

147



San Pablo:
¿una teología
de la Iglesia?

Roselyne Dupont-Roc

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Cuadernos bíblicos

147

Traducción: Pedro Barrado y M^a del Pilar Salas.
Título original: *Saint Paul: une théologie de l'Église?*

© Les Éditions du Cerf © Editorial Verbo Divino, 2010.
Impreso en España - *Printed in Spain*.
Fotocomposición: Megagrafic, Pamplona.
Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra).

Depósito Legal: NA. 1.635-2010

ISBN 978-84-9945-103-9

CB
147

ROSELYNE DUPONT-ROC

San Pablo:
¿una teología de la Iglesia?

evd

No podía ser que tras un año dedicado a san Pablo (junio 2008 – junio 2009) no fuera ocasión para que los Cuadernos Bíblicos volvieran sobre el Apóstol de las naciones, tras una docena de números publicados durante los últimos años. Su personalidad, su época, las cartas que redactó o que se le atribuyen han sido objeto de monografías importantes. ¿Qué nueva perspectiva adoptar? Se imponía una relectura transversal: la teología de la Iglesia. En estos tiempos de turbulencias, la reflexión resulta actual. Hace más de sesenta años, en 1948, Lucien Cerfaux intentó una síntesis que fue recogida en 1965, al final del concilio Vaticano II, tras la publicación de la constitución dogmática *Lumen gentium* (cf. p. 82). El propósito es aquí más modesto y está provisto de una interrogación.

¿Por qué una interrogación? En primer lugar porque en la obra de Pablo no encontramos una eclesiología formalizada. Se va construyendo y matizando a medida de los problemas con que se encuentran las comunidades. En segundo lugar, supera el marco estricto de las llamadas cartas «auténticas». Como muestra, la inflexión, tan frecuentemente recogida después, de la metáfora de la Iglesia «cuerpo de Cristo», que atraviesa la primera carta a los Corintios, a la de la Iglesia «cuerpo» y Cristo «cabeza», que se elabora en las cartas «deuteropaulinas» (Colosenses y Efesios). Por último, el recorrido no está completo: la carta a los Romanos, aunque bien presentada en el Cuaderno n. 65 (1989), apenas se aborda, y en la conclusión. Por el contrario, las cartas a los Corintios constituyen siempre un campo de investigación privilegiado. A pesar de todo, el Cuaderno ha quedado más voluminoso que de costumbre. ¿Podía ser de otra manera?

Gérard BILLON

- **Roselyne Dupont-Roc**, laica, agregada de letras clásicas, enseña griego bíblico y exégesis de las cartas de Pablo en la Facultad de Teología del Instituto Católico de París. En particular le debemos *Saint Luc* (col. «La Bible tout simplement», París, Ed. de l'Atelier, 2003). En los Cuadernos Bíblicos ha colaborado en el n. 88 (*Vocabulario de las cartas de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 1996) y en el n. 102 (*Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*, Estella, Verbo Divino, 2000).

*A la memoria de Michel Trimaille,
quien con su enseñanza
me transmitió su pasión
por las cartas de Pablo.*

San Pablo: ¿una teología de la Iglesia?

Las cartas de Pablo reflejan las apasionadas relaciones que mantuvo con las jóvenes comunidades de Asia Menor y Grecia. Solapadamente se adivinan los grandes rasgos de lo que pudo ser una Iglesia. Para no endurecer lo que Pablo no hace más que esbozar, seguiremos paso a paso algunas cartas para rescatar algunos elementos que dibujan una primera teología de la Iglesia: llamada de Dios, comunidad cuya vida es modelo para los paganos, reunión en torno a la palabra de la cruz, nociones de «templo» de Dios, de «cuerpo» de Cristo animado por el Espíritu Santo...

Por **Roselyne Dupont-Roc**

Introducción

Este recorrido por las cartas de Pablo tiene un objetivo muy preciso. No ofrecemos una investigación histórica a propósito de la vida de las Iglesias que Pablo fundó ni un estudio exhaustivo de tal o cual carta. Para ello remitimos a los Cuadernos Bíblicos aparecidos hasta la fecha¹. Al leer algunos pasajes de las principales cartas del Apóstol deseamos más bien examinar qué concepción de la comunidad cristiana está vigente.

Pablo no es un teólogo sistemático, no trata de expresar o de analizar la esencia de la Iglesia. Al contrario, sus cartas reflejan las relaciones que no ha dejado de mantener con las comunidades que ha fundado, relaciones frecuentemente tormentosas, a veces conflictivas, siempre apasionadas. La implicación del Apóstol es total con respecto a aquellos a los que llama «sus hijos», aquellos a los que dice magníficamente en la carta a los Gálatas: «¡Hijos míos, por quienes estoy sufriendo de nuevo dolores de parto hasta que Cristo llegue a tomar forma definitiva en vosotros!» (4,19).

Una relación apasionada. Cada carta tiene su perfil propio, en función del grupo destinatario, sus características y sus dificultades. El conjunto nos ofrece apreciaciones diversas sobre lo que agitaba a las comunidades recién nacidas o adolescentes. Percibimos las dolorosas crisis, a veces vitales, por las que atravesaron. Las tentaciones eran fuertes y múltiples, por

ejemplo de volverse a las observancias judías como signo y garantía de salvación (Gálatas), de evadirse mediante un conocimiento espiritual adquirido por los artificios de la retórica o incluso de despreciar a los otros como «carnales» (Corintios). Frente a las fuerzas de división que desgarraban el frágil tejido comunitario, Pablo reacciona con vigor. Fustiga con ironía y fuerza. Recalca lo esencial: la fe en Cristo crucificado y resucitado. Sugiere sorprendentes aperturas. En todos los casos recuerda al que convoca y fundamenta a las Iglesias, haciéndose todo en todos, adapta a cada situación el Evangelio del Crucificado-Resucitado.

1. Cuaderno Bíblico (= CB) n. 22, *Las cartas a los Corintios* (2006^o), CB n. 33, *Cartas a los Filipenses, a Filemón* (2007^o), CB n. 34, *Carta a los Gálatas* (2009^o), CB n. 39, *La primera carta a los Tesalonicenses* (2006^o), CB n. 51, *La segunda carta a los Corintios* (2006^o), CB n. 65, *La carta a los Romanos* (2009^o) y CB n. 66, *La primera carta a los Corintios* (2009^o). Todos ellos editados en Verbo Divino (Estella).

Solapadamente se perfilan, se completan y se matizan los grandes rasgos de lo que puede ser una Iglesia de Dios en Jesucristo. Para no endurecer lo que Pablo no hace más que esbozar, seguiremos paso a paso algunas cartas; así trataremos de destacar los elementos que dibujan una primera teología de la Iglesia.

Para una cronología de las cartas paulinas

No hay que olvidar que algunas de estas cartas fueron dictadas en varias veces y que se inscriben en una correspondencia más amplia.

49:	1 Tesalonicenses
53-55:	Filipenses
54:	1 Corintios, Gálatas
55-56:	2 Corintios
58:	Romanos
60:	Filemón

Por lo que respecta a las cartas «deuteropaulinas», es mejor hablar de períodos que de fechas.

80:	Colosenses
90:	Efesios
95:	2 Tesalonicenses
95-100:	Cartas pastorales (1 y 2 Timoteo, Tito)

Carta a los Gálatas. Leeremos en primer lugar en la carta a los Gálatas la forma en que Pablo concibe y defiende su apostolado frente a aquellos que no han dejado de cuestionarlo. ¿Qué significa ser «apóstol de Jesucristo»? ¿Cuáles son las «cartas de recomendación» que tantas veces le reclamaron al Apóstol? ¿Quién es quien legitima el evangelio que Pablo quiere anunciar siempre más allá? Gálatas manifiesta bas-

tante claramente que Pablo fue de los primeros, si no el primero, en bautizar a paganos sin imponerles la circuncisión ni la observancia de la Ley judía, ya que la ardiente experiencia que tuvo del Señor crucificado y resucitado es incompatible con una limitación o una exclusión, sea cual sea. Ante Dios nadie puede invocar ningún mérito, ni siquiera el de la observancia de la Ley: bajo la gracia, el hombre carece de cualidad y nadie es superior a los otros. Así, lo que Pablo descubrió en Jesucristo fue la universalidad de una llamada que se dirige a todos y cada uno de los seres humanos, sin discriminación de raza, clase social o religión, sin exigencia de realización moral o mística, una salvación dada por pura gracia.

Cartas a los Tesalonicenses y a los Filipenses.

Recorreremos después las cartas que Pablo escribió a comunidades fundadas en ciudades griegas. Aquel que se denomina a sí mismo como «el apóstol de los paganos»² reunió y acompañó el crecimiento de comunidades ampliamente surgidas del paganismo; él, el judío educado en la estricta tradición farisea, tuvo que expresar su fe en el Mesías crucificado y resucitado en esta cultura helenística con la cual, desde hacía ya dos o tres siglos, el judaísmo había entrado en diálogo. Así, Pablo ofrece un modelo impresionante del trabajo de inculturación que será el de la misión cristiana a través de los siglos.

Nos volveremos en primer lugar hacia dos cartas que reflejan la profunda alegría y el orgullo del Apóstol an-

2. El término griego *ethné* («naciones, pueblos») se convierte en el Nuevo Testamento en un término técnico que designa a todos los pueblos no circuncidados; desde el punto de vista del judaísmo se trata, pues, de los «paganos». El término será traducido indiferentemente como «paganos» o «naciones» (tomado en sentido técnico).

te la vida nueva de un grupo cristiano: la primera carta a los Tesalonicenses y la carta a los Filipenses.

La primera, la carta a los Tesalonicenses, está toda ella bajo el signo de la acción de gracias. Pablo ofrece a la pequeña comunidad pagana de Tesalónica el don de la elección, que parecía reservado al pueblo judío, y despliega a partir de la Escritura la riqueza de las «armas» de una comunidad cristiana, a partir de ahora revestida con la misma panoplia de Dios. Esta carta nos permite entrar en la paradoja de un pequeño grupo cristiano en tierra hostil: que debe guardarse del mundo pagano que le rodea y le amenaza, a la vez que su modo de vida difunde el sonido de su fe y de la Buena Nueva que acoge.

La carta a los Filipenses irá más allá en esta afirmación del papel «misionero» de un grupo cristiano que es sedentario. Pablo fundamenta en ella la vida comunitaria basándose en la participación de todos en el misterio pascual, en el Espíritu de Cristo entregado, crucificado y glorificado.

La primera carta a los Corintios. Meditaremos seguidamente y de forma amplia la primera carta a los Corintios, la cual, más que cualquier otra, manifiesta hasta qué punto la cuestión de la unidad agitó a los primeros grupos cristianos. Para Pablo, el Evangelio de la gracia, que él tiene la misión de anunciar hasta los confines del mundo habitado, debe ser recibido; esto significa que debe tomar cuerpo y visibilidad en las comunidades, que se convertirán a su vez en testigos. Dicho de otra manera, el signo vivo del Evangelio es un signo eclesial: la realidad de las comunidades en las que los cristianos viven el rechazo de cualquier exclusión, la apertura a todos y el amor mutuo entre her-

manos. Pero, como bien sabemos, el amor del hermano es el más difícil de vivir. Y la comunidad de Corinto era aficionada a las disputas partidarias, lugar permanente de competiciones y exclusiones mutuas.

Pablo no responde en términos de organización o de gestión del grupo; por otra parte, jamás funda instituciones; al contrario, vuelve a lo esencial, invitando siempre a un regreso a lo central: en medio de la desgarrada comunidad de Corinto planta la Palabra de la cruz, invitando a contemplar a Jesucristo crucificado y resucitado.

Y puesto que los corintios no sueñan más que con realizaciones espirituales extraordinarias, Pablo les responderá en términos de «cuerpo», valorando la realidad corporal de cada cual y del grupo, como templo del Espíritu de Cristo. Después, prudente y progresivamente, esboza la poderosa metáfora de la comunidad eclesial Cuerpo de Cristo.

Cartas a los Colosenses y a los Efesios. Les corresponde a los sucesores del Apóstol haber precisado y desarrollado la imagen del Cuerpo. Un rápido recorrido por estas dos cartas deuteropaulinas, la de los Colosenses y la de los Efesios, nos permitirá calibrar la transformación del pensamiento del Apóstol que sus discípulos llevaron a cabo; la visión de la Iglesia, cuerpo del que Cristo es la cabeza, se amplía a la humanidad entera y toma a su cargo la creación. Permaneciendo fieles al mensaje del Apóstol, sus sucesores supieron ofrecer una actualización creadora en un mundo cuyas aspiraciones y sensibilidad religiosa habían evolucionado claramente. El dinamismo de la tradición se pone así en práctica dentro mismo del Nuevo Testamento.

Pablo, ¿fundador del cristianismo?

En su serie *El origen del cristianismo* (2004), G. Mordillat y J. Prieur relanzaron una antigua polémica. Recogieron tesis desarrolladas en la exégesis alemana del siglo XIX (F. C. Baur), en las que el apóstol Pablo era considerado como el apóstata, traidor a sus hermanos, promotor de un cristianismo universalista que perseguirá a los judíos durante siglos. Por el contrario, Jesús era un notable rabí judío. Su enseñanza, de una profundidad moral sin igual, y sus dotes de sanador atrajeron a las muchedumbres. Su carrera acabó en un trágico fracaso. Fue Pablo, judío cultivado de la diáspora, el que habría «inventado» el cristianismo; se habría separado del judaísmo demonizándolo y habría fundado la Iglesia cristiana.

El nacimiento de las primeras comunidades aún sigue siendo oscuro, pero la gran mayoría de los exegetas e historiadores rechazan esta concepción caricaturesca de las cosas. Todos describen la floración de pequeños grupos cristianos, por otra parte muy diversos, conforme a la experiencia que algunos habían tenido de la resurrección del Crucificado. Para todos, Jesucristo es el único «fundamento» de la nueva fe, aunque es cierto que él mismo no fundó la comunidad «cristiana» y no estableció una institución eclesial. Las primeras comunidades nacieron de la fe pascual, del «encuentro» de algunos con el Resucitado, cuyo Espíritu les empujó a salir para anunciar la Buena Nueva.

Estos pequeños grupos permanecieron primeramente enclavados en el mundo judío y se consideraron como movimientos judíos particulares que apelaban a Jesucristo. Los Hechos de los Apóstoles atestiguan la presencia muy pronto en Jerusalén de grupos cristianos que hablan arameo, guiados por Pedro y los apóstoles, pero también de grupos cristianos que hablan griego, procedentes de la diáspora, guía-

dos por los «sietes», entre ellos Esteban y Felipe (Hch 6); y el texto no oculta las divergencias e incluso las tensiones entre estos grupos.

Apenas algunos años más tarde, la vocación de Pablo de Tarso dio un impulso al anuncio de la Buena Nueva a los incircuncisos, es decir, a los paganos, especialmente en Galacia y en Grecia. Pero, ¿fue Pablo el primero en bautizar a paganos? Parece que sí, aunque, según los Hechos de los Apóstoles, Pedro le habría precedido al bautizar al centurión pagano Cornelio. Y más pronto aún, algunos judíos de lengua griega, los helenistas, habrían partido a anunciar la Buena Nueva a Samaría y por los caminos del sur (Hch 8). La iniciativa sigue siendo controvertida, pero lo que es cierto es que en un momento determinado la cuestión se planteó en Jerusalén ante los apóstoles y que dio lugar a debates y a una difícil toma de decisión: es de lo que trata Hch 15 (la asamblea de Jerusalén) y Pablo lo atestigua también en Gál 2.

