciones surgidas.

Pero hay otra opinión. La de quienes piensan que bastante tiempo después, ante nuevas situaciones que se presentaban, un discípulo de Pablo, utilizando su nombre para dar fuerza al escrito, escribió la segunda carta, imitando el estilo y retomando ideas de su maestro. De ahí tantos parecidos con la primera carta.

Éste no es el momento de entrar a analizar esas opiniones. Así que paso a reflexionar sobre el conflicto que se planteaba en la comunidad de Tesalónica, la segunda ciudad más poblada de Grecia, cuna de los santos Cirilo y Metodio, patronos de Europa junto con San Benito de Nursia.

Hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo les recomendamos que se aparten de cualquier hermano de conducta desordenada y en desacuerdo con las instrucciones recibidas de nosotros. Ustedes saben cómo deben vivir para imitarnos: no hemos vivido entre ustedes sin trabajar; no pedimos a nadie un pan sin haberlo ganado, sino que trabajamos y nos fatigamos día y noche para no ser una carga para ninguno de ustedes. Y no es que no tuviéramos derecho; pero quisimos darles un ejemplo para imitar. Cuando estábamos con ustedes, les dimos esta regla, el que no quiera trabajar, que no coma. Ahora nos hemos enterado de que algunos de ustedes viven sin trabajar, muy atardecidos en no hacer nada. A éstos les recomendamos y aconsejamos, por el Señor Jesucristo, que trabajen tranquilamente y se ganen el pan que comen. Ustedes, hermanos, nos aconsejan de hacer el bien. Si alguien no obediere las instrucciones de mi carta, señálenlo y no se junten con él, para que recapacite. Pero no lo traten como enemigo, sino aconsejándolo como a hermano. Que el Señor de la paz les dé siempre y en toda la paz. El Señor esté con todos ustedes.

Y en la carta a los Efesios leemos: "El que robaba no robe más, y póngase a trabajar honestamente con sus manos para ganar algo y poder socorrer al que tiene necesidad".

¿Cuál es la actualidad de este conflicto para nosotros? Entre nosotros son demasiados los que quieren vivir del trabajo de los demás. Los que abren la nevera que los demás han llenado. Los que agarran el ganado que otros

han criado. Los que expropian la fábrica que otros han levantado. Los que se apropian de los recursos que son de todos los venezolanos.

El socialismo no es primero compartir. Sino primero producir, para después compartir. Ojalá que podamos contribuir en la formación de ese hombre nuevo que buscamos, que contribuya con su trabajo a la alimentación propia y de los demás. Que podamos contribuir con una economía no importadora, sino productora.

DIVISIONES EN LA COMUNIDAD: I CORINTIOS 1,10-17.

Hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo les ruego que se pongan de acuerdo y que no haya divisiones entre ustedes, sino que vivan en perfecta armonía de pensamiento y opinión. Porque me he enterado, hermanos míos, por la familia de Ciro, que existen discordias entre ustedes. Me refiero a lo que anda diciendo cada uno. Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas, yo de Cristo. ¿Está dividido Cristo? ¿Ha sido crucificado Pablo por ustedes o han sido bautizados invocando el nombre de Pablo? Gracias a Dios no bauticé más que a Crispo y Cayo; así que nadie diga que fue bautizado invocando mi nombre. Bueno, bauticé también a la familia de Esteban, pero, que yo sepa, no bauticé a nadie más. Porque Cristo no me envió a bautizar, sino a anunciar la Buena Noticia, sin elocuencia alguna, para que no pierda su eficacia la cruz de Cristo.

¿Por qué se formaron las divisiones en la Iglesia de Corinto? Pablo fue su primer fundador, en su segundo viaje misionero, después de pasar por Atenas. Encontramos la información en el capítulo 18 de los Hechos de los Apóstoles. Lo recibieron Priscila y Áquila, un matrimonio judeo-cristiano, expulsados de Roma por el emperador Claudio el año 49. Tenían su mismo oficio de tejedores de tiendas. Pablo permaneció allí año y medio.

De Corinto, Pablo viajó a Éfeso con el matrimonio amigo. En el mismo libro de los Hechos (18,24-28) leemos: "Llegó a Éfeso un judío llamado Apolo, natural de Alejandría, hombre elocuente y versado en la Escritura. Lo habían instruido en el camino del Señor, y lleno de fervor hablaba y explicaba exactamente lo concerniente a Jesús, aunque conocía sólo el bautismo de Juan. Empezó a actuar abiertamente en la sinagoga. Lo escucharon Priscila y Áquila, se lo llevaron aparte y le explicaron con mayor exactitud el camino de Dios.

Y como se disponía a marchar a Acaya – Corinto era la capital de Acaya – los hermanos los animaron y escribieron a los discípulos para que lo recibieran de la mejor manera posible. Al llegar prestó un gran servicio a los que habían recibido la gracia de la fe, porque refutaba vigorosamente y en público a los judíos, demostrando con la Escritura que Jesús era el Mesías”.

¿Cómo se formaron las divisiones en la Iglesia de Corinto? No lo sé. Lo primero que se me ocurre es que podemos seguir a quien nos inició en la fe. Para muchos había sido Pablo. Para otros Apolo. No tenemos constancia de que hubiera pasado Cefas, o sea, Pedro por Corinto. De Cristo debemos ser todos.

¿Dónde busca Pablo la solución? En el inicio de nuestra vida cristiana. En el bautismo. ¿En el nombre de quién habían sido bautizados? En el de ninguno de los líderes, ni Pablo, ni Apolo, ni Cefas. Sino en el Cristo. Cristo no podía estar dividido.

Luego viene el proceso de superación de las divisiones. Yo me imagino que lo primero es afirmar todo lo bueno que hemos recibido de quienes nos iniciaron en la fe. Vemos que Pablo se consideraba un padre o una madre de aquéllos a los que había iniciado en la fe. “Como una madre que cría y cuida a sus propios hijos, así también los tenemos a ustedes tanto cariño que hubiéramos deseado darles, no sólo el evangelio de Dios, sino hasta nuestras propias vidas. Tanto hemos llegado a quererlos” (1 Tes 1,7-8). “Hijos míos, otra vez sufro dolores de parto, hasta que Cristo se forme en ustedes” (Gál 4,19). “Porque aunque ustedes, como cristianos, tengan diez mil instructores, padres no tienen muchos. Padre de ustedes soy yo, pues les anuncié el evangelio por el cual quedaron incorporados a Cristo Jesús” (1 Cor 4,15).

Después de afirmar todo lo bueno que hemos recibido de quienes nos iniciaron en la fe, viene un segundo momento, de valorar todo lo bueno de los demás fundadores de la comunidad. Y de no ver la diversidad como una amenaza, sino como una riqueza. En el capítulo 12 de la primera carta a los corintios, Pablo explica muy bien la importancia de cada uno de los miembros que integran el cuerpo misterioso de Cristo.

EL CONFLICTO DE LAS RACIONALIDADES: I CORINTIOS 1,18-31.

“Porque el mensaje de la cruz es locura para los que se pierden, pero para los que nos salvaremos es fuerza de Dios. Como está escrito: “Acabaré

con la sabiduría de los sabios y confundiré la inteligencia de los inteligentes" (Is 29,14). ¿Dónde hay un sabio, dónde un letrado, dónde un investigador de este mundo? ¿Acaso no ha demostrado Dios que la sabiduría del mundo es una locura? Como el mundo con su sabiduría no reconoció a Dios en las obras que manifiesta su sabiduría, dispuso Dios salvar a los creyentes por la locura de la cruz. Porque los judíos piden milagros, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros anunciamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos, pero para los llamados, tanto judíos como griegos, un Cristo que es fuerza y sabiduría de Dios. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que la fortaleza de los hombres. Miren, hermanos, quiénes han sido llamados entre ustedes no hay muchos sabios humanamente hablando, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; por el contrario, Dios ha elegido a los locos del mundo para humillar a los sabios. Dios ha elegido a los débiles del mundo para humillar a los fuertes. Dios ha elegido a gente sin importancia, a los despreciados del mundo y a los que no valen nada, para anular a los que valen algo. Y así nadie podrá gloriarse frente a Dios. Gracias a Él ustedes son de Cristo > Jesús, que se ha convertido para ustedes en sabiduría de Dios y justicia, en consagración y redención. Así se cumple lo escrito: El que se gloria que se gloríe en el Señor" (Jer 9,23,24).

Aquí no se trata tanto de un conflicto interno de la comunidad cristiana. Sino de un conflicto de la comunidad cristiana con el ambiente exterior

A veces oímos la expresión: "Eso no tiene sentido. Eso es una locura". Lo que es una locura desde un punto de vista, tiene sentido en otra forma de pensar. Nosotros sabemos que hay muchas lógicas, muchas formas de pensar. Hay gente que sólo piensa en el placer. Otros sólo piensan en el dinero. Otros en el poder. Otros en el prestigio. Otros en la belleza, en el arte. Otros en la verdad. Otros en el bien, en lo bueno para todos. Los mueve el amor. Porque no se trata sólo de lógicas del pensamiento. Se trata también de fuerzas, de motores que mueven.

Ante tantas lógicas distintas, Pablo plantea la lógica de la cruz. Yo lo diría de otra forma. Pablo plantea la lógica del amor. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Jesús me amó y se entregó a la muerte por mí. Yo digo que en la cruz Dios pone al crucificado, pero la cruz la ponemos nosotros. Cuando buscamos nuestro bien a costa del mal de los demás. Pablo no predica la cruz. Sino un amor como el de Cristo, que es capaz de llegar a dar la vida por el bien de los demás.

Matrimonio y virginidad: 1 Corintios 7,1-40.

En la comunidad hay conflictos entre el matrimonio y la virginidad. Pablo espera que llegue pronto la venida del Señor. Por eso anima a todos a permanecer en su situación.

Pienso que, teniendo presente los tiempos difíciles en que vivimos, lo mejor es eso, que el hombre se quede como está. ¿Estás unido a una mujer? No busques separarte. ¿No tienes mujer? No la busques... En una palabra, hermanos, queda poco tiempo. Porque la apariencia de este mundo se está acabando (1 Cor 7,26-27,34-35).

Parece que algunos no veían bien la virginidad. Entonces Pablo se siente en el deber de defenderla:

Respecto a los que no piensan casarse no tengo órdenes del Señor, pero los doy mi opinión como persona de fiar por la misericordia del Señor... Quiero que estén libres de preocupaciones, mientras el soltero se preocupa de los asuntos del Señor y procura agradar al Señor, el casado se preocupa de los asuntos del mundo y procura agradar a su mujer, y está dividido. La mujer soltera y la virgen se preocupan de los asuntos del Señor para estar consagradas en cuerpo y espíritu (1 Cor 7,25,32-34).

Esta defensa de la virginidad debemos balancearla con lo que leemos en la carta a los Efesios:

Las mujeres deben hacer caso a los maridos como al Señor: porque el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza y salvador de la Iglesia, que es su cuerpo... Maridos, amen a sus esposas como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para limpiarla con el baño del agua y la palabra, y consagrarla, para presentar una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e irrepugnable. Así tiene los maridos que amar a sus mujeres, como a su cuerpo. Nadie aborrece a su propio cuerpo: más bien lo alimenta y cuida; así hace Cristo por la Iglesia, por nosotros, que somos los miembros de su cuerpo. Por eso abandonará el hombre a su padre y su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne. Este símbolo es magnífico, y yo lo aplico a Cristo y la Iglesia (Ef 5,22-32).

Podrías decir muchas palabras para explicar el amor que Dios nos tiene. Pero al sacramento, el símbolo real, la realidad donde los hijos van a poder entender ese amor de Dios por nosotros estará en el amor de sus padres, entre ellos y con sus hijos.

Vivimos en una cultura que rechaza los compromisos duraderos, en nombre de una libertad entendida como la libertad de la selva, donde todo el mundo pretende hacer lo que quiere en todo momento, para terminar como víctimas de leones, tigres y otras bestias feroces. Así no puede haber convivencia humana.

La carta a los Corintios nos habla del respeto a las diversas opciones de vida. El matrimonio es el sacramento que nos revela el amor que Dios nos tiene. Y la virginidad consagrada a Dios tiene que ser para hacer una familia de la comunidad cristiana, de la parroquia, el municipio, el estado y la comunidad mundial. El consagrado tiene que ser el hombre de la comunidad. Y la consagrada tiene que ser la mujer de la comunidad, la que dedica su vida a hacer de la comunidad esa familia que Dios quiere para todos sus hijos.

Ricos y pobres: 1 Corintios 11,17-34.

Siguiendo con mis advertencias, hay algo que no alabo: que sus reuniones traen más perjuicio que beneficio. En primer lugar, he visto que cuando se reúnen en asamblea, hay divisiones entre ustedes, y en parte lo creo, porque es inevitable que haya divisiones entre ustedes, para que se manifieste quiénes son los auténticos. Y así resulta que, cuando se reúnen, no comen la cena del Señor. Porque cada uno se adelanta a consumir su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se emborracha. ¿No tienen sus casas para comer y beber? ¿O es que desprecian la usumbien de Dios y quieren avergonzar a los que nada poseen? ¿Qué puedo decirle?, voy a alabarlos! En esta no pueda alabarlos. Porque yo recibí del Señor lo que les transmití...

Y aquí Pablo recuerda la última cena de Jesús.

Y continúa:

Por tanto, quien come el pan y bebe la copa del Señor indignamente, comete pecado contra el cuerpo y la sangre del Señor. En consecuencia, que cada uno se examine antes de comer el pan y beber la copa. Quien come y bebe sin reconocer el cuerpo del Señor, come y bebe su propia condena.

Y concluye: "Así, hermanos míos, cuando se reúnan para comer, espérense unos a otros. Si uno tiene hambre, coma en su casa, así no se reunirán para ser condenados. Los asuntos restantes los resolveré cuando vaya".

Corinto era un puerto con mucho movimiento comercial. En la comunidad había sobre todo pobres. Escribe Pablo al comienzo de la carta: "Miren, hermanos, quiénes han sido llamados: entre ustedes no hay muchos sabios humanamente hablando, ni muchos poderosos, ni muchos nobles... Por el contrario... Dios ha elegido a gente sin importancia, a los despreciados del mundo y a los que no valen nada, para anular a los que valen algo. Y así nadie podrá gloriarse frente a Dios".

Parece que en el comedor se reunían los ricos, los que disponían del tiempo. Y luego iban llegando del trabajo los pobres, se quedaban fuera en el patio, y eran los que pasaban hambre.

También en la comunidad de **Santiago** se plantean diferencias entre ricos y pobres.

Hermanos míos, ustedes que creen en nuestro glorioso Señor Jesucristo no hagan diferencias entre las personas. Supongamos que cuando ustedes están reunidos entra uno con anillos de oro y traje elegante, y entre también un pobre andrajososo. Y ustedes fijan la mirada en el de traje elegante y le dicen: Siéntate aquí en un buen puesto. Y al pobre le dicen: Quédate de pie o siéntate allí, en el suelo. ¿No están haciendo diferencias entre personas y siendo jueces malintencionados? Escuchen, hermanos míos queridos. ¿Acaso no escogió Dios a los pobres de este mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del reino que prometió a los que lo aman? Ustedes, en cambio, desprecian al pobre. ¿Acaso no son los ricos los que los oprimen y arrastran a los tribunales? ... Si ustedes hacen diferencia entre una persona y otra, cometen pecado y son culpables ante la ley de Dios.

Las comunidades que se reúnen en **nuestras misas** del domingo suelen ser bastante homogéneas. Entre nosotros el problema no se plantearía dentro de la Iglesia. Sino en la relación de una comunidad con otra. Qué comparten las comunidades de clase media con las comunidades de los barrios. ¿No tienen que compartir? ¿No tienen nada que compartir? ¿Qué podrían compartir? Aquí se abre un camino de solidaridad. Afortunadamente ya hay experiencias de comedores y de atención a la gente más pobre en alguna parroquia de clase media.

Hay tres párrafos de la Carta apostólica "Mane nobiscum Domine" del 7 de octubre de 2004 del papa Juan Pablo II, que desarrollan muy bien la dimensión social de la Eucaristía. Dice así el Papa:

El camino de la solidaridad. La Eucaristía no sólo es expresión de comunión en la vida de la Iglesia; es también proyecto de solidaridad para toda la humanidad. En la celebración eucarística la Iglesia renueva continuamente su conciencia de unidad de todo el género humano. La Misa, aun cuando se celebre de manera oculta o en lugares recónditos de la tierra, tiene siempre un carácter de universalidad. El cristiano que participa en la Eucaristía aprende de ella a ser promotor de comunión, de paz y de solidaridad en todas las circunstancias de la vida. La imagen lacerante de nuestro mundo, que ha comenzado el nuevo Milenio con el espectro del terrorismo y la tragedia de la guerra, interpela más que nunca a los cristianos a vivir la Eucaristía como una gran escuela de paz, donde se forman hombres y mujeres que, en los diversos ámbitos de responsabilidad de la vida social, cultural y política, sean artesanos de diálogo y comunión.

Al servicio de los últimos. Hay otro punto aún sobre el que quisiera llamar la atención, porque en él se refleja en gran parte la autenticidad de la participación en la Eucaristía celebrada en la comunidad: se trata de su impulso para un compromiso activo en la edificación de una sociedad más equitativa y fraterna. Nuestro Dios ha manifestado en la Eucaristía la forma suprema del amor, trastocando todos los criterios de dominio, que rigen con demasiada frecuencia las relaciones humanas, y afirmando de modo radical el criterio del servicio: "Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos" (Mc 9,35). No es casual que en el Evangelio de Juan no se encuentre el relato de la institución eucarística, pero sí el "lavatorio de los pies" (cf. Jn 13,1-20): inclinándose para lavar los pies a sus discípulos. Jesús explica de modo inequívoco el sentido de la Eucaristía. A su vez, san Pablo reitera con vigor que no es lícita una celebración eucarística en la cual no brille la caridad, corroborada al compartir efectivamente los bienes con los más pobres (cf. I Cor 11,17-22,27-34)".

Y concluía el papa: "¿Por qué, pues, no hacer de este Año de la Eucaristía un tiempo en que las comunidades diocesanas y parroquiales se comprometan especialmente a afrontar con generosidad fraterna alguna de las múltiples pobrezas de nuestro mundo? Piensen en el drama del hambre que atormenta a cientos de millones de seres humanos, en las enfermedades que

flagelan los Países en desarrollo, en la soledad de los ancianos, la desazón de los parados, el trasiego de los emigrantes. Se trata de males que, si bien en diversa medida, afectan también a las regiones más opulentas. No podemos hacernos ilusiones: por el amor mutuo y, en particular, por la atención a los necesitados se nos reconocerá como verdaderos discípulos de Cristo (cf. Jn 13,35: "En esto conocerán que son discípulos míos: en que se amán unos a otros"; Mt 25,31-46: "Cada vez que lo hicieron con un hermano mío de esos más humildes, lo hicieron conmigo"). En base a este criterio se comprobará la autenticidad de nuestras celebraciones eucarísticas."

HOMBRES Y MUJERES: I CORINTIOS 14,33-37.

Dios no quiere el desorden, sien la paz. Como en todas las iglesias de los consagrados, las mujeres deben callar en la asamblea, porque no se les permite hablar, sino que han de someterse como manda la ley. Si quieren aprender algo, pregúntelo a sus maridos en casa. No está bien que una mujer hable en la asamblea.

¿Acaso salió de ustedes la Palabra de Dios? ¿Acaso se llegó sólo a ustedes? Si alguien se considera profeta o inspirado, reconozca que lo que escribo es mandami del Señor.

Hay dos interpretaciones de estos versículos. La primera es la de Luis Alonso Schökel, en la Nueva Biblia española. Para él se trata de una interpolación, ya que contradice lo escrito en el versículo 5 del capítulo II de esta misma carta. Allí escribe Pablo: "La mujer que reza o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra su cabeza". Esto quiere decir que las mujeres sí hablaban en la asamblea de Corinto.

La segunda interpretación es la de Maurice Carrez. Él observa que en el capítulo 14, cuando se utiliza el verbo hablar, se refiere en casi la totalidad de los casos a hablar en lenguas. La explicación sería entonces que Pablo no quiere que las casadas hablen en lenguas en la asamblea si no está allí su esposo presente para interpretarlas. Quiere evitar, por motivos pastorales, que otra persona se adelante a interpretarlas.

Algunas personas se precipitan a calificar a Pablo de misógino. Muy difícil. Al final de la Carta a los Romanos, a la hora de enviar saludos, menciona a nueve mujeres, casi la mitad de los saludados. "Les recomiendo a

nuestra hermana Febe, diaconisa de la Iglesia de Céncreas, para que la reciban en atención al Señor, como merece una persona consagrada, ayudándola en todo lo que necesite de ustedes. Ella ha protegido a muchos, empezando por mí. Salud a Prisca y Áquila, mis colaboradores en la obra de Cristo Jesús, que por salvarme la vida se jugaron la suya; no sólo les estoy agradecido, sino toda la Iglesia de los paganos. Saludos a la comunidad que se reúne en su casa. Saludos a Maria, que tanto ha trabajado por ustedes. Saludos a Andrónico y Junia, mis paisanos y compañeros de prisión, que descuella entre los apóstoles y fueron cristianos antes que yo. Saludos a Trifena y Trifosa, que han trabajado por el Señor. Saludos a Rufo, elegido del Señor, y a su madre y mía. Saludos a Filólogo, Nerea y su hermana Olimpa y a todos los consagrados de su comunidad. Salúdense con el beso ritual”.

Sólo por ignorancia o por malicia se puede llamar insólito a alguien con tantas amistades femeninas.

¿QUIÉN ES EL MÁS IMPORTANTE EN LA COMUNIDAD? (I CORINTIOS 12-14).

En la primera carta a los Corintios, san Pablo tiene 40 referencias al Espíritu. La llaman 'la carta del Espíritu'. La comunidad de Corinto valoraba mucho las manifestaciones del Espíritu, los dones espirituales, los carismas. Había muchas clases de carismas. "Uno por el Espíritu tiene el don de hablar con sabiduría, otro el de enseñar cosas profundas, a otro se le da la fe, a éste el don de sanaciones, a aquél realizar milagros, a uno el don de profecía y otros el don de distinguir entre los espíritus falsos y el Espíritu verdadero, a éste hablar lenguas diversas, a aquél el don de interpretarlas, Pero todo lo realiza el mismo y único Espíritu repartiendo a cada uno como quiere. Como el cuerpo, que siendo uno, tiene muchos miembros y los miembros, siendo muchos, forman un solo cuerpo, así también Cristo" (I Cor 12,8-12).

Y más adelante escribe: "Dios ha querido que en la Iglesia haya en primer lugar apóstoles, en segundo lugar profetas, en tercer lugar maestros, luego vienen los que han recibido el don de hacer milagros, después el don de sanaciones, el don de socorrer a los necesitados, el de gobierno, y el don de lenguas diversas... Ustedes, por su parte, aspiren a los dones más valiosos. Y ahora les indicaré un camino mucho mejor" (I Cor 12,28).

Y Pablo les habla del don del amor, que es "paciente, servicial, no es envidioso ni busca aparentar, no es orgulloso ni actúa con baja, no busca su interés, no se irrita, sino que deja atrás las ofensas y las perdona, nunca se alegra de la injusticia, y siempre se alegra de la verdad. Todo lo aguanta, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta. El amor nunca termina" (1 Cor 13.4-8).

Pablo insiste en que los dones se nos dan para el bien común. "A cada uno se le da una manifestación del Espíritu para el bien común" (1 Cor 12.7). Y frente a los corintios que sobrevaloraban el don de lenguas, Pablo les escribe: "En una asamblea, para instruir a los demás, prefiero decir cinco palabras inteligibles a pronunciar diez mil desconocidas" (1 Cor 14.19).

Nos acordamos de las palabras de Jesús: "Quien quiera ser el primero que se haga sirviente de todos. Porque el Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos".

¿CÓMO SON LOS VERDADEROS APOSTOLES? (2 CORINTIOS),

Pablo quería mucho a la comunidad de Corinto. Él había sido su fundador.

Pero cuando él pasó a otras comunidades, vinieron otras personas a organizar un conflicto con él. Se presentaban como "superapóstoles".

Algunos llaman a la Segunda carta a los Corintios la carta del apostolado. En ella Pablo desarrolla las caracter(ísticas del verdadero apóstol, frente a los falsos apóstoles.

Parece que los superapóstoles presentaban y exigían cartas de recomendación. Y Pablo escribe:

¿Empezamos otra vez a recomendarnos? ¿Acaso necesitamos cartas de recomendación de ustedes o para ustedes? Ustedes son nuestra carta, escrita en nuestro corazón, reconocida y leída por todo el mundo. Nadie puede negar que ustedes son una carta de Cristo, que él redactó por intermedio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en tablas de piedra, sino en corazones de carne (2 Cor 3.1-3).

Por eso, habiendo recibido este ministerio por pura misericordia, no nos acobardamos; antes bien renunciamos a vallas por vergüenza. No procedemos con astucia, falsificando la Palabra de Dios, sino que, declarando la verdad nos encomendamos delante de Dios a la conciencia de quien sea. Y si nuestra Buena Noticia está oculta, la está solamente para los que se pierden, o quienes por su incredulidad el dios de este mundo les ha cegado la mente para que no les amanezca la claridad de la gloriosa Buena Noticia de Cristo, que es imagen de Dios. No nos amedrentamos a nosotros, sino a Jesucristo como Sedas, y nosotros no somos más que servidores de ustedes por amor de Jesús. El mismo Dios que mundo a la luz brillar en las tinieblas, es el que hizo brillar su luz en nuestros corazones para que en nosotros se irradie la gloria de Dios, como brilla en el rostro de Cristo (2 Cor 4.1-6).

Y añade un párrafo vigoroso sobre la vida del verdadero apóstol

Este tesoro lo llevamos en vasijas de barro, para que se vea bien que ese poder extraordinario procede de Dios y no de nosotros. Por todas partes nos aprietan, pero no nos aplastan, andamos con graves preocupaciones, pero no desesperados; tomamos pérdidas, pero no devaluados; derribados, pero no aniquilados, siempre y a todas partes, llevamos en nuestro cuerpo los sufrimientos de la muerte de Jesús, para que también en nuestro cuerpo se manifieste la vida de Jesús. Continuamente nosotros, los que vivimos, estamos expuestos a la muerte por causa de Jesús, de modo que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal. Así la muerte hace su obra en nosotros, y en ustedes, la vida. Pero como poseemos el mismo espíritu de fe conforme a lo que está escrito: crea y por eso habié, también nosotros creemos y por eso hablamos, convencidos de que quien resucitó al Señor Jesús, nos resucitará a nosotros con Jesús y nos llevará con ustedes a su presencia. Todo esto es por ustedes, para que, al multiplicarse la gracia entre muchos, vean también numerosos los que dan gracias para gloria de Dios (2 Cor 4.7-15).

Si nos descuidamos vamos camino de copiar toda la carta. "Precauramos no dar a nadie ocasión alguna para desacreditar nuestro ministerio. En todo momento demostramos ser verdaderos ministros de Dios: con mucha paciencia suportamos tribulaciones, penurias, angustias, azotes, cárceles, motines, fatigas, noches sin dormir y ayunos. Nosotros obramos con integridad, inteligencia, paciencia y bondad; con docilidad al Espíritu Santo, con

amor no fingido, en nosotros está la verdad y la fuerza de Dios. Usamos las armas de la justicia a diestra y siniestra. En la honra y en la deshonra, sea que gocemos de buena o de mala fama. Nos tratan como a mentirosos a pesar de que decimos la verdad, como a desconocidos cuando somos bien conocidos, como moribundos cuando estamos llenos de vida, como castigados pero no ejecutados, como tristes aunque estamos siempre alegres, como pobres aunque hemos enriquecido a muchos, como necesitados aunque lo poseemos todo" (2 Cor 6,3-10).

Más adelante Pablo hace alguna referencia al proceder de los falsos apóstoles con los corintios: "Ya que muchos se glorian de méritos humanos, yo también me gloriaré. Porque ustedes, tan sensatos, soportan de buena gana a los insensatos. Soportan que uno los esclavice, los explote, les robe, los desprecie, los abofeteé" (2 Cor 11,18-20). Y escribe a continuación un párrafo impresionante sobre su vida de apóstol que quiero leer más adelante, al estudiar el conflicto de las cartas pastorales.

Las preguntas que nos podemos hacer son: ¿Qué clase de apóstoles somos nosotros? ¿Nos parecemos al apóstol Pablo? ¿En qué rasgos? ¿En cuáles nos gustaría parecernos más a él?

¿CÓMO SE SALVA UNO? (GÁLATAS Y ROMANOS).

¿Salvarse de qué? Piensa en salvarse el que se siente en algún peligro. Por ejemplo el que quiere salvarse de peligros de muerte. De una enfermedad muy grave. O del hambre. O de la soledad. O de la infelicidad.

Puede haber mucha gente que se siente tan bien, que no piensa en salvarse de nada. Pero pudiera ser que esta gente piense en otras personas. Que quizá sí se siente en algún peligro grave. Que sienten la necesidad de salvarse. Y entonces puede ser que esa gente, al pensar en otras personas necesitadas, también piense en una salvación más general, no sólo personal para ellas, sino para la comunidad, para la colectividad.

Los cristianos anunciaban la salvación. Salvación de los pecados, o sea, de todo lo que hace daño a los demás, o llega a producir la muerte.

¿Y cómo se logra la salvación? Pablo anunció a los Gálatas que la salvación nos venía por Jesucristo.

Éste no es el momento para discutir las hipótesis de Galacia del Sur o Galacia del Norte. El sur de la provincia romana de Galacia eran las poblaciones de Licaonia que Pablo había recorrido en su primer viaje misionero, con fuertes colonias judías. En el Norte de Galacia, que es la hipótesis que me parece más convincente, vivían los Gálatas propiamente dichos, a los que Pablo había anunciado la Buena Noticia del amor que Dios nos tiene y quiere que nos tengamos entre nosotros en su segundo viaje misionero, en el que se enfermó entre ellos.

El conflicto se presentó en la comunidad cuando llegaron después de Pablo algunos cristianos —probablemente de origen judío— que les dijeron que para salvarse tenían que hacerse judíos, circuncidarse y cumplir la Ley de Dios tal como aparece en los libros atribuidos a Moisés.

Pablo suele comenzar todas sus cartas con una acción de gracias. La excepción es la carta a los Gálatas, donde Pablo, en lugar de la acción de gracias, comienza enfadado con los Gálatas:

Me maravilla que tan pronto haya dejado al que los llamó por la gracia de Cristo, para pasarse a una Buena Noticia diversa. No es que haya otra, sino que algunos los están turbando para reformar la Buena Noticia de Cristo. Pero si nosotros o un ángel del cielo les anunciara una Buena Noticia diversa de la que les hemos anunciado, sea maldito... Les hago saber, hermanos, que la Buena Noticia que les anuncié no es de origen humano, sino que me la reveló Jesucristo (Gal 1,9-12).

Cuando volví a Jerusalén llevando conmigo a Tito, en privado expuse a los más respetables la Buena Noticia que predicaba a los paganos, no sea que estuviera turbando o hubiese turbado inútilmente. Pero ni siquiera a mi compañero Tito, que era griego, se obligaron a circuncidarse, a pesar de los falsos hermanos, que se infiltraron para coartar la libertad que tenemos gracias a Cristo Jesús, y reducirnos a la esclavitud. Yo no cedí un momento ni me sometí, porque tenía que mantener para ustedes la verdad de la Buena Noticia (Gal 2,1-5).

Luego Pablo les cuenta lo que se llamó el conflicto de Antioquía. "Cuando Cefas —o sea Pedro— llegó a Antioquía me enfrenté con él abiertamente, porque su conducta era censurable. Ya que antes de la llegada de algunos enviados de Santiago, solía comer con los paganos; en cuanto llegaron, dejó de hacerlo y se apartó por miedo a los judíos. Los otros judíos cristianos se

pusieron a disimular como él, hasta le punto que incluso Bernabé se dejó arrastrar a la simulación. Cuando vi que no procedían rectamente según la verdad de la Buena Noticia, dije a Pedro en presencia de todos: Si tú, que eres judío, vives al modo pagano y no al judío, ¿cómo obligas a los paganos a vivir como judíos?" (Gál 2.11-14).

Nosotros, judíos de nacimiento no pecadores venidos del paganismo, sabemos que el hombre no es justificado por observar la ley, sino por creer en Jesucristo. Nosotros hemos creído en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe en Cristo y no por cumplir la ley porque por cumplir la ley nadie será justificado (Gál 2.15-16)

¿LA LEY O LA LIBERTAD? (GÁLATAS Y ROMANOS)

En la carta a los Gálatas, san Pablo menciona la libertad once veces. La llaman "la Carta de la libertad".

El venezolano quiere por encima de todo la libertad. Entendido como la posibilidad de que todo el mundo pueda hacer en todo momento lo que quiera. Lo cual es imposible. Porque donde unos quieren fumar, los demás no pueden respirar aire puro. Donde unos quieren engañar, a los demás se les oculta la verdad. Donde unos quieren robar, a los demás no se les respeta el fruto de su trabajo. Donde unos quieren violar, a los demás no se les respeta su familia. Donde unos quieren matar, a los demás no se les respeta su vida. O sea que como conjunto estamos apostando por algo que es imposible. Y así nos va.

Libertad no quiere decir ausencia de normas, sino ausencia de esclavitudes. "Cristo nos ha liberado para ser libres: manténganse firmes y no se dejan atrapar de nuevo en el yugo de la esclavitud" (Gál 5.1) "Ustedes, hermanos, han sido llamados para vivir en libertad: pero no está libertad para dar rienda suelta a sus bajos instintos; más bien, háganse servidores los unos de los otros por medio del amor" (Gál 5.13). Pablo habla del conflicto entre los bajos instintos y el Espíritu. "Las acciones que proceden de los bajos instintos son manifiestas; fornicación indecencia, libertinaje, idolatría, superstición, enemistades, peleas, envidias, cólera, ambición, discordias, sectarismos, celos, borrachera, comilonas y cosas semejantes. Los prevengo, como ya los

previene, que quienes hacen esas cosas no heredarán el reino de Dios. Por el contrario, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, modestia, dominio propio" (Gál 5,19-23).

En la carta a los Gálatas, Pablo habla de la esclava y de la mujer libre. La esclava hace las cosas porque está obligada, porque le mandan. La libre, la esposa, hacer las cosas por amor. Así el cristiano no hacer las cosas porque está obligado, porque le han mandado. Sino que las hace por amor. "Siendo de Cristo Jesús, no importa estar o no circuncidados; lo que cuenta es la fe que obra por medio del amor.

Yo le podido comprobar la cantidad de gente que viene a misa los domingos no porque esté mandado, sino por amor a Dios y a la comunidad cristiana que se reúne para compartir su fe.

¿CÓMO VENIMOS A LOS DEMÁS? (ROMANOS)

La comunidad cristiana de Roma estaba formada por cristianos de origen pagano y de origen judío. Me parece que predominaban los de origen pagano. Y, como eran mayoría, parece que podían minusvalorar a los de origen judío.

San Pablo defiende a los cristianos de origen judío. "Les voy a hablar sinceramente, como cristiano, sin mentir; y el Espíritu Santo confirma el testimonio de mi conciencia. Siento una pena muy grande, un dolor incesante en el alma, hasta deseaba ser aborrecido de Dios y separado de Cristo si así pudiera favorecer a mis hermanos, los de mi linaje. Ellos son israelitas, adoptados como hijos de Dios, tienen su presencia, las alianzas, la ley, el culto, las promesas, los patriarcas; de su linaje carnal desciende Cristo" (Rom 9,1-5).

¿Qué ventaja tiene el judío o para qué sirve la circuncisión? Las ventajas son muchas en todos los aspectos. Primero, Dios confió su palabra a los judíos. Entonces, ¿qué pasa si algunos fueron infieles? ¿Anula su infidelidad la fidelidad de Dios? ¡De ningún modo! Dios se mostrará fiel (Rom 3,1-4).

San Pablo defiende a los cristianos de origen judío. Pero defiende igualmente a los cristianos de origen pagano. "Los paganos, que no buscaban la justicia, la alcanzaron; se entiende la justicia por la fe, en cambio Israel,

que buscaba una ley de justicia, no la alcanzó. ¿Por qué? Porque la buscaban por las obras y no por la fe" (Rom 9,30-32).

San Pablo es capaz de ver lo positivo y lo negativo en cada una de las dos partes.

¿Qué actualidad tiene esto para nosotros?

Entre nosotros resulta sumamente difícil, por no decir imposible, que una parte sea capaz de ver veinte cosas buenas y otras tantas malas en cada uno de los grupos en que nos han dividido.

Nos cuesta mucho ver cosas malas en nosotros y cosas buenas en los demás. Y mientras no seamos capaces de eso, será imposible una colaboración. Hay poderes interesados en convencernos que no hay nada malo en nosotros y nada bueno en los otros. Que para lograr una Venezuela fraterna basta con una mitad y la otra mitad no sólo está de sobra. Sino que molesta. Incluso algunos querrían, si no eliminarla, por lo menos neutralizarla.

El capítulo 12 de la carta a los Romanos vuelve con la comparación de este cuerpo misterioso de Cristo que somos todos los cristianos. Y en ese cuerpo todos somos necesarios. Todos tenemos una función que desempeñar. Ninguno está de sobra. Y a continuación Pablo añade varias recomendaciones: "Aborrezcan el mal y tengan pasión por el bien. En el amor entre hermanos demuéstrense cariños, estimando a los otros como más dignos. Solidarios con los consagrados en sus necesidades. Bendigan a los que los persiguen. Vivan en armonía unos con otros. No busquen grandezas. Pónganse a la altura de los más humildes. A nadie devuelvan mal por mal. Procuren hacer el bien delante de todos los hombres. En cuanto dependa de ustedes, tengan paz con todos. No hagan justicia por ustedes mismos. No te dejes vencer por el mal, por el contrario, vence el mal haciendo el bien" (Rom 12,9-21).

¿CÓMO CONVIVIR FIERRES Y DÉBILES EN LA FE? (ROMANOS 14-15)

A los romanos se les planteaba un problema que ya lo habían tenido antes los corintios y antes incluso se había tratado en la Asamblea de Jerusalén. Era el problema de los idólatras, la carne consagrada a los ídolos. En la religión oficial, a los diversos dioses, sus devotos les ofrecían una carne, que luego comían para compartir con su dios.

Los cristianos fuertes en la fe, como sabían que aquellos dioses no eran verdaderos, sentían que podían comer esa carne tranquilamente. Pero a los cristianos débiles en la fe les parecía una traición al verdadero Dios. ¿Qué hacer? Para Pablo el criterio fundamental va a ser el bien del prójimo.

Comprendan el que es débil en la fe sin discutir sus razonamientos. Uno tiene fe, y como de todo; otro es débil, y come verduras. Quien come no desprecie al que no come, quien no come no critique al que come, porque Dios también lo ha recibido a éste. El que come lo hace por el Señor, ya que da gracias a Dios. Y el que no come también lo hace por el Señor; le da gracias. ¿Tú, ¿por qué juzgas a tu hermano? Tú, ¿por qué desprecias a tu hermano? Todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios... Dejemos de juzgarnos mutuamente. Procuren más bien no provocar el tropiezo o la caída del hermano. Por la enseñanza del Señor Jesús lo sé y estoy convencido de esto: nada es impuro en sí, solamente lo es para quien lo considera impuro. Pero si lo que tú comes hace sufrir a tu hermano, ya no obras de acuerdo con el amor. No destruyas por lo que comes a uno por quién Cristo murió. No dan lugar a que se hable mal de la libertad que ustedes tienen. El reino de Dios no consiste en comidas ni bebidas, sino en la justicia, la paz y el gozo del Espíritu Santo. ... Nosotros los fuertes, tenemos que cargar con las flaquezas de los débiles y no buscar nuestra satisfacción. Que cada uno trate de agrandar al prójimo para el bien y la edificación común (Rom 14, 1-15, 2).

Para ese conflicto en la comunidad de Roma entre los fuertes y los débiles en la fe, Pablo propone la solución de pensar en el otro y de respetar sus convicciones con paciencia, mientras va descubriendo la verdad de las cosas. Busco y no encuentro un paralelismo entre nosotros. Pero lo menciono con la confianza de que quizá en las preguntas al final de la charla hay alguna intervención que me ayuda a descubrir su actualidad entre nosotros.

NI ESCLAVOS NI AMOS; HERMANOS. FILEMÓN

En la antigüedad había muchos esclavos. En Corinto, por ejemplo, parece que los esclavos eran las dos terceras partes de la población. Era diverso el origen de los esclavos. Unos eran prisioneros de guerra vendidos como esclavos. Otros lo eran por deudas que no podían pagar y se vendían

a ellos mismos. Otros eran niños abandonados en la calle. Otros eran hijos de esclavos.

Pablo tiene claro que en Cristo Jesús todos somos uno. Y así lo escribe en la carta a los Gálatas: "Ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús". Los cristianos sabían que eran hermanos.

Pero en la sociedad seguían las diferencias entre libres y esclavos. Los esclavos fugitivos eran castigados severamente. Y todavía más quienes les ayudaban. Cuando Espartaco se rebeló con los esclavos, las tropas del gobierno llegaron a matar setenta mil esclavos.

La relación entre amos y esclavos en las comunidades cristianas no debía ser fácil, porque en las llamadas "tablas domésticas" encontramos estas recomendaciones.

En la casa, obedezcan en todo a sus amos de la tierra, no con obediencia fingida o tratando de agradar, sino con sencillez de corazón y por respeto al Señor. Los que tengan que hacer haganlo de corazón, como sirviendo al Señor y no a hombres, convencidos de que el Señor los recompensará dándoles la herencia prometida. Es a Cristo a quien sirven. Quien cometa injusticia lo pagará, porque Dios no hace diferencia entre las personas. Amos, traten a sus esclavos con justicia y equidad, sabiendo que también ustedes tienen un Señor en el cielo (Colosenses 3,22-4.1)

En el Comentario bíblico latinoamericano, Néstor Míguez plantea que Onésimo debió acercarse a Pablo por diversos motivos. Si había huido, podía haberse acercado para que Pablo intercediera ante su amo, posibilidad que estaba contemplada en la legislación, según el jurista Proculus. O puede ser que haya ido a Éfeso enviado en alguna misión por su amo. El primero que afirma que Onésimo era un esclavo fugitivo fue San Juan Crisóstomo, en el siglo cuarto. Young Bong Kim, en el Comentario bíblico internacional, plantea que Onésimo no era esclavo de Filemón, sino de Arquipo. Me parece más probable la hipótesis tradicional.

Sobre la condición de los esclavos escribe Pablo en la primera carta a los Corintios (7.21-23): "¿Te llamaron siendo esclavo? No te importe, aunque sí puedes conseguir la libertad, no dejes pasar la oportunidad. El que fue

llamado siendo esclavo es hombre libre en el Señor; el que fue llamado por el Señor siendo libre es esclavo de Cristo. Ustedes han sido comprados por Dios a un precio; no sean esclavos de los hombres”.

Algunos psicólogos dicen que nosotros podemos ver a los demás desde arriba, como inferiores, a la misma altura, como iguales, y desde abajo, como superiores.

Yo digo que podemos ver a los demás con avaricia, como víctimas, como esclavos, con orgullo, como despreciables, con ira, como enemigos, con envidia, como competidores, con lujuria y los canchales con gula, como objetos, con pereza, como extraños. O también como valiosos, como ayudas, como amigos, como hermanos y como imágenes de Dios. Y en la vida es fundamental cómo vemos a los demás.

Por eso me entusiasma la carta a Filemón. Los versículos claves van del 15 al 17: “Quizá se alejó de ti por breve tiempo para que puedas recobrarlo definitivamente, y no ya como esclavo, sino como algo mucho mejor que esclavo: como hermano muy querido para mí y más aún para ti, como hombre y como cristiano. Si te consideras compañero mío, recíbelo como a mí”.

Esta preciosa carta a Filemón nos lleva a examinarnos: ¿Cómo vemos a los demás? Nos podemos hacer la pregunta a nivel individual. Y también a nivel comunitario. Y sobre todo a nivel nacional tiene una actualidad terrible. ¿Cómo ve media Venezuela a la otra mitad? ¿Como imagen de Dios? ¿Como hermanos? ¿Como amigos? ¿Como aliados? ¿Como valiosos? ¿Como útiles? ¿Como extraños? ¿Como competidores? ¿Como enemigos? ¿Como víctimas? Si somos cristianos, ¿no tenemos nada que corregir? ¿Cómo tendríamos que hacerlo?

¿CUÁL ES LA MEJOR PALANCA? (COLOSENSES Y EFESIOS)

Una vez, al padre Rafael Baquedano se le acercaron dos maracuchos para preguntarle lo siguiente. “Padre: Mi compadre dice el que santo más poderoso son las Almas del purgatorio. Y yo digo que el santo más poderoso es la Santísima Trinidad. ¿Cuál es el santo más poderoso?”

Ése era el conflicto en las comunidades a las que van destinadas las cartas a los Colosenses y Efesios. El conflicto de las palancas. Vivimos en

una sociedad de palancas. Cuando necesito algo tengo que buscar la mejor palanca. Naturalmente que la mejor palanca es el presidente Chávez. Pero, después de él, ¿cuál es la mejor palanca?

El autor de estas cartas les va plantear que la mejor palanca es nuestro Señor Jesucristo.

"¡Tengan cuidado! No se dejen arrastrar por quienes los quieren engañar con teorías y argumentos falsos, ellos se apoyan en tradiciones humanas y en los poderes que dominan este mundo, y no en Cristo" (Col 2,8). "Por tanto, que nadie los juzgue por asuntos de comida o bebida, o por no respetar fiestas, lunas nuevas o el día sábado. Todo eso es sombra de lo venidero, la realidad es la persona de Cristo. No dejen que los condenen ésos que se hacen pasar por muy humildes y que dan culto a los ángeles, que pretenden tener visiones, y que se hinchan de orgullo a causa de sus pensamientos humanos; en vez de unirse a la cabeza, de la cual todo el cuerpo, a través de articulaciones y ligamentos, recibe sustento y cohesión y crece conforme al plan de Dios. Si con Cristo han muerto a los poderes del mundo, ¿por qué se someten a los dictados de los que viven en el mundo? No toques esto, ni pruches aquello, no lo tomes con tus manos —cosas destinadas a gastarse con el uso—, no son más que preceptos y enseñanzas humanas. Estas doctrinas tienen apariencia de sabiduría, por su religiosidad afectada, su motivación y su desprecio del cuerpo; pero no sirven sino para satisfacer la sensualidad" (Col 2,16-23).

El autor recoge un himno a Jesucristo: "Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra: lo visible y lo invisible, majestades, señorío, autoridades y potestades. Todo fue creado por él y para él, él es anterior a todo y todo se mantiene en él. Él es la cabeza del cuerpo, es decir, de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de los muertos, para ser en todo el primero. En él. Decidió Dios que residiera la plenitud; por medio de él quiso reconciliar consigo todo lo que existe, restableciendo la paz por la sangre de la cruz tanto entre las criaturas de la tierra como en las del cielo" (Col 1,15-20). "En Cristo se encierran todos los tesoros del saber y el conocimiento" (Col 2,3). "En Cristo reside corporalmente la plenitud de la divinidad, y de él reciben ustedes su plenitud. Él es la cabeza de todo mando y potestad" (Col 2,9-10). "Ustedes estaban muertos por sus pecados y la incircuncisión carnal, pero Cristo los hizo revivir con él, perdonándoles todos los pecados... Despojó a los principados y potestades y los humilló, haciéndolos desfilar públicamente como prisioneros en sumarcha triunfal" (Col 2,13,15).

Nos podemos preguntar: ¿Cuáles son nuestras palancas? ¿Cuáles hemos experimentado que son las más poderosas? ¿Hemos experimentado la fuerza de Jesucristo en nuestras vidas? ¿De qué manera?

¿CÓMO DEBE SER LA COMUNIDAD CRISTIANA? (GRADES CARTAS Y PASTORALES)

Aquí me fijo en un conflicto que no es interno de una comunidad, sino que enfrenta un modelo de comunidad con otro. Y es el conflicto entre el modelo de comunidad que encontramos en las grandes cartas de Pablo (Corintios, Gálatas y Romanos) y el modelo de las llamadas cartas pastorales (1-2 Timoteo y Tito).

¿Pastores o comunidades? Las grandes cartas están destinadas a las comunidades. Las pastorales están destinadas a pastores. Esto sugiere una comunidad menos participativa.

¿Casa o cuerpo? En las grandes cartas y en las de la cárcel, la Iglesia se compara con un cuerpo en el que todos los miembros son necesarios. Recordemos los capítulos 12 de la primera carta a los Corintios y de la carta a los Romanos. En cambio en las pastorales se compara con una casa (1 Tim 3,15; 2 Tim 2,20-21). "En una casa grande no hay sólo recipientes de oro y plata, sino también de madera y loza, unos para usos nobles, otros para usos humildes". Corremos el peligro de que alguien decida que uno de esos recipientes no hace falta y se puede borrar.