Todo esto muestra que Jesús no dejó consignas claras; ¿se había encontrado, por lo demás, con muchos paganos? Sus discípulos, tras la resurrección, dudaron, y fue la fuerza del Espíritu —el mismo Espíritu de Jesús— el que los condujo a decidirse por abrir la puerta a los paganos y pasar de un grupo judío a la Iglesia de las naciones. En el fondo se decidieron, movidos por el Espíritu de Jesús, por la acogida de los más alejados, los más marginados y más excluidos. En esta decisión, Pablo desempeñó un papel pionero que pone al grupo ante el hecho consumado, pero no era el único, y su visión de las cosas tuvo que ser ratificada por todos para que pudiera proseguir su camino misionero y para que el universalismo de la Buena Nueva alcanzara, siempre más allá, los confines de la tierra habitada.

1. La autenticidad de un apostolado

Gálatas

Varias cartas paulinas muestran que Pablo tuvo que defender con vigor la autenticidad de su apostolado frente a detractores y rivales que procedían de otros ambientes cristianos. La carta a los Gálatas y la correspondencia con los corintios (1 Cor 9; 2 Cor 5 y 10–13) revelan la dureza de los ataques a los que Pablo estuvo sometido. Estos conflictos no nos interesan aquí en cuanto tales, pero proporcionaron a Pablo la ocasión de defender su misión y de aclarar los elementos que autentican al verdadero enviado de Cristo.

Así pues, estudiaremos algunos textos en los que Pablo, en pleno proceso, defiende y justifica los fundamentos de su propio ministerio. Tres aspectos se dibujan con tanta fuerza y claridad que se puede hablar

de un «trípode del apostolado»: la llamada y el envío por el propio Cristo, la recepción por parte de las comunidades destinatarias y la comunión con los apóstoles de Jerusalén.

La vocación de Pablo

En la tradición cristiana, y más allá, el nombre de Pablo está ligado a lo que se llama «el camino de Damasco» o «el acontecimiento de Damasco»; un acontecimiento que apenas se puede encontrar en las cartas del Apóstol, pero del cual la memoria cristiana conservó el recuerdo ligado al espectacular relato que ofrece Lucas en el capítulo 9 de los Hechos de los Apóstoles.

Según el relato de los Hechos

El relato de Lucas es la fuente de la hagiografía paulina; no deja de suponer una notable elaboración teológica que pone en escena la total transformación del perseguidor del Señor, que se identifica con los grupos de perseguidos. Lucas destaca por jugar con la narra-

ción para sugerir las diversas lecturas posibles de la acción de Dios en la historia de los hombres: más adelante en los Hechos, dos discursos de Pablo que cuentan su «conversión» según la misma trama narrativa ofrecerán otros puntos de vista sobre el acontecimiento (Hch 22 y 26).

Una iniciación cristiana. En Hch 9, Pablo aparece como el modelo de judío, el cual, atrapado y «transformado» por el encuentro con Cristo, se convierte en su discípulo más celoso; ofrece así la figura de una nueva identidad cristiana. Parece que Lucas, en este relato, pone el acento en la entrada de Pablo en la Iglesia «oficial»; esta entrada está simbolizada por la brusca ceguera del apóstol y su retorno a la visión, auténtica «iluminación» en el momento del bautismo. Igualmente está caracterizada por la importancia de las mediaciones.

Primero están los compañeros de Pablo, que le llevan de la mano a la ciudad, después Ananías, el «padrino» de Saulo, que acude a llamarlo y bautizarlo, y por último el Espíritu Santo, actor principal de este encuentro. Se está tentado de decir, a pesar del evidente anacronismo, que Pablo disfruta de los primeros signos de la iniciación cristiana: después de tres días de ayuno, Pablo recibe el Espíritu Santo y recobra la vista, «se levanta» (verbo *anastas*, que es el de la resurrección), es bautizado y toma el alimento que le dará una fuerza nueva.

Otras mediaciones. Mediación eclesial también cuando Pablo, amenazado por los judíos, se escapa en un cesto bajado por sus discípulos desde lo alto de las murallas; lo contará como un recuerdo vergonzoso entre las «debilidades» de las que «presume» en 2 Cor 11,32: «Estando yo en Damasco, el gobernador del rey Aretas puso guardias en la ciudad de los damascenos con orden

de prenderme, y por una ventana me descolgaron muro abajo en una espuerta, escapando así de sus manos».

Por último, en Jerusalén, Bernabé le cogerá de la mano y lo presentará a los apóstoles (Hch 9,27-30) antes de enviarlo a Tarso. La partida en misión se hará más tarde; Bernabé volverá primero a Tarso para buscar a Pablo a fin de que le secunde ante la comunidad de Antioquía (Hch 11,25-26). Un día, finalmente, los profetas y didáscalos (los doctores) responsables de la comunidad de Antioquía impondrán las manos a Bernabé y Saulo para enviarlos en misión entre los paganos (Hch 13,1-3).

Este breve recordatorio no tiene otra finalidad que calibrar hasta qué punto la tradición cristiana se dedicó, desde finales del siglo I, a construir y conservar la memoria de un Pablo a la vez modelo para los nuevos cristianos y perfecto encargado de la misión de la Iglesia entre los paganos.

Según la carta a los Gálatas

Pero no es exactamente la imagen que Pablo da de sí mismo en sus cartas. Una lectura atenta de los dos primeros capítulos de la carta a los Gálatas abre una perspectiva distinta que estudiaremos en detalle, antes de preguntarnos sobre la tensión entre estas dos fuentes.

Una carta de combate. Recordemos que la carta a los Gálatas es, en primer lugar, una carta polémica³. Sean cuales fueren las categorías de la retórica grecorromana invocadas para precisar su género literario, un hecho es patente: no sólo la acción de gracias tradicio-

3. Cf. E. COTHÉNET, *La carta a los Gálatas*. CB 34. Estella, Verbo Divino, 2009^o.

nal está ausente de ella, sino que Pablo se lanza de entrada al combate mediante un exordio que plantea el problema: «No salgo de mi asombro al ver qué pronto habéis abandonado a quien os llamó mediante la gracia de Cristo y con qué rapidez habéis abrazado otro evangelio. Pero no hay otro evangelio. Lo que pasa es que algunos están desconcertándoos e intentan manipular el evangelio de Cristo. Pues sea maldito cualquiera -yo o incluso un ángel del cielo- que os anuncie un evangelio distinto del que yo os anuncié. Ya os lo dije, y ahora os lo repito: si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡caiga sobre él la maldición!». Inmediatamente después de este exordio (1,6-10), Gál 1,11 a 2,14 se preocupa por confirmar la autenticidad del apostolado de Pablo, que recuerda su pasado de perseguidor y el origen de su misión.

Ausencia de mediaciones. Es en este contexto donde se sitúa el episodio de Damasco. Pero el texto de Pablo es particularmente pobre en detalles: el aspecto espectacular del acontecimiento de Damasco está enteramente ausente, y no sabemos si se trata del mismo acontecimiento o incluso si hubo un solo acontecimiento. Por otra parte, la ciudad sólo es nombrada más tarde, en el v. 17: «Y entonces de nuevo volví a Damasco». Pero un extremo sobre el que Pablo insiste sin consideración, quizá incluso con una cierta violencia polémica y un punto de provocación, es la ausencia de cualquier mediación humana. ¡Ni intermediario, ni bautismo, ni padrino!

Desde el enunciado de los destinatarios, Pablo ataca: «Pablo, apóstol [enviado] no de parte [apo] de hombres ni por [dia] un hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre» (1,1). Después, en el v. 11: «Yo os di a conocer esto: el evangelio que os anuncié no es según [kata] un hombre, y no lo recibí pasando por [para] un

hombre, sino mediante una revelación de Jesucristo». Probablemente es inútil tratar de exprimir el sentido de cada una de estas preposiciones; lo que constituye su sentido es su acumulación, como si Pablo quisiera agotar la lista de preposiciones de mediación que la lengua griega ponía a su disposición para impedir cualquier interpretación de este tipo.

Una vocación profética. A continuación, todo se dice en algunas frases: en el v. 15, Pablo presenta su misión, su «llamada», como una vocación profética, y para describirla recoge los términos de los grandes profetas de Israel, Jeremías y el Segundo Isaías. Como hace frecuentemente, emplea expresiones que proceden de los Setenta y las combina entre sí: «Cuando Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre y que me llamó por su gracia».

Es fácil comparar con:

- Jeremías 1,5 LXX: «Antes de formarte en el vientre te conocía, y antes de que salieras de la matriz te santifiqué; te establecí [como] profeta para las naciones»;
- Isaías 49,1 LXX: «Desde el vientre de mi madre me llamó con mi nombre». El profeta que habla aquí es el Siervo escogido por Dios y enviado para ser «Alianza del pueblo y luz de las naciones» (49,6).

Pablo se sitúa claramente en continuidad con los profetas de la alianza nueva, y especialmente del profeta Siervo; puede que designe de esta manera un doble destino de su misión, teniendo en perspectiva al pueblo judío y las naciones paganas.

Una revelación a través de Pablo. El v. 16 introduce a un conocimiento más profundo aún de la llamada de Dios. Pablo ya había hablado de un Evangelio recibido y enseñado «mediante una revelación de

Jesucristo» (v. 12), y precisa que Jesucristo es también el objeto de esa revelación, aquel al que Dios ha revelado directamente: «Cuando Dios juzgó conveniente [...] revelar a su Hijo en mí». La expresión no deja de sorprender y merece una indagación: «en mí» y no «a mí», como una revelación que se le habría hecho personalmente, lo que la visión de Hechos no deja de poner en escena. Pero la preposición se interpone, y tiene una cierta ambigüedad; la preposición *en*, en el griego de los judíos y después de los cristianos, influidos por los Setenta, puede significar «en» o «por»; «en mí» o «por mí», en cualquier caso, Pablo no escribe «... revelarme a su Hijo». Aquí, la revelación no es *para él*, y la frase prosigue: «Para que lo anuncie entre las naciones». La revelación de Cristo tiene como destinatarios todas las naciones paganas, y este anuncio debe hacerse *por* Pablo o *a través* de él. Igual que Jeremías había sido establecido como «profeta para las naciones» (Jr 1,6), lo mismo que el profeta Siervo había sido escogido por Dios para ser «luz de las naciones para que mi salvación llegue a los confines de la tierra» (Is 49,6), la vocación de Pablo le envía más allá de los límites de Israel y del pueblo judío, hacia el mundo de los paganos.

La expresión «revelar en mí» es condensada y difícil, pero expresa fuertemente lo que Pablo desarrollará

más adelante en la carta: el Evangelio debe anunciarse *a través* de él; anunciar el Evangelio es hacerse transparente a él. La vocación de Pablo es anunciar a los paganos, a los más alejados, el deslumbrante descubrimiento del Hijo. Debe ser más que su vector, el revelador en el sentido fotográfico del término: su vida debe convertirse en Evangelio, si bien dirá en Gál 2,20: «Ya no soy yo el que vive, sino que es Cristo quien vive en mí»; y en Flp 1,21: «Para mí, vivir es Cristo».

Una llamada de Dios única. Concluyo este recorrido que nos permite leer a Pablo a partir de un centro que es la revelación del Hijo. Lo que Pablo vivió, lo vivió como una llamada que reorienta y dinamiza su vida. Llamada de Dios, el Dios único de sus padres, puesto que Pablo se inscribe en la línea recta de un monoteísmo judío intransigente: jamás pensará en abandonar el judaísmo, al contrario, quiere permanecer fiel a su línea profética más profunda. Pero la novedad que irrumpe en su vida es el deslumbrante descubrimiento de que el Crucificado, al que perseguía y despreciaba, es el Mesías, el Hijo al que Dios levantó de entre los muertos porque dio su vida por los hombres. Y esto para que, más allá de los límites del pueblo judío, todos los hombres se conviertan en hijos. El carácter universal de esta propuesta de salvación es la misión apostólica de Pablo.

La recepción por las comunidades

Pero, ¿basta con ser enviado por Dios, ser «embajadores en su nombre» (2 Cor 5,19), para fundar comunidades que puedan apelar al único Señor? Algunos predicadores cristianos siguen a Pablo y anuncian «otro evangelio»; la carta a los Gálatas muestra que enun-

cian exigencias diferentes, y especialmente algunas prescripciones rituales de la ley de Moisés: circuncisión, reglas de pureza en la alimentación, observancia de fiestas, etc. La segunda carta a los Corintios se hace eco de ello: un violento conflicto opone a Pablo y sus

detractores, probablemente judeocristianos, «falsos apóstoles, obreros embaucadores que se disfrazan de apóstoles de Cristo» con los que el Apóstol no es amable (2 Cor 11,13).

La auténtica enseñanza

¿Quién zanjará sobre la autenticidad de la enseñanza de unos contra otros? Pablo tiene la convicción de ser enviado por Jesucristo, pero, ¿no dicen lo mismo sus adversarios? La cuestión es difícil y compleja. Al abordar la nos gustaría mostrar hasta qué punto la misión paulina se debió de apoyar en otros fundamentos, otros criterios de verificación aparte de la única certeza interior del enviado.

Dar a luz una comunidad. Pablo se apoya en primer lugar en el éxito y el reconocimiento de las comunidades que fundó; sin duda utiliza las metáforas de la paternidad, la maternidad, el parto: «¡Hijos míos, por quien estoy sufriendo de nuevo dolores de parto...!» (Gál 4,19; cf. también 1 Tes 2,7-11; 1 Cor 5,14-16). Más aún, si es posible, la vida de las comunidades es para Pablo del orden de una autentificación de su propio apostolado.

El menor de los apóstoles. A los corintios les escribe: «¿No soy apóstol? ¿No sois mi obra en el Señor? Si para otros no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy; en efecto, vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor» (1 Cor 9,1b-2). Se percibe perfectamente el desafío: la misión de Pablo es criticada, el hecho de que sea «apóstol», enviado de Jesucristo, es discutido.

Al principio de los Hechos de los Apóstoles, Lucas se hace eco, y quizá el cantor, de una tradición cristiana que reserva al grupo de los Doce, y únicamente a ellos, el título de apóstol; hasta el punto de que, para completar el grupo reemplazando a Judas, Pedro pide que se una «uno de esos hombres que vinieron con nosotros durante todo el tiempo en que el Señor Jesús vivió entre nosotros [...] para que se convierta en testigo de la resurrección junto a nosotros» (Hch 1,21-22); dicho de otra manera, un discípulo de Jesús durante los días de su ministerio. Ahora bien, como Pablo reconoce, él no conoció a Jesús «según la carne» (2 Cor 5,16), y esto parece haberle sido reprochado violentamente en Corinto. Pero él gozó de una «revelación de Jesucristo», y los efectos de su apostolado verifican el don de la gracia que se le ha dado; su pretendida duda en reconocerse como apóstol en cuanto testigo de la resurrección no engaña a nadie: «Yo, que soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol porque perseguí a la Iglesia de Dios; pero por gracia de Dios soy lo que soy, y su gracia no ha sido vana en mí» (1 Cor 15,9-10).