¿Cómo queda el Espíritu? En las grandes cartas hay 109 referencias al Espíritu. En la primera a los Tesalonicenses se nos avisa: "No apaguen el fuego del espíritu". En cambio en las pastorales sólo hay 7 referencias al Espíritu.

¿Cómo queda la libertad? En las grandes cartas hay 26 referencias a la libertad, sobre todo en la carta de la libertad, la carta a los Gálatas, con 11 referencias. En cambio en las cartas pastorales no encontramos ni una sola referencia a la libertad.

¿Carismas o ministerios? En las grandes cartas encontramos las listas de los diversos carismas. En cambio en las cartas pastorales no se habla de carismas, sino de ministerios.

¿Infantilismo o madurez? En las grandes cartas se llama a la mayoría

de edad. Pablo no se impone. En la primera carta a los Corintios leemos: "al hermano Apolo le he insistido que vaya a visitarlos con los hermanos, pero él se niega rotundamente a ir ahora; ya irá cuando sea oportuno" (1 Cor 16,12).

¿Actitudes o contenidos de fe? En las grandes cartas se habla de actitudes de fe: "Lo que cuenta es la fe que obra por medio del amor" (Gál 5,6). En cambio en las pastorales se habla de contenidos de fe, de la sana doctrina (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), del depósito (1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12-14), de la palabra digna de crédito (1 Tim 1,15).

¿Trabajo o estipendios? En las grandes cartas Pablo vive de su trabajo (1 Tes 2,7-9; 1 Cor 9,6-18; Flp 4,15). En cambio en las pastorales leemos: "Los ancianos que presiden con acierto merecen doble honorario, sobre todo si trabajan en predicar y enseñar. Dice la Escritura: No pondrás bozal al buey que trilla; el obrero tiene derecho a su salario." (1 Tim 5,17-18).

¿Discriminación o igualdad entre hombres y mujeres? En las grandes cartas no hay discriminación entre hombres y mujeres: "Ya no se distingue judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, porque todos ustedes son uno con Cristo Jesús" (Gál 3,28). En cambio en las pastorales leemos: "La mujer debe escuchar la instrucción en silencio, con toda sumisión. No acepto que la mujer dé lecciones ni órdenes al varón. Quiero que permanezca callada" (1 Tim 2,11-12).

¿Vida tranquila o riesgos? En las grandes cartas leemos los riesgos que corrió Pablo en su vida: "Les gano en fatigas, en prisiones, más aún en golpes, con frecuencia estuve al borde de la muerte. Cinco veces fui azotado por los judíos con los 39 golpes, tres veces me azotaron con varas, una vez me apedrearon, tres veces naufragué y pasé un día y una noche en alta mar. Cuántos viajes, con peligros de ríos, de asaltantes, de parte de mis compatriotas, de los extranjeros, peligros en ciudades, en descampado, en el mar, por falsos hermanos. Con fatiga y angustia, sin dormir muchas noches, con hambre y con sed, en frecuentes ayunos, con frío y sin ropa. Y además de éstas y otras cosas, pesa sobre mí la carga cotidiana, la preocupación por todas las Iglesias. ¿Alguien enferma sin que yo enferme? ¿Alguien cae sin que a mí me dé fiebre?" (2 Cor 11,23-29). En cambio en las pastorales leemos: "Ante todo recomiendo que se ofrezcan súplicas por todas las personas, especialmente por los soberanos y autoridades, para que podamos vivir tranquilos y serenos".

Llegados aquí, alguien puede preguntar a qué se deben esas diferencias tan grandes. ¿Es la misma persona la que escribe? Tradicionalmente se decía que con los años Pablo había ido cambiando. Hoy son muchos los que dicen, que eso se debe a que las cartas pastorales no fueron escritas por Pablo, sino en nombre de Pablo, con el seudónimo de Pablo, por algunos discípulos.

Lo más importante en este momento no es responder a ese problema, que no afecta para nosotros la inspiración de la escritura. Lo importante es caer en la cuenta de las diferencias que encontramos dentro del mismo grupo de cartas atribuidas a san Pablo. Porque tenemos el peligro de quedarnos con unas y rechazar otras. Y eso es una herejía. Herejía es agarrar algo y dejar otra cosa. Hace más de 35 años tuve que hacer una suplencia sobre las cartas de san Pablo. Escogí la carta a los Gálatas. Y un obispo habló a los seminaristas criticando mi elección, diciendo que la carta a los Gálatas era de los protestantes. Que las cartas de los católicos eran las pastorales. Ese obispo había entendido perfectamente la tensión que hay entre esas cartas. Pero es una herejía quedarse con unas dejando las otras. Y eso es lo que ha pasado entre las diversas confesiones cristianas, que subrayan unos aspectos y descuidan otros. Tenemos la tarea de aguantar la tensión y ver como en nuestras comunidades conservamos esa riqueza de perspectivas que encontramos en toda la Sagrada Escritura.

¿CÓMO AYUDAR A LOS DESANIMADOS? CARTA A LOS HEBREOS

En los comienzos se atribuyó a san Pablo la carta a los Hebreos. Existe incluso un manuscrito donde la carta a los Hebreos está enlocada después de la carta a los Romanos, como correspondería por su tamaño a una carta auténtica de Pablo.

Se pensaba que estaba dirigida a los Hebreos porque hace muchísimas referencias al culto israelita. Eso también hacía pensar que había debido ser escrita antes del año 70, en que sucede el incendio del templo y la destrucción de Jerusalén.

Luego se empezó a pensar que no se trataba de un carta, sino de un tratado. No tiene el encabezamiento de una carta. Parece más bien un sermón o un tratado. El centro de este escrito está en 8,1, donde el autor dice: "Llego al punto más importante de mi exposición".

Se quiso dividirla como otras cartas, en una primera parte dogmática y una segunda moral. Pero se descubrió que este escrito no puede esperar hasta esa segunda mitad para animar a sus lectores. Actualmente casi todos siguen la **estructura** propuesta por el padre jesuita Albert Vanhoye, antiguo profesor y rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, nombrado cardenal y que el año pasado propuso los Ejercicios Espirituales al papa y sus acompañantes. Esa estructura va alternando los momentos más dogmáticos con los morales.

Albert Vanhoye propone que en lugar de hablar de la carta de san Pablo a los Hebreos hablemos de homilía a unos cristianos desanimados. Y Schieler indica muy bien tres motivos de desánimo. En primer lugar **lo poco tangible de la salvación**. ¿Por qué no se habían realizado las promesas del Reinado de Dios? En segundo lugar **por las Paquezas morales**. La carta combate la situación de debilidad y tibieza de la comunidad, no sólo con la indicación consoladora de las posibilidades de sanar, sino al mismo tiempo también con amonestaciones muy serias y tajantes que ponen guardia contra el peligro de una apostasía que no se pueda ya remediar (6.4-8; 10,26-31). En tercer lugar **por la hostilidad del mundo**. El autor habla de injurias, tribulaciones, prisiones y despojo de bienes (10.32-34).

En el Antiguo Testamento la gente vivía la salvación a través de los sacrificios del culto, que los sacerdotes realizaban ante el Tabernáculo.

A ese culto, el autor de la carta a los Hebreos contraponen la figura de Jesucristo. Tenía que ser en todo **semejante** a sus hermanos: para poder ser un sumo sacerdote **compasivo** y **fiel** en el servicio de Dios para **expiar los pecados del pueblo**. Como él mismo sufrió la prueba, puede **ayudar** a los que son probados. Jesús, el apóstol y **Sumo sacerdote** de nuestra contienda, fiel ante Dios que lo nombró para este servicio. Ya que tenemos en Jesús, el **Hijo de Dios**, un sumo sacerdote excelente que penetró en el cielo, mantengámonos firmes en nuestra **confesión de fe**. El sumo sacerdote que tenemos no es insensible a nuestra debilidad, ya que, como nosotros, ha sido probado en todo excepto el pecado. Por tanto, acerquémonos **confiados** al trono de nuestro Dios, para obtener misericordia y alcanzar la gracia de un **auxilio oportuno**. Cristo durante su vida mortal dirigió **peticiones y súplicas**, con **claniores** y **lágrimas**, al que podía **liberarlo** de la muerte, y por esa cautela fue escuchado. Y aunque era Hijo de Dios, aprendió sufriendo lo que es obedecer, así alcanzó la perfección y llegó a ser para cuantos le obedecen causa de salvación eterna, y Dios lo proclamó sumo sacerdote según el orden de Melquisedec. Jesús

tiene un sacerdocio que no pasa. Así puede salvar plenamente a los que por su medio acuden a Dios, ya que vive siempre para interceder por ellos. Él es el sumo sacerdote que necesitábamos: **santo**, inocente sin mancha, apartado de los **pecadores**, ensalzado sobre el cielo. Él no necesita, como los otros sumos sacerdotes, ofrecer cada día sacrificios, primero por sus pecados y después por los del pueblo, esto lo hizo **de una vez para siempre**, ofreciéndose a sí mismo. Tenemos un sumo sacerdote que tomó **asiento en el cielo** a la derecha del trono de Dios. Cristo ha venido como sumo sacerdote de los **bienes futuros**. Él a través de una **morada mejor y más perfecta**, no hecha a mano, es decir, no de este mundo creado, llevando **no sangre de cabras y buecos**, sino **su propia sangre**, entró de una vez para siempre en el santuario y logró el **recaudo definitivo**. Porque si la sangre de cabras y toros y la ceniza de **becerro** rociada sobre los profanos los santifica con una pureza corporal, cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu eterno se ofreció sin mancha a Dios, purificará nuestras conciencias de las obras que conducen a la muerte, para que demos culto al Dios vivo. Por eso es **mediador de una nueva alianza**, a fin de que, habiendo muerto para redención de los pecados cometidos durante la primera alianza, puedan los llamados recibir la herencia eterna prometida.

Cristo al final de los tiempos ha aparecido para destruir de una sola vez con su sacrificio los **pecados**. Cristo se ofreció una vez para quitar los pecados de todos y aparecerá por segunda vez, ya no en relación con el pecado, sino para salvar a los que lo esperan.

¿FINAL O CONTINUACIÓN?

Final de la charla Pero continuación de la tarea. Hemos visto conflictos en las comunidades paulinas. El libro de los Hechos (14,23) nos cuenta que Pablo y Bernabé, al despedirse de las comunidades que fundaban "en cada comunidad nombraban ancianos y con oraciones y ayunos los encomendaban al Señor en quien habían creído".

En Mileto, Pablo se despide de los ancianos a los que el Espíritu Santo les ha encomendado el rebaño como a **pastores** de la Iglesia de Dios (Hech 20,28).

En Filipos, Pablo se dirige a todos los consagrados, incluidos sus obispos y **diáconos** (Flp 1,1)

En las comunidades paulinas florecían los curismas. Y tenían sus responsables. Para ir resolviendo los conflictos.

Creo que el conflicto mayor que tenemos hoy es el partidista. Nos han metido en una guerra, de la que es muy difícil salir. Nos han hecho creer que no hay buena intención en la otra parte. O sea que no hay nada que hablar con el enemigo.

Esa guerra favorece a algunos, que llevan años mateniéndola. A quien no favorece es a Venezuela. Para los cristianos es la negación del cuerpo misterioso de Cristo.

Son muy poderosas las fuerzas que se oponen a cambiar esta situación de guerra. ¿Será posible cambiarla? ¿Por dónde empezar?

San Pablo apóstol. Ruega por nosotros.



**EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS
Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO**

Publicará una revista de estudios teológicos. Estudio

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1990 con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24 al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello como Facultad de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando con uniformidad con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y ciertos números de reseñas y reseñas.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs. 25.000. Para el envío al extranjero son \$4 al año; y si es por correo aéreo, asciende a \$42.

Con ocasión de los cincuenta años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos dirigimos a usted, invitando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La invitamos.

ITER-HUMANITAS, Revista de Filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 60.000. El número suelto está en Bs. 25.000. Para el envío al extranjero son \$4 al año; y si es por correo aéreo, asciende a \$42.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER - Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida, Torre 19, Universidad
Alfonso Carrón, 1067-A, VENEZUELA
Tel: (0212) 2618534. Fax: (0212) 2650505
Web: www.iter.ucab.org www.iter.ucab.edu.ve
Email: iter@iter.ucab.edu.ve



APUNTES SOBRE TEOLOGÍA DE LA GRACIA EN SAN PABLO:

EL AMOR GRATUITO DE DIOS MANIFESTADO EN CRISTO Y COMUNICADO POR EL ESPÍRITU

Prof. Dr. Félix Palazzi von Büren*

"Para ser libres nos liberó Cristo. Manténganse, entonces, firmes y no se dejen oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud (...) en efecto, ustedes han sido llamados a la libertad!" (Gal 5,1-13).

Abstract: Justification is the central concept of Paul's Theology of Grace. The Apostle remembers that grace does not presuppose any perfection of one kind, nor can essentially be an exigency or a consequence of personal acts. The central statement of the doctrine of Justification is the statement that God loved us when we were sinful, not holy. The experience of Grace does not have borders, exclusions or barriers; but its own limit measured by charity. The true miracle of Grace occurs in the absolutely sovereign free act of God's love to all humankind.

Keywords: Justification, sin, mercy, grace, salvation, justice, merit, etc.

La teología paulina no centra su atención sobre el tema de la gracia considerado en sí mismo. Lo central de dicha teología es la proclamación del Kerigma, de la Buena noticia en la que Dios nos ha reconciliado, que es en

* Profesor Dr. Félix Palazzi, es venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Lic. en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Gregoriana. Profesor e Investigador en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello (Instituto de Teología para Religiosos ITER). Coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología de los Estudios de Posgrado en Teología del ITER (UCA) en Caracas.
fpalazzi@ucab.edu.ve

pocas palabras, el Evangelio "de la justicia de Dios" (Rom 1.17). Esta "justicia de Dios" es la fuerza central de toda la predicación paulina. La proclamación de un Dios que salva a todos y que en esta iniciativa salvífica nos ha possibilitado nuestra liberación por medio del Evangelio de la justicia y la gracia de Dios llevada a su cumplimiento en Cristo Jesús por medio de su Espíritu. Este es el mensaje central de toda la teología paulina de la gracia y el punto de quiebre de Pablo con la tradición judía y la ley, a la que la "justicia de Dios" ha sobrepasado en forma única, definitiva e irrevocable en el misterio de la salvación definitiva de Cristo.

La teología paulina de la gracia nace en la comprensión de la historia de la salvación como "mysterium". La historia de la salvación se desarrolla en el misterio siempre en tensión y permanente entre la oposición del hombre viejo y muerto al mundo, y la vida del hombre nuevo y su fidelidad a Dios que es el siempre fiel para con su pueblo. Esta dinámica concluye en el triunfo de la gracia sobre el pecado y el cumplimiento pleno de nuestra vocación a la libertad. La perdición del hombre bajo el peso y la opresión de la Ley, debe ser siempre vista a la luz del Evangelio de Cristo: cuyo Evangelio se muestra como verdadero fundamento de la vida y se opone a toda dinámica de pecado ofreciendo una dinámica distinta de vida y libertad. El mensaje del Evangelio lleva al hombre a entender, que sin la fe en la justicia de Dios, no puede salir de su situación de "pecado" y "muerte" que se expresa en el hecho de que el hombre se encuentra perdido frente a sí y a su mundo: es decir, el hombre queda atrapado sólo en la horizontalidad de la realidad, queda sumergido dentro de sus propios límites sin posibilidad de apertura o acogida por otro horizonte distinto.

Desde esta perspectiva se puede afirmar que la densidad de la libertad del hombre ya no se mide bajo la Torá (Rom 6.15), que sería parte de la realidad del hombre, sino bajo la sombra y el calor agobiante de la gracia, de tal forma, que la libertad en un primer momento no es entendida desde Pablo como "desvinculación de" sino como "vinculación a". Desde Pablo, más precisamente, se trata de una vinculación a Cristo (cf. 2 Cor 5.14-15). De este modo, la libertad a la que todos estamos llamados en la gracia no tiene una referencia abstracta sino una "vinculación" concreta a Cristo y en Cristo a todo ser humano y a la creación entera.

LIBERACIÓN DE LA DINÁMICA DEL PECADO Y DEL MAL

La realidad del pecado no debe reducirse a una simple numeración de los males y a la decadencia del hombre, como si el interés de Pablo fuera el ofrecer un nuevo "código" o "patrón moral" o de conducta por el cual el cristiano debe guiarse. Reducir la teología paulina sobre la realidad del pecado a una exposición de los vicios de la humanidad, es reducir lo complejo y, a la vez, lo novedoso y amplio que es el planteamiento paulino al referirse al problema del mal y del pecado.

Cuando Pablo quiere hacer mención y exponer lo que es el pecado, no empieza con una visión pesimista de la humanidad. Lo principal del mensaje paulino al referirse al pecado es la exposición central del "Kerigma", según el cual Cristo murió "por nuestros pecados" (1 Cor 15,3; Gal 1,4). Aquél que no conoció pecado asumió el pecado "por nosotros" (1. 2 Cor 5,21) y, a partir de esa asunción, se ha posibilitado que el pecado deje de ser una fuerza en nosotros (1 Cor 15,17). Así la realidad del pecado va precedida de la voluntad salvadora del Padre. Si la humanidad es pecadora, es porque ésta será redimida por Cristo. En tal sentido, a la realidad del pecado le precede y le condiciona el hecho que alguien ha asumido ya la carga del mismo. La proclamación del Kerigma cristiano hace entender al mal desde Cristo, como mal padecido por Dios y capaz de ser redimido y vencido.

Según Pablo la necesidad de la redención de Cristo es universal, todo ser humano y todo el cosmos se encuentra dentro del orden de la redención. Pablo sostiene que "La Escritura lo ha encerrado todo bajo el dominio del pecado, para que la promesa fuera dada a los creyentes por medio de Jesucristus" (Gal 3,22). Esta afirmación de la Carta de los Gálatas unida a la alusión de la carta de los Romanos que en Adán "todos pecamos" (Rom 3,23; 5,12) deben entenderse dentro de la misma tónica del Sal 32,1s: "¿Dichoso el que es perdonado de su culpa, y le queda cubierto su pecado? Dichoso el hombre a quien Yahveh no le cuenta el delito, y en cuyo espíritu no hay fraude!" (Sal 32,1s); o la expresión del profeta Jeremías: "cuando perdone su pecado" (Jer 31,34). Podemos deducir que la realidad del pecado en la teología paulina no es considerada en sí misma, aislada del resto de su teología, sino en orden a la redención de Cristo y es, desde esta promesa de la salvación, que ha de observarse y entenderse la realidad del pecado. Podemos sostener que más que una teología sobre el pecado, se trata de una teología sobre el *perdón del*

pecado. En realidad siempre seremos "pecadores perdonados". Aquí radica lo particular de Pablo al abordar el tema del pecado en el sujeto humano.

Ciertamente Pablo no habla del pecado en abstracto. La realidad del mal tiene su dinámica personal e histórica. Así pues, cuando Pablo usa el concepto pecado precedido con el artículo y en singular, hace referencia a la dinámica propia del pecado. Lo podemos observar en Gal 3,22 como en 1 Cor 15,56. El pecado (*famartia*) en estos textos no se refiere a un hecho particular, sino a un hecho universal, a una dinámica que nos lleva a pecar y nos induce al mal. Se refiere particularmente no a aquellos "actos malos" sino a esa *dinámica* que nos conduce a ellos. Estar "bajo el pecado" (Gal 3,22; Rom 3,9) es estar bajo su dominio, como lo expresa con las siguientes frases: "el pecado reinó" (Rom 5,21; 6,12), "ser esclavos" (Rom 6,16ss. 20), "se recibe una paga miserable" (Rom 6,23), y estar "vendidos al pecado" (Rom 7,14). El pecado habita "en" mí hasta "hacerme esclavo" e imponerme su ley (Rom 6,23). Sólo en el Espíritu el hombre se sitúa bajo la dinámica de la vida, se libera del reino del pecado y de la muerte, ubicándolo bajo la acción salvífica de Cristo y descentrándolo de sí mismo (cf. Gal 5,16). Esa liberación de la dinámica de la muerte, se transforma en promesa de una vida plena en la participación presente y futura de todos en Cristo (Rom 8,11). Pues sólo en la gracia el presente y el futuro del hombre y de la historia se conjuga en la eternidad.

¿LIBRES DE LA LEY O LIBRES DE NOSOTROS MISMOS?

Desde la exposición del Kerigma de la justicia de Dios queda evidenciada toda situación de injusticia que acontece en el hombre. La ley por sí sola no le puede dar al hombre el conocimiento claro de su situación y, por lo tanto, salvarlo. La ley, según la teología paulina, tiene un doble valor. Ponderada positivamente la Ley se le llama "Ley de Dios", aún en los textos que aluden a su impotencia (Rom 7,22.25; 8,7). La Ley tiene valor entre los valores redimidos por Cristo en "el cumplimiento de los mandatos de Dios" (1Cor 7,9). De este modo, la "fe actúa por medio del amor" y el amor es la plenitud y la recapitulación de la Ley (Gal 5,14; Rom 13,8-10). Incluso Pablo se refiere a la Escritura como Ley, contraponiéndola, así, a cualquier cosa meramente humana (1Cor 9,8), y haciéndola partícipe del carácter definitivo de lo que "está escrito" (1Cor 9,14.21) como testimonio de los hechos salvíficos (Rom 3,21).

A pesar de estas consideraciones positivas, la ley también tiene en Pablo un aspecto negativo y nefasto. En la carta a los Romanos capítulo 7, la ley (*nómos*) es usada 22 veces, pero en un modo muy desfavorable. ¿Cómo es posible que la ley siendo de Dios fracasase ante el pecado? La ley parece que sólo daba alas a las pasiones para que el pecado se hiciera realidad en nuestras vidas. Así Pablo sostiene: "yo no conocía el pecado si no es por medio de la ley, y no hubiera conocido la codicia, si la ley no hubiera dicho "no codiciarás" (Rom 7.7), pues por la ley tenemos conocimiento del pecado (cf. Rom 3.20). Por lo que se deduce que la Ley no enseña nada falso, pero al indicar lo que no hay que hacer, ella en sí misma no otorga la fuerza necesaria para no hacerlo, pues "el pensamiento de la carne es enemistad para con Dios, no se somete a la Ley de Dios, ni puede" (Rom 8.7). Esta ambivalencia de la Ley sólo es superada en la *dinámica de la gracia* y de la *oferta de salvación*. Para ello, Pablo emplea las tipologías Adán-Cristo, letra-Espíritu. Por ejemplo, como lo afirma en 2 Cor 3.6-11 donde "la letra mata y el espíritu vivifica". De aquí que podamos entender la afirmación de 1 Cor 15,56 en la que el pecado es entendido como el aguijón de la muerte, y la Ley es la fuerza del pecado. Se deducirá, entonces, que la Ley, en su mera condición de letra es capaz de matar, aunque sea indirectamente. La Ley trae la maldición porque hay que cumplirla toda (Gal 3.10; 5.3; 6.13) y por ello no puede ofrecer el camino de la fe. La Ley nos abandona a nuestras propias fuerzas (Gal 3.12. Cf. Rom 10,5). Lo que Pablo quiere dejar claro es que por nuestra propia "voluntad" de hacer las cosas no podemos ser justificados, porque sencillamente no podremos cumplirlas todas (cf. Gal 3.10). Hay que partir de la fe (cf. Gal 3,11) la cual nos llevará a hacer las cosas (cf. Gal 5.6.13; 6,2-4.9s).

La fe a la que Pablo se refiere no es una actitud del hombre o una decisión que provenga de él mismo, fundamentalmente. La fe, como tantos conceptos complejos y límites, no se deja definir por una sola idea o palabra. Ella tiene siempre algo de riesgo, de apuesta, de decisión, de convicciones y de valores, pero también más que eso. La fe es la "capacidad de Dios". Hemos sido creados para creer, creados para ser capaz del "Otro" y "del otro". Tal capacidad es lo más gratuito del hombre y lo más dado, ya que el hombre ha sido capaz de acoger la predicación de la Palabra de Cristo (cf. Rom 10,13-21), y de esta forma Dios mismo es el iniciador de la fe. La fe es el llamado, la vocación, la orientación que, desde nosotros mismos, nos orienta hacia nuestro exterior y esto es el milagro de nuestra existencia en la gracia.

Pablo al exponer el valor de la fe no pretende anular todo el sentido de la ley. Lo que Pablo quiere lograr es expresar que el ser cristiano no depende de la total adhesión a un imperativo moral externo. La ley no puede ser entendida como una imposición externa, pues toda ley impuesta conduce a la desesperación o a la anarquía. Pablo quiere evitar la presunción de la jactancia que puede ocasionar el pretender que puedo cumplir todos los preceptos, o el orgullo que se pueda tener por la observancia de la ley entendida desde sí misma. En razón de esto, este apóstol de los gentiles sostiene: "no están bajo el dominio de la ley, sino bajo la acción de la gracia" (Rom 6,14). Así, el ser cristiano nace desde el reconocimiento de una gracia que es igualmente ofrecida y dada para todos, y que nos inserta en una dinámica de libertad frente a toda posible ley; a esa ley que se convierte en pecado al pretender ser salvación para algunos y no salvación de todos; a esa ley que excluye a algunos y no reconcilia a los unos con los otros, a esa ley que justifica los propios modos de ver y que no reconoce el verdadero don de Dios en todos y nos aleja de reconocernos siempre deudores y disponibles a Dios. En pocas palabras, una gracia que supera a la ley privada por los principios de misericordia y de justicia.

No obstante, el encontrarse libre de todo imperativo externo no significa el total libertinaje "porque, hermanos, han sido llamados a la libertad; sólo que no tomen de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, sirvase por amor lo unos a los otros. Pues toda ley alcanza su plenitud en este solo precepto: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gal 5,13-14). En tal sentido, la libertad paulina tiene contenidos y límites muy claros: el amor al prójimo que está por encima de cualquier ley o norma moral. Es así como la libertad cristiana debe desembocar y completarse en el amor, porque tiene en él su origen. Para expresar esto Pablo habla de la ley de Cristo (1 Cor 9,21), la ley del Espíritu (Rom 8,2) y la ley de la fe (Rom 3,27); que son, en pocas palabras, el origen mismo de nuestra propia vida como cristianos. Nuestra nueva ley es Cristo, el Espíritu y la fe. La libertad en la gracia solo se construye desde el amor, porque de otro modo correríamos el riesgo de construirla desde la soberbia y la ofensa que exagera la posibilidad de construir un propio yo sin los otros (1 Cor 8,2).

DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN EN PABLO

Pablo se presenta como un fariseo observante de la ley (cf. Flp 3,5), por ello, es de esperar que el cambio radical de Pablo no acontezca por la observancia legal, sino por lo que le ha proporcionado la *fe en Cristo*. Es decir, una justificación obtenida por Dios sobre la base de la fe (cf. Flp 3,9) que lo inserta en una dinámica de seguimiento a Cristo, confiando tanto en el poder de su resurrección como en el alcance de tener parte en sus padecimientos.

Pablo tiene claro que todo acto de fe no es posible sin una actuación previa o concomitante del Espíritu, puesto que nadie puede decir que Jesús es Señor si no es por el Espíritu Santo (cf. I Cor 12,3). El Espíritu es el que nos descentra de nuestra existencia absolutizada, nos arranca de nosotros mismos, y se nos dona como ayuda (cf. Rom 8,26) insertándonos en la vida de la comunidad, al servicio fraterno de los demás. De tal forma que la justificación es obra del Espíritu de Cristo.

El complejo concepto "justificación" u "justicia de Dios" ha causado grandes discusiones teológicas a lo largo de muchos siglos. Mucho se ha escrito por los complicados caminos históricos sobre este concepto, por lo que hoy conviene preguntarnos si al hablar sobre la "justificación" no tendríamos la impresión de estar refiriéndonos en nuestro ámbito cotidiano a un concepto sin contenido referencial alguno, y en un ámbito un poco más intelectual, a una simple discusión del pasado que hace referencia a un tema conflictivo entre luteranos y católicos.

Lo primero que podríamos afirmar para acercarnos a este concepto tan complejo es sostener que la justificación presupone una iniciativa de la gracia que no está atada a ninguna condición previa. La Gracia no presupone ninguna perfección de ningún tipo, ni puede ser exigencia o consecuencia de mis actos, principal y fundamentalmente. Así Pablo nos recuerda que Dios nos amó cuando éramos pecadores (cf. Rom 5,8). La Gracia no tiene fronteras, exclusiones o barreras. El límite propio de la gracia es la vida que se traduce en la caridad. En tal sentido, el primer aspecto que subraya la doctrina paulina de la justificación es la total gratuidad y pequeñez frente al misterio de la salvación que acontece en nuestra historia colectiva y en cada uno de nosotros mismos. El milagro de la gracia, en la que Dios nos ha salvado y nos salva, acontece en el hecho absolutamente soberano, libre e incomparable de su salir a nuestro encuentro y se anticipa a nosotros cuando menos nos encontramos con mérito alguno para ello:

La justificación en Pablo es la unión de los totalmente diversos, la unión de Dios y el hombre, de Dios y sus enemigos (Rom 5,10), incluso Pablo puede llegar a decir en el colmo de la paradoja la unión de Dios con los sin Dios (Rom 4,5; 5,6). Ahora puede predicarse la justicia de ambas partes y, sin embargo, la justicia sigue siendo justicia de Dios. La única diferencia estriba en que solo en Dios es esto activo: al declarar justo y justificar (cf. Rom 3,26; 4,5; 8,30,33; Gal 3,8 y otros)

Un texto significativo para entender la justificación es Rom 3,26, ya que afirma que en Cristo "se manifiesta la justicia de Dios en el tiempo presente, para probar que es justo y que justifica, al que existe en la fe en Jesús". La justificación no deja al hombre encerrado en sus propios límites. La justicia de Dios como acontecimiento de gracia llevado en cumplimiento en Cristo afirma al mismo hombre, pues éste, sin una referencia a Cristo, quedaría encerrado en sus propios límites y sin la fuerza para salir de su propia horizontalidad o finitud. De tal forma que el núcleo de la justificación es que Cristo ha muerto por nosotros y en su muerte tanu consigo nuestro propio morir: "uno ha muerto por todos, en consecuencia todos han muerto" (2Cor 5,14b). En el acontecimiento de Cristo se proclama el cumplimiento de la Promesa, y por ende, de nuestra salvación.

En la justificación el sí de la salvación de Dios se evidencia en nuestra historia; aunque ciertamente los males parecen ser mayores en este mundo y la realidad parece contradecir la salvación de Dios ofrecida en la historia, no obstante, la justificación de Dios es un sí a la historia humana y a la de cada individuo. Por ello, la justificación es un momento de gracia escatológica porque une a la justicia del presente con la justicia del mundo futuro. El sí de Dios al hombre en el presente es promesa para el futuro, así se puede entender que "¿Si Dios está con nosotros ¿quién puede estar contra nosotros?" (Rom 8,31). La justificación nos compromete con el presente, la presencia de Dios en el mundo compromete al cristiano a luchar contra todo aquello que opaca y se convierte en estructura de muerte y pecado; y, a la vez, se hace promesa para el futuro: "estamos salvados por la esperanza, pero esperanza que se ve, ya no es esperanza. Lo que se ve ¿cómo esperar! Pero si esperamos en lo que no vemos, en paciencia esperamos" (Rom 8,24-25). Promesa que impide al cristiano todo entusiasmo optimista que lo aleje del drama de la realidad,

1 Hornkamm Günther, *Pablo de Tarso*, 129

la certeza de la justificación se basa en el sí de Dios al hombre en Cristo, y no en el optimismo iluso que aleja al hombre de la historia. De este modo, la justificación nunca pierde su talante mundano o histórico, su referencia a lo real del mundo y a la creación, pues el sí de Dios que se ha dado en Cristo, al modo como Cristo ha cargado sobre sí nuestro peso y el de la historia entera, llegará a su plenitud por obra del Espíritu hasta tener "sólo un mundo nuevo, en el cual la muerte haya sido vencida y aniquilada" (1Cor 15,26.54s). En este sentido, y para concluir, la justificación es promesa escatológica en el presente de nuestra historia, pues "así como reinó el pecado en la muerte, así también reinará la gracia por medio de la justicia en orden a la vida eterna" (Rom 8,21).

Cediter

UCAB-ITER

CENTRO DE ESTUDIOS A DISTANCIA

Fortalece para la vida - Estudios a distancia



INFORMACIÓN SOBRE LOS CURSOS

1. JUSTIFICACIÓN

La formación de los laicos debe ser gradual, integral, continua y progresiva, desde la catequesis inicial hasta la profundización en los misterios de la fe y la participación activa en la Eucaristía, de modo al saber actuar. La formación, debe que adquiera constantemente a las exigencias de los tiempos y preparar a los creyentes para el testimonio de vida (CPV, El Laico católico, fermento del Reino de Dios en Venezuela, N° 12)

2. OBJETIVO DEL CURSO

El Centro de Estudios a Distancia del ITER, en asociación con el Instituto Internacional de Teología a Distancia (IITD) de Madrid, ofrece con el Plan de Formación Básica a los laicos comprometidos, la oportunidad de profundizar en el conocimiento de la fe que les lleva a potenciar una acción pastoral calificada en sus Iglesias locales y a una presencia testimonial en la sociedad en que viven.

3. FORMACIÓN BÁSICA: Cuatro semestres.

Seminarios opcionales: Uno por semestre

4. ESPECIALIZACIÓN: Dos semestres

5. TITULACIÓN: Diploma en Formación básica pastoral

6. RÉGIMEN ACADÉMICO

- Estudios a distancia mediante un texto para el aula aprendizaje y prueba de evaluación a distancia.
- Asesoría personalizada por correo electrónico, por teléfono o en la oficina
- Tutorías mensuales, día sábado de 8.30 am a 1.00 pm según calendario

7. INFORMACIÓN

En la oficina de UCEDITER, teléfono 02-808 7526 lunes a viernes - de 9 am a 1 pm - Dirección: 3ª avenida con el horizontal - Altamira - Caracas - Caracas e acción con cediter@ucab.edu.ve

EN LA NUEVA VIDA EN CRISTO NO CABEN LAS DIFERENCIAS DISCRIMINATORIAS

P. Pedro Trigo, S.J.

Summary: We will study what Paul understands to live in Christ and how he conceives the conversion that operates in his followers. We will also focus on the impact of this newness throughout his recently founded communities. We understand it to be an anthropological and communitarian event with consequences across society. If people continue to define themselves by their identities and social roles, as well as through the participation in religious ritualism, then the so-called participation in the life of Christ has never occurred for them. Thus, as individuals and communities adapt to this world, they lose the scatological character and communities replicate and even sacred differences.

Descriptors: Being in Christ, Eschatological tension, Humankind, new Creation, Christian Community, Brotherhood, Jews, Gentiles, Freedmen, Slaves, Women, Men.

El P. **Pedro Trigo Durá**, sj, es jesuita venezolano de origen español rigano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Guadalupe sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1971 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosas publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Ier, Sic, Antropos, Nuevo Mundo trigoogumilla.org/ve

SENTIDO DEL TEMA Y MÉTODO

El tema de este estudio es precisar el significado de las expresiones de Pablo según las cuales en Cristo no hay judíos y gentiles, varones y mujeres, libres y esclavos, griegos y bárbaros¹. En las cuatro oposiciones el primer término tiene un valor positivo y el segundo negativo o al menos inferior al primero. La oposición judíos-gentiles es religiosa con connotación étnica, la de griegos bárbaros es civilizatoria con connotación política; la de libres-esclavos es económica con connotación antropológica y jurídica; la de género es antropológica con connotación político-social. Las cuatro son tan definitivas que expresan identidades.

Es claro, aunque no tanto en su época, que estas oposiciones no son homologables: la de género ha de mantenerse obviamente, aunque sin connotaciones, es decir sin discriminación. Lo mismo podemos decir de la de judío-gentil; aunque para un judío era casi imposible no experimentar la diferencia como superioridad o, en el mejor de los casos, como ventaja. La de griego-esclavo, en cuanto diferencia cultural ha de mantenerse; aunque entonces como ahora, los que se tienen a sí mismos como civilizados se ven superiores a los demás. En cambio la diferencia entre esclavo y libre es antinatural o, en otra formulación, inhumana, y en teoría no es defendida hoy abiertamente por nadie, aunque en la práctica siga existiendo y no excepcionalmente.

Al desglosar las cuatro oposiciones se ha puesto en evidencia que, al menos en tres de ellas, la expresión paulina de que en Cristo no existen esas diferencias, no puede significar la supresión de las diferencias por la homogeneización sino que las diferencias, que deben mantenerse, no pueden esgrimirse como motivo de separación y, menos aún, de discriminación.

El método que seguiremos para precisar el pensamiento de Pablo es analizar los textos. Y en primer lugar nos preguntamos qué significado le da a la expresión "en Cristo Jesús"², que funge de base para negar las discrimina-

1 Los textos son Gál 3,28, en el que se contemplan las tres primeras oposiciones y no se menciona la de griego y bárbaro. Col 3,1, que explica tres de ellas, omitiendo la de varón y mujer; 1Cor 12,13, donde se resaltan las de judío-gentil y libre-esclavo; Rm 10,12 menciona sólo la de judío-griego; 1Cor 7,18-22 se refiere con una formulación distinta a las oposiciones judío-gentil y libre-esclavo.

2 Girinka, *Pablo de Tarso*. Herder, Barcelona 1998, 246-251. Dumit, *Jesús y el Espíritu*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1981, 522-526. Fitzmyer, *Teología de San Pablo*

ciones, temáticas en su cultura como normales. Como ya hicimos en otro trabajo nuestra propia lectura de la propuesta de Pablo y de su sentido actual¹, esta vez lo intentaremos de la mano de comentaristas cualificados de Pablo.

PROSPECTIVA Y PUNTO DE PARTIDA

Una característica de Pablo es la concentración, casi sectorial, en la Pascua de Jesús² y en el bautismo³ como la puerta para participar en el misterio de salvación⁴. Claro que él conoce la voluntad salvífica universal del Padre de las misericordias y el acceso a él como bienhechor amoroso mediante los bienes de la creación y el testimonio de la conciencia. Dios suscita de muchos modos que lo busquemos y se da a conocer a cada pueblo y a cada persona de manera que pueda ser encontrado como salvador. Pablo conoce también íntimamente la elección de Abraham para que en su descendencia sean bendecidas todas las naciones de la tierra; valora, pues, de un modo, digamos, absoluto la promesa del Señor y la alianza que hora de ella y en cierta medida la ley de la alianza.

Cristiandad, Madrid 1975, 176-179; Sánchez, *Muestras de los pueblos*. EVD, Estella 2007, 290-299; Becker, *Pablo, el apóstol de los gentios*. Sigüeme, Salamanca 1996, 379-380, 479-480, 531; Macdonald, *Los comunidades paulinas*. Sigüeme, Salamanca 1994, 115-117; Hong y Crossan, *El primer Pablo*. EVD, Estella, 2009, 197-224.

- 3 Trigu, *El espíritu de Jesús y enseñanzas de misericordia* (ITER 39 (oct-ab 2006) 148-155).
- 4 Esta es la tesis de Scriven Vidal, que sostiene que esta concentración se corresponde al tercero (y definitivo) de los proyectos de Jesús. Véase *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo aqueo*. Sigüeme, Salamanca 2003 y *El proyecto meridiano de Pablo*. Sigüeme, Salamanca 2005. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*. Sigüeme, Salamanca 1988, 289-294.
- 5 Meeks lo entanza al máximo: "el hecho de haber sido 'bautizados en Jesucristo' suponía para los conversos paulinos una reencarnación total, y la secta pasaba a ser el grupo primario para sus miembros, suplantando a todos los otros vínculos" (o.c., 158, 246-257). Macdonald, o.c., 103-108.
- 6 "Para los cristianos paulinos, el núcleo del secreto era el sentido de la muerte de Jesús como misterio de Dios y su resurrección: Este momento [que] era la base de la cristología paulina [...] Pablo y otros dirigentes ampliar deliberadamente las posibilidades metafóricas de esta creencia fundamental en contextos parentéticos, catequéticos y argumentativos, sugiriendo constantemente en numerosas teorías, pequeños y grandes, que la conducta de los miembros de la comunidad debe seguir en cierto modo el modelo de la muerte y resurrección" (o.c., 161-162).

Pero la irrupción de Jesús resucitado en su vida significó para él una novedad tan radical y plenificante⁷, que consideró todo lo anterior como insignificante en comparación al acontecimiento de ser alcanzado por el Señor Jesús y caminar hacia su encuentro. En adelante su vida fue una vida en Cristo, es decir en su ámbito salvador y transformador, que equivale a una vida en el Espíritu: propulsada, pues, por esa fuerza configuradora que nos envió desde el Padre. Todo lo que propone Pablo derivará de este núcleo originante⁸. También, por supuesto, la superación de las diferencias que en su tiempo eran motivo de discriminación radical, que es el tema de este trabajo.

EN CRISTO NO HAY DIFERENCIAS

Sigamos, para empezar, el razonamiento de un expositor católico tradicional de Pablo. Cita la comparación que pone Pablo del cuerpo (1Cor 12-13), relevante en el ámbito griego y romano, y glosa la conclusión: "así también Cristo. Con ella se indica que lo que nosotros solemos denominar Cuerpo místico de Cristo puede condensarse en una sola palabra: Cristo. Toda la humanidad, incorporada a Cristo, como recibe de su divina Cabeza el ser y la vida, así también recibe el nombre glorioso de Cristo. Es el Cristo místico. Él y nosotros somos ya un solo Cristo"⁹.

Desde esta base entra a considerar nuestro tema: "En el mundo imperaba la pluralidad, la disparidad, la hostilidad. En el aspecto religioso y racial eran adversos e irreductibles judíos y gentiles; en el aspecto social eran dos mundos opuestos: los esclavos y los libres. Todos estos elementos hostiles debían unirse y ser manuscritos en la unidad de un solo cuerpo. Y esto debía realizarse mediante el bautismo (...) ¿Y de dónde esta potencia unitiva del bautismo? Del Espíritu Santo (...) El mismo Espíritu es el que da unidad y vida a todo

⁷ Bornkamm, *Pablo de Tarso*. Sigüenza, Salamanca 1982.45-59; Becker, *Pablo, el apóstol de los paganos*. Sigüenza, Salamanca 1996.79-107; Legaase, *Pablo apóstol*. DDB. Bilbao 2005.77-89; Barbaglio, *Pablo de Tarso y sus orígenes cristianos*. Sigüenza, Salamanca 1989.67-85; Cimka, *loc.* 43-50; Fabris, *Pablo, el apóstol de los gentes*. San Pablo, Madrid 1999.99-126; Borg y Crossan, *El primer Pablo*. EVD. Estella, 2009.27-35.77-82.

⁸ Eichholz añade con toda razón que Pablo vivirá para evangelizar ese encuentro porque evangelizarlo a todo el mundo forma parte de la gracia de su vocación, que conllevó ese cambio y esa concentración radical (El evangelio de Pablo. Sigüenza, Salamanca 1977.47-80).

⁹ Boyer, *Teología de San Pablo*. HAC. Madrid 1952. 662.

el cuerpo místico de Cristo, justamente llamado por esto, analógicamente, alma o principio vital del cuerpo de Cristo" (id).

El razonamiento indicaría que el bautismo es el sacramento de que toda la humanidad recibe de Cristo ser y vida, que es su primera afirmación incondicionada, es decir sería el signo visible de esta realidad que le trasciende, a la vez que instrumento para que toda la humanidad se haga consciente de esta íntima unidad trascendente y se adecue a ella, relativizando las diferencias y suprimiendo las desigualdades¹⁰.

Esto es así sin duda; pero en ese primer momento la conciencia de la novedad en los bautizados es tan absorbente que la mantienen en el foco de la conciencia, tematizando casi obsesivamente lo que provocó ese cambio y dejando casi en la penumbra lo demás. Por eso en la práctica el bautismo aparece, más que como sacramento, es decir como el signo que simboliza la acción omnipresente del Señor Jesús y de su Espíritu, como lo que la produce de modo absoluto.

A continuación nuestro autor cita el texto de Gálatas que nos servirá de hilo conductor: "Incorporados a Cristo por el bautismo, se han revestido de Cristo. Ya no hay distinción entre judío y gentil, entre esclavo y libre ni entre varón o mujer. En Cristo Jesús todos ustedes son uno" (Gal 3,27-28). Comienza glosando la primera frase: "dos cosas afirma San Pablo: que los Gálatas fueron bautizados en Cristo y que al ser bautizados fueron revestidos de Cristo" (id 663). "Supuesto que bautizarse equivale a sumergirse y que Cristo se concibe como un inmenso océano de luz y de vida, el verbo revestirse tomará el sentido concreto (metafórico) de embeberse o empaparse, como queda empapada de agua una esponja sumergida en el mar. De ahí el sentido de la frase completa *de Cristo os revestisteis*, que es decir, quedasteis como embebidos, empapados e impregnados de Cristo, le absorbisteis y fuisteis de Él absorbidos, os penetrasteis de Él y fuisteis con Él compenetrados, hechos una cosa con Él, incorporados a Él y con Él inefablemente identificados" (id 664-665).

Es difícil subrayar con más contundencia y precisión el realismo de lo que significa estar en Cristo. Se excluye la desaparición de la propia identidad,

10. Que yo sepa la primera vez que aparece esta doctrina, desarrollada sistemáticamente, en un texto autoritativo de la Iglesia es en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* del Vaticano II. Ver nuestro estudio: "Derramare mi Spiritu sobre todos carnes" (ITER 1968, 94-121).

como si fuéramos gotas de agua en el océano infinito. Siempre permanece la diferencia entre la infinitud concreta de Cristo resucitado¹¹ y nuestra limitada y concreta realidad, como se diferencian el agua y la esponja; pero se da una relación tan íntima entre Cristo y los seres humanos, que ambas realidades quedan completamente interpenetradas, como la esponja está completamente embebida de agua.

De este nuevo modo de existir se infiere el resto del texto de Pablo, es decir, la superación de las diferencias: "¿Por qué? Porque todas vosotros —dice— sois uno. Mas ¿de dónde tan estrecha unidad, capaz de suprimir todas las diferencias raciales y religiosas, sociales y naturales? La misma razón de antes: porque estáis en Cristo Jesús, como miembros de su Cuerpo místico" (ad. 665). Es decir que, siguiendo la comparación, cada uno sigue siendo lo que es, pero la unificación adviene del hecho de estar todos en ese medio cristico, que es el medio vital, es decir al recibir todos la misma vida. Son uno, por ser vivificados por la misma relación.

De esta exposición podemos inferir que los cristianos serán uno en tanto se dejen animar por Cristo, ya que la unificación reside en recibir todos la misma vida. Así pues, la unidad de la comunidad cristiana depende del grado en que sea cristiana. Es cierto que todos han recibido de hecho la vida de Dios por Cristo. Pero eso no basta; es preciso que consientan en ese don, es decir que de hecho obedezcan habitualmente al Espíritu. Si esa obediencia no es lo que da el tono a la comunidad, las diferencias discriminatorias llevarán en ella la voz cantante y la comunidad no será más que la versión religiosa del orden establecido, orden jerárquico, discriminatorio y excluyente¹². Una Iglesia así no será ya sacramento de salvación, a pesar de que se practiquen en ella válidamente el bautismo y los demás sacramentos, sino sal que ha perdido el sabor.

11. Esta afirmación parece un contrasentido, pero eso es lo que afirmó un discípulo de Pablo: "en él habita la plenitud de la divinidad corporalmente" (Col 2,9).

12. Esta tendencia a reproducir las diferencias sociales es más fuerte en las comunidades paulinas que en otras asambleas del imperio porque, frente a ellas, "fue precisamente la heterogeneidad de status lo que caracterizó a los grupos cristianos paulinos" (Meeks, o.c. 179).

EN LA COMUNIDAD, ÓRGANO, AUNQUE AMBIGUO, DE CRISTO PARA LA MISIÓN, NO TIENEN NINGÚN VALOR LAS FRONTERAS HUMANAS

Vamos a confirmar y completar este modo de razonar exponiendo el tratamiento sobre el cuerpo de Cristo de un pashultmanniano típico. Ante todo insiste en que estos textos de Pablo "no se conforman con hablar de la comunidad en sentido figurado. la comunidad no es como si fuera un cuerpo, sino que es realmente el cuerpo de Cristo (1Cor 12,27; cf. también 12,12), es un cuerpo en Cristo (Rm 12,5), una realidad que no se puede comparar con cualquier otra comunidad terrestre, una comunidad que, sin embargo, sigue siendo una realidad terrestre, fundamentada sobre aquél que sólo él se ha entregado a sí mismo corporalmente hasta la muerte y que está presente en la comunidad. Ésta tiene la naturaleza de un 'cuerpo', en primer lugar gracias a esta figura única, y no en función de la pluralidad y de la diversidad de sus miembros"¹³.