El primer anuncio. Esto es lo que ilumina la vehemencia de Pablo contra los predicadores que en Corinto acudieron tras él para poner en duda su credibilidad; la violencia del pasaje que se extiende por los capítulos 10-13 de 2 Cor no se explica de otra manera: «De hecho, si viene alguno y os anuncia a un Jesús distinto del que os hemos anunciado, o recibís un espíritu distinto del que recibisteis, o un evangelio diferente del que habéis abrazado...» (11,4). Aquí encontramos el mismo argumento que en otras cartas (Gálatas o Filipenses): Pablo apela a la memoria de los cristianos, recuerda la primera vez que le escucharon anunciar el Evangelio, la primera vez que lo acogieron,

la primera vez que creyeron, y cuenta con esta experiencia como con el acontecimiento inicial y decisivo de su fe; sus cartas tratan entonces de hacer revivir ese momento, de reiniciar su dinámica de promesa y compromiso.

La actividad misionera

La vida de las comunidades, como veremos, es testimonio de ello: el Evangelio es recibido, el Evangelio es vivido. Ahora bien, en la carta a los Gálatas, Pablo se apoya en este testimonio para hacer valer ante los apóstoles de Jerusalén la verdad del Evangelio que anuncia a los paganos, y a la vez la autenticidad de su apostolado. Volvamos a la lectura de los primeros capítulos de la carta a los Gálatas, tan iluminadores sobre este extremo.

El «agujero» de tres años. Como hemos dicho, la vocación de Pablo concluye inmediatamente con el anuncio a los paganos, y el texto de Gálatas prosigue en un tono provocativo: «Inmediatamente, sin consultar a hombre alguno y sin subir a Jerusalén para ver a quienes eran apóstoles antes que yo, me dirigí a Arabia y después otra vez a Damasco» (Gál 1,16b-17). «Luego, al cabo de tres años, subí a Jerusalén...» Así, Pablo esperó tres años para subir a Jerusalén «para conocer a Cefas» (Gál 1,18). ¿Qué hizo durante estos tres años? Es difícil no pensar en una actividad misionera libre y, quizá, ya fundando comunidades.

El «agujero» de catorce años. «Pasados catorce años subí otra vez a Jerusalén» (Gál 2,1a). Ahí tenemos un serio agujero que hay que cubrir. Actualmen-

te, para la mayor parte de los exegetas, se trata de viajes misioneros que deben corresponder poco más o menos a los que se cuentan en los Hechos de los Apóstoles. Pero, ¿cuáles? Aquí no entraremos en el debate que nace de la confrontación de los datos de Lucas en los Hechos y los de Pablo en la carta a los Gálatas; resumimos lo que dice Simon Légasse en su *Paul apôtre* (París, 1991, cap. 7): un lapso de tiempo de catorce años resulta completamente inverosímil si se trata solamente del primer viaje misionero, parece haber incluido también el segundo viaje, con la fundación de comunidades en Galacia, Macedonia (Filipos, Tesalónica) y Grecia (Corinto).

Es verdad que las cronologías comparadas de los Hechos y Gálatas resultan irreconciliables, pero nos quedaremos con el aspecto de la cuestión que aquí nos interesa: Pablo aguardó catorce años para acudir de nuevo a encontrarse con los apóstoles de Jerusalén, aquellos a los que reconoce como «columnas»; y entonces afirma: «En conversación privada con los principales dirigentes, les di cuenta del Evangelio que anuncio a los paganos, no fuera que ahora y entonces me estuviera afanando inútilmente» (Gál 2,2). «Aquellos que son considerados», la expresión en griego es corriente para designar a los notables, aquellos que disfrutaban de una cierta notoriedad y frecuentemente una cierta autoridad. El desafío aparece claramente y es para Pablo extraordinariamente importante, se trata de poner a los apóstoles de Jerusalén ante hechos consumados: los paganos han pasado al cristianismo y comunidades de pagano-cristianos, no circuncidados, viven en Cristo y dan testimonio del Evangelio. A Pablo le hacía falta el deslumbrante éxito de su misión en territorio pagano para legitimar la autenticidad de su vocación apostólica.

La asamblea de Jerusalén: el punto de vista lucano

Mientras que Pablo sitúa su encuentro en Jerusalén con Santiago, Cefas y Juan catorce años después de su primera estancia (Gál 2,1-9), muy probablemente tras un segundo viaje misionero, Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, sitúa este encuentro y las decisiones oficiales de la asamblea de los ancianos mucho más pronto en la carrera misionera de Pablo. En Hch 14 se acaba un primer viaje misionero, pero ya se plantea la cuestión: «Algunos, procedentes de Judea, enseñaban a los hermanos: “Si no os hacéis circuncidar, según la costumbre de Moisés, no podéis salvaros”» (Hch 15,1). Pablo y Bernabé acuden a plantear el debate ante los apóstoles y los ancianos de Jerusalén. En una notable puesta en escena, Lucas concede entonces la palabra a Pedro (llegado a Jerusalén para la ocasión), para que pronuncie palabras que Pablo no habría desaprobado, y es seguido por el mismo Santiago, que cierra la asamblea con un discurso de conciliación, tomando la decisión oficial: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido no imponer ninguna carga suplementaria, excepto lo que resulta indispensable: abstenerse de carnes inmoladas a los ídolos, de sangre, de animales ahogados y del desenfreno» (Hch 15,28-29). Pablo y Bernabé, encargados de llevar la carta a las comunidades, pueden entonces reemprender el camino, y la misión (Hch 15,36).

Las dos cronologías resultan irreconciliables, igual que los dos relatos sobre el acontecimiento. La razón de ello es teológica. Las finalidades son diferentes. Pablo no considera subir a Jerusalén más que

una vez asegurada la vida de las comunidades fundadas por él, manifestando así que el Evangelio es acogido por los paganos. Para Lucas, Pablo no puede proseguir la misión entre los paganos más que con el acuerdo de los apóstoles de Jerusalén y la decisión tomada en común de bautizar a los no circuncidados. Así, el camino de la Palabra guiada por el Espíritu Santo está asegurada sin solución de continuidad desde Jerusalén hasta los confines de la tierra. Después de la decisión de los apóstoles de Jerusalén, pero solamente después, el campo queda libre para la misión paulina.

Hay que fijarse en la notable habilidad con la que Lucas administra la dificultad de una nueva partida de Pablo para un tercer viaje misionero. En Hch 18,22, la subida de Pablo a Jerusalén apenas se menciona: «Una vez desembarcado en Cesarea, subió a saludar a la Iglesia y después volvió a bajar a Antioquía». En el lapso de tiempo que va desde «subió a saludar» y «volvió a bajar» es en el que debería situarse el encuentro de Jerusalén si se sigue la cronología paulina. Lo cual es la opinión común de la mayoría de los exegetas actualmente.

Por último, según Lucas, la tensión entre Pablo y Santiago de Jerusalén sigue siendo muy viva; a la acogida que Santiago reserva a Pablo cuando llega a Jerusalén en Hch 21,18-25 le falta al menos calor. Y cuando el tumulto popular brama contra Pablo en el templo, son los romanos los que le sacan del apuro, mientras la comunidad cristiana de Jerusalén parece haber desaparecido.

La comunión con los de Jerusalén

Al lector atento se le plantea una cuestión: ¿por qué Pablo, después de catorce años de acción misionera, subió a Jerusalén para encontrarse con Santiago, Pedro y Juan, figuras de autoridad en la comunidad cristiana primitiva? Pablo les reconoce esa autoridad, los llama en primer lugar «los que son considerados» (Gál 2,2,6), y después «aquellos que son considerados como columnas» (Gál 2,9).

Ante los apóstoles de Jerusalén

El texto de Gálatas 2 muestra hasta qué punto la situación era tensa: Pablo sube para «exponer» el Evangelio que proclama entre los paganos. A título de verificación lleva con él a Tito, que es griego y no circuncidado. Pero debe guardarse de «esos intrusos,

esos falsos hermanos infiltrados solapadamente para coartar la libertad que Cristo nos ha conseguido y convertirnos en esclavos» (2,4).

La mirada de Dios. En el v. 6 empieza una larga y embarullada frase que se extiende durante cuatro versículos; está «apocopada», es decir, que la construcción se interrumpe bruscamente para reanudarse de otra manera, señal de la pasión y de la emoción de Pablo. «Por parte de aquellos que son considerados...», pero Pablo se interrumpe inmediatamente: «Lo que fueran entonces, poco me importa, Dios no mira los rostros». La consideración que se dedica a los apóstoles de Jerusalén está ligada a su rango en la comunidad; él no lo tiene en cuenta, no queriendo ver más que según los criterios de Dios. Sólo importa una cosa, estos hombres considerados «no le impusieron nada más»; dicho de otra manera, para Pablo, no se trata de legitimación humana, sólo Dios legitima a sus enviados. Por otra parte, las autoridades de Jerusalén constataron que Dios había confiado en Pablo, que lo había acreditado para el anuncio de la Buena Nueva a los incircuncisos, igual que había enviado a Pedro a los circuncisos. El mismo Espíritu actúa en cada uno de los dos apóstoles.

El reparto de los terrenos misioneros. Detengámonos un instante en el vocabulario: «Fui acreditado en el evangelio de los incircuncisos». El verbo es el de la fe, *pisteuô*, pero curiosamente está en pasiva y va seguido de un complemento directo, que habría que traducir más o menos como: «Estoy acreditado en el anuncio del Evangelio a los incircuncisos, como Pedro a los circuncisos» (v. 7). La raíz griega de *pistis* («fe») está completamente del lado de la confianza y el crédito concedido (la palabra se emplea en griego moder-

no para los créditos bancarios); Pablo afirma que Dios conoce la fidelidad de sus enviados y se fía de ellos.

El paralelismo con Pedro es notable: según el apasionante estudio de Lucien Legrand (*L'Apôtre des nations?*, 2001) asistimos a un verdadero reparto de los terrenos misioneros. Pedro irá hacia los circuncisos (los judíos), es decir, las comunidades judías de la gran diáspora oriental, que pasa por Babilonia al norte, Alejandría al sur y que llega hasta Asia. Pablo se dirigirá a los incircuncisos (los paganos o los griegos); es decir, todo el Imperio romano occidental, en que el judaísmo está menos presente. Pero se trata del mismo y único Evangelio.

Inscribirse en la tradición. No obstante, el movimiento de la frase no se detiene en estas consideraciones, que siguen siendo anejas, sino que lleva al lector más lejos y culmina en el v. 9: «Y porque conocían la gracia que se me ha dado, Santiago, Cefas y Juan, aquellos que son considerados como columnas, nos dieron la mano, a mí y a Bernabé, como signo de comunión». Pablo reconoce aquí el lugar eminente de los tres apóstoles, «aquellos que son considerados como columnas», y les atribuye la iniciativa de la mano tendida. Volvemos sobre la importancia de este término de *koinônia*, que, en labios de Pablo, sella en Cristo muerto y resucitado la unidad de las comunidades cristianas. De momento subrayemos la importancia del gesto: Pablo, que había partido como francotirador en nombre de una misión que sólo da cuentas ante Dios, en el momento en que recoge los frutos de esta misión siente como una revelación imperiosa e ineludible la necesidad de subir a Jerusalén ante aquellos que eran apóstoles antes que él para recibir de ellos «una mano de comunión». Pablo, el aborto, el decimotercer apóstol, no puede hacer otra cosa que acudir a inscribirse en la tradición cristiana ya presente en Jerusalén.

Una mano de comunión. Constataremos que la comunidad de Jerusalén es en sí misma la reunión de judeocristianos procedentes de diversos horizontes, y que el grupo de tres nombres no es homogéneo: por una parte Cefas y Juan, discípulos de Jesús desde el principio, por otra Santiago, ese «hermano» de Jesús que los Hechos de los Apóstoles introducen abruptamente en el capítulo 12 como una presencia de hecho. Pedro, antes de abandonar Jerusalén, confía la responsabilidad de la comunidad «a Santiago y a los hermanos» (Hch 12,17). El kerigma antiguo, referido por Pablo en 1 Cor 15,1-8, enuncia también sucesivamente a «Cefas y los doce», «Santiago y todos los apóstoles». Muy pronto en la historia de la primera comunidad de Jerusalén, la familia de Jesús llegó allí a desempeñar un importante papel en la persona de Santiago. Sean cuales fueren sus reticencias o más bien sus desacuerdos con Santiago de Jerusalén, cuyas tendencias judaizantes eran manifiestas, Pablo le reconoce como «columna», y sin pronunciarse jamás sobre la autoridad real de Santiago, recibe de él la mano de comunión que ha ido a buscar. No se trata ni de sumisión ni de compromiso, sino de la propia verdad del Evangelio, que exige la comunión de aquellos a los que Dios ha acreditado con su confianza para la misión entre todos los hombres.

A partir de ahora, nadie debería invocar una autoridad apostólica si se opone al único Evangelio y renuncia a la comunión una vez sellada en el nombre de ese

Evangelio. Pablo se apoyará en la autoridad de ese momento para enfrentarse si es preciso con Cefas (Gál 2,11-14).

Concluimos...

Una conclusión parece imponerse, el apostolado de Pablo descansa en tres pilares que se refuerzan mutuamente: la llamada del Señor, que lo ha atrapado y le ha puesto en camino hacia esa extraordinaria aventura misionera a la que no dejará de consagrarse, «olvidando lo que está detrás, en tensión hacia lo que está delante, y corro hacia la meta, hacia el premio al que Dios me llama desde lo alto por medio de Cristo Jesús» (Flp 3,14); la vida de las comunidades que ha «engendrado»: «Igual que un padre trata a sus hijos, os hemos exhortado, alentado y urgido a conducirlos de forma digna de Dios, que os llama a su reino y a su gloria» (1 Tes 2,12); por último, la comunión conservada con la primera comunidad de Jerusalén, sea quienes sean aquellos que están entonces a su cabeza, y a pesar –nos atrevemos a decir– del resentimiento manifiesto que Pablo alimenta con respecto a Santiago de Jerusalén.

De una forma o de otra, no hay comunidad cristiana si la relación de comunión no queda asegurada con aquellos que fueron testigos oculares de Jesús de Nazaret durante su existencia terrena.

2. Comunidades misioneras

1 Tesalonicenses, Filipenses

Todas las cartas de Pablo empiezan con un saludo que hace presente el juego de la comunicación: enuncia los remitentes, después los destinatarios y finalmente desea gracia y paz, que es lo que une a unos y otros en la fe en el «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo»; por medio de él se hace posible la comunicación. Aquí nos interesaremos particularmente por la designación de los destinatarios: forma una *ekklesía*.

En la primera carta a los Tesalonicenses, como en las dos cartas a los Corintios y en la carta a los Gálatas, Pablo se dirige a una Iglesia (*ekklesía*); la palabra está inmediatamente calificada con un nombre de lugar: se trata de «la Iglesia de los tesalonicenses que está en [o que “es por”] Dios Padre y en Jesucristo Señor»; o de «la Iglesia de Dios que está en Corinto», o incluso en plural, de «las Iglesias de Galacia». La carta a Filemón, dirigida en primer lugar a una persona particular, precisará a continuación: «Y a la Iglesia que se reúne en tu casa».

Del verbo «llamar». Más que «Iglesia», que es una adaptación de la palabra a través del latín, nos gusta traducir «la asamblea» o mejor aún «la convocación». En efecto, la palabra griega *ekklesía* deriva del verbo *kaleô* («llamar»), y es explicitada en 1 Cor 1,2: «A aque-

llos que son llamados [*kletoi*] a ser santos». El término no se utilizará en los evangelios, excepto en Mt 16,18; en cuanto a Lucas, lo aplica en Hch 5,11 a la primera comunidad de Jerusalén, y después, en Hch 11,26, a la comunidad pagano-cristiana de Antioquía. Este vocabulario exige algunas precisiones.

Desde los trabajos de Lucien Cerfaux (*La Théologie de l'Église selon saint Paul*, 1948), es sabido que la palabra entra en un doble sistema de referencias.

La asamblea del Señor. Por una parte evoca la *ekklesía kyriou* («la asamblea del Señor»), expresión que, en la traducción griega del Deuteronomio, calca casi fonéticamente el *qahal Adonai*; se trata de la asamblea del pueblo en el desierto, reunido para escuchar la Palabra de Dios (Dt 4,9-13; 9,10; 18,16; 31,30; cf. también 2 Esd 18,2). Al transformar ligeramente la expresi-

sión en *ekklesia theou* («asamblea de Dios»), o incluso *ekklesia en theoi* («asamblea convocada por Dios»), Pablo ofrece a las nuevas comunidades la increíble dignidad de entrar en la reunión del pueblo elegido de Dios, del pueblo de la Alianza y de la Promesa.

La asamblea de los ciudadanos. Por otra parte, en el mundo griego, la palabra designa de forma constante la asamblea oficial de los ciudadanos que se hace por convocación: la *ekklesia* es el lugar en que se discute la vida política y donde se votan las leyes y las medidas administrativas. A los oídos de los cristianos de las ciudades griegas –fueran cuales fueran sus ori-

genes sociales, y muchos provenían de la esclavitud–, el término resuena como la afirmación de una plena ciudadanía en la ciudad nueva que es la asamblea de Dios. Pablo es el primero en utilizar esta palabra y en aplicarla a un pequeño grupo de cristianos procedentes del paganismo: son convocados en asamblea por Dios y por el Señor Jesucristo para una ciudadanía de hombres libres.

La Iglesia en Pablo está siempre ligada a un lugar, una ciudad o una casa: en este sentido es Iglesia local, convocada por Dios en un lugar determinado para vivir allí de la vida nueva en Jesucristo, vida que se expresa mediante el amor mutuo y la acción de gracias.

La comunidad como «modelo» (*typos*)

La primera carta a los Tesalonicenses es considerada como el primer escrito paulino, enviado a la pequeña comunidad griega de Tesalónica hacia el 49 o 50⁴. Como siempre (excepto en la carta a los Romanos), Pablo escribe a una comunidad que ya ha fundado y con la que tiene un pasado común, aunque sea breve. Jamás asistimos al nacimiento de una comunidad, a pesar de que la forma estereotipada que de él ofrece Lucas en los Hechos no carezca de verosimilitud: Pablo debía de dirigirse en primer lugar, en las sinagogas o en sus alrededores, a los judíos y a los temerosos de Dios, y después el círculo se ampliaba (Hch 17,1-4). En realidad, 1 Tesalonicenses muestra claramente que los

nuevos cristianos proceden esencialmente del paganismo (1,9; 4,4.13, etc.).

¿Un escrito aparte? Algunos exegetas piensan actualmente que se trataría de un primer escrito redactado a distancia de los otros y en el que las ideas principales del Apóstol aún no estarían presentes. Por el contrario, nosotros consideramos que esta primera carta a los Tesalonicenses deja aparecer una concepción de la vida comunitaria que Pablo no dejará de profundizar y de alentar, y que empieza ya a forjar su expresión personal de la Buena Nueva. Al mismo tiempo, como en todas las cartas paulinas (y Romanos no constituye ciertamente una excepción), la preocupación del Apóstol responde a las circunstancias y a la configuración particular de un grupo cristiano en sus comienzos.

4. Cf. M. TRIMAILLE, *La primera carta a los Tesalonicenses*. CB 39. Estella, Verbo Divino, 2006⁷.

Acción de gracias y exhortaciones. Igual que la mayor parte de las cartas paulinas, el saludo va seguido por una «acción de gracias» (*eucharistô*), y después, en un segundo momento, por una «exhortación» o «paráclisis» (*parakalô*); la sucesión corresponde al movimiento interno de la oración judía, y después de la oración cristiana, que primero da gracias a Dios por sus dones antes de invitar a los creyentes a responder a su llamada y a vivir según su voluntad. En Pablo se une a la propia estructura de la vida cristiana comunitaria, vida recibida de Cristo en el bautismo, vida que hay que poner en práctica diariamente en pos de él. De forma ingeniosa se constata que, según las cartas, las proporciones acción de gracias/exhortación varían y nos ofrecen así un buen barómetro del clima de las relaciones entre Pablo y la comunidad. En 1 Tesalonicenses, la acción de gracias está duplicada en 1,2 y 2,13, y se extiende hasta el final del capítulo 3, no dejando más que dos capítulos a la paráclisis; en 1 Corintios, la acción de gracias abarca diez líneas; la paráclisis, quince capítulos; en 2 Corintios, a Pablo le cuesta formularla, mientras que en la carta a los Gálatas la acción de gracias ha desaparecido.

Una comunidad misionera. En 1 Tesalonicenses, la acción de gracias domina. Leemos en primer lugar la alegría de Pablo ante lo que produce el Evangelio en la vida cotidiana de los creyentes: alegría profunda del Apóstol, que constata que la acogida dispensada al Evangelio y el modo de vida que induce bastan para extender el sonido de la Buena Nueva; la comunidad, ¿no es por eso mismo y como espontánea y constitutivamente misionera? Vemos después cómo se dibuja la difícil vida de una pequeña comunidad cuyos miembros procedentes del paganismo corren constantemente el riesgo de recaer en sus extravíos del pasado. Las tentaciones están presentes por todas partes, y especial-

mente la de perder la esperanza ante la muerte de algunos miembros de la comunidad. Esto explica la apremiante exhortación del Apóstol a una vida comunitaria armoniosa en la acción de gracias y la oración.

La panoplia de la vida cristiana: fe, esperanza, amor

El capítulo 1 ofrece en una decena de versículos los principales rasgos de una comunidad tal como Pablo no dejará de desear.

Elección. «Conocemos, hermanos, vuestra elección...» (1,3). La vida de la comunidad, o la vida comunitaria de los cristianos, fundada en Cristo, descansa de entrada en el don de Dios: la elección. El raro término «elección» no aparece más que en Rom 9,11 y 11,5,28, donde es aplicado al «resto de Israel» en primer lugar y después a todo Israel: «Según la elección, son amados a causa de sus padres». Este privilegio de Israel, Pablo lo traslada a la pequeña comunidad de Tesalónica, formada por antiguos paganos.

Fe, amor, esperanza. Entre ellos, la elección se revela porque produce un comportamiento dinámico, expresado en términos de virtudes que se convertirán en «las tres virtudes teologales»: «La obra de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor, la perseverancia de vuestra esperanza, que vienen de nuestro Señor Jesucristo» (1,3). Estos términos evocan la tradición que se expresa en Sabiduría 3,1-9 a propósito de la muerte a veces violenta de los justos. A los ojos de los impíos, su muerte pasa por una aniquilación, pero, puesto que «su esperanza estaba llena de inmortalidad», vivirán junto a Dios en paz: «Los que le son fieles permanecerán junto a Dios en el amor, porque su ternura es para sus elegidos». Todo el vocabulario paulino está

ahí: esperanza, fe/fidelidad, amor, elección; pero lo que la Sabiduría promete a los judíos justos y fieles después de su muerte, esa vida con sabor a inmortalidad, los tesalonicenses procedentes del paganismo la viven ya diariamente, porque es un don de Cristo.

Las armas de Dios. La tríada paulina reaparece al final de la carta, en el capítulo 5; las tres virtudes son a partir de ahora las armas del combate cristiano, lo que la carta a los Efesios llamará la «panoplia» de Dios: «Nosotros, que somos del día, seamos sobrios, revistiéndonos con la coraza de la fe y del amor y llevando como casco la esperanza de la salvación» (5,8). En otro lugar, en contexto bautismal, Pablo hablará de «revestirnos» de Cristo (Gál 3,27; Col 3,10), siguiendo a Isaías, que prometía la intervención armada de Dios para defender a su pueblo: «Por eso ha comenzado a actuar su poder y ha entrado en acción su fuerza salvadora. Se ha puesto como coraza la liberación y como casco la salvación» (Is 59,16-17). Presentimos dónde se forja el vocabulario paulino: la justicia de Dios y su salvación (puestas en paralelo y en equivalencia en el texto de Isaías por las reglas de la poética hebrea) son las modalidades de su intervención por su pueblo. En la primera carta a los Tesalonicenses, los creyentes que han disfrutado de esta intervención reciben las mismas armas de Dios, bajo la forma de la fe, el amor y la esperanza. Ahora bien, se trata de un combate, porque el mundo pagano no está dispuesto a aceptar un comportamiento tan diferente. Para los creyentes procedentes del paganismo, la fe en Cristo requiere rupturas inevitables, dolorosas y a veces peligrosas; el vocabulario del combate responde ciertamente de forma dinámica al vocabulario del sufrimiento (tribulación, persecución).

La elección es ese don gratuito y salvífico de Dios, que reúne a una comunidad para que, siguiendo al Apóstol,

tol, entable el combate del amor, la fe y la esperanza en una existencia reconciliada.

Imitar al Apóstol, imitar a Cristo

La acción de gracias de Pablo por la comunidad de Tesalónica se debe al hecho de que el Evangelio que recibió «no se redujo a meras palabras, sino que estuvo acompañado por la fuerza, por el Espíritu Santo y por la plenitud» (1,5), tres expresiones que designan la misma fuerza, la del Espíritu de Dios, que impulsa a acoger, a poner en práctica y a vivir el Evangelio. Tanto en el capítulo 1 como en el 2, el Apóstol se alegra por el hecho de que los tesalonicenses se hayan convertido en «imitadores de los apóstoles y de las Iglesias que están en Judea» (1 Tes 2,14); «Sabéis de sobra que todo lo que hicimos entre vosotros fue para vuestro bien. Por vuestra parte, vosotros os habéis convertido en imitadores nuestros del Señor, recibiendo la palabra en medio de grandes tribulaciones, pero con el gozo que viene del Espíritu Santo» (1 Tes 1,5-6).

Imitación. El término «imitador» y sus derivados se encuentran varias veces en Pablo (1 Tes 1,6 y 2,14; 1 Cor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 2 Tes 3,7 y 9, finalmente, Ef 5,1). ¿Qué significa «imitar a Pablo», y aquí, de forma más completa, «convertirse en imitadores nuestros y del Señor»? Resulta fácil glosar: «Os habéis convertido en imitadores de nosotros, como nosotros lo somos del Señor»; que es lo que encontramos por lo demás en 1 Cor 11,1: «Convertíos en imitadores míos, como yo lo soy de Cristo».

El sentido del término «imitación» (y de su familia) está cargado de ambigüedad en la historia de la filosofía

griega: en Platón (*República*, libro X especialmente), la imitación es la copia degradada de una realidad sensible, ella misma copia ya de realidades inteligibles; así pues, cualquier imitación está alejada dos veces de la verdad, y por esa razón está degradada y es peligrosa. Por el contrario, en Aristóteles, en la *Poética*, la imitación ya no es la copia servil de algo real pero desvalorizado, sino la *re-presentación* renovada de un conjunto de acciones y comportamientos; ya no se trata de la copia inferior de un modelo, sino de la reanudación de una acción por nuevos actores por su propia cuenta, para darle forma y vida en un contexto diferente. Es claro que Pablo se apoya en este sentido positivo, con su connotación creadora: al imitar a Jesucristo, el apóstol reanuda por su cuenta, en la acción misionera, el don de sí de Cristo, que llega incluso a dar su vida. Del mismo modo, los tesalonicenses, al imitar al Apóstol y al Señor, van a vivir a su manera el Evangelio y el don de su vida. Lo que los evangelios llaman «seguir a Cristo» o «seguimiento», Pablo lo llama «imitación», subrayando así la inscripción del Evangelio en circunstancias nuevas y modos de vida diferentes.

Modelo. Hemos observado la cadena de imitaciones: el Señor, nosotros, los tesalonicenses. Ahora bien, la cadena prosigue, ya que los tesalonicenses se han convertido en un *typos* para todos los creyentes de Macedonia y Acaya. ¿Qué es un *typos*? Etimológicamente, un «molde», un «sello» que permite imprimir la cera en relieve. El *typos* no es un modelo superior al que se invita a copiar, al contrario, es el molde en hueco, matriz de una impresión. Ahora bien, si la comunidad imita al Apóstol, se convierte a su vez en la imponente, la forma en hueco que permite dar a otros una forma y un relieve nuevos. Ésta es la misión de la primera y pequeña comunidad pagano-cristiana: «De esta manera habéis llegado a ser modelo para todos

los creyentes de Macedonia y de Acaya. Y no sólo en Macedonia y Acaya habéis hecho resonar la palabra del Señor, sino que por todas partes se ha extendido la fama de vuestra fe, de suerte que nada tenemos que añadir por nuestra parte» (1 Tes 1,7-8). Convertidos en sello del apostolado paulino, los cristianos de Tesalónica, por su modo de vida en Cristo, han expandido la Buena Nueva por toda la región, tomando el relevo de la predicación del Apóstol.

Ante el mundo

En el capítulo 2, Pablo evoca su actitud con respecto a los tesalonicenses acumulando las comparaciones: su ternura maternal hasta el punto de darles «su propia vida», su responsabilidad de padre; finalmente, su constante preocupación por no ser una carga: «Noche y día trabajamos con nuestras manos para no ser una carga para ninguno de vosotros, y proclamaros el Evangelio de Dios» (2,9). Porque el Evangelio es gratuito y el Apóstol quiere hacer ver esta gratuidad en su vida. Pero los tesalonicenses, ¿cómo pueden a su vez vivir la gratuidad del don?

Guardarse del mundo. La segunda parte de la carta ofrece un fuerte contraste. Mientras que Pablo no ha dejado de dar gracias por la comunidad de Tesalónica, «su esperanza y su alegría», de la que espera «una corona de gloria en el día de la venida del Señor Jesús» (2,19-20), su exhortación se hace extraordinariamente apremiante; se desarrolla sobre el modo de un «guardaos del mundo», de una separación del mundo pagano, que evoca fuertemente las exigencias judías de pureza: «No actuéis como los paganos, que no conocen a Dios [...]. Dios no nos ha llamado a la impureza, sino a la santificación» (4,5-7). Es sorprendente el frío ca-

El Evangelio como gratuidad

Al evocar cuál ha sido su actitud junto a los tesalonicenses, Pablo recuerda: «Tampoco hemos buscado glorias humanas, ni de vosotros ni de nadie. Y aunque podríamos haber dejado sentir nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos comportamos afablemente con vosotros, como una madre que cuida de sus hijos con amor» (2,6-7).