Como se puede apreciar, en ese modo de razonar está presente el mismo realismo extremo del autor anterior. Sin embargo hay un matiz importante que conviene tematizar. Jesús, que con su entrega fecunda y con su presencia actual, hace de esa comunidad humana concreta su cuerpo, lo que presupone que constituye a ese grupo humano en un verdadero cuerpo. Que no es tal, recalca el autor, porque sus miembros ponen en común sus haberes y así se incorporan a él, como sucede con los cuerpos sociales, sino que es la acción de Cristo (consentida y secundada, sin duda, como dijimos, por cada miembro) la que constituye en un solo cuerpo y precisamente en el cuerpo de Cristo o un cuerpo en Cristo, a la multitud. Todavía refuerza más esta idea, "Más que de un organismo humano y natural, se trata, pues aunque en un sentido ambiguo) de un órgano, es decir, de un medio o de un instrumento con el que Cristo mismo establece su reino y lo realiza por su Espíritu" (id 252). La comunidad como cuerpo de Cristo está, pues, para la misión, una misión que Cristo realiza a través de sus comunidades, por la fuerza y la sabiduría del Espíritu.

De la naturaleza y la misión de la comunidad saca la conclusión referente al tema de nuestro estudio "Las limitaciones terrenas y las fronteras humanas ya no tienen aquí ningún valor: judíos y gentiles, esclavos y libres, hombre y mujer (1Cor 12,13; Gal 3,28)" (id).

13. Bornkamm, Pablo de Tarsu, Siglo III, Salamanca 1982,251-252

De aquí se deduce que, si persisten esas fronteras en la comunidad, es signo de que cada uno sigue siendo el que era, de que no han sido transformados por Cristo y por tanto no componen un solo cuerpo en Cristo, y por esta razón Cristo no puede establecer su reino en este mundo por su medio, ya que sus miembros no dejan que el Espíritu obre en ellos, porque no secundan su impulso, que los lleva a pasar por encima de esas diferencias, considerándolas como riqueza y no como frontera que divide y discrimina.

El autor es consciente de que esta transformación nunca será completa y por eso la comunidad siempre será un instrumento imperfecto, y por tanto ambiguo, en manos del Espíritu del Señor; pero para que de todos modos lo sea, no puede resignarse a que esas diferencias la estructuren, aunque de vez en cuando se hagan sentir dolorosamente.

LAS CONDICIONES DE VIDA NADA CUENTAN PARA LA SALVACIÓN, PERO CADA QUIEN DEBE PERMANECER DONDE FUE LLAMADO, PORQUE LA FIGURA DE ESTE MUNDO PASA

La posición del autor se completa al referirse a la cuestión que plantean a Pablo los corintios, "a saber, si el ser cristiano no debe demostrarse también y sobre todo en la superación de las relaciones religiosas y sociales que reinan en la comunidad; preguntan si los que antes han sido judíos deben desconocer el signo de la alianza —la circuncisión—, o si los gentiles deben ser marcados a su vez con este signo, así como si conviene abolir de forma demostrativa las diferencias entre los hombres esclavos y los hombres libres (1Cor 7,17-24)" (269). El autor responde que "la respuesta del apóstol tiene una resonancia 'conservadora': 'que cada uno permanezca en el estado en que ha sido llamado' (1Cor 7,20)" (id). Pero insiste que la respuesta de Pablo nada tiene que ver con la cuestión general de las clases sociales, sino con la fidelidad a la vocación divina, asumiendo el lugar religioso o social en el que cada uno ha sido alcanzado por la llamada a la fe; teniendo en cuenta el horizonte general de la inminencia de la parusía, de la proximidad de la venida del Señor. "En sí mismas, las condiciones de vida no significan ya nada, cualquiera que sean: de cara a la salvación de los creyentes quedan radicalmente relativizadas y secularizadas. Sin embargo, tienen y guardan una importancia decisiva en la medida en que designan el lugar terrestre, histórico y concreto en que Cristo ha liberado ya a los creyentes para vivir una vida nueva: por él, el esclavo

es ya un 'liberto del Señor' y el hombre 'libre' es un esclavo de Cristo (1Cor 7,22). Y esto debe ser atestiguado 'en la condición en que cada uno ha sido llamado' y en la que debe 'permanecer'" (id).

Aunque la redacción no es muy clara, sí aparece con suficiente claridad que el dato básico es que de cara a la salvación las condiciones de vida no significan absolutamente nada y por eso quedan desacralizadas radicalmente: si su estatus no define a la persona ante Jesús, no puede afincarse en él de manera que su ejercicio sea la fuente de su identidad y realización. El ejemplo que pone Pablo no puede ser más elocuente: el esclavo es ya un liberto en el Señor: ésa es su identidad básica: desde ella debe autoentenderse y proceder en la comunidad y en definitiva también con su amo y con todos. Por su parte el dueño es un esclavo de Cristo: no se pertenece a él, puesto que se ha entregado libremente al Señor y por tanto debe vivir sólo para agradecerlo. La identidad que brota de esa relación debe reconfigurar todas sus relaciones, por de pronto en la comunidad, pero también con sus esclavos y con todos¹⁴.

La pregunta es si esa reconfiguración debe alcanzar también la esfera societal, provocando una revolución social. La respuesta de Pablo, según el autor, es que no¹⁵. Esta restricción se basa en dos razones: la primera es que, si el Señor ha llamado en una condición, desde ella se debe servirlo. La segunda, que la explica, es que "la figura de este mundo pasa" (1Cor 7,31), es decir, según la estimación de Pablo, está a punto de acabar. Si esto, que es transitorio, está a punto de concluir ¿para qué gastar tiempo y energías en cambiarlo, en vez de emplearlas en entregarse del todo al Señor?

Como se ve, en esta respuesta de Pablo juegan dos elementos que pueden ser disociados: el escatológico, es decir el peso de eternidad o definitividad que hay en vivir ya aquí de un determinado modo, es decir, en Cristo, y la escatología, es decir el fin de este mundo, y además en su versión de inminente, o sea, la entrada próxima en la eternidad de Dios.

14. Así también Grilka, o.c. 165, 243 y 266.

15. Grilka también responde negativamente: "Alberca el conflicto entre evangelio y derecho civil. Lo que parece apuntar aquí se repetirá más tarde: que la Iglesia se adhiera a las medidas civiles" (o.c. 165). De modo parecido se expresa Macdonald: "A pesar de la exposición teológica de Gal 3,28, parece que respecto a la situación de los esclavos y mujeres, a Pablo le pareció más procedente aconsejar que se mantuviera el orden existente en la sociedad, aunque interpretado este orden según la nueva vida en Cristo (1Cor 7,21ss,11,2-16:14,33-36)" (o.c. 74).

DISCERNIMIENTO PAULINO DE LA PROVISIONALIDAD

Quien vive abierto radicalmente a la escatología, creyendo y esperando que ésa es la vida definitiva, es cierto que relativiza radicalmente las estructuras y los papeles sociales. Pero relativizarlos no equivale a no darles importancia. Significa dos cosas: en primer lugar desabsolutizarlos: saber que en ellos no reside la realización y plenificación humana. A eso alude el autor cuando hablaba de su desacralización, de su secularización radical. Éste sería el sentido de no hacerse esclavos de los seres humanos, es decir de los criterios dominantes (I Cor 7,23). Pero significa, en segundo lugar, que lo que se haga o deje de hacer o la energía que se dedique, deben estar en función de lo absoluto: tanto cuanto conduce a la verdadera humanización.

Y aquí hay que insistir en que no todo conduce por igual: hay actitudes y relaciones que son opuestas, otras que pueden coexistir, aunque no ayuden positivamente, y otras que son buenos conductores de la plenificación humana según el parámetro de Jesucristo. Obviamente que éstas son las que tiene que asumir el que vive entregado a Jesucristo.

Pudiera pensarse que Pablo no trata sistemáticamente el tema porque no tiene criterios al respecto o porque piensa en una oposición sin ningún puente posible respecto de este mundo. No es así de ningún modo. Hay muchos pasajes incidentales o de aplicación de su doctrina, en los que se puede apreciar que sus criterios eran bastante claros y firmes, aunque a veces no lo parezca porque sus apreciaciones están en contextos diferentes, incluso contrapuestos y, muchas veces, polémicos.

Podemos decir que maneja, conjugándolos, tres criterios básicos: oposición frontal en cuanto el contexto es opuesto a la nueva vida en Cristo o se absolutiza o incluso se sacraliza. Insistencia en asumir todo lo bueno y respetable que hay en el ambiente. Y extrema versatilidad personal para vivir de un modo u otro, puesto que no se pone en ello el peso de la plenificación humana, mirando en todo caso a ayudar a los demás y fijándose en su provecho antes que en los derechos propios.

Un ejemplo muy claro de la postura adversativa es el siguiente: "Por el amor entrañable de Dios les pido, hermanos, que ofrezcan sus cuerpos como ofrenda viva, santa y agradable a Dios. Ése ha de ser su culto espiritual. Y no se amolden al mundo presente, al contrario, transfírmense mediante la

renovación de su mente, para que sepan distinguir qué es lo que Dios quiere, es decir lo bueno, lo agradable, lo perfecto" (Rm. 12,1-2). La respuesta cónsua (dentro de nuestra infinita madecución) al amor infinito e incondicionado que Dios nos ha demostrado por su Hijo Jesús (que ha sido el contenido de esa carta-tratado), no consiste en cumplir una ley ni practicar un culto sino en corresponderle entregándonos completamente a él. A eso nos lleva su Espíritu. Esa entrega exige desmarcarse completamente de los criterios y actitudes de la cultura ambiental. Sólo entonces estaremos en condiciones de hacernos cargo de lo que a los ojos de Dios es realmente bueno, de lo que lo agrada, de lo que nos consume como hijos suyos.

Un ejemplo de asumir todo lo que a esa nueva luz siga pareciendo bueno de su ambiente, podemos encontrarlo en la Carta a los Filipenses, una carta que se distingue, sin embargo, por enfatizar la escatología inminente. Acaba de anatematizar a quienes tienen su pensamiento en las cosas terrenas y, contraponiéndose a ellos, enfatiza que "nosotros en cambio somos ciudadanos del cielo y esperamos impacientes que de allí nos venga el salvador Jesucristo, el Señor" (3,20). Pero eso le lleva a proponerles que tengan como encargado a ellos, como propio de ellos "todo cuanto hay de verdadero, de noble, de recto, de limpio, de amable, de honorable, todo cuanto suponga virtud y sea digno de elogio" (4,8). Esto presupone que, aunque para Pablo el clima que reina puede ser calificado como situación de pecado, ello no borra ni la conciencia moral ni, sobre todo, la actuación victoriosa del Espíritu del Resucitado. Por eso, aunque los criterios y las estructuras dominantes rechacen la novedad cristiana, como rechazaron a Cristo, siempre habrá, no sólo quienes la aprecien y se entreguen a ella sino quienes vivan espiritualmente en este mundo egoísta, quienes propongan esa vida buena y por eso quienes la reconozcan y alaben también en los cristianos.

En la primera carta a los corintios se ofrece un ejemplo muy notable de lo que hemos llamado versatilidad. "yo soy plenamente libre; sin embargo, he querido hacerme esclavo de todos para ganar a todos cuantos pueda. Con los judíos me he hecho judío, para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, yo, que no estoy bajo la Ley, actúo como si lo estuviera a fin de ganarlos. Igualmente para ganar a los que están sin ley, yo, que no estoy sin ley de Dios, ya que mi ley es Cristo, me comporto con ellos como si estuviera sin ley. Me he hecho débil con los débiles, a ver si así los gano. Me he hecho todo a todos para ganar a toda costa a algunos" (9,19-22). Como para Pablo lo único absoluto es la nueva existencia en Cristo, que no acaba de consumar-

se, y el encuentro con él, que anhela y hacia el que se dirige, tiene completa libertad para adaptarse a cada tipo de personas para tratar de llevarlas desde dentro a esa nueva existencia en Cristo; más aún, al ejercer esa libertad como un acto de amor a los otros, él mismo camina en esa dirección que propone a los demás¹⁶.

**LA INTERPRETACIÓN UNILATERAL DEL REPARO ESCATOLOGICO
ES SUPERADA POR EL EVANGELIO DE LA CRUZ QUE PROCLAMA
EL PRIVILEGIO DE LOS DISCRIMINADOS**

Nos parece que no siempre se tiene en cuenta esta complejidad de perspectivas. A veces se enfatiza unilateralmente la relativización de las diferencias, su secularización radical, con lo que todo parecería dar lo mismo.

Pongamos un ejemplo de este modo de explicar el texto de Gálatas (3,27-28) que estamos glosando como hilo conductor: "La misma consiguiente relativización de las diversidades humanas, privadas de cualquier incidencia sobre la nueva condición, muestra la radicalidad de la transformación que alcanza su máxima expresión en la fórmula 'sois uno en Cristo' del v. 28b que habla de una identidad colectiva de cuantos viven 'en' él. La superación de las diversidades humanas no debe convertirse en negación ingenua de cualquier emplazamiento del hombre en la historia y sus contradicciones o subversión de las ligaduras insuperables de la naturaleza. Lo que está diciendo Pablo es que lo que divide la humanidad (que uno sea de los privilegiados y los otros sufran la dominación), ya no tiene peso alguno sobre el destino último de la vida a la que ahora son llamados. Todos, de igual modo, cuentan para el nuevo ser adquirido en la unión a Cristo, en la participación de su condición de hijo de Dios. Todas las diferencias religiosas, culturales y sociológicas, tanto más que las fisiológicas y naturales, quedan radicalmente redimensionadas y relativizadas. Es verdad, cuentan todavía en el plano histórico y cultural, pero por sí mismas **ni salvan ni condenan**"¹⁷.

16. Fichtelz, o.c. 90-99; Meeks, o.c. 169-172; McDermid, o.c. 71-72

17. Harbaglio, *La teología de San Pablo*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 277-278. El autor se expresa de modo parecido en *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sigüeme, Salamanca 1989, 89.

Es cierto que ni el esclavo se va a salvar por serlo ni el dueño se va a condenar por tener esclavos y lo mismo podemos decir del judío o gentil y del civilizado y bárbaro. Pero, si Dios ha tenido a bien salvarnos por la locura y debilidad de la cruz, porque los sabios no han reconocido al rey de la gloria y los poderosos lo han matado (1Cor 1,20-25), no están equidistantes las distintas categorías de personas. Pablo afirmará taxativamente, de acuerdo con el corazón del mensaje de Jesús en los sinópticos, que Dios escogió lo débil y lo ignorante y lo despreciado por serlo, para confundir a los que se vanagloriaban de ser fuertes y sabios y despreciaban a los demás (1Cor 1,26-28). Éste es un punto radical.

De un modo más general habría que decir que en esa sociedad, que había naturalizado esas diferencias como desigualdades injustas y que por eso no era consciente de ellas, esas diferencias, por sí mismas, ni salvan ni condenan. Pero como de todos modos inducían a unas relaciones objetivamente deshumanizadoras, estar de un lado o de otro, no es equidistante de la salvación o condenación. Claro que había amor realmente humano: pero el que el esclavo no tuviera ningún derecho, inducía a relacionarse con él como una cosa propiedad del dueño, con lo que el dueño, fuera cual fuera su conciencia, se deshumanizaba.

Reconocido el privilegio de los discriminados, el afincarse en el reparo escatológico para relativizarlo todo ("los que poseen como si no poseyeran": 1Cor 7,30), ayuda para adquirir la libertad interior, una libertad que, como ya está liberada, se ejerce, no guiándose por sus derechos sino por el servicio a los demás, buscando su bien (1Cor 10,23-24). Ése es el ejemplo de Pablo: "ya ven cómo yo procuro dar completa satisfacción a todos, y no busco mi provecho sino el de todos los demás, a fin de que se salven" (id 33).

El que "cada uno busque, no su propio provecho sino el de los otros" (Filp 2,4) y que para eso renuncie a esgrimir como ventaja sus cualidades que lo distinguen positivamente de los demás y que lo elevan sobre ellos, no es para Pablo una mera exhortación moral. Es nada menos que revestir los mismos sentimientos de Cristo, es decir estar en Cristo, según la expresión que nos ha guiado, que significa aceptar su señorío actual sobre la propia persona, vivir en su campo gravitatorio y aceptar la atracción que ejerce sobre cada uno por el peso infinito de su humanidad, y de ese modo asumir su actitud más radical y obrar desde ella.

Eso es justamente lo que dice el himno que Pablo recoge en su carta a los Filipenses, para justificar por qué los miembros de esa comunidad cristiana deben buscar el provecho de los demás, renunciando al suyo: "Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús, el cual, siendo de condición divina, no se aferró a su igualdad con Dios sino que se vació a sí mismo, asumiendo la condición de siervo y se hizo semejante a los humanos. Y asumida la condición humana se rebajó a sí mismo obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre sobre todo nombre para que al nombre de Jesús todos los seres del cielo, de la tierra y de los abismos se postren y proclamen que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre" (Filp. 2,5-11).

La encarnación supone un vaciamiento radical: vivir la condición de Hijo único de Dios humanamente, viviendo, pues, como uno de tantos y no con la ventaja absoluta de ser el Hijo humanado de Dios. Si Jesús no utilizó su diferencia absoluta, que era superioridad infinita, como ventaja, el que está en Cristo no puede utilizar sus ventajas relativas para imponerse sobre otros, para prevalecer sobre ellos y descartarlos en el juego de la competencia o para enfundarlos a sí. El que está en Cristo no puede comportarse de manera contraria a la de él. Aquí está la raíz del peculiar comportamiento de los que son en verdad cristianos. Y éste es, por eso, el criterio para distinguir quiénes lo son de verdad. ¿Hay algo para un cristiano que pueda prevalecer sobre la lógica de la Encarnación de su Señor?

Pero con esto no hemos dicho todo. Porque el himno no dice sólo que Jesús llegó a ser uno de tantos. Dice más: afirma que se hizo un discriminado, que se igualó a los que estaban en su tiempo más abajo y se igualó tanto que sufrió su suerte: la muerte de cruz. Así pues, Jesús nos salva no sólo desde dentro de la humanidad, sino precisamente desde abajo. La encarnación es kenótica, para decirlo con la misma expresión del himno que comentamos. Con esto empatamos con lo que dijimos arriba, citando la primera carta a los corintios: que Dios nos salvó por la necesidad y la debilidad de la cruz, que es, sin embargo, más sabia que la sabiduría de los sabios y más fuerte que el poder de los que dominan.

Si nuestro Señor, el exaltado por Dios hasta recibir el incommunicable nombre divino, es un crucificado, si en él que está más abajo tenemos que reconocer la máxima excelencia ¿qué queda para nosotros de las medidas usuales de excelencia humana? En concreto ¿es más excelente ser libre que

esclavo, ser civilizado que bárbaro, ser varón que ser mujer, ser judío que ser gentil? Si seguimos pensando de ese modo, no podemos tener por Señor a alguien que murió la muerte de un no ciudadano, de un esclavo, de un maldito respecto de la ley judía.

Pero no sólo tenemos que relativizar absolutamente estas diferencias, como insistían los autores considerados, sino que tenemos que reconocer que, si Dios nos salvó mediante uno de los de abajo, de los que jugaban con desventaja, de los discriminados y despreciados, esa clase de personas son precisamente los mediadores de la salvación. Que es lo que dice Pablo: "Dios ha escogido lo sin importancia según el mundo, lo despreciable, lo que no es, para anular a lo que es" (1Cor 1,28), es decir ha escogido lo que nada cuenta en el orden establecido para anular a quienes piensan que son y cuentan y tienen todos los derechos.

Como vemos, no basta para un cristiano, para la comunidad cristiana, pensar y obrar como si no existieran las diferencias que en el orden establecido obran como criterios de discriminación. El cristiano y la comunidad cristiana tienen que reconocer la especial dignidad de los discriminados y su particular significación para la economía de la salvación¹⁸.

¿SE PUEDE TENER POR SEÑOR A UN DISCRIMINADO SIN TENER POR SEÑORES A LOS DISCRIMINADOS?

Se nos podría objetar que nuestro razonamiento no es concluyente por que se puede admitir que en una sociedad polarizada en la que las diferencias son utilizadas por unos como ventajas sobre los otros, la máxima muestra de humanidad consiste en asumir libremente la condición discriminada y llevar intencionalmente a todos los discriminados en su corazón, para mostrarles que se puede vivir humanamente en esa condición y para que desde esa libertad liberada puedan no introyectar el mecanismo discriminador sino responsabilizarse de sí y corresponsabilizarse de los demás y así independizarse de los discriminadores e incluso invitarlos a que se sumen a esas reglas de juego en las que caben todos: se puede, por tanto tener por Señor a un discriminado, sin pensar por eso que en cualquier discriminado hay más dignidad que en otro que juega con ventaja

¹⁸ Becker, o. c. 251-252

La respuesta es doble: la primera es que para nosotros los cristianos, en efecto, Dios ha querido darles su reino, en el doble sentido de ser desde ya su rey, de reinar en su corazón, y en el de tener el designio de llevarlos tras esta vida a su comunidad divina para que vivan humanamente su vida. Los discriminados son así agraciados.

La segunda es que ellos son el primer sacramento del Crucificado resucitado, de manera que su relación con ellos determine la suerte eterna, es decir, decida de la humanización o deshumanización de todos, también por supuesto de los propios discriminados (Mt 25,31-46). Por esta razón ellos son nuestros señores, ya que estamos en sus manos porque nuestra suerte depende de que los sirvamos¹⁹.

PRÁCTICA DE LA INCLUSIÓN EN LAS COMUNIDADES PAULINAS

Lo que llevamos dicho hasta ahora puede ser considerado como la teoría de Pablo sobre el papel en la comunidad de las diferencias que en su tiempo eran motivo de discriminación. Teoría en el doble sentido de horizonte prescriptivo para toda práctica legítima y de comprensión adecuada de una práctica que estaba realmente presente y discernimiento de las diversas prácticas de las comunidades. Hemos mostrado que la teoría estaba fundada en lo más medular de su evangelio y que por eso funcionaba como parámetro indeclinable.

Debemos preguntarnos ahora cómo acontecía según los testimonios que poseemos, que son fundamentalmente sus cartas. Comenzaremos por una caracterización sucinta: "El lazo común del bautismo convierte a todos en hermanos de igual rango, sin las diferencias, privilegios y cargas que rigen para este mundo percedero. El que recibió el bautismo se reviste de Cristo, participa en la variedad de los carismas (1Cor 12-14), puede manifestarse en el culto divino aunque sea mujer (1Cor 11,5) y puede actuar también como colaborador con Pablo aunque sea esclavo (Flm). Todos participan en la cena del Señor y es un abuso ponerse a comer sin esperar la llegada de los asalariados y los esclavos (1Cor 11,17ss). Esta igualdad no afecta únicamente a las celebraciones litúrgicas. Esto no cabe esperarlo desde el momento en que la liturgia y la vida diaria del cristiano están ligadas a la vida doméstica. En una casa cristiana, los dos cónyuges están comprometidos por la orientación del

19 En este sentido afirma Sócrates que "fuera de los pobres no hay salvación". Ese es precisamente el título de un libro suyo (Lima: Madrid 2007, 59-105).

uno al bien del otro a respetarse y amarse mutuamente (1Cor 7,35s). En una casa cristiana cambia asimismo la relación entre amo y esclavo: los esclavos no pueden ser bautizados a la fuerza ni pueden exigir la libertad de sus amos por el hecho de hacerse cristianos, pero unos y otros deben recordar que sus relaciones sociales se asientan sobre una base nueva y que esto ha de tener consecuencias para la conformación de esas relaciones (Flm; 1Cor 7,21-24)²⁰.

En esta ejemplificación impresionista y tan significativa se puede atisbar, por un lado la novedad cualitativa que suponían para esas personas y para esa sociedad esas relaciones en Cristo y su capacidad irradiadora, pero, por lo mismo, la dificultad también de que la novedad se exprese sin inconvenientes, dada la costumbre tan naturalizada de la discriminación. En el primer ejemplo es cierto que Pablo se refiere con toda naturalidad a las mujeres que oran o exponen mensajes inspirados en la asamblea, pero en el contexto se presenta el problema de hacerlo con la cabeza descubierta. Claro que Pablo puede admitir sin ningún inconveniente como colaborador suyo a un esclavo; pero la deferencia tan exquisita como le pide a su dueño que también él se lo autorice, hace ver que no piensa que es tan obvio que él lo acepte. Que ni era tan aceptado que todos se esperaran para cenar juntos y compartiendo, lo expresa con elocuencia el pasaje citado de Pablo en el que él desconfía tanto de que esa comunión llegue a darse entre los corintios, que más bien les pide que cada quien coma antes en su casa, para no afrentar a los pobres; aunque comer juntos sigue siendo el ideal, y no tenemos por qué pensar que otras comunidades no lo hicieran.