La misma afirmación vuelve a aparecer en el v. 9: «Recordad, hermanos, nuestras penas y fatigas; recordad cómo trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros». Pablo se compara implícita o explícitamente con los predicadores a los que los ciudadanos de las ciudades griegas estaban acostumbrados: predicadores judeocristianos, quizá judíos, pero sobre todo filósofos y maestros de sabiduría itinerantes a la manera de los sofistas, los epicúreos y los cínicos, vendedores de religiones de salvación que seducían con la palabra y hacían pagar caras sus prestaciones. Pero Pablo renuncia firmemente a alinearse con esta actitud; al contrario, para que el anuncio del evangelio sea pura gratuidad, ha trabajado con sus manos «para no ser una carga para nadie»; para la comunidad es la prueba de que el Evangelio le viene de otra parte, y que en ningún caso puede apoderarse de él o poner la mano sobre el mensaje: el Evangelio no se compra.

Para completar y confirmar esta actitud tan significativa, citemos la primera carta a los Corintios en el capítulo 9 (1-18): en el centro de una afirmación de su propia libertad como modelo de la libertad ofrecida a los corintios, Pablo recoge y desarrolla la idea de la gratuidad del Evangelio; insiste en el hecho de que ha renunciado a un derecho socialmente reconocido en su época: el predicador debe vivir de su predicación.

Para mostrarlo, Pablo menciona en primer lugar el ejemplo de los otros apóstoles, de los hermanos del Señor y de Cefas, que no trabajan «y llevan consigo a una mujer cristiana» (vv. 3-5). En las ciudades grecorromanas se admitía que el predicador itinerante fuera pagado en especies por su predicación; a finales del siglo, la *Didajé* regulará la situación para que los parásitos no se hagan pasar por profetas itinerantes. Pablo se apoya después en la ley de Moisés (vv. 9-10, citando Dt 25,4 y Eclo 6,19). Por último, menciona una orden del Señor: «¿Acaso no ordenó que los que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio?» (v. 14). Es un hecho extraño que Pablo no cite casi nunca una palabra de Jesús y, cuando las cita, es para hacer lo contrario: «No hemos hecho uso de este derecho, sino que soportamos todo para no crear ningún obstáculo al Evangelio de Cristo» (v. 12), e incluso: «Yo no he hecho ningún uso de estos derechos, ni escribo esto para reclamarlos. Prefiero morir antes que... No, nadie va a privarme de este título de gloria» (v. 15). Más que a la vida, Pablo trata de renunciar a sus derechos y a anunciar gratuitamente el Evangelio. La frase interrumpida muestra que se llega a una cima de emoción y de convicción interior, que apenas puede explicitarse. Cómo entender lo que sigue: «Porque anunciar el evangelio no es para mí un motivo de gloria: es una obligación que tengo, ¡y pobre de mí si no anunciara el evangelio!» (v. 16). La vida del Apóstol está completamente ligada a su misión, es todo entero anuncio del Evangelio, y si no anunciara se destruiría a sí mismo en lo que tiene de más vivo y más profundo, la vida nueva del Espíritu de Cristo, que es dinamismo de compartir y de anunciar. Y puesto que el Evangelio es don absolutamente gracioso de Dios, el Apóstol lo significa ofreciéndose sin contrapartida, a imagen del Evangelio que anuncia.

rácter de este repliegue sobre sí: «... que os apliquéis a vivir pacíficamente, ocupándoos cada uno en lo vuestro, trabajando con vuestras propias manos [...] y no tendréis necesidad de nadie» (4,11-12). Sin embargo, esta preocupación tiene una finalidad: se trata de «comportarse armoniosamente ante los de fuera» (4,12), literalmente, de «andar decentemente», lo que,

algunos años más tarde, el autor de 1 Timoteo recogerá al pedir a los cristianos que den un «buen testimonio» (1 Tim 3,7).

Dar a conocer el Evangelio. Esto nos informa sobre la forma que podía adquirir la actividad «misionera» de los tesalonicenses. Pablo no ha enviado a na-

die afuera a anunciar la Buena Nueva; simplemente pide que la comunidad lo viva diariamente para dar un «buen ejemplo». La vida en Cristo debe verse y dar a conocer el Evangelio. Por otra parte parece que el Apóstol haya intentado, prudentemente, ir más allá. En efecto, en dos ocasiones aparece una apertura más clara: en primer lugar, Pablo pide a los tesalonicenses «que desborden de amor los unos con respecto a los otros y con todos» (3,12), después les insta a «buscar el bien en todo tiempo los unos con respecto a los otros y para todos» (5,15). Por último, lo que debe caracterizar más que cualquier cosa a la comunidad es la permanencia de su acción de gracias.

Una comunidad encargada de dar gracias

La obra de la palabra de Dios. Ya hemos observado la importancia de la acción de gracias en la primera carta a los Tesalonicenses. Pablo, en medio del texto, nos ofrece la clave de esta alegría que se remonta hasta Dios: los tesalonicenses recibieron la palabra de la predicación y la recibieron «no como una palabra humana, sino como lo que es realmente, una palabra de Dios que actúa en [ellos,] los creyentes» (2,13). El Evangelio se convierte en palabra de Dios cuando su escucha pone en marcha, cuando abre un espacio al Espíritu de Dios, que actúa en el creyente: entonces se convierte en una palabra viva, que hace vivir y llama a otros a la vida. Puesto que el Evangelio, razón de ser del Apóstol, fue recibido y acogido en Tesalónica y que la comunidad se mantiene en la fe, Pablo puede decir: «Ahora comenzamos a vivir de nuevo, al saber que vosotros os mantenéis fieles al

Señor. ¿Cómo podremos agradecer a Dios suficientemente esta alegría...» (3,8-9).

Una difusión progresiva. El final de la carta va más lejos: si la comunidad está invitada a dar testimonio mediante su vida cotidiana, es esta vida la que debe convertirse propiamente en acción de gracias. A partir de 5,12, la carta acaba con un auténtico «pequeño tratado de la vida cristiana». Se trata de una enseñanza con forma poética, quizá mnemotécnica, que reúne la exhortación del Apóstol. Este breve poema está inserto en un conjunto que concierne en primer lugar a los responsables de la comunidad, «los que trabajan entre vosotros y os acogen en el Señor» (5,12). La vida comunitaria supone seguidamente la reprimenda y la exhortación mutuas, el apoyo paciente al otro; la paráclisis se amplía entonces a los límites más comunes de la actuación moral: el bien y el mal, el bien antes de ser considerado no solamente con respecto a los de la comunidad, sino con respecto a todos (5,14-15). Progresivamente, y como en un movimiento continuo de expansión, el actuar cristiano se difunde desde el interior del grupo hasta fuera, a la sociedad pagana, y se pone en disposición para encontrarse con ella.

La finalidad: dar gracias. Encontraremos el mismo movimiento de difusión progresiva en el otro extremo –si cabe hablar así– de las cartas paulinas, en Rom 12–13. La «acción de gracias» aparece entonces como la finalidad de una Iglesia, aquello para lo que se la ha convocado: es el centro al que converge y de donde parte la vida de los creyentes, y, a través de ellos, la vida de todos los hombres que les rodean.

El mismo movimiento se recoge en los vv. 16 a 22: «Estad siempre alegres. Orad en todo momento. Dad gracias por todo, pues ésta es la voluntad de Dios con

respecto a vosotros como cristianos. No apaguéis la fuerza del Espíritu; no menospreciéis los dones proféticos. Examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Apartaos de todo tipo de mal» (5,16-22). En el centro se encuentra la acción de gracias por todas las cosas. Corresponde a la voluntad de Dios, porque el don que ha

hecho a los creyentes en Jesucristo es el don del Espíritu, que la comunidad debe despertar sin cesar y mantener ardiente en la oración, para que su vida adquiera forma eucarística, no cesando de hacer remontar hasta Dios lo que ella ha recibido de él. Todo lo demás depende de esto.

La *koinônia* o la participación en el Espíritu

Mediante toques sucesivos, el lector de las cartas de Pablo ve cómo se precisan los rasgos distintivos de una comunidad cristiana. Aparecerán grandes temas que forman como la columna vertebral de la fe comunitaria; Pablo vuelve a ello cada vez que se plantea una cuestión práctica. Sea cual sea el tema, su pensamiento lleva a cabo un movimiento de retorno a lo esencial, lo esencial que, en la carta a los Filipenses, adquiere el nombre de *koinônia*, «comunidad, participación, parte» en el misterio de Cristo y en su Espíritu.

Pablo prisionero. La carta a los Filipenses fue clasificada durante mucho tiempo entre las cartas de la cautividad (efectivamente, Pablo dice que está entre cadenas, amenazado de muerte) y considerada como tardía. Un estudio más atento muestra que, por muchas razones, se sitúa en la proximidad de 1 Tesalonicenses y la correspondencia con los Corintios, a comienzos de los años 50. La cuestión permanece abierta⁵.

Sea cual fuere el lugar, Pablo está preso, su vida está en peligro, y la alegría que lo habita y que se trasluce por todas partes no puede ser más paradójica. En el relato

que ofrece Lucas de ello, en Hch 16, el episodio de la prisión de los apóstoles y de su milagrosa liberación expresa quizá, de modo narrativo, el estado de ánimo de Pablo, que, preso, exulta de alegría de la resurrección.

La alegría de Pablo. El primer capítulo despliega la paradoja: Pablo en prisión desborda de alegría, porque la gracia que se le ha dado ha sobreabundado también en la comunidad, su presencia en prisión «aumenta la audacia de los hermanos en el Señor, de modo que predicán sin temor la palabra» (1,14); e incluso aunque esto proviniera de un gusto por la competición o por rivalidad, poco importa, pues «de todas formas, hipócrita o sinceramente, Cristo es anunciado, y eso me llena de alegría. Y continuaré alegrándome» (1,16-18). El admirable desarrollo que sigue nos informa de que Pablo pensó en morir; parece haber tenido que hacer una elección: «Para mí, vivir es Cristo y morir es un bien». Pero lo que cuenta ante todo para él es el progreso de las comunidades: «Persuadido de esto último [seguir viviendo en este mundo es más necesario para vosotros], presiento que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para vuestro progreso y la alegría del Evangelio, para que vuestro orgullo desborde en Cristo Jesús» (1,25). ¿Alegría de la fe? La expresión es única y tanto más sorprendente y

5. Cf. S. LÉGASSE, *Cartas a los Filipenses, a Filemón*. CB 33. Estella, Verbo Divino, 2007⁷.

La koinônia en la carta a los Filipenses

1,5 Por la **parte que habéis tenido** en el anuncio del Evangelio

1,7 vosotros, que en la defensa y consolidación del Evangelio **tenéis parte** en la gracia que se me dio

2,1 si hay una **participación** en el Espíritu

2,6-11: **himno**

3,10 y la **parte tomada** en sus sufrimientos, dejando conformarme a su muerte

4,14 habéis **tomado parte** en mi tribulación

4,15 ninguna Iglesia **compartió** conmigo una cuenta de debe y haber, salvo vosotros

Subrayemos el carácter perfectamente construido del himno en dos movimientos opuestos: el descenso (vv. 6-8), cuyo sujeto es Cristo, hasta la muerte, y muerte de cruz, y el ascenso (vv. 9-11), cuyo sujeto es Dios: «Por eso Dios lo exaltó y le dio por gracia el nombre...». La dinámica fundamental es la del abajamiento aceptado, voluntariamente asumido hasta la cruz, y la exaltación y la entronización celestial del crucificado vencedor de todas las potencias, cuyo **nombre** se une al nombre divino.

Se ha dicho todo sobre el posible sentido de *morfé* (la **forma**), traducido frecuentemente por «condición» («El que era en forma de Dios... tomó la forma de siervo» [2,6-7]), y de *skhema* (la **figura**: «reconocido hombre por su figura»), probablemente mucho más allá de lo que dice este texto litúrgico cuyo motor es la inversión. Se trata de afirmar que el mismo que fue crucificado es el que ha sido glorificado.

Lo que nos importa es el empleo que Pablo hace de estas palabras, recogiénolas en compuestos: «convertirse en conforme, ser transformado», «ser configurado, ser transfigurado», para aplicarse a sí mismo en primer lugar ese vocabulario y después aplicarlo a la comunidad.

El punto focal de su vida es el acontecimiento que inauguró su conocimiento de Cristo: «Se trata de conocerle a él, y el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos, para **ser conformado** a su muerte...» (3,10). Asimismo, Pablo describe la vida de la comunidad de Filipos como una tensión hacia su lugar de pertenencia (su «ciudadanía»), es decir, hacia el Señor, que viene como Salvador, «que **transfigurará** nuestro cuerpo de humillación para **hacerlo conforme** a su cuerpo glorioso» (3,20-21).

El mismo vocabulario está presente en 2 Cor 3,18: «Todos nosotros, con el rostro desvelado, reflejando la gloria del Señor, somos **transformados** en la misma imagen de gloria en gloria, como a partir del Señor, que es Espíritu», y en Rom 12,1-2: «No os dejéis **configurar** a este mundo, sino dejaos **transformar** mediante la renovación de vuestra inteligencia para discernir cuál es la voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le resulta agradable, lo que es perfecto». La vida del discípulo de Cristo es un lento camino de «conformación» a Cristo siervo, para ser finalmente «transfigurado» en su imagen gloriosa.

(Para un estudio detallado del himno a Cristo Siervo [2,6-11] y las cuestiones su suscita, remitimos a J.-F. COLLANGE, *L'Épître de Saint Paul aux Philippiens*. CNT Xa. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973, pp. 75-86, y al CB n. 33, de S. LÉGASSE.)

preciosa: nos dice que el Evangelio es alegría tanto para aquel que lo anuncia como para el que lo recibe, que vive de él y no puede hacer otra cosa que transmitirlo también a otros. ¿No es la fe alegría de vivir de esta realidad única que Pablo llama la *koinônia*?

El centro generador. La unidad de la carta es muy discutida actualmente. Conlleva una importante rup-

tura de estilo y de tono en 3,2, y ese desarrollo puede extenderse hasta 3,21 o incluso 4,8-9. Pero lo que nos sorprende, en cualquier caso, es el peso del himno cristológico de 2,6-11, que ofrece a la carta un centro, no geográfico, sino generador (en palabras de Édouard Haulotte), y la presencia recurrente a lo largo del texto del tema de la *koinônia*. Bajo el modo de una participación en el misterio pascual, la dinámica

del himno anima la vida del Apóstol y, a imitación suya, la vida de la comunidad de Filipos. Para Pablo, la dimensión misionera de la Iglesia de los filipenses puede expresarse entonces en términos de *koinônia*, puesto que designa así lo que fundamenta la vida comunitaria en el misterio pascual de Cristo humillado y abajado, tal como el himno lo celebra.

Proponemos leer la carta a los Filipenses a partir de una organización de conjunto que tiene como centro el himno y, por una parte y por la otra, términos de la familia de la *koinônia*, que se corresponden al principio y al final primeramente (1,5-7 y 4,14-15) y después más al centro (2,1 y 3,10).