Por eso vamos a transcribir un texto más amplio del mismo autor en el que se contemplan realícticamente las dificultades y que por eso resulta una caracterización bastante verosímil de la realidad de las comunidades paulinas, fundada en los textos: "El amor era necesario especialmente cuando las comunidades tenían que suavizar las tensiones concretas dentro de las casas cristianas para responder al elevado ideal de una comunidad escatológica fraterna, abierta al consenso y la solidaridad. La procedencia del mundo judío o del mundo pagano creaba grandes diferencias entre los cristianos. La unidad 'en Cristo' sólo podía realizarse si ambas partes se avenían a hacer grandes sacrificios: el judío debía renunciar a la ley como norma, el pagano a sus dioses y a la cultura influida por ellos.

20 Becker, o.c. 296-297

“Existían también las diferencias de libres y esclavos, que en la antigüedad se consideraban algo (casi) perteneciente al orden natural; por eso, el cristiano Filemón puede tener esclavos (paganos) sin ningún problema (Flm). Consta asimismo la existencia de esclavos en casas cristianas y en casas paganas, que pertenecen como tales a la comunidad” (1Cor 7, 21s; 12, 13s; Gál 3, 28). En general, la cuestión de los esclavos no fue un problema real en las comunidades paulinas. Los esclavos se integraban plenamente y con toda naturalidad en la comunidad. Nadie les niega el bautismo, el Espíritu o la participación en la cena del Señor. ¿Cómo debía ser entonces el trato diario de un señor cristiano con sus esclavos? Según Flm, el cristiano no tiene obligación de manumitir a sus esclavos, pero tendrá que entablar con ellos una nueva relación fraterna dentro del derecho vigente. La monogamia estricta prohibía el abuso sexual de la esclava, por ejemplo (cf. 1 Tes 4, 3s). En el caso especial del esclavo Onesímo, Pablo espera que Filemón acceda de buen grado a los deseos del Apóstol. La institución jurídica de la esclavitud queda así remodelada desde dentro, y no sorprende que Pablo pida a Filemón que le ceda el esclavo Onesímo bajo una u otra forma jurídica. Pablo, sin embargo, nunca llega a prohibir que las familias cristianas posean esclavos. El contexto del difícil pasaje de 1 Cor 7, 21 da a entender más bien que Pablo aconseja a los esclavos permanecer en su condición social.

“Pablo aborda más a fondo las relaciones entre marido y mujer en las familias cristianas. También aquí vale el principio de que el evangelio va dirigido igualmente a los dos sexos. Ambos reciben el Espíritu y son portadores de carismas sin distinción (Rom 12, 3ss; 1 Cor 11, 5; 12-14). En líneas generales no aparece un orden jerárquico específico por razón del sexo. Incluso las mujeres ocupan a veces unos puestos destacados en las comunidades paulinas (cf. Rom 16, 1.6). Rom 16, 7 aplica a una mujer el título de apóstol. Siendo 1 Cor 14, 33-36 un añadido no paulino (cf. Flm 2, 11s), quizá sólo el pasaje de 1 Cor 11, 2-16 se pueda entender como una cierta postergación (relativa) de la mujer (cf. supra, 8.2). En cualquier caso, el motivo de la disputa sobre el uso del velo por las mujeres es justamente la intervención profética de éstas en la celebración litúrgica. Pablo parece distinguir entre el razonamiento basado en el relato de la creación (1 Cor 11, 7s) y la igualdad ‘en el Señor’ (11, 11s). Pero al margen de la interpretación que se haga de 1 Cor 11, éste es el único texto paulino que podría suponer directamente –en un uso social– una postergación de la mujer. La unión conyugal es una disposición del Creador (1 Tes 4, 4s; 1 Cor 7). Aunque el cristianismo acepta de buen grado lo débil, Pablo no considera

nunca a la mujer como sexo débil. Esa tipificación devaluadora no aparece en sus escritos. La mujer es aceptada plenamente tanto en la comunidad como en el matrimonio. Queda rehabilitada por el hecho de que el hombre no puede tener varias esposas y le está prohibido el acceso a prostitutas (1 Tes 4, 4s; 1 Cor 6, 12-20). Además, Pablo defiende la plena igualdad de derechos dentro del matrimonio cristiano (1 Cor 7, 3-5). Tampoco permite que se degrade o se convierta en tabú la sexualidad o la mujer por motivos ascéticos: el celibato es un don especial, y muy estimable ante la inminencia del fin del mundo; pero el matrimonio es la norma general y en modo alguno pierde dignidad (1 Cor 7)²¹. Glosemos este largo pasaje que se refiere pormenorizadamente tanto a la dificultad general, como sobre todo a cada una de las oposiciones.

El texto comienza enfatizando la necesidad de un gran amor, no para que la vida de las comunidades trascurriera en una especie de armonía preestablecida sino para suavizar las inevitables tensiones, de manera que se encarnara en una medida apreciable el carácter escatológico de las comunidades cristianas. Es decir, que se pide una acción continua para mantener viva y realizar siempre en mayor medida, la novedad escatológica, ya que ella no se puede dar por descontada, como si el bautismo hubiera cambiado a las personas por arte de magia. Estar en Cristo es, pues, ejercicio habitual de amor con todos los armónicos de comprensión mutua, paciencia, tolerancia, inventiva, creatividad, transformación de la mente y de actitudes consuetudinarias.

EN CRISTO NO HAY JUDÍOS NI GENTILES

Yendo a lo concreto, en primer lugar se subraya que la procedencia de mundos tan distantes como el judío y el pagano hacía que la convivencia sólo fuera posible a costa de sacrificios sumamente costosos para ambos, como era para el judío la renuncia a la ley de la pureza, tan sacralizada en su sensibilidad, y para el griego el desmarcarse de su cultura nativa en elementos impregnados de idolatría que estaban consustanciados con su vivir. Que esto resultaba poco menos que inadmisibles para los judíos se echa de ver en las condiciones que puso Santiago en la asamblea de Jerusalén (o después, según otros comentaristas) para la comunión de mesa y eucaristía entre judeo-cristianos y cristianos venidos del paganismo y que Pablo tuvo que aceptar,

21 a.c.518-519

que significaban que los paganos se avinieran a no comer lo que resultaba intolerable a los judíos, con lo que éstos, a su vez, accedían a no guardar en este punto la ley de pureza comiendo con ellos.

Lo fundamental para Pablo es dejar asentado y establecido que en Cristo somos una nueva creación, aunque en ciernes, y que por eso lo viejo, es decir lo que antes era relevante en orden a la salvación, para los judíos la ley, no cuenta.

Como no cuenta, se ha de proceder con libertad. Esto implica que cuando esté en cuestión el principio, hay que tener la libertad, o sea la valentía, *parresia*, de defenderlo enfrentándose a quien sea, incluso, al propio Cefas, como hizo Pablo en Antioquía²²; pero cuando no es ya cuestión de principios, la libertad debe obrar en el sentido de condescender con el débil, en este caso con el judeocristiano, para mantener la comunión²³.

Sin embargo, con esto no está dicho todo. Nos resta por ver la praxis de Pablo como criterio de interpretación de su teología²⁴. Esa praxis parte de su existencia de fariseo intachable y celoso de que todos los israelitas cumplieran la ley. De esa existencia lo arreanó el Señor Jesús en el camino de Damasco. A partir de ese encuentro, Jesús fue su salvador y Señor, Jesús está en la Iglesia, primicias de la nueva humanidad, a la que él perseguía. Pero Jesús es el salvador del mundo. Si Dios nos entrega la salvación por su Hijo Jesús en el Espíritu, quedan abolidos la ley y el templo como caminos de salvación. Esta libertad conseguida en Cristo, la mantuvo con intransigencia frente a los que querían restringir el cristianismo a una secta dentro del judaísmo.

Sin embargo, su dedicación vocacional a los gentiles, no lo llevó a prescindir sistemáticamente de los judíos ni menos aún de los judeocristianos²⁵. Por donde quiera que llevó su misión, comenzó primero por la sinagoga. Siempre tuvo un relativo éxito, ya que judíos relevantes de cada ciudad se hicieron cristianos, es decir aceptaron que las promesas hechas a sus padres

22 Sobre la historicidad del problema de la comida, en el doble sentido de las condiciones para comer juntos y de la posibilidad de hacerlo, ver Légasse, o.c. 159-178.

23 Vidal, o.c. 159-169. Légasse interpreta de este modo su conducta en su última estancia en Jerusalén (o.c. 226-227).

24 Grilka, o.c. 271-278.

25 Sobre la dificultad de las relaciones con éstos, ejemplificadas en la Iglesia de Jerusalén, sobre las reticencias que mantuvieron acerca de su persona y sus propuestas, ver Barbaglio, *Pablo de Tarso*, 120-127.

se habían cumplido en el Mesías Jesús. Sin embargo, ninguna comunidad se convirtió como tal, y por eso, siempre como un segundo paso, se dirigió a los gentiles. Casi en cada ciudad sufrió la agresión de los que no se habían dejado convencer, sin embargo, siempre en cada nueva ciudad volvía a comenzar por la sinagoga²⁶. Para Pablo era evidente que, incluso después de su rechazo de Jesús, los judíos tenían la primacía en la proclamación del evangelio, que para sus dirigentes era oferta de perdón y propuesta reiterada de Jesús como Mesías, ahora autenticado por Dios en la resurrección.

Esta práctica constante de Pablo, que culmina en Roma, con la convicción subyacente de la primacía de Israel (porque suya es la elección y las promesas e incluso en él nació Cristo, el heredero de la promesa de la bendición a todos los pueblos, hecha a Abraham), obedecía a la fidelidad absoluta de Pablo a su pueblo, que para él era trasunto de la fidelidad de Dios. Como en el caso de Dios (ése es el sentido de los profetas), también para Pablo la polémica forma parte de la fidelidad. Y también el dolor íntimo e insuperable porque Israel no había reconocido a Cristo. Pero la fidelidad es tan absoluta que Pablo aceptaría ser anatema de Cristo, si eso conducía a la salvación de Israel. Más no se puede decir, ya que para Pablo vivir es Cristo.

Sin embargo la última nota es (no podía ser de otro modo porque las promesas de Dios son irrevocables), la esperanza incommovible en que todo Israel se salvará, que para él equivale a que reconocerá a Cristo como aquel en quien Dios ha cumplido sus promesas.

En resumen²⁷, ahora parece que los gentiles se salvan y los judíos se condenan, pero en definitiva ambos se salvarán y se salvarán por la fe en la promesa hecha a Abraham y cumplida en Jesús. Es verdad, pues, que en la nueva creación en Cristo Jesús no hay diferencias²⁸, pero no deja de tener sentido decir, con el cuarto evangelio, que la salvación viene de los judíos.

26. Muchos años que la separación entre las comunidades paulinas y la sinagoga, entre la Iglesia e Israel, "era una necesidad presente, pero en última instancia una necesidad teológica" (I.C., 271).

27. Escobar, o.c., 393-415.

28. Borg y Crossan, o.c., 203-208.

EN CRISTO NO HAY ENCLAVOS, PERO TODOS LO SOMOS DE CRISTO

Podemos dar por asentado que no hubo problemas en la participación plena de esclavos en el culto. Y esto, dada la relevancia del culto en la vida cristiana, era ya un reconocimiento en principio de su dignidad absoluta de hijos de Dios que los hermanaba a los libres e incluso a sus amos, si éstos eran también cristianos. Es comprensible que esto tuviera consecuencias muy visibles en la vida diaria, es decir en la consideración hacia sus personas, en el trato con ellos y en los trabajos que se les asignaban²⁹. Ahora bien, no parece que esto llevara normalmente a un cambio de estatus social³⁰. Aunque no podemos olvidar "la tensión latente entre la ética paulina y la antigua esclavitud (carta a Filemón)": antes o después debían llegar a un conflicto con la institución de la esclavitud"³¹.

Como se ve, hay una contradicción objetiva entre la nueva identidad y el nuevo trato, por un lado, y la permanencia en la condición jurídica, por otro. Pero no se percibía como tal porque esa condición, como expresa Becker, se veía como algo que pertenecía, o casi, a la naturaleza de las cosas. Además los cristianos eran tan pocos que no tenía ningún sentido plantearse el problema de la esclavitud en su sociedad. Y no debemos olvidar el motivo que aduce Pablo: la vida tendida hacia la expectación de la venida inminente de Jesús, que consideraba una distracción ocuparse de asuntos, importantes en sí, pero que debían ceder ante lo único necesario, para decirlo en términos evangélicos.

Ahora bien, el contraste entre la consideración de los esclavos en la comunidad y en la sociedad era de tal calibre, que sólo el ejercicio asiduo de la fraternidad cristiana, una relación, tengámoslo siempre presente, que en todo caso es trascendente, podía mantener la diferencia: que se convertía así en una pregunta inquietante o esperanzadora sobre qué era lo que llevaba a

²⁹ Vidal insiste que esta transformación es más relevante que el mero cambio de estatus jurídico: "De este modo la vida del esclavo, incluido su estatus social, sufre una transformación más profunda y efectiva que la ocasionada por la simple manumisión" (o.c. 169).

³⁰ Esclitudz cree que hay que dejarlo en esa discreta apertura o que no hay que deducir la imposibilidad del cambio (o.c. 286-302).

³¹ Borg y Crossan, *El primer Pablo*. EVD. Estella, 2009.38-52.

³² Link, *Esclavos. Para la praxis pastoral*. En *Diccionario Teológico del NT*, v II. Sígueme. Salamanca 1980.116.

estas personas a esta novedad de vida, que para unos se veía como desestabilizadora, como una amenaza potencial e incluso como un veludo reproche, para otros como una expectativa, para otros como una invitación y para otros, que no querían ahondar en la cuestión, como una excentricidad o una debilidad equiparable a carecer de prestancia para ocupar su puesto con las atribuciones correspondientes.

Sin embargo, habría que reconocer que con el retraso de la parusia se debilitó la actitud de expectativa, con lo que el carácter escatológico de las comunidades pudo derivar, después de la muerte de Pablo, hacia un suete de instalación honorable: "Desde la perspectiva evangélica del mandamiento del amor deben juzgarse críticamente distintos recomendaciones sobre las relaciones domésticas (p.ej. Ef 6,5; 1Tim 6,1). Pues estas recomendaciones podrían fácilmente convertir el mandamiento del amor de Jesús, que pretende superar todas las barreras sociales, en una ley que legitime su *statu quo* político-social con sus antagonismos sociales. Y el cristianismo correría el peligro de convertirse en una ideología conservadora de clases o de estatus burgueses" (id.).

Al extenderse indefinidamente el tiempo de la espera, había que pensar teológicamente las relaciones entre el mundo interior y la existencia social; en este caso, entre la libertad y la esclavitud interior y social. Sería "un error de la fe el limitar la libertad cristiana a la interioridad, abandonando la convivencia política y social de los hombres a sus propias leyes o a los intereses de poder de grupos aislados, postura con la que incluso las dictaduras y los campos de concentración pueden ser aceptados. En cambio, según la concepción paulina, la libertad de los hijos de Dios que se hace realidad en la comunidad cristiana es vanguardia de liberación de todo lo creado (cf. Rom 8,18ss). La libertad ganada en Cristo tiene como meta la liberación de todos los hombres de toda forma de opresión y de hecho, a pesar de las muchas adulteraciones, ha puesto también en marcha un proceso de liberación humana"³³.

Ahora bien, la liberación de todas las opresiones no ha de entenderse en el sentido limitado de las opresiones exteriores, sociales, económicas y políticas. Las incluye, pero para Pablo, siguiendo a Jesús, la liberación radical es la liberación del pecado, que consiste tanto en la servidumbre de las propias pasiones como sobre todo en la pretensión de autarquía: fundarse

33. Op. cit.

en sí mismo y vivir para sí mismo, poniendo a los demás al servicio propio, que es la esclavitud radical. "Mientras que el dominio del pecado conduce forzosamente a la autoalienación heterónoma del hombre, la vida bajo el señorío de Cristo descansa en la entrega libre y espontánea, y posibilita la verdadera autorrealización. En la esfera del poder de Cristo, la dependencia y la libertad no son cosas opuestas, sino que la heteronomía cristológica es condición para la realización de la autonomía humana" (id). "De este modo, el hacerse voluntariamente esclavo de los demás, como Cristo se hizo, se convierte en norma de conducta para el cristiano (Mc 10,44ss). Como Jesús en el lavatorio de los pies (Jn 13) y como Pablo en sus viajes misionales (1Cor 9,19), el cristiano ha de enrolarse como voluntario en el "servicio de esclavos" respecto de todos los hombres (...) Como ya no tiene que preocuparse de sí mismo, está libre para cumplir el mandato del amor de Jesús. Esta disposición de servicio voluntario a los demás en el seguimiento de Jesús puede tener como consecuencia sufrimientos, persecución o prisión, como desde Pablo hasta Martín Luther King han experimentado los cristianos"³⁴.

EN CRISTO LA DIFERENCIA ENTRE VARONES Y MUJERES NO PUEDE ORIGINAR DISCRIMINACIONES

El caso de los derechos de la mujer en las comunidades paulinas es más complejo. De lo que expresa Becker lo que nos parece más significativo y que debe dar la pauta para la interpretación de lo demás, es la práctica, entendiendo por tal no sólo la presencia relevante de las mujeres en la evangelización y en la vida de las comunidades sino en la propia vida de Pablo, tal como queda atestiguada en las múltiples referencias de las cartas y los Hechos. Por ejemplo en los Hechos se nos narra que Lidia fue la primera convertida en Filipos, que hospedó a Pablo y en cuya casa se reunía la comunidad. En la carta a los Filipenses se alude a la necesidad de que Evodia y Sintique solucionaran sus

34. Oc. II.2. En este sentido apostol an Borg y Crossan: "La gente como Jesús y Pablo no son ejecutados por decir 'amamos los unos a los otros'. Fueron ajusticiados porque su idea del amor implicaba mucho más que la compasión recíproca, aunque también la incluye. Su idea del amor también implicaba oponerse a los sistemas de dominio que regían su mundo y colabrar con el Espíritu en la creación de un nuevo modo de vida que estuviera en confrontación con la sabiduría de la normalidad de este mundo. El amor y la justicia van juntos. La justicia sin amor puede ser brutal, y el amor sin justicia se banaliza. El amor es el corazón de la justicia y la justicia es la forma social del amor" (p. 216).

desavenencias porque "lucharon conmigo por la causa del mensaje evangélico" (4,3). Pero sobre todo llama poderosamente la atención la relevancia de las mujeres en los saludos finales de la carta a los Romanos: Comienza por Febe, a la que llama diaconisa y califica de hermana suya y pide que la atiendan en todo "porque también ella se ha desvelado por ayudar a muchos, entre ellos a mi mismo" (16,1-2). Del matrimonio, conocido también por Hechos, de Priscila (o Prisca; Priscila es el diminutivo) y Áquila, llama la atención que, en contra de la convención de su cultura, nombre en primer lugar a la mujer y diga de ellos "que han colaborado conmigo en Cristo Jesús y que se jugaron la vida por salvar la mía; y no sólo yo tengo que agradecerles sino todas las Iglesias de origen pagano" (id 3-4). Pide que saluden a María "que tanto se ha fatigado por ustedes" (id 6). De Junias, dice que ha sido compañera suya de prisión y que es bien conocida su labor apostólica (id 7). De Trifena y Trifosa reconoce "que trabajan con afán por el Señor" (id 12). De la madre de Rufo dice, nada menos "que es como si fuera mi madre" (id 13).

Si ningún saludo de Pablo es mera cortesía convencional, ya que dar a una persona nombre propio en una carta a una comunidad significa distinguirla, se comprenderá que lo que dice de estas mujeres es no sólo muy entrañable sino que expresa un reconocimiento muy elevado, tanto en sentido carismático como institucional³⁵.

Quien habla así de estas mujeres ¿puede llegar a decir que "las mujeres deben guardar silencio en la asamblea (...) Si desean saber algo que se lo pregunten en casa a sus maridos?" (1Cor 14,34-35). Como la carta a los Romanos es posterior a la primera a los corintios, en absoluto cabría hablar de una evolución progresiva; pero tenemos que tener en cuenta que Pablo se refiere a relaciones de muchos años, lo que supone un comportamiento consuetudinario; por eso lo más plausible es la hipótesis de una interpolación.

Desde este tipo de relaciones, que son las que configuran la realidad propiamente humana, y en las que las mujeres juegan un papel tan activo e

35 Meeks, después de un repaso a los papeles de diversas mujeres nombradas en sus cartas, apunta que "algunas mujeres superaban las expectativas normales de los roles femeninos tanto a nivel de su posición en la sociedad cuanto de su participación en las comunidades cristianas". No es extraño que esto produjera tensiones dentro del grupo y que el complicado compromiso teológico establecido por Pablo en 1Cor 11,2-16) no resolviera la cuestión" (o.c. 125). Lo mismo podemos decir respecto del judaísmo: "el papel de las mujeres en el movimiento panino es mucho más relevante y mucho más próximo al de los hombres que en el judaísmo de su época" (o.c. 142).

incluso decisivo, hay que tratar de comprender pasajes, más bien ideológicos, que parecen contradecir esta igualdad básica que reduce en la interacción mutuamente configuradora. El texto al que nos vamos a referir es el que sirve de base para justificar la necesidad de que las mujeres usen el velo en las celebraciones (1Cor 11,3-16). Ante todo parece bastante verosímil la interpretación que hace Becker de su uso por parte de las propias mujeres cristianas: "El uso del velo por parte de las mujeres para cubrir la cabeza (1Cor 11,2ss) era una costumbre muy cambiante en el helenismo. Se practicaba con mucho mayor rigor en oriente que en Grecia, por ejemplo. No sabemos el grado de arraigo que tenía en Corinto en tiempo de Pablo. Quizá las mujeres corintias deseaban hacer únicamente en las casas (donde se celebraba el culto divino y todas eran como hermanas) lo que en muchas casas de la *pólis* era costumbre general: presentarse sin velo ante gente de confianza en el recinto doméstico. ¿No eran los miembros de la comunidad como personas de la familia? No se discutía lo que debían hacer las mujeres cristianas en la vida pública de la ciudad, en la calle y en el mercado. Pablo, en cambio, ve las cosas desde el ángulo de los usos en la sinagoga helenística y en el este del Imperio, donde parece que en todas las comunidades cristianas (1Cor 11,16) el velo de las mujeres era un uso aún más arraigado e intocable"³⁶.

Como vemos, el problema de fondo no es teológico sino de sensibilidad. Pablo, desde su sensibilidad judía, resiente como atrevimiento rayano en la desverguenza, lo que para ellas era un signo de confianza y en definitiva de sencillez. Lo alambicado de los razonamientos que hacen ver la superioridad del varón respecto de la mujer y lo poco concluyentes que son para el propio Pablo, porque en definitiva concluyen con la fundamental igualdad entre ambos³⁷ (1Cor 11,11), lo llevan a apelar al criterio de los propios corintios, y, convencido de que eso iba en contra de lo que quiere inculcar, porque ellos, al parecer, lo veían con toda naturalidad, concluye zanjando la cuestión remitiéndose a la costumbre de las demás Iglesias, que eran del oriente y estaban más influidas por la costumbre sinagoga³⁸.

36 Becker, o.c. 244.

37 Esta igualdad fundamental es la posición de Pablo según Borg y Crossan, o.c. 55-60.

38 Vidal, o.c. 305-366; Eichholz piensa, por el contrario, que Pablo está reaccionando contra una manifestación de entusiasmo que lleva a desdibujar las convenciones sociales e incluso su base antropológica (o.c. 390-391). Pero entonces desde este enfoque el problema sería la discriminación de la mujer. Para MacDonald la cuestión es la purificación ritual (175-196).

Ciren, pues, que sería errado afincarse en los razonamientos de este pasaje para basar la postura de Pablo respecto de la mujer. Hemos asentado, por el contrario, que hay que buscarla más bien en su praxis evangelizadora y en sus relaciones concretas y en la manera de referirse a ellas y por tanto de comprenderlas. Desde este punto de vista la relación es profusa, afectuosa y transida de valoración, aprecio y estima, y no como algo meramente privado sino como propuesto a otra Iglesia no fundada ni conocida por él, recomendando a estas mujeres, que tienen en ese sentido una existencia pública como cristianas.

EL QUE LAS DIFERENCIAS NO SEAN DISCRIMINATORIAS DEPENDE DE QUE LA TENSIÓN ESCATOLÓGICA LLEVE LA VOZ CANTANTE

Quisiéramos concluir aludiendo al estudio de Macdonald que afirma que "se ha limitado a los métodos de investigación socio-histórica", "esforzándonos por comprender la relación entre los escritos de la Iglesia y su mundo social"³⁹. Abarca el corpus paulino en su globalidad, distinguiendo entre los escritos auténticos de Pablo, los de sus colaboradores que escribieron Efesios y Colosenses, y la generación siguiente que utilizó su nombre para apuntalar su obra. Para Pablo el objetivo era, dice, "legitimar la formación de la secta" ("institucionalización constructora de la comunidad": 139-140); para sus colaboradores, "asegurar que continuara existiendo" ("institucionalización estabilizadora de la comunidad": 140); y la generación siguiente se enfrentó con el problema de "proteger a la comunidad contra los falsos maestros. La desviación se ha convertido en problema en la vida de la comunidad"⁴⁰ ("institucionalización protectora de la comunidad": 230).

El proceso iría de la configuración como secta a la configuración como Iglesia, que se alcanzaría plenamente en las cartas pastorales. "en la comparación entre las cartas auténticas y las Cartas pastorales, es útil considerar un movimiento desde el tipo-secta hacia el tipo-Iglesia. Colosenses y Efesios representan un estadio medio en el proceso" (332). La característica de las sectas paulinas sería su carácter proselitista. La secta tiene que componer dos dimensiones aparentemente contradictorias: la separación de los de fuera,

39. O.c. 337 y 329.

40. O.c. 338.

busada en la distinción, entendida en este caso como entrada en un ámbito de salvación con la consiguiente transformación, digamos ontológica y, por supuesto, existencial, y la plausibilidad, es decir la posibilidad de mantenerse a flote en un ámbito tenido por hostil, lo que supone un cierto avenimiento con él, que entra en tensión con su negación precedente para entrar en la secta. Además, como en el caso de Pablo la secta es proselitista, es imprescindible que el comportamiento de los de la secta sea aceptable, incluso deseable, para los de fuera. Mucho más, si lo que impulsa al proselitismo es el convencimiento de la voluntad divina de salvación universal a través de Jesucristo. Éste sería precisamente el hilo conductor de la evolución: "la creencia en la salvación universal parece que fue de extraordinaria importancia para el desarrollo de la cristiandad paulina. Esto es especialmente evidente en pasajes que revelan el deseo de evangelizar y la preocupación por la impresión causada en los no creyentes" (o.c. 331). Los de fuera son, entonces, a pesar de todo lo negativo, potenciales hermanos queridos por Dios.

Esta voluntad de ser positivamente significativos para los de fuera, incluso aceptables para ellos, habría llevado a que la inicial igualdad de los que estaban en Cristo se fuera mitigando, ya que les podía resultar inasimilable a los miembros potenciales. De este modo el amor patriarcal acabó por configurar a las comunidades, con lo que pudieron convertirse en Iglesia. "El deseo de evangelizar, la función de la familia grecorromana como modelo para la formación de la *ekklesia* y las tensiones con los de fuera han sido algunos de los factores que han influido en el proceso de consolidación de las estructuras de la comunidad" (id).

Siguiendo a Theissen, caracteriza Macdonald como amor patriarcal a la admisión de las diferencias dentro de la comunidad, incluso y sobre todo en su organización, pero encargando a los que tenían puestos directivos que se responsabilizaran, como verdaderos padres, del bien de los que, además de hermanos, eran ya en alguna medida súbditos (o.c.73-75). Así, las mujeres fueron progresivamente marginadas en las asambleas (179-180) y los esclavos no podían aspirar a ningún puesto directivo, aunque sí colaborar con sus especialidades (169-173).

La tesis de Macdonald es que lo que en los escritos de Pablo es una tensión que tiende como solución hacia el *ethos* del amor patriarcal, "llegará a ser más pronunciado en las comunidades que continuaron apelando a la autoridad del apóstol después de su muerte (...) al crecer y desarrollarse las comunidades

paolinas, haciéndose necesaria una mayor organización, el *ethos* del amor patriarcal tuvo un papel fundamental en la estabilización de la vida de la comunidad" (75). "Los códigos familiares de Colosenses y Efesios colocan más firmemente el poder en manos de los jefes de las familias (maridos, padres, amos), asegurando que las posiciones de liderazgo recayesen sobre miembros pertenecientes a este grupo" (182). "En las Cartas pastorales, el autor adopta la perspectiva del cabeza de familia -el marido, padre y amo de los esclavos-. No descubrimos en ellas la insistencia en las obligaciones mutuas y el mutuo respeto que encontramos en los códigos familiares de Colosenses y Efesios (donde también se habla de subordinación en las relaciones familiares). La actitud del autor de las Cartas pastorales frente a los grupos subordinados es más conservadora que la de estos escritos. Empeora, en particular, la situación de las mujeres y los esclavos" (287).

La única distinción que sí se borró fue la de judío-gentil, por el efecto del predominio abrumador de cristianos venidos de la gentilidad. De tal manera que ya Pablo tiene que defender la primacía de los judíos frente a los cristianos de la comunidad de Roma de origen pagano, que se enorgullecían por haber ingresado en el ámbito de la salvación, mientras que los judíos la habían rechazado. En la carta a los Efesios un colaborador suyo vuelve sobre el tema insistiendo en la unidad del designio salvador realizado en Cristo, que tiene como efecto la unión de ambos pueblos en las comunidades cristianas (144-148).

¿Qué decir que esta tesis de Macdonald? Ante todo que esta evolución de comunidades más igualitarias hacia la admisión de las diferencias, o incluso su sacralización (Link) sí parece haber acontecido en el paso de Pablo, tras su muerte, a sus colaboradores y, más aún, al ambiente posterior que reflejan las pastorales, en las que se resaltan más las diferencias sacralizadas que la común dignidad de poseedores del Espíritu y por tanto hijos de Dios y hermanos en Cristo.

En lo que no estamos de acuerdo es en que el motivo del cambio sean las necesidades de la misión que conllevaba la adaptación a lo mejor del ambiente, en concreto a la adopción del amor patriarcal.

Nosotros pensamos que la novedad ontológica y existencial obrada por el haurismo no está bien entendida, porque lo que diferencia a Pablo del entusiasmo helenista, presente en algunas de sus comunidades y combatido por él, es que la resurrección no se ha dado todavía, que aún estamos tratando de

sacar las consecuencias de haber muerto con Cristo, porque no es cierto que el pecado esté ausente de los bautizados y menos aún que hayan revestido ya la mentalidad y las actitudes de Jesucristo. En los cristianos sí se manifiesta la novedad por la posesión del Espíritu, pero todavía sólo estamos salvados en esperanza y por eso la posesión del Espíritu se traduce en la exhortación a caminar en él como seres humanos nuevos⁴¹. Pero somos llamados a caminar en el Espíritu en esta existencia mortal, que se desmorona y que es proclive al pecado. Precisamente la fuerza de Dios, insiste Pablo, reluce en la debilidad. Por eso Pablo no se gloria de fenómenos extáticos ni cosas por el estilo sino de sus fatigas apostólicas, de tal modo que en él actúa, dice, la muerte de Cristo para que en sus comunidades acoja la vida (2Cor 4,12).

Así pues, la novedad no es sectaria porque no se produce como por arte de magia sino que la aceptación de la relación de Dios por Jesús en el Espíritu conlleva una transformación a la vez que exige colaborar con ella. La novedad descansa íntegra en la acción espiritual, acción del Espíritu en cada uno como acción de cada uno, la acción más personal y genuina, en obediencia al impulso espiritual.

No sólo eso, si no hemos resucitado, nuestra vida está tendida hacia el encuentro con el Señor, que nos salió al encuentro. Por eso la comunidad está en camino, en tensión hacia la meta y así no se puede instalar en el orden establecido.

Así pues, toda la novedad descansa en el carácter escatológico de la comunidad⁴², que no consiste en el entusiasmo, en el encantamiento, en una sustracción ilusoria de las condiciones de esta vida, sino en morir con Cristo al pecado para vivir para Dios, tendidos al encuentro con el Señor. Esto se realiza en la acción espiritual y en el temple de la tensión vital hacia Jesucristo. Si esto es lo que da la tónica a la comunidad, la institucionalización de oficios y ministerios y la variedad de carismas, no sólo no mengua esta igualdad y unidad fundamental sino que está a su servicio y la salvaguarda y potencia.

Hay que insistir que la percepción por parte de los de fuera de esta novedad realista, humilde, deseosa y activa, es el principal atractivo de las comunidades. El deseo de que todos se salven y lleguen al conocimiento de

41 Borg y Crossan, *op. cit.* 145-148

42 Hemos tratado el punto en *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Convivium Press, Miami 2008, 19-68

la verdad lleva a actuar esta acción espiritual y esta referencia al Señor Jesús. Lo que choca es el entusiasmo, por ejemplo en el caso de la glosolalia o de la licencia sexual o del ascetismo rigorista que desprecia el matrimonio, o el que las mujeres vayan sin velo, sea por entusiasmo o por poco realismo, o las rivalidades o la separación orgullosa respecto de los de fuera. No las auténticas novedades, que por ser novedades espirituales, contienen un desborde de verdadera humanidad. En este caso provocan admiración.

Lo que atenta contra la unidad e igualdad primordial de la comunidad es el alojamiento de la tensión escatológica. Cuando se amortigua, cede la novedad y se recae en lo ambiental, donde las diferencias son discriminatorias y la unidad es jerárquica, lo que excluye la fraternidad, limitándose entonces la comunidad a ser la versión religiosa y bien pensante de las posibilidades del establecimiento.

Éste es el problema permanente de la Iglesia. Como la novedad reposa únicamente en la acción espiritual, cuando ésta no lleva la voz cantante, las comunidades se mundanizan, aflorando en ellas las mismas diferencias discriminatorias de la sociedad en la que viven. Por eso la Iglesia siempre se ha de reformar. No reconocerlo en la práctica, sacralizándose, es la mayor infidelidad. Esto significaría que las diferencias nunca serán completamente superadas, pero sí pueden darse avances muy significativos respecto del ambiente, avances nunca consolidados, que tienen que actuarse constantemente.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca 1989.
- Barbaglio, *La teología de San Pablo*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2005.
- Becker, *Pablo, el apóstol de los paganos*. Sígueme, Salamanca 1996.
- Borg y Crossan, *El primer Pablo*. EVD, Estella, 2009.
- Bronkamm, *Pablo de Tarso*. Sígueme, Salamanca 1982.
- Boyer, *Teología de San Pablo*. BAC, Madrid 1952.
- Dunn, *Jesús y el Espíritu*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

- Eichholz. *El evangelio de Pablo*. Sígueme, Salamanca 1977.
- Fabris. *Pablo, el apóstol de las gentes*. San Pablo, Madrid 1999.
- Fitzmyer. *Teología de San Pablo*. Cristiandad, Madrid 1975.
- Gnilka. *Pablo de Tarso*. Herder, Barcelona 1998.
- Légasse. *Pablo apóstol*. DDB, Bilbao 2005.
- Link. *Esclavo. Para la praxis pastoral*. En *Diccionario Teológico del NT*, v. II (Sígueme, Salamanca 1990).
- Maddonald. *Las comunidades paulinas*. Sígueme, Salamanca 1994.
- Meeks. *Los primeros cristianos urbanos*. Sígueme, Salamanca 1988.
- Sánchez. *Maestro de los pueblos*. EVD, Estella 2007.
- Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Trotta, Madrid 2007.
- Trigo. *El cristianismo como comunidad y las comunidades cristianas*. Convivium Press, Miami 2008, 19-68.
- Trigo. *Espíritu de Jesús y entrañas de misericordia*. ITER 39 (en-ab 2006) 141-158.
- Trigo. "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne" (ITER 1998, 99-121).
- Vidal. *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*. Sígueme, Salamanca 2003.
- Vidal. *El proyecto mesiánico de Pablo*. Sígueme, Salamanca 2005

RECENSIONES Y RESEÑAS

AA.VV. (Leo Pesson, José Roque Junges, Dom Odilo Pedro Scherer (Cardenal de Sao Paulo), Paulo Roberto de Sousa, Fernando Furlanetto Galuppo, Constanza Terezinha Marcolles Cesar, José Trasferenti, "Ser e viver: Desafios morais na America Latina" *Bioética, biotecnologias e sexualidade*" = *Ser y vivir" - Bioética, biotecnologias y sexualidad* Aparecida, Editorial Santuário, Sao Paulo, 2008, 195 páginas

Una de las tareas de los intelectuales de nuestro tiempo es comprender la compleja realidad en la cual estamos inmersos. Las nuevas tecnologías se imponen, generando nuevas costumbres y nuevos comportamientos morales. La ética, en cuanto crítica de razón, se mezcla con los nuevos patrones de vida, pero sin perder su especificidad, se van construyendo nuevos modelos, procurando caminos de oposición al estado de insomnia a la cual está siendo conducida la sociedad.

En los tiempos de globalización y neoliberalismo, es fundamental desenvolver una ética que pueda contribuir a mejorar las personas y al planeta como un todo. Despertar la conciencia crítica ha sido uno de los trabajos más exigidos en el contexto de la cultural actual.

Los artículos de este libro fueron objeto de estudio y reflexión en los últimos Congresos de Teología Moral (2004-2006) realizados por la Sociedad Brasileña de Teología Moral.

Dos artículos abordan específicamente las cuestiones relativas a la Biotecnología. El profesor José Roque Junges expresa su preocupación como el posible desastre antropológico que es una creciente fragmentación que puede ocasionar, y reafirma la importancia de la divinidad de cada ser humano dentro de ese contexto. Dignidad entendida no como un bien jurídico, sino como un "sagrado" ético que apunta a realidades irreductibles.

El Cardenal Odilo Scherer (Sao Paulo), preocupado por la misión de la Iglesia, frente a los desafíos actuales, propone una reflexión sobre la dignidad de la vida humana y las biotecnologías. Se coloca en la posición de un posible interlocutor que rechaza argumentos con base en principios racionales, éticos y jurídicos y, al mismo tiempo, incentiva a los teólogos moralistas a elucidar

razones fundamentadas para el Evangelio de Vida que debe, en cualquier instancia, ser anunciado y defendido.

Sin desconsiderar lo que llama "cuestiones bioéticas prospectivas", es decir, cuestiones concernientes a los descubrimientos científicos, el profesor Paulo Roberto de Sousa y Fernando Fulanetto Galuppo atienden las "cuestiones bioéticas pasadas", es decir, aquellas que existen desde hace algún tiempo y que continúan siendo problemáticas por los problemas sociales que provocan.

Una parte considerable de este volumen presenta cuestiones relativas al cuidado del medio ambiente y al pluralismo de las éticas. El profesor Leo Pessini, partiendo de los orígenes de la bioética, hace una presentación de futuro y de la importancia y significación de la ciencia. Llama la atención acerca del urgente e imprescindible combate de todas las formas de pobreza, si queremos que nuestras medidas ecológicas sean eficaces y hagan de la tierra un lugar donde se experimente la justicia y la solidaridad.

Para los profesores Constanza Marcondes Cesar y José Antonio Trasferetti, la crisis de energía sirve como punto de partida para abordar uno de los temas más urgentes de la actualidad, como es el medio ambiente: o la responsabilidad de cuidar el planeta. Llaman la atención de la importancia de preservar un lugar habitable para la humanidad y de cuidar este lugar, estableciendo nuevos lazos significativos. Teniendo presente que la técnica, cuando se orienta intencionalmente, tiene implicaciones planetarias, los autores procuran responder a la búsqueda ética por excelencia: si el hombre de hoy tiene el derecho de colocar en riesgo la totalidad de los intereses de la humanidad presente y futura.

El profesor José Antonio Trasferetti con sus dos reflexiones nos hace rechazar cualquier postura absolutista o relativista. En el artículo "Cuerpo, cultura y sociedad", propone una visión del cuerpo como expresión de la persona, como un medio peculiar de existir en el mundo y entrar en relación con la creación y, por tanto, como un lugar de toda moralidad en cuanto alteridad. En el artículo "Teología de prevención en América Latina" hace un llamado para que la realidad HIV-AIDS sea analizada por la Iglesia para actuar acciones gubernamentales. Se trata de una realidad que carece de profundización teológica y pastoral. Una verdadera teología de compasión y de misericordia necesita ser elaborada con el fundamento de una posible Teología de Prevención que sea capaz de articular el debate gobierno-sociedad-Iglesia.

P. José Tomás López

AA.VV. (Joana Terezinha Puntel, Antonio Moser, Márcio Fabrí dos Anjos, José Trasferotti, José Roque Junges, João Aloysio Konzen, Ronaldo Zacharias). *"Ser e comunicar: Desafios morais na América Latina" Ética e comunicação = Ser y comunicar -Ética y comunicación-* Aparecida. Editorial Santuário, Sao Paulo. 2008. 198 páginas

Los capítulos de este libro han sido escritos por varios autores, algunos de ellos participantes de Congresos de Teología Moral (2004-2006) realizados por la Sociedad Brasileira de Teología Moral.

No constituyen una unidad temática. Los unifica la perspectiva ético-moral en el esfuerzo de encontrar parámetros que sean capaces de garantizar un presente y un futuro dignos para el mundo.

En el desarrollo del tema "Comunicación, nuevas tecnologías e impacto socioeconómico" la profesora Joana Puntel nos muestra que vivimos en una era en la cual la comunicación no puede ser reducida a un conjunto de medios singulares, sino asumida como un ambiente vital, es decir, como una cultura que influye y en la cual se mueve cada aspecto de vida individual y social. Debemos prepararnos profesionalmente para operar los nuevos medios, huy que resignificarlos, es decir, redefinir su lugar social.

Los profesores Antonio Moser, José Roque Junges y João Konzen abordan el tema del nuevo orden comunicativo bajo la óptica de los desafíos en relación a lenguaje y formación de la personalidad. Para Moser, dado que es prácticamente imposible pensar en una nueva situación mundial aislada de las transformaciones dadas por la biogenética, biotecnología y la bioinformática, se necesita una nueva comprensión, una nueva hermenéutica capaz no sólo de entender las nuevas cuestiones antropológicas y éticas, sino también descubrir un nuevo lenguaje capaz de expresar y significar esta nueva condición comunicativa y proponer un nuevo orden de sirarnos en el mundo.

Para Junges, el significado de la propuesta ética no puede prescindir de la capacidad de que es comunicada por medio de un lenguaje pertinente y comprensible. Porque no es sólo el contenido de esa propuesta moral lo que está en juego, sino la forma de comunicarla. Todo eso es una exigencia del discurso moral.

Konzen, propone una meditación del tema de la comunicación en la formación de la personalidad. Se debe encontrar un nuevo lenguaje para la

propuesta moral, superando categorías específicamente religiosas, teológicas e intra-eclesiales, optando por una fundamentación humanística, racional.

El profesor José Antonio Trasferetti sirviéndose del concepto de alteridad, muestra la importancia de encontrar un sentido nuevo para el actuar moral en la sociedad, que debe ser expresado mediante la responsabilidad de la relación cara a cara con el otro.

En este panorama, el filósofo Manfredo Araújo de Oliveira y el teólogo Márcio Fabri dos Anjos demuestran que el pluralismo de las éticas es el mismo portador de un valor ético en la medida en que constituye una única forma de efectividad del universal ético, abriendo así para el ser humano un espacio para efectuar su libertad. Manfredo propone la universalidad y la historicidad como dimensiones esenciales de la acción ética, es decir, la confluencia de las dos raíces de nuestras acciones, el universal que se hace efectivo en las particularidades históricas.

Márcio Fabri, a su vez, parte del principio de que la teología moral puede contribuir con una ética mundial si es capaz de abrirse a un diálogo respetuoso con la pluralidad. Para Márcio, la teología moral debe ser pensada y propuesta de forma plural, pero a partir de un horizonte global que le es propio. La ética teológica cristiana contribuirá auténticamente con el proyecto de elaboración de una ética mundial si se une a la voz del clamor de los pobres y al grito de dolor de la humanidad.

En el último capítulo de libro se coloca el texto que el profesor Zacharias pronunció en el Primer Congreso Mundial de Teología Moral Católica (Padova, Italia 2006). Presentando algunos desafíos para la Teología Moral en Brasil, a pesar del escenario nada optimista, propone el sueño de la elaboración y articulación de una Teología Moral que quiere ser significativa, que no deja de soñar y de acreditar a consentir la libertad de poder repensar el contenido y la forma en un espacio abierto para la acción del Espíritu, el único que puede transformar toda y cualquier realidad, por más dura y difícil que sea.

P. José Tomás López

AVENDAÑO, JOSÉ MARÍA *Dios viene a nuestro Encuentro*, Narcea, Madrid, 2009, 174 pp.

El presente es un libro para meditar y reflexionar las experiencia de vida que nos comparte el autor para acercarnos al Misterio del Dios de la Vida y del Amor. Es una lectura que expresa y transmite una confianza en Dios y amor a los hermanos, dejando en el corazón la paz y serenidad que deja la entrega generosa.

El autor nos remite en esta lectura al sufrimiento de los hombres y al modo injusto como muchas personas son tratadas en este mundo y donde aparece la pregunta de Dios a Caín: ¿Dónde está tu hermano? ¿Qué has hecho con tu hermano? Pero la pregunta surge, no en un contexto de resentimiento y culpabilidad enfermiza, sino en un contexto de responsabilidad serena y de identificación con el dolor del que sufre, invitándonos a unirnos a Cristo, el Señor, y a colaborar con El en su obra redentora, prestándole nuestras manos, nuestro corazón y nuestra vida entera en el rostro del hermano y de todos aquellos que viven olvidados y abandonados.

José María Avendaño desde su reflexión como teólogo y desde su experiencia de párroco nos dice que ha querido mostrarnos que podemos ayudarnos a entender el sentido de la vida y que el Señor Jesucristo nos invita y nos llama a ser sus amigos, a vivir con Él, a trabajar con Él y a confiar incondicionalmente en Él y a seguirle con alegría y gozo. Es la manera de compartir la alegría y la esperanza que necesita vivir nuestro mundo de hoy.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap

BIANCHI ENZO, *Otra forma de vivir. Paradojas de la vida monástica*, Narcea, Madrid, 2008, 102 pp.

Es cierto que todas las épocas de la historia han sufrido lo que se llama el asalto de la mundanidad o tendencia a adaptarse a las estructuras del mundo imperante. Pero también es cierto que ha brotado una respuesta contracultural evangélica que suscita el deseo espontáneo de vivir a la escucha, en la obediencia y en la comunión fraterna. De allí que el problema consiste precisamente en identificar las tentaciones específicas de nuestro tiempo y saber estimular las fuerzas o llamas de amor para oponerse a ellas e intentar vivir con fidelidad la propia vocación.

No se trata de huir del mundo real para encerrarse en unos muros a soñar con un mundo ideal, donde bota la soberbia, la avaricia, el dolor y desencanto. Se trata de convertir los corazones para amar y alabar verdaderamente el mundo creado por amor de Dios. Esta es la vocación del que tantos hombres y mujeres han intentado vivir en su larga historia en nuestra iglesia y nuestro mundo y que muchas veces se ha intentado ver como un fenómeno estático petrificado, sin darse cuenta de la vida dinámica que ha tenido en toda su existencia.

Enzo Bianchi monje italiano fundador y prior de la Comunidad de Bose, caracterizada por ser ecuménica y mixta, centrada sobre todo en la Lectio Divina, en un ameno y abierto diálogo con Gabriella Carantore, nos habla de la experiencia monacal y de sus paradojas como retos. Paradojas que unas veces se saben mantener y otras no, porque son retos que unas veces pueden vencerse, pero otras no.

De allí que el desafío para el mundo monacal de hoy está es mantener su experiencia de soledad apartado del mundo y al mismo tiempo mantener la comunión con el mundo, la sumisión recíproca y la libertad, entre el trabajo para mantenerse y el ritmo del estudio y la oración, la profecía y la misión y muchas otras paradojas que hay que iluminarlas para no dejarse llevar por la tentación de adaptarse e instalarse al mundo de hoy.

El autor afirma con humildad que a todos nos tiene el Señor bajo el manto de su amor. Pero que la misión del monje de hoy es precisamente la de bendecir a todos con sentimientos de solidaridad, no porque se sea mejor, sino porque se es solidario con los pecadores del mundo.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.