Anuncio del Evangelio, unión con el Apóstol

Al comienzo del capítulo 1, Pablo da ampliamente gracias a Dios, porque, desde el primer día, los filipenses «tomaron parte en el anuncio del Evangelio». Es importante subrayar que la palabra que expresará la «comunidad» bajo sus diversos aspectos, en griego *koinônia*, insiste en la participación en la acción para que la Buena Nueva se haya extendido ampliamente: *toda comunión eclesial encuentra ahí su modalidad primera.*

Anunciar el Evangelio. Pero, ¿de qué manera los filipenses tomaron parte activa en el anuncio del Evangelio? El conjunto de la carta muestra perfectamente que no hubo partida en misión; ya hemos dicho más arriba que la prisión de Pablo había aumentado la audacia de algunos hermanos, por otra parte no siempre por razones demasiado loables. Pero, ¿se trata de cristianos de la comunidad de Filipos o de pre-

dicadores itinerantes que acompañan a Pablo o llegados tras sus huellas? No lo sabemos. Lo que sabemos con certeza es que los filipenses manifestaron ampliamente su amistad y su apoyo al Apóstol en prisión, corriendo con ello verdaderos riesgos: «Os llevo en mi corazón a vosotros, que en mis cadenas y en la defensa y consolidación del Evangelio tenéis parte en la gracia que me fue dada» (v. 7).

Tener parte en la gracia. La gracia (*charis*) es una noción capital (cf. 1 Cor 3,10; Gál 2,9; Rom 12,3 y 6, también Ef 3,8; 4,7). Designa en primer lugar la llamada de Dios y la acción de su Espíritu, el cual, en y a través del Apóstol, anuncia la Buena Nueva de la cruz y de la resurrección de Cristo. Con su actitud, los filipenses manifiestan que esta gracia ha llegado a ellos. Supieron apoyar a Pablo en su tribulación a la vez moral y material.

Tomar parte en la tribulación. En efecto, al final de la carta se explicita la parte que tomaron en el anuncio del Evangelio concretamente en que enviaron una vez y después dos veces ayuda al Apóstol: «Habéis tomado parte en mi tribulación; sabéis, filipenses, que al comienzo del anuncio del Evangelio, cuando llegué a Macedonia, ninguna Iglesia compartió conmigo una cuenta de debe y haber, salvo vosotros» (4,14-15). Hay de qué sorprenderse: mientras que en Tesalónica y en Corinto Pablo se vanagloria de trabajar para no causar molestias al Evangelio, aceptó de los filipenses un apoyo financiero para vivir y asegurar su obra misionera. Si únicamente acepta de los filipenses fondos que le permitan consagrarse a la misión es que está bastante seguro de su fe como para saber que esos dones se transformarán en gracia para ellos; prosigue: «Lo que busco es que se mul-

tipliquen los intereses en vuestra cuenta» (4,17). Estamos ante un lenguaje bancario y comercial, que

permite a Pablo establecer un sorprendente intercambio.

La colecta y el don financiero como culto espiritual

Sabemos que en el siglo I tuvieron lugar algunas hambrunas en el Imperio romano; bajo Claudio especialmente Judea fue afectada. Pablo organizó una colecta de dinero en Corinto y después en Macedonia, para ayudar a la comunidad de Jerusalén, amenazada por la hambruna. Los caps. 8 y 9 de la segunda carta a los Corintios son dos billetes enviados para exhortar a los corintios a la generosidad. En el cap. 8, Pablo llama a una participación en el misterio de Cristo siervo, que «siendo rico se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza» (2 Cor 8,9); en el cap. 9 exhorta a los cristianos a entrar en el movimiento de Dios creador, que da con profusión y abundantemente (2 Cor 9,8-12).

Igual que en la carta a los Filipenses, entonces se establece un intercambio entre el don de bienes materiales y el de bienes espirituales. Pablo habla de la colecta en términos de gracia (*charis*), de servicio (*diakonía*) e incluso de liturgia (*leitourgía*), culto dado a Dios; dicho de otra manera, equivale a un verdadero culto en espíritu: «Porque el servicio de esta liturgia no sólo colma las necesidades de los santos [de Jerusalén], sino que también desborda en numerosas acciones de gracias con respecto a Dios; porque glorifican a Dios por vuestra obediencia en la confesión del Evangelio de Cristo y por la generosidad

de vuestra comunión con ellos y con todos; mediante su oración por vosotros os manifiestan su afecto, a causa de la abundante gracia de Dios sobre vosotros» (2 Cor 9,13-14).

Encontramos la misma equivalencia en Rom 15,26-27: «Los de Macedonia y Acaya han tenido a bien hacer una colecta en favor de los creyentes necesitados de Jerusalén. Han tenido a bien, aunque en realidad se trataba de una deuda, pues si los paganos han participado de sus bienes espirituales, justo es que los ayuden en lo material». El lenguaje de Pablo ha pasado del intercambio comercial al servicio y al servicio cultural. Es la ocasión de recordar que, en Pablo, el vocabulario de la liturgia y del culto jamás es empleado en sentido propio: siempre está ligado a una dimensión existencial. El don material de las comunidades, la vida diaria de los creyentes y del Apóstol, todo esto es igualmente «culto» en el sentido fuerte del término. Para confirmarlo podemos leer un versículo de Flp 2,17b: «Si fuera derramado como libación sobre la ofrenda y la liturgia de vuestra fe...». Y citar la famosa paráclisis de Rom 12,1: «Os exhorto, hermanos, a presentar vuestros cuerpos como ofrenda viva, santa, agradable a Dios, es el culto que dais, conforme a la Palabra».

Intercambio de dones. La *koinonía*, la participación en el Evangelio por parte de los filipenses, es aquí el don concreto de dinero al Apóstol; es material, financiera, pero se les devuelve como riqueza espiritual, como intereses que crecen en la cuenta, lo que Pablo había llamado en la acción de gracias de la carta «la plenitud del fruto de la justicia» (la palabra «fruto», en 1,11, es el mismo que hemos traducido por «intere-

ses» en 4,17). En la «participación en el Evangelio», bienes materiales y espirituales se corresponden y se intercambian. Sin embargo, no se trata de un tráfico de indulgencias, sino de la afirmación, ampliamente presente en otras cartas, de que la vida en Cristo es un culto dado a Dios, y de que ningún ámbito de la realidad corporal y material, como de la realidad intelectual y espiritual, le es extraño. Y el don de sí pasa

también por la preocupación y el esfuerzo financieros. Por otra parte, Pablo jamás requiere de los creyentes otro culto dado a Dios que la vida cotidiana más concreta compartida en todas sus dimensiones. La continuación de la carta lo va a manifestar.

Vida comunitaria, participación en el Espíritu

La difícil situación del Apóstol y la proximidad de la muerte colorean el texto de una pasión y una emoción violentas. Completamente en tensión con respecto a la posibilidad de una próxima visita a Filipos, también sabe de qué forma es incierta.

Una vida digna del Evangelio. La exhortación no puede ser más apremiante; bien que el Apóstol pueda acudir a constatarlo o bien se entere por sus enviados, sólo importa una cosa: que los filipenses «lleven una vida de ciudadanos dignos del Evangelio» (1,27). Ciertamente, los filipenses fueron muy lejos en el apoyo al Apóstol, porque «participar en su tribulación» (4,14) es entrar en el mismo combate que el del anuncio del Evangelio (1,27 y 30), es aceptar sufrir desaires y rechazos, críticas y malos tratos desde fuera y desde dentro. Una expresión muy fuerte lo dice en 1,29: «Os ha sido dado gratuitamente no sólo creer en Cristo, sino sufrir *por él*». «Sufrir por Cristo», Pablo no duda en llevar a cabo una inversión de la fórmula kerigmática: «Cristo sufrió y murió *por vosotros*», porque esa inversión hace entrar a los cristianos en la dinámica de la muerte y la resurrección de Cristo.

La participación en el Espíritu. Tocamos aquí un aspecto esencial de la vida comunitaria tal como el Evangelio la requiere. Para el Apóstol, vivirlo juntos, vivir con un único espíritu y un mismo corazón, es a la vez la condición de posibilidad y la única forma posible del Evangelio recibido y puesto en práctica, significa la participación en el misterio pascual de Cristo. Ahora bien, esta unidad ya está dada, iniciada por el Espíritu derramado sobre la comunidad. La exhortación a la unidad se basa en una cuádruple constatación: «Si de algo vale una advertencia hecha en nombre de Cristo, si de algo sirve una exhortación nacida del amor, si vivimos unidos en el Espíritu, si tenéis un corazón compasivo, dadme la alegría de tener los mismos sentimientos...» (2,1-2). La comunidad nació de la predicación del Evangelio, y se puso a seguir al Apóstol por la fuerza de la resurrección; porque, aunque no se ha mencionado el bautismo de los filipenses, Pablo afirma en la apertura de la carta que «Dios, que empezó en ellos una obra buena, la llevará a su término hasta el día de Cristo» (1,6), y un poco más adelante, que «se les dio graciosamente no sólo creer en Cristo, sino sufrir por él» (1,29). Todo esto está presente en ellos por el Espíritu, que se da para compartir.

La unidad, don de Dios. ¿Por qué entonces una insistencia como ésta del Apóstol para exhortar a la unidad? Las expresiones resultan redundantes hasta el extremo: «Dadme la alegría de tener los mismos sentimientos, compartiendo un mismo amor, viviendo en armonía y sintiendo lo mismo». La respuesta es sencilla: porque aún es necesario que la comunidad acoja y ponga en práctica esta unidad que se le da. Y qui-

zá en primer lugar es preciso aceptar que la unidad le viene de otra parte, como un don de Dios. No es el fruto de una voluntad humana. La asamblea cristiana no es ni una asociación ni una reunión de iguales, sino una convocación en la que cada cual se da al otro para ser recibido tal como es, a pesar de las enemistades, las tensiones y a veces las incompatibilidades: «No hagáis nada por rivalidad o vanagloria...» (2,3a).

Entrar en el movimiento de Cristo Siervo. Sin embargo, el texto va incluso más lejos, Pablo no duda en aplicar al mundo de las relaciones entre los miembros de la comunidad la dinámica que será, dos versículos más adelante, desplegada en el himno: «No hagáis nada por rivalidad o vanagloria: sed, por el contrario, humildes y considerad a los demás superiores a vosotros mismos. Que no busque cada uno sus propios intereses, sino los de los demás» (2,3-4). La humildad se hace eco del abajamiento de Cristo, que «se humilló», el imperativo «sed humildes» responde al indicativo del himno «no consideró». Lo que los filipenses son invitados a vivir en sus relaciones mutuas es el propio movimiento de abajamiento, de humillación y de don de sí de Cristo.

Esto es lo que significa «la participación en el Espíritu». Tomar parte en el espíritu de Cristo es entrar en ese movimiento de Cristo siervo, movimiento de olvido de sí y de reconocimiento del otro (incluso aunque no podamos hablar de «kénosis» en el creyente, porque el espíritu de Cristo ya lo habita). La *koinônia* consiste entonces en reconocer en el otro el don de Dios y la presencia del Espíritu, en acogerlo como tal, porque también él está injertado en Cristo. La primera carta a los Corintios desarrollará más ampliamente los dones del Espíritu dispensados por Dios a cada cual, de modo que, por el reconocimiento mutuo de los dones

necesarios y complementarios, el Cuerpo pueda edificarse (1 Cor 12).

Vida comunitaria «en Cristo». Pero Filipenses sigue estando más centrado en el misterio de Cristo; podríamos hablar de una comunidad «cristocéntrica», porque la comunión entre los cristianos pasa en cada uno por una comunión en los sufrimientos y en el Espíritu de Cristo. Sólo hay relación verdadera entre cristianos cuando está basada en la relación vertical que une a cada cual con Cristo; por el contrario, no hay unión a Cristo más que entrando en una vida de servicio y de don de sí. Ahora vale la pena releer el v. 5, que introduce el himno; a menudo se traduce: «Tened en vosotros los sentimientos que están también en Jesucristo», pero no se trata de imitar los modos de pensar o de sentir de Cristo (lo cual, además, difícilmente permite la frase griega); se trata de comportarse como lo hacemos «en Cristo». La expresión «en Cristo», «en Cristo Jesús», característica de la escritura paulina, está presente en la carta en 1,1.13.26; 4,19 y 21, en los extremos; y en 2,1 y 5 en el centro; como sabemos⁶, hay que conceder a la preposición su valor local: «en la casa de Cristo, en su órbita, bajo su reinado». Es la cifra de la vida nueva: en la creación nueva inaugurada por Cristo. Por tanto, para los cristianos no se trata de «hacer como si», sino de vivir de la vida nueva a la que Cristo les ha llamado, y que es vida comunitaria. Se unen así las fuertes expresiones de Gál 6,15 o 2 Cor 5,17: «Si alguien está en Cristo hay creación nueva».

6. Cf. M. BOUTTIER, *En Christ*. París, PUF, 1962, resumen en el CB n. 33, p. 17.

La vida cristiana:

¿una cuestión de preposiciones?

Pablo utiliza todos los recursos de la lengua para tratar de expresar la novedad de la vida en la que han entrado los creyentes; en particular hace un gran uso de las preposiciones, que son la herramienta más precisa y eficaz para expresar el juego de relaciones, con la ventaja suplementaria de evitar las representaciones demasiado evidentes. De forma sistemática se podría recapitular la vida del creyente mediante el siguiente juego de preposiciones:

- «con Cristo» (*syn Christô*): sumergido por el bautismo en la muerte de Cristo, el cristiano es sepultado con él en su muerte (*synetafemen*) y atrapado por el poder de su resurrección; convertido con él en un único impulso vital (*symfytoi*), será asociado a su vida (*syzesômen*) (Rom 6,1-8).
- «en Cristo»: entre esos dos «con Cristo», los cristianos viven diariamente una vida de comunidad «en Cristo» (*en Christô*), aquella a la que Pablo invita a los filipenses.

La vida comunitaria como anuncio. Después del himno (2,12-18), que la carta invita a meditar y más aún a celebrar, Pablo prosigue la exhortación, sacando las conclusiones del «reajustamiento» que acaba de llevar a cabo. En la dinámica de la fe, la participación en el Espíritu hace de la vida de los filipenses un anuncio de la vida de Cristo abajado y exaltado. No se trata de partir en misión, sino de llevar una vida comunitaria transparente sobre el misterio de Cristo. La naturaleza de las relaciones con los de fuera se precisa: la comunidad tiene una función de testimonio que desempeñar con relación al mundo; una imagen fuerte se impone, la de las «antorchas»: «Hijos de Dios sin tacha en medio de una generación descarriada y perversa, brillad como antorchas en el mundo, vosotros que tenéis firme la palabra de vida». Ciertamente hay una separación con el mundo, pero también existe

una unión que es visibilidad, testimonio de la acción y de la vida.

Una comunidad en la espera del Señor

Ser conformado a la muerte de Cristo. El capítulo 3 se inicia con una defensa del Apóstol que esboza una narración autobiográfica basada en la inversión. Todo lo que era valioso e importante en la vida del fariseo Saulo se encuentra invertido, barrido y como aniquilado para ser reemplazado por el acontecimiento único del encuentro con Cristo. Pablo resume su tenor con algunas palabras expresivas: «De esta manera conoceré a Cristo y experimentaré el poder de su resurrección y compartiré sus padecimientos y moriré su muerte, a ver si alcanzo así la resurrección de entre los muertos» (3,10-11). Hay que estar atentos a la sucesión de los términos; en cierta forma, el movimiento del himno se invierte, porque lo que a él se le dio a conocer en primer lugar fue a Cristo y el poder de su resurrección. La fe no empieza con los sufrimientos, sino con el deslumbramiento de un encuentro, con la entrada en el dinamismo del Espíritu y del poder de la resurrección. Es a partir de este punto de llegada, de eso «ya dado», como el Apóstol podrá caminar imitando a Cristo, participar entonces de sus sufrimientos, dejarse conformar a su muerte, para alcanzar un día la resurrección.