FINGUERMAN, ARIEL. *La elección de Israel. Estudio histórico comparado sobre la doctrina del "Pueblo elegido" en las religiones.* Editorial Abya Yala. Quito (Ecuador). 2008, y Agenda Latinoamericana 108 páginas. Su edición portuguesa es del 2005.

Se trata de la obra de un estudioso judío sobre el tema de la elección de Israel. Lo subtítulo estudio histórico comparado sobre la doctrina del "Pueblo elegido" en las religiones, y efectivamente lo es. Al menos en el segundo capítulo, donde aborda temas como la ideología del imperio neobabilónico.

o la de los emperadores chinos, la fe o religión de los yorubas africanos, o la teoría del "centro del mundo", presente en tantas religiones y culturas como ha mostrado especialmente Mircea Eliade. Lo que extraña algo es que aquí meta a Pablo de Tarso; a no ser como un ejemplo particular de "conversión" al cristianismo, si es que podemos hablar de algo así. Los títulos de cada parte indican bien el contenido central, y los formula como tres preguntas: *¿Se consideran los judíos un pueblo elegido? ¿Puede encontrarse la idea de elección en otras religiones? ¿Por qué la doctrina de la "elección" ha propiciado un conflicto entre judíos y cristianos?*

Es un estudio histórico-comparado, ciertamente; pero no exige de trazar a fondo la "doctrina" de la elección o del pueblo elegido, al menos en el AT y NT, que ocupan la parte decisiva del libro. Por eso extraña la ausencia de grandes pensadores, teólogos y biblistas, tanto judíos (Ben Churim, Duber, Heschel, Lévinas, Neher, Scholem, etc.), como protestantes o católicos. Citar a Mircea Eliade es apuntar a una gran autoridad en religiones comparadas, ciertamente; pero no sé si los autores citados para hablar de China o los Yoruba poseen ese mismo nivel. Al menos en el caso de Babilonia, no me parece. Esto de las religiones comparadas es un campo interesante, que amerita mucho rigor metodológico, pero en el que no me siento especialmente preparado. Sin embargo, el tema mayor del libro es el problema de la "elección" en Israel y en el cristianismo, que ocupa la primera y la tercera parte. En la medida en que ese es un campo que creo conocer suficientemente, señalo algunas críticas, con ánimo de que pueda servir a mejorar el libro en futuras ediciones.

De la segunda parte, que técnicamente debería ser la principal, según promete el título, el autor saca la conclusión de que esta idea de "elección" después de todo no es nada tan peculiar de Israel, sino una idea muy extendida en el tiempo y el espacio, a lo largo de tantos pueblos, culturas y religiones. Por eso mismo concluye con cuatro afirmaciones en las que sintetiza su breve investigación, la primera de las cuales se basa en Mircea Eliade: *"Toda religión se concibe como ocupando el centro del mundo, en un "espacio" sagrado diferenciado del "espacio" profano exterior —sea este espacio un lugar concreto o no* (p. 79). Esta última frase es su matización a los datos de Eliade. Pero además añade tres conclusiones bien pesimistas sobre la convivencia de las religiones: 1) Si cada religión cree estar ocupando un lugar superior a las demás es imposible concebir un sistema único en el que todas coexistan. 2) A cada fiel sólo le queda la alternativa de ignorar las demás religiones o considerarlas como falsas. 3) Porque efectivamente cada religión expresa de

diversas formas su creencia de ocupar "el centro del mundo", convirtiéndose así en fuente y causa de su exclusivismo (p. 79-80). Las mismas fuentes sacralizadas se convierten en causa de exclusivismo y particularismo de cada religión y, así, imposibilitan cualquier conciliación entre ellas.

Sin embargo, más adelante dice que "en el caso judeo-cristiano hubo un desvío de este patrón, pues los teólogos cristianos ni ignoraron la elección de los judíos, ni tampoco negaron su existencia" (p.87), pues admitieron el AT en su canon cristiano. Esto les lleva a calificar como "Antiguo Testamento" a la Biblia hebrea, y a atacar a los judíos por haber perdido la clave de lectura de la misma, o haberla reducido a un legalismo autosuficiente. En este punto piensa que se puede salvar no sólo al judío Jesús, sino incluso al judío Pablo, pero no a la Iglesia posterior. No sólo Marción acabó rechazando el AT, sino que dicha tendencia sigue viva en muchos cristianos. Dice que la hermenéutica del AT es "no uno de los problemas de la teología cristiana, sino el problema teológico cristiano por excelencia" (citando a Trebolle Barrera, que, a su vez, se remite a Gunneweg). Hasta en la postura más abierta del Vaticano II, se afirma que el AT contiene "cosas imperfectas y de validez temporal"; lo cual es válido también, añado yo, para el NT y para toda palabra humana, por muy inspirada o canónica y sacralizada que se pretenda.

En la parte primera, sobre la idea de "elección" en la Biblia Hebrea, uno esperaría de un estudioso judío un conocimiento más científico del AT. De la crisis de la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco parece no saber. No se tienen en cuenta ninguna de las introducciones al Pentateuco recientes y muy bien informadas, como las de Blenkinsopp, García López, Sklar o Whibray; para no hablar de los comentarios más recientes sobre los profetas. Sólo en nuestro mismo ámbito latinoumericano, contamos con comentarios recientes de peso internacional como los de J. Severino Croatto a Isaías, en tres volúmenes; o los de su paisano Simian-Yotré al libro de Oseas, donde aparece tal vez por primera vez tanto la idea de elección como la de alianza, matrimonial y política. Pero son muchos los estudios sobre el tema de la elección y de la alianza en la Biblia.

El monoteísmo radical logrado por el Segundo Isaías, que va unido a la idea de creación del mundo y señorío de la historia universal, es una fuente de universalismo como pocas, ayer, hoy y mañana. También la atracción de los pueblos a la Palabra de Dios que sale de Sión (en el famoso poema común a Isaías y Miqueas), es un voluntario reconocimiento de la fraternidad humana

y la paz universal, que tiene que desterrar toda violencia. Una utopía todavía por realizarse; pero ciertamente para este mundo y esta historia, si es que ha de ser humana, abierta a todos, y especialmente a las víctimas de todos los tiempos.

Sin embargo, esto no le quita mérito a su breve presentación de la idea de elección en la Biblia Hebrea y en el judaísmo, hasta nuestros días. La breve síntesis de la primera parte, que es su conclusión, asegura que "sí, el judaísmo considera que el pueblo judío fue elegido por el Dios de Israel". Admite que se da una línea universalista que extiende su creencia más básica —el monoteísmo y sus leyes morales— a toda la humanidad; pero "sin perder de vista, por ello, el papel central del pueblo judío en este proceso misionero" (p.50). Habría que acotar que no es para nada claro que los profetas promovían una religión de tipo misionera. Apenas es verdad en el llamado Segundo Isaías, aunque Crounro lo niega. Pero tal vez sea cierto que la idea de elección ha seguido siendo clave del judaísmo a lo largo de la historia, como afirma.

Si el tema de la relación, conflictiva desde el principio, entre el judaísmo y el cristianismo ocupa la tercera parte, se esperaría encontrar en ella la figura de Pablo, que para muchos, cristianos y judíos, fue el verdadero "fundador del cristianismo"; o, al menos, el que dio pie a la separación que los judeo-cristianos intentaron siempre evitar. Pero nuestro autor lo trata en la segunda parte. Afirma que "la fuerza de sus concepciones teológicas transformaron una rama del judaísmo... en un cuerpo independiente dotado de vida autónoma y listo para conquistar el alma del mundo griego" (p. 67) El no sería el responsable de pasar de la palabra de Jesús a la palabra sobre Jesús, pero le dio un gran relieve a esa tendencia.

La breve presentación de la idea de elección en Pablo de Tarso está refrendada por los estudios de Bultmann, Fabris, Goppelt, Grant, Jeremías, Kümmel; Nock y Schroeder; pero sobre todo de Bonkamm y Davies. En base a estos, sintetiza muy bien muchos de los temas paulinos. Pero los estudios de su figura y pensamiento de parte de autores protestantes (Becker, Childs, Horsley, Köster, Sanders, Theissen...) y católicos (Barbaglio, Crissan, Dunn, Fitzmyer, Gnilka, Penna,...) e incluso judíos, más recientes y con muy diversas perspectivas no están presentes. Si bien no hay por qué considerar la teología paulina la única del NT ni como especialmente inspirada, no deja de ser un importante punto de referencia, aunque sólo sea porque a él le afectó profundamente. Tampoco la teología hñlica actual, o la teología sistemática más reciente, se conforma con repetir a Pablo precisamente.

Pienso que Pablo nunca dejó de ser judío, y consideró el cristianismo como la culminación del judaísmo auténtico, por serlo del plan creacional de Dios. Más allá de la mitología bíblica recogida por Pablo en su presentación de Cristo como Adán definitivo, no cabe duda de que no es otra elección, sino la misma. Sólo que redimensionando a Moisés y su Ley, como ya hacen otras tradiciones bíblicas, y el propio Jesús de Nazaret y un buen grupo de sus discípulos, antes y más allá de Pablo. Pero, repito, esto no merma el interés por el tema y el problema real, de ayer y de hoy que Pablo dejó abierta con su misma experiencia personal y con su reflexión teológica ulterior.

El tema primordial, sin duda, es lo que llama tercera cuestión o el *¿por qué la doctrina de la "elección" ha propiciado un conflicto entre judíos y cristianos?* Conflicto que, lejos de quedarse en el ámbito académico, o sólo religioso, ha sido un ingrediente decisivo en el conflicto histórico de los pueblos cristianos con los judíos que vivieron y viven en su seno, forjando a veces el corazón mismo del antisemitismo. Esto es sólo un caso más, pero particularmente importante para los miembros de las tres religiones abrahámicas, de una postura que se ha dado y se da entre otras religiones y culturas, causando tensiones y violencias terribles entre los creyentes de esas religiones, con posturas que hoy día se suelen calificar de "fundamentalismos" y que se concretan de forma similar en todas ellas. El tema es de una urgente actualidad, y necesita nuevas pistas teológicas, más creativas y aceptables por todos que las propuestas hasta ahora.

Sólo si se tiene por único centro de la teología del AT la idea de elección, y de modo privilegiado y exclusivista, es insuperable el conflicto, no sólo con el cristianismo, sino con cualquier otra cultura o religión, que no se haga judía de ese modo particularista. No es necesario ver en la "elección" la clave del AT; ni creo que deba admitirse que "toda religión se concibe como ocupando el centro del mundo" (p. 79). Pero es un riesgo de todo grupo humano, y el cristianismo, por más católico que se haya proclamado, no dejó de haber sucumbido en gran medida al mismo peligro. La apertura universal que ya asoma en el AT, en los profetas y sabios más aún que en la Ley (que por lo demás tiene también su universalidad en el amor o la "regla de oro" y que está escrita en el corazón de cada ser humano) ha abierto las puertas a un universalismo tan presente en la Biblia, sobre todo cristiana, que aquí no se considera.

Es verdad que todavía, ni a nivel de acuerdos entre teólogos, ni menos de jerarquías doctrinales o jurídicas de cualquier religión, se ha llegado a fórmulas ni prácticas que hayan sido capaces de superar los conflictos teóricos y prácticos. Pero se está cada vez tomando más en serio el auténtico diálogo interreligioso y aún intercultural, hasta por motivos de mera sensatez política, dado el clima de extremismos, religiosos y otros, que se dan en tantos lugares en nuestra convulsionada humanidad, teóricamente globalizada o, mejor, mundializada. Tal vez, esta misma pretendida e impuesta globalización de los (anti) valores occidentales sea la causa mayor de la agudización de los conflictos, por no respetar para nada las diferencias y los valores de cada grupo.

El autor reconoce, con Kant, que los judíos, al afirmar su teología de "pueblo elegido", habían excluido al resto de la humanidad de la comunidad con Dios. Por eso fueron perseguidos. Pero Kant no cae en la cuenta de que el cristianismo piensa lo mismo, e incluso que es una idea de todos los pueblos y culturas. Forma parte de ese orgullo o *hybris* humana que afecta a todos. Claro que en el caso particular de judíos y cristianos, el tema se agudiza porque tanto el AT como el NT hablan de elección y ambas parecen excluirse, o superarse mutuamente, piensa el autor. Al menos, es imposible salir del dilema en las lecturas fundamentalistas de unos y otros. Ni cree que el judaísmo admitirá nunca al hinduismo con su politeísmo pacíficamente aceptado; ni el cristianismo logrará nunca la conversión de todo el judaísmo, como no lo ha logrado en siglos de convivencia pacífica o violenta.

Dicho esto, más como expectativas frustradas que como crítica al autor, que no ha debido estar interesado en este acercamiento más científico, queda por alabar su audacia al meter bajo un mismo concepto, ideas y experiencias más bien diversas, y de consecuencias y actualidad muy diferente. Ni el caso de Babilonia ni el de los emperadores chinos es de ninguna actualidad; y menos, comparable a la tradición de elección en Israel y en el cristianismo, que no sólo tienen raíz común, sino que siguen siendo realidad y problema actual, como subraya el autor. Por eso, ha hecho bien en centrarse en los puntos conflictivos de esa idea de elección que lleva necesariamente al exclusivismo; y que sólo puede ignorar cualquier otra elección o considerarla falsa. También acierta en rechazar la idea de "Antiguo Testamento", en vez de Biblia hebrea y Biblia cristiana, como ya se va haciendo común en el campo ecuménico.

Entre los intentos de suprimir la idea de "elección" como válida para un verdadero diálogo interreligioso, y de superar estos antagonismos ancestrales,

sobre todo entre las religiones abrahámicas, quiero señalar dos especialmente. Uno es el llevado a cabo por la creación de una ética común, por parte del grupo en torno a Hans Küng. Otro es el nuevo planteamiento del diálogo entre las grandes religiones, llevado a cabo por el grupo de teólogos de la ASSET-LA, organizados por J. M. Vagil, L. E. Tornita y M. Barrios. Se intenta superar las posturas de exclusivismo claramente inhumano; pero también de falso inclusivismo, sea el de "cristianos anónimos" u otros intentos similares.

Esto hay que hacerlo con todas las religiones y culturas, y más con todas las ideologías, por muy objetivas y científicas que se pretendan. Tal vez no tengamos aún ni los planteamientos ni las respuestas adecuadas; pero es un tema urgente, necesario y oportuno en este nuestro mundo globalizado mediáticamente y cada vez más con intercambios y convivencia, pacífica, tensa o conflictiva: incluso dentro de grupos de la misma religión (cristiana o musulmana expresamente), ayer y aún hoy día. La capacidad paulina de superar su estructura mental judía tradicional, para abrirse al mensaje humano universal de Jesús, sigue siendo un modelo de superación de los esquemas religiosos y teológicos de cualquiera.

El autor concluye que *"sólo la tolerancia parece tener el poder de abrir una perspectiva de convivencia religiosa (en el sentido más amplio del término) entre judíos y cristianos"* (p. 106). No basta con ignorar la pretensión de puesto central o selecto de las otras religiones, o declararlas falsas. Señalar la paradoja de las doctrinas de la elección no implica condenarlas y, en consecuencia, condenar la propia religión. Porque una cosa es la evaluación fría de la razón, y otra es la vivencia profunda o sensación espiritual y real que todo creyente experimenta. La teología, que es elaboración racional de la fe, percibe el conflicto. Pero es sólo el *"hombre religioso y tolerante quien puede, si no superar, por lo menos soportar el conflicto de las elecciones"*, concluye nuestro autor (p. 107).

En definitiva, creo que el trabajo es de algún modo novedoso en el enfoque, iluminador por su postura tolerante y urgente por el momento de globalización o mundialización que vivimos. Junto al apoyo a esta tarea urgente y necesaria, será bueno recomendar prudencia a la hora de tratar un tema tan difícil y tan minado de problemas. Ciertamente que toda religión, incluso la judía y la cristiana, son ambivalentes: en ambas, y en todas, se ha adorado al Dios verdadero y a un ídolo del poder y dominio, de una forma u otra. Tal vez sea inevitable. Pero también es claro que, en la Biblia, Dios está por, con

y en los pobres y humillados de la historia; y eso trasciende toda religión e iglesia. Tanto la serie de denuncias proféticas a favor de los pobres y explotados dentro del propio pueblo de Israel y su denuncia de la idolatría del poder y la opresión que representan los imperios de turno, como el anuncio de la Buena Nueva a los pobres de Jesús de Nazaret y su solidaridad con todas las víctimas en la cruz de los injusticados por todos los poderes del momento, apuntan a superar cualquier mundo de creencias o cultos sacros, que no se funden en esto y no lleven a tratar de lograr ese mundo de fraternidad solidaria con los pobres y las víctimas de toda la historia, presente y pasada.

Pienso que el relato mateo del Juicio definitivo y universal de Dios o del Hijo del Hombre sobre todos los hombres (Mt 25,31-45), según su conducta en relación con los hermanos pobres y marginados, con todas las víctimas de la historia, es la clave de toda la Biblia; tanto del Dios del Éxodo como el de los profetas o el Padre materno común de Jesús de Nazaret. Si esto no propicia una fraternidad humana por encima de todas las diferencias culturales, religiosas y demás, no hemos sido capaces de escuchar la voz de Dios, que ha podido hablar también así a través de otros textos y otros mensajeros "elegidos".

Eduardo Frailes, CMF

MARTÍNEZ OMAÑA, EMMA., *Cuando la Palabra se hace cuerpo... en cuerpo de mujer*, Narcea, Madrid 2007, 151 páginas. Prólogo de Isabel Gómez-Acebo

El libro de Emma Martínez Ocarla es una reflexión sobre la encarnación de la Palabra de Dios en la concreción de la historia humana. La originalidad de la autora es mostrar como la Palabra toma carne en un cuerpo, y más en particular en un cuerpo "de mujer", a través de la vivencia de "mujeres bíblicas", conocidas o desconocidas, que narran este encuentro en primera persona.

Es un libro para meditar, para confrontar situaciones, para entrar con mirada nueva, femenina, en la realidad salvífica de la historia cotidiana. La autora une a sus estudios teológicos la sensibilidad propia de su condición femenina para acompañar a mujeres y hombres a penetrar en la dimensión humana y divina de un encuentro que transforma y saca vida de muerte.

Con creatividad Emma Martínez ha escogido un grupo de *mujeres bíblicas*, del Antiguo y Nuevo Testamento, que desde la pobreza, precariedad

y marginación, han sido alcanzadas por la palabra de Dios y transformadas en el encuentro con Jesús. Como dice muy bien Isabel Gómez-Aceho en el Prólogo, que la autora en cada meditación "nos abre las puertas de los sentidos de par en par para que fluyan los sentimientos y poder saborear a Dios, oír a Dios, sentir a Dios, ver a Dios y gozar a Dios" (p. 10).

La autora explica en la introducción, que su libro nace de una serie de textos publicado en una revista para profesores de religión y agentes de pastoral. Por eso el estilo pedagógico de cada uno de los capítulos, orientados a facilitar tanto la confrontación personal como el diálogo con el grupo. Como ella misma dice, se trata de "ofrecer un estilo de vida cristiano para nuestro momento histórico, presentar una espiritualidad atractiva, fiel al Evangelio de Jesús y a nuestro mundo" (p. 13). Quiere presentar una espiritualidad unificada en torno al cuerpo y una espiritualidad no patriarcal (p. 14) por lo que asume decididamente una perspectiva de género en cuanto denuncia decodificadora de un modo de ver la condición corporal y de anuncio de una mirada en clave de mujer.

El contenido del texto que presentamos asocia la experiencia de mujeres veterano- y neo-testamentarias, a partes del cuerpo y a su testimonio de cómo la "Palabra se hizo carne" en ellas. Así se divide en: Corazón; Ojos; Boca; Oídos de discípulo; Manos y Pies. En un capítulo introductorio expone la antropología que justifica una espiritualidad "corporal no dualista", ahondando en el sentido de la expresión "la Palabra se hizo carne".

Cada uno de los capítulos correspondientes a una parte del cuerpo comienza situándolo en el contexto global de la corporalidad y en el sentido cultural, bíblico y espiritual del mismo. Es una aproximación que ayuda a comprender la dimensión más rica del término cuando se le encuentra utilizado en los textos bíblicos, sean históricos o poéticos, proféticos o sapienciales. A continuación cada personaje elegido "narra" apoyándose en los pasajes bíblicos del hecho, su experiencia personal, su situación de pobreza, o enfermedad, de marginación o maltrato, para entender en el marco de realidad de su vida qué significó la acción salvadora de Dios y de Jesús en su existencia.

El estilo narrativo es también dialogal con el/la lector/a, ya que va interpelando, cuestionando, llamando la atención, ayudado pedagógicamente por preguntas que ayudan a situar en el hoy de la historia personal y contemporánea la situación vivida por una mujer en otra época y cultura.

"Cuando la Palabra se hace cuerpo..." es un libro que facilita el encuentro con la Palabra de Dios en el hoy de la vida. Ayuda a una oración que brota de la situación cotidiana, y abre caminos a la fe para aguzar la visión y descubrir a Jesús que "pasó haciendo el bien" por nuestra historia. Es también una oración que despierta al compromiso liberador y transformador de una sociedad que como en los tiempos bíblicos, margina no sólo a la mujer por su condición femenina, sino continúa marginando al "diferente", al desvalido, al "que no cuenta". Catequistas, agentes de pastoral, y hombres y mujeres que quieran hacer de la oración una experiencia de fe y vida, encuentran en el texto de Emma Martínez una guía pedagógica que los adentra en la realidad humana, como realidad de la "Palabra hecha carne".

Hua. María Irene Nesi fma

SEQUERI, PIERANGELO, *Sacramentos Signos de Gracia. Itinerario para redescubrirlos*, Narcea, Madrid, 2008, 98 pp.

Los Sacramentos como signos visibles de la gracia, son gestos y acontecimientos de gran importancia para la comunidad cristiana porque le dan forma, existencia y determinan su orientación, tanto a nivel personal como social. Pero también son gestos y acontecimientos predispuestos al desgaste, pérdida de valor o relativizados en su práctica llegando a convertirse en un acto vacío, o del cumplimiento de un convencionalismo social.

Pierangelo Sequeri nos plantea dar el paso del tiempo en que hemos vivido consumiendo sacramentos individualmente, al tiempo creativo de la celebración de los mismos para que puedan ser realmente experiencia comunitaria de la gracia.

Según el autor lo planteado no es una tarea fácil ya que tanto los ministros que celebran como los feligreses que participan se han acostumbrado a la sacramentalización y no parecen preocupados y motivados por la calidad del acontecimiento sacramental.

Este pequeño libro nos presenta unas reflexiones que pretenden ayudar e iluminar la situación sacramental. De allí que sean unas meditaciones de un itinerario de reeducación para aprender la simplicidad y la transparencia cristiana de los sacramentos, que exige como vivencia profunda el cristiano de hoy. No se pretende sean unas elucubraciones disertativas sobre la teología sistemática sacramental. Sino una propuesta para la persona cristiano adulta

que conoce y practica la vida sacramental y desea profundizar la experiencia de vida y gracia que fluye de los sacramentos.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.

URBIETA, JOSÉ RAMÓN, *Treinta gotas de Evangelio*, Narcea, Madrid, 2009, 156 pp.

Esta lectura elaborada a base de algunas "gotas" del Evangelio, como lo dice el autor, nos preparan como un colirio para ayudar a nuestros ojos a ver la vida como la ve Jesús y a encontrar la verdad y el sentido pleno y gozoso a nuestra existencia. Ya que el Evangelio es una propuesta de relación amorosa con Dios, porque nos presenta a un Dios que es amor y dador de vida, y este mismo Dios es quien potencia la vida de cada uno de sus hijos acrecentando en cada uno su libertad y su capacidad de amar y vivir.

Nos dice el autor que cada gota de Evangelio es un tesoro porque el Evangelio, como cada gota de vida encierra la riqueza de la vida misma en un instante: una sonrisa verdadera, una sinceridad con uno mismo desde el corazón, una fidelidad sin que nadie lo advierta, un perdón regalado, un servicio gratuito, etc. por eso son pequeñas gotas de humanidad que encierran la riqueza de la vida misma.

José Ramón Urbieto nos ofrece estas treinta gotas de evangelio con sencillez para que sean el colirio de la Palabra de Dios, para un uso frecuente, a fin de que podamos limpiar nuestros ojos y con una mirada limpia podamos llegar a ver con mayor claridad. Aplicando este colirio, puede que el mundo no cambie, pero puede ser que cambie nuestro corazón.

Fr. Ramón Morillo O. F. M. Cap.