Tiempo de abajamiento, tiempo de la misión. Todo se le ha dado anticipadamente: ya ha sido «agarrado por Cristo»; sin embargo aún no considera «haber conseguido» y alcanzado su meta, porque le queda por correr para llegar a su vez; y esta carrera es el tiempo

po del anuncio. La resurrección está al final, pero también se encuentra al principio, porque es el poder del Espíritu que atrapa a los creyentes y trata de conformarlos a Cristo. A aquel que fue atrapado por esta fuerza de la resurrección le queda entonces un tiempo para vivir, un tiempo de abajamiento, de humillación, de sufrimientos por el Evangelio: este «tiempo que queda» es el tiempo de la misión, el tiempo de la Iglesia.

De la humillación a la gloria. Ahora bien, es al mismo movimiento de abajamiento y de exaltación al que son invitados los filipenses. La comunidad entera es llamada a emprender por su cuenta la misma trayectoria: «Aunque hemos tomado la delantera, caminemos en la misma línea» (3,16)... «Porque, para nosotros, nuestra ciudadanía [*to politeuma*] está en los cielos, de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo, que transfigurará nuestro cuerpo de humillación para hacerlo conforme a su cuerpo glorioso» (3,27). Este v. 27, que describe no sólo el futuro escatológico de los filipenses, sino su condición presente, está saturado de términos tomados del himno: «transfigurar» recoge la «figura»; «conforme» recoge la «forma»; «humillación» recoge «se humilló»; finalmente, la «gloria» está igualmente presente en am-

bos lados. Pablo exhortaba a los filipenses a vivir «como ciudadanos dignos del Evangelio» (1,27): esto es posible porque su derecho de ciudadanía está en Dios (3,20); su humillación presente puede unirse a la de Cristo porque está incluida en un movimiento de transfiguración y de conformación a su gloria; la ciudadanía de la comunidad es entonces una vida en vías de transfiguración.

El cuerpo glorioso. Una cuestión sigue abierta. Cuando Pablo afirma que Cristo «transfigurará entonces nuestro cuerpo de humillación para hacerlo conforme a su cuerpo glorioso», ¿de qué cuerpo se trata? Claramente se refiere aquí al cuerpo físico y después escatológico de Cristo y de los cristianos, pero, en cuanto *politeuma*, los cristianos constituyen ya un cuerpo social. ¿En qué medida se puede hablar de «cuerpo eclesial»? La carta ignora la expresión «cuerpo de Cristo». Pablo es prudente, pero tenemos a la vez la idea de que los cristianos son el *politeuma* de Cristo, su «corporación», y que la extensión de la comunidad mediante la predicación del Evangelio es crecimiento de Cristo. Pablo escribe en Flp 1,20: «Con toda seguridad, ahora como siempre, Cristo crecerá en mi cuerpo».

3. De la palabra de la cruz a la comunidad «cuerpo de Cristo»

1 Corintios

La correspondencia de Pablo con la comunidad de Corinto, reunida en las dos cartas a los Corintios, representa casi la mitad de los escritos que se nos ha conservado del Apóstol, y sabemos que al menos otra carta se nos ha perdido. Estas cartas dan testimonio de las relaciones conflictivas y tumultuosas que Pablo mantuvo con ese grupo de cristianos al que había llamado a la fe en Jesucristo y al que había bautizado en su mayor parte (1 Cor 1,14-16)⁷.

Los últimos capítulos de la segunda carta a los Corintios (10-13) testimonian el atormentado estado de ánimo del Apóstol: «Mis celos por vosotros son celos a lo divino...» (2 Cor 11,2). Y, sin embargo, es a los corintios a los que Pablo escribe: «Si para otros no soy apóstol, al menos para vosotros lo soy; vosotros sois el sello de mi apostolado en el Señor» (1 Cor 9,2). Es a los corintios a los que recuerda con términos inolvidables «la palabra de la cruz»: «Proclamamos un Cristo [Mesías] crucificado, escándalo para los judíos, locura para los griegos, pero para los que son llamados, ju-

díos y griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,18.23-24). Es para ellos para los que elabora la metáfora del «cuerpo de Cristo», cuya riqueza y profundidad la tradición cristiana, a lo largo de los siglos, no dejará de desplegar.

7. Para una reconstrucción de la correspondencia y de las diferentes idas y venidas de Pablo y de Tito a Corinto, remitimos al ensayo de M. CARREZ en el CB n. 51, *La segunda carta a los Corintios*. Estella, Verbo Divino, 2006⁶, y n. 66, *La primera carta a los Corintios*. Estella, Verbo Divino, 2009⁶.

La primera carta a los Corintios ofrece un rico abanico de propuestas de Pablo como respuesta a las cuestiones y situaciones de una comunidad en plena crisis de crecimiento; es importante recorrer esta carta, percibir en ella el tema director y los desarrollos sucesivos, para avanzar en el conocimiento de lo que puede ser una comunidad cristiana conforme al corazón del Apóstol.

No entraremos en el debate abierto a propósito del carácter compuesto o no de la carta, sabiendo que es difícil ver en ella una construcción retórica de conjunto; se impone una gran prudencia en el desglose. Subrayaremos solamente que una misma temática está presente y anima las respuestas del Apóstol, aunque sigan siendo circunstanciales y dirigidas cada vez a situaciones particulares. La unidad de esta temática procede probablemente de una tendencia constante de los corintios a dividirse y a formar camarillas, tendencia ligada al privilegio concedido a la palabra y al conocimiento como manifestación del Espíritu.

Las tendencias «espirituales» de los corintios

Se ha llegado a hablar de «gnosis corintia». Ciertamente es exagerado, las religiones de salvación de tipo gnóstico no se desarrollaron, como rivales serias del cristianismo, más que en el siglo II d. C. Si nos atenemos al texto de Pablo, tendremos que hablar de forma más natural de corrientes «entusiastas» o «espirituales», valorando el conocimiento intelectual y espiritual como lo más alto; corrientes de tendencia elitista que consideran que el cristiano «espiritual», que ya ha entrado por el bautismo en la vida nueva y

en el orden de la resurrección, ya no tiene en cuenta las obligaciones de este mundo y de la carne.

La ciudad de Corinto. Destruída en el 144 a. C., Corinto fue refundada por un decreto de César en el 46 y, como muchas colonias romanas, se desarrolló por el hecho de la afluencia de antiguos soldados o mercenarios, de esclavos fugitivos o liberados, de aventureros preocupados por hacer olvidar su pasado, de comerciantes deseosos de enriquecerse lo más rápidamente posible. Corinto es un puerto comercial de población mezclada, de costumbres disolutas que Grecia, desde la época clásica, estigmatizaba. Ciudad nueva, carece de un pasado glorioso que le proporcione una identidad y una tradición; la sociedad corintia está en busca de respetabilidad, preocupada por un éxito que garantice su futuro y le proporcione cartas de nobleza. También se deja seducir rápidamente por los cultos procedentes de Oriente, religiones místicas que satisfacen las aspiraciones de seres inquietos e inciertos de su futuro. La tendencia es formar *thiasos*, pequeñas asociaciones religiosas, agrupadas en torno a un jefe carismático que desempeña el papel de iniciador.

«Todo está permitido». Vemos de qué forma este terreno podía ser propicio para la acogida del cristianismo, pero también de qué forma era grande el riesgo de desviaciones y deformaciones. Por dos veces en el texto aparece en labios de Pablo la expresión «Todo está permitido»; «Todo está permitido, pero no todo me conviene» (6,12; 10,23). Quizá el eslogan fue lanzado por el propio Pablo, al anunciar en Corinto el Evangelio de la libertad. El ambiente corintio, formado por un pequeño pueblo frecuentemente humillado, que aspiraba a la dignidad de ciudadanos, probablemente entendió muy rápidamente y comprendió

demasiado bien (!) el Evangelio de Pablo, el cual debe enderezar el timón sin cesar, como subraya Peter Brown con un humor muy británico: «En sus cartas encontramos a un hombre que se apresura a disponer sacos de arena a lo largo de la orilla de un torrente que amenaza con devastar y cuya corriente –lo sabía demasiado bien– debía todo a su ejemplo y a su mensaje anteriores» (*Le Renoncement à la chair*. París, 1995, p. 79). Lo cual podría resumir bastante bien la empresa de Pablo en estos textos.

El conocimiento. La carta nos informa de que los corintios han hecho su elección rápidamente en la predicación del Apóstol. Conservaron una insistencia en el conocimiento, como lugar de una unión personal y espiritual con Dios. El mundo griego siempre privilegió el *logos*, a la vez razón y discurso, cuyo poder se manifiesta tanto en la argumentación filosófica como en el debate político, los dos lugares de la «sabiduría»; los corintios también se dejan seducir por la retórica como medio para alcanzar la sabiduría y conocer a Dios. Pablo deberá encuadrar firmemente el discurso: «Si alguien se imagina que conoce algo, aún no conoce como deberá conocer, pero si alguien ama a Dios, entonces es conocido por él» (1 Cor 8,2-3; cf. Gál 4,9).

El gusto por lo espectacular. Su fascinación por lo espiritual hace que los corintios desprecien fácilmente el cuerpo. Del desprecio de la carne sacarán, según los casos, dos consecuencias opuestas: bien el libertinaje (todo está permitido), bien la continencia (rechazo del matrimonio). Al contrario, privilegian las manifestaciones espectaculares del Espíritu y su efusión: profecía, hablar en lenguas, dones que consideran como superiores a todos los demás. Por todas partes se manifiesta un gusto por lo extraordinario, por el éxi-

to elitista que impulsa a los corintios a dividirse en partidos rivales, apelando cada uno de ellos a un apóstol o a un predicador más brillante que los otros. La existencia de importantes diferencias sociales en el centro de la comunidad facilitaba ciertamente estas agrupaciones y la tendencia al «desmigajamiento» en pequeños grupos rivales.

La reacción de Pablo, en los tres primeros capítulos de la primera carta a los Corintios, tiene una amplitud sin precedentes. Nos invita a una meditación sobre lo que fundamenta la unidad cristiana: la cruz, que Pablo plantea en medio de la desgarrada comunidad de Corinto.

Las crisis de crecimiento de las Iglesias

La estancia de Pablo en Éfeso es la ocasión de numerosas relaciones epistolares con las comunidades que fundó. En un intervalo de tres o cuatro años como máximo, Pablo escribe las cartas a los Corintios y la carta a los Gálatas. Contemplando las cosas en perspectiva se puede considerar que Pablo afronta al mismo tiempo las crisis de crecimiento paralelas de sus comunidades; en efecto, es llevado a precisar su pensamiento frente a dos tipos de tentaciones opuestas:

- la tentación para las comunidades gálatas de buscar ritos que garanticen la salvación: prácticas judías de la circuncisión y de la pureza alimentaria, observancia de las estaciones y las fechas: es la tendencia de los cristianos judaizantes;
- la tentación para las comunidades corintias de buscar la salvación mediante un conocimiento de tipo espiritual y elitista, un saber o una sabiduría: es la tendencia de los cristianos entusiastas.

Por una parte y por otra se trata de una búsqueda de seguridad y de garantías de una salvación a la que se quiere echar mano, en lugar de recibirla como un don de la pura gratuidad de Dios. Por eso nacen, también por una parte y por otra, algunas tendencias separatistas: los gálatas se separan de Pablo para volverse hacia predicadores judeocristianos, los corintios se dividen en grupúsculos rivales.

La palabra de la cruz (1 Cor 1-3)

El saludo, seguido por la acción de gracias (1, 1-9), merece ser leído atentamente: dibuja abreviadamente la trayectoria de cualquier comunidad cristiana.

Llamada y fidelidad de Dios. La mención de los remitentes y de los destinatarios ofrece una interesante simetría: «Pablo, apóstol por llamada, a los santificados, santos por llamada». La traducción de estos dos grupos de palabras compuestas por el adjetivo *kletos*, «llamado», puede hacerse de dos formas: «apóstol por llamada» o «llamado a ser apóstol», «santos por llamada» o «llamados a ser santos»; esto permite decir que la vida cristiana es a la vez «ya dada» (el cristiano, como el apóstol, se hace santo por el don de Dios) y del orden de un «hacerse», de un «por vivir» (el cristiano, como el apóstol, es invitado a convertirse en santo).

En realidad, Pablo menciona inmediatamente después la riqueza desbordante de los dones recibidos por los corintios: palabra y conocimiento; estos valores, la mayoría tomados del mundo griego, son reconocidos de entrada como presentes entre los cristianos de Corinto como dones del Espíritu (vv. 5 y 7). Entonces se dibuja la trayectoria de una *ekklesia* cristiana, colmada de dones por la llamada recibida de Dios, tensa en la espera de la revelación de Cristo, afirmada por eso por el propio Cristo, precedida y acompañada por la fidelidad de Dios, que desde su origen la guía hacia su finalidad última: «La participación en su hijo Jesucristo, nuestro Señor» (v. 9). Continuando la aventura de Israel, la comunidad cristiana se mantiene en «la fidelidad de Dios», en el que confía: «Es fiel el Dios que os ha llamado a la participación en su Hijo...». Sabemos,

por haberlo leído en la carta a los Filipenses, que para Pablo esta «participación» (*koinōnía*) implica el amor mutuo en la comunidad y que tiene como signo visible la unidad.

Divisiones y unidad. Ahora bien, las noticias que Pablo ha recibido de la comunidad por gente de la casa de Cloe, son inquietantes: los cristianos de Corinto se dividen en grupos rivales que apelan a diferentes apóstoles (v. 12).

Entonces se inicia la paráclisis: «Os exhorto, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que habléis el mismo lenguaje...» (v. 10). Durante tres capítulos, Pablo va a emplearse a fondo en refundar la unidad de la comunidad cristiana, desarrollando una argumentación notablemente estructurada.

Una vasta inclusión. Los tres primeros capítulos constituyen una vasta inclusión. Se inicia en 1,12 con el enunciado de los partidos rivales en Corinto: «Yo soy de Pablo, yo soy de Apolo, yo de Cefas», y se cierra en 3,22-23 con el regreso a la unidad de la pertenencia a Cristo: «Todo es vuestro, Pablo, Apolo [...] todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo». En el ínterin, el sentido de la relación de pertenencia ha sido invertido, y las divisiones de la comunidad llevada a la unidad de una sola confesión de fe en el Dios uno.

En el centro de este gran anillo, Pablo explicita las causas de la división. En su opinión están ligadas, por una parte, a la falsa idea que los corintios se hacen de la función de los apóstoles (1,13-16) y, por otra, a la falsa idea que se hacen del Evangelio, que no es palabra de sabiduría, sino anuncio de la cruz de Cristo (1,17).

Estructura de 1 Cor 1,10-3,23

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA (1,10-17):

- *Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas...*
- *¡Pero yo soy de Cristo! ¿Está dividido Cristo?*

1 - LAS CAUSAS DE LAS DIVISIONES ENTRE LOS GRUPOS CRISTIANOS

- a - una falsa idea de los apóstoles: no son gurús
- b - una falsa idea del Evangelio:
 - no es una sabiduría ni una retórica seductora
 - Cristo no me ha enviado a bautizar, sino a evangelizar,*
 - y no con la sabiduría de la palabra,*
 - para que la cruz de Cristo no sea reducida a nada*

2 - LA ARGUMENTACIÓN

b - ¿Qué es el Evangelio? (1,18-3,4)

- 1º - No es la palabra de una *sabiduría humana* (1,18-2,5)
En efecto, la palabra de la cruz es locura para los hombres
Ejemplos: - la comunidad cristiana de Corinto (1,26-31)
- el caso del apóstol Pablo (2,1-5)

- 2º - Es la expresión de la *sabiduría de Dios* (2,6-16)
Pero es una sabiduría que predicamos
oculta en el misterio: Cristo, sabiduría de Dios
revelada por el Espíritu

Ejemplo: las divisiones en la Iglesia de Corinto muestran que los corintios no tienen acceso a la sabiduría del Espíritu; son «carneales» cuando dicen:

yo soy de Apolo
yo soy de Pablo (3,4)

a - ¿Cuál es el papel de los apóstoles?

¿Qué es Apolo?
¿Qué es Pablo? (3,5)

son *siervos cooperadores* de Dios,
obrerros agrícolas en el campo de Dios (3,5-9)
albañiles en la construcción de Dios (3,9-17)

CONCLUSIÓN: REENCONTRAR LA UNIDAD (3,18-21)

Que el sabio se convierta en necio para volver a ser sabio
a fin de no gloriarse a sí mismo

- *porque todo es vuestro, Pablo, Apolo, Cefas...*
- *todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios* (3,21b-23)

Los partidos. Detengámonos, para empezar, en la presencia de partidos en Corinto: Pablo habla de disputas y divisiones que podrían llevar a desgarros (*schismata*, vv. 10-11). Se ha discutido lo que representaban estos grupos y cuáles eran las causas de estas divisiones. Pablo no dice nada de ello. Por la carta a los Gálatas sabemos de las posibles tensiones con Cefas (Pedro), pero también con Apolo, que es descrito en los Hechos de los Apóstoles como un brillante orador, instruido en la fe cristiana (Hch 18,24-26).

Se plantea otra cuestión: ¿cuántos «partidos» había en Corinto? ¿Tres o cuatro? Generalmente se concluye que cuatro, pero los comentaristas siguen perplejos, o son prudentes, a propósito del «partido de Cristo». Ahora bien, el final del texto opone las tendencias rivales con la pertenencia de todos al único Cristo. Por tanto, propongo leer el cuarto término –articulado en griego con un *de* («pero»)– como una fuerte oposición: «¡Pero yo soy de Cristo!»; el «yo» cambia de naturaleza: después de haber citado a los corintios los diferentes grupos, Pablo retoma la palabra sin dar la razón a ninguno de ellos: «¡Pero yo pertenezco a Cristo! ¿Estará Cristo dividido?»

Pertenecer a Cristo. Pablo se defiende inmediatamente de ser un «bautizador» y afirma con violencia: «¿Acaso Pablo ha sido crucificado por nosotros?». Sin duda los corintios se habían escogido «maestros de vida», una especie de iniciadores de la salvación, entre los apóstoles que les habían bautizado, ya fuera que tuvieran más autoridad (Cefas), ya que sedujeran más por la calidad de su discurso (Apolo). Pablo rehúsa prestarse a ese ambiguo juego. Por otra parte, las expresiones que utiliza nos informan sobre la concepción que tenía del bautismo: «Ser bautizado en nombre de», según una fórmula del derecho comercial («hacer

pasar en nombre de»), significa entrar en el conjunto de las propiedades de otro, significa pertenecerle. Es tirando la misma metáfora, Pablo dirá en 6,20: «¡Habéis sido comprados a buen precio!». Como un esclavo comprado en el mercado, el bautizado pertenece a partir de esos momentos a Cristo y a ningún otro.

El Evangelio, palabra de la cruz. Pero un error más grave favorece las divisiones en Corinto; versa sobre la propia naturaleza del anuncio: el Evangelio se recibe como una enseñanza de sabiduría, amparado en el prestigio de la elocuencia y de la retórica, que parecían garantizar un conocimiento más alto. Sobre este extremo, el rechazo de Pablo es más violento aún: asimilar el Evangelio a un discurso de sabiduría es reducir a nada la cruz de Cristo: «Cristo me ha enviado a anunciar la buena nueva, no con la sabiduría de la palabra, a fin de que la cruz de Cristo no sea vaciada» (v. 17). Invirtiendo los términos de la pretensión corintia, el desarrollo que sigue planta en el centro de la comunidad de Corinto la Buena Nueva como «palabra de la cruz».

Una vez más, en lugar de responder a un conflicto local mediante consejos organizativos o una referencia a la autoridad, Pablo desplaza la cuestión práctica y lleva a los creyentes de Corinto al centro del que jamás habrían debido alejarse: el misterio de Cristo crucificado y resucitado.

El Evangelio y la cruz (1,18-3,5)

«La palabra de la cruz es locura para aquellos que se pierden, [pero] es poder de Dios para los que son salvados» (1,18). ¿Cómo entender esta «palabra de la cruz» (*ho logos tou staurou*), único mensaje del Apóstol y única fuerza de unidad que tiene la comunidad?

El logos de la cruz. En 1,17 nos hemos enterado de que la «sabiduría de la palabra» (la retórica) se oponía a la cruz de Cristo, significando también el término *logos* «palabra» o «discurso». Por tanto, ¿cuál es el sentido de la expresión «*logos* de la cruz», que parece determinar de forma completamente distinta al *logos*? El genitivo griego permite varias interpretaciones: el sentido más obvio de la expresión es el discurso que habla de la cruz, pero también es la palabra que procede de la cruz. Por último, también se puede pensar que se trata de una palabra que es el propio acontecimiento de la cruz: ¡la cruz nos habla! Tanto más habida cuenta de que hay ahí una instancia de juicio que obliga a escoger: según la forma del que recibe la palabra de la cruz, cada cual entra en un proceso de pérdida o de salvación.

Desde ahí, Pablo procede en dos etapas, que se articulan conforme una lógica de inversión; esta lógica está por todas partes en acción en el capítulo, aunque el texto lleva progresivamente de una visión negativa de la sabiduría a una positiva.

El fiasco de la sabiduría humana. La primera etapa (1,18-2,5) muestra que la palabra de la cruz no es la expresión de una sabiduría humana. En una frase extraordinariamente densa (v. 21), Pablo denuncia el fiasco de la sabiduría humana: sumergidos en la «sabiduría de Dios», y dotados por Dios de sabiduría, los hombres se han mostrado incapaces de reconocer a Dios en sus obras, y de darle gloria en su creación; así, la sabiduría humana se ha desviado, se ha replegado sobre sí misma, haciendo de la criatura un objeto de idolatría o de infamia; rehusó reconocer al creador y se hundió en la locura de su propia adulación.

La cruz, escándalo y locura. Dios también utilizó la locura de la proclamación para salvar a los que creen:

«Porque los judíos reclaman signos, los griegos buscan sabiduría, pero nosotros proclamamos un Mesías [un Cristo] crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos» (vv. 22-23). Las pretensiones humanas para acceder a la certeza y verificar la verdad son barridas. Estas pretensiones abarcan las tentaciones simétricas de los judaizantes y los helenizantes: por una parte, la búsqueda de signos visibles de salvación, por otra, la búsqueda de una sabiduría que arranca de la materia. Pablo les opone brutalmente la cruz, objeto de escándalo y de horror para los judíos, objeto de desprecio e ignominia para los griegos; la locura de la que habla, la *môira*, es estupidez, atributo del esclavo sin inteligencia, del bufón al que se desprecia.

«Pero, para los que son llamados, judíos y griegos, proclamamos a Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios» (v. 24). Pablo entra aquí en un lenguaje de inversión que va a dinamizar todo el capítulo; lo que afirma es que únicamente el crucificado, al rechazar el poder de los signos y la sabiduría del conocimiento, muere por todos, judíos y griegos. En este escándalo y esta locura se revelan la sabiduría y el poder de Dios, que quiere salvar a todos los hombres, sin consideración de mérito, de cualidad religiosa o espiritual, o incluso de superioridad intelectual. Todos, empezando por los que están más alejados de lo que la sabiduría y la religión humanas valoran o admiran.

Pablo ofrece inmediatamente dos ilustraciones concretas de la elección de Dios: la comunidad de Corinto en primer lugar y el propio Apóstol después.

La comunidad de Corinto. En 1,26-31 menciona primeramente la comunidad de Corinto, en la que Dios ha escogido lo que es débil, negativo, de malos orígenes, despreciado, lo que no es nada, para que

nadie se vanaglorie; y Pablo no halaga a los corintios al recordarles, a pesar de sus estúpidas pretensiones, la oscuridad de sus orígenes y de su situación social; sino que es para proponerles otra razón para enorgullecerse: «El que se gloríe, que se gloríe en el Señor» (Jr 9,24).

Detengámonos en estas expresiones peyorativas en donde Pablo choca, con una cierta rudeza, con la sensibilidad de sus interlocutores griegos. Lo mismo que Dios escogió a un pequeño pueblo sin relieve, tambaleante entre las potencias de este mundo y además infiel a su alianza, así también prosigue su designio de salvación a contrapelo de la sabiduría y la pretensión de los hombres al escoger lo que es estúpido y débil, lo negativo, de malos orígenes y despreciado. En el fondo, Pablo escoge la antítesis de todos los valores griegos tradicionales de los *kaloí kagathoi* (la expresión «hermosos y buenos» designa en la Grecia de las ciudades a una aristocracia a la vez social y de espíritu). Y vas más lejos al hablar de «lo que no es»; no se trata de un «no ser» filosófico, sino de la afirmación de que Dios arranca a los seres de la nada social, política, económica y existencial, para ofrecerles su amor y su salvación, y hacer de ellos testigos suyos.

Las modernas teologías de la liberación han sacado mucho partido a estos textos, manifestando que Dios escribe una historia de salvación a partir del «reverso de la historia»⁸, y el primer reverso de la historia bien podría ser Israel y la pequeña y desordenada comunidad de Corinto. Recordemos lo que constituye el centro de la reflexión paulina; la palabra de la cruz tiene

inmediatamente un correlato eclesiológico. **Recuerda** el privilegio de las debilidades y los pequeños en el proyecto de Dios; y compromete una concepción consecuente de la Iglesia como la elección hecha por Dios de un grupo de débiles y pecadores.

La propia persona de Pablo. En 2,1-6, Pablo se menciona a sí mismo. La debilidad no está solamente en el lado de los corintios; el propio Apóstol la comparte y la habita. Lo reconoce al releer su llegada a Corinto: «No vine con la superioridad de la palabra o de la sabiduría para anunciaros el misterio de Dios [...] sino en la debilidad, con temor y temblor y sin las persuasivas palabras de la sabiduría» (2,1b-4). Volvemos a encontrar aquí las expresiones de 1,17: «la sabiduría de la palabra» se recoge bajo la forma «palabras de sabiduría», pero la palabra de la cruz, que se convierte aquí en «una demostración de espíritu y de poder», se ha vuelto «poder de Dios».

Pablo juega aquí con la palabra «sabiduría» (*sofia*), que en griego es en primer lugar un saber hacer, un conocimiento técnico y sobre todo una técnica de la palabra. El Apóstol no habría persuadido mediante el despliegue de su retórica, esa retórica a la que los griegos hacían tanto caso y que los corintios tanto admiraban. No, lo que se afirma aquí es que el Apóstol y su comunidad han de reconocerse en primer lugar del lado de la debilidad y la locura, para recibir todo de Dios. Pero lo que reciben es «poder y sabiduría de Dios, justicia y santificación y liberación» (1,30): el propio Cristo.

La formulación de Pablo es violenta y tiene algo de excesivo: «No he querido saber nada entre vosotros, sino a Jesucristo, y Jesucristo crucificado» (v. 2). No hay que sacar la frase del contexto corintio en que debe entenderse: aunque Pablo lleva a los corintios a la cruz,

8. Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, Sígueme, 1982.

no por ello olvida la resurrección y sabe que la cruz es también elevación a la gloria. Pero a esta gente que ha pasado demasiado rápidamente a la parte de la resurrección y de la vida según el Espíritu le exige que mire primeramente a la cruz para seguir en ella a Cristo.

La sabiduría de Dios. La segunda etapa de la demostración (2,6-3,4) versa sobre la sabiduría de Dios: «Sin embargo es una sabiduría la que enseñamos...» (2,6). Porque la palabra de la cruz es la expresión de

una sabiduría, la de Dios: «Enseñamos la sabiduría de Dios, que ha estado oculta en el misterio, que Dios había definido anticipadamente, antes del tiempo, para nuestra gloria» (2,7).

La sabiduría de Dios es Jesucristo crucificado; únicamente en su rostro se revela la gloria de Dios. Ésta es la sabiduría «que ha estado oculta en el misterio» (v. 7). Aquí tenemos una asociación de palabras recurrente en Pablo: la sabiduría y el misterio; se trata del pro-

El *mysterion* (misterio)

La palabra *mysterion* pertenece al vocabulario de los movimientos religiosos generalmente procedentes de Oriente, que, desde la época clásica, se habían extendido por Grecia como respuesta a las aspiraciones de aquellos a los que la religión de la ciudad y sus dioses de opereta apenas satisfacían. Junto a escuelas filosóficas se conocían grupos religiosos de tipo esotérico que ofrecían a los iniciados todo un camino de conocimiento y de acceso a lo divino. Los más famosos y probablemente los más antiguos en Atenas son los misterios de Eleusis, que celebran las divinidades de la naturaleza y la fecundidad. La etimología del verbo *myeo* no es segura: ¿significa «cerrar los ojos»? En todo caso, los iniciados (o los que están en vías de serlo) llevan el nombre de *mystes*. Se comprometen en un camino con etapas iniciáticas que les llevará a una revelación final, la *epoptia*.

El término *mysterion*, que describe ese proceso de revelación de una realidad oculta, para la mayoría tiene una doble perspectiva, de secreto y de revelación. Ya se empleó en los textos tardíos de los Setenta. Lo encontramos en el libro de Daniel (cap. 2) para designar el sentido oculto de la visión del rey Nabucodonosor, sentido que únicamente Daniel, a quien Dios le ha dado su sabiduría, sabrá revelar al rey. En el libro de la Sabiduría de Salomón designa el destino último de los justos, que aguardan una inmortalidad junto a Dios; pero esto escapa completamente a los impíos, que «ignoran los misterios de Dios» (Sab 2,22).

Pablo se apropia de la palabra para designar el designio de salvación de Dios, que ha permanecido oculto hasta que se ha revelado plenamente en Jesucristo crucificado y resucitado (1 Cor 2,1.7). El misterio

es esa realidad paradójica de la «crucifixión del Señor de la gloria». Los sucesores del Apóstol darán a la palabra un sentido muy rico, viendo en él el conjunto del designio de Dios desde los orígenes hasta su pleno cumplimiento.

En la carta a los Colosenses, el misterio despliega el contenido de la cruz y de la resurrección al designar la ampliación del Evangelio a los paganos y a todos los hombres: «Dios ha querido dar a conocer entre los paganos la gloriosa riqueza de este misterio: Cristo en medio de vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27). Es en este sentido en el que la carta a los Efesios emplea la palabra para ajustar el designio de salvación de Dios a las dimensiones del universo (Ef 1,9): «Entended la inteligencia que tengo del misterio de Cristo: ese misterio no había sido llevado al conocimiento de los hombres de otras generaciones como ha sido revelado ahora por el Espíritu a sus santos apóstoles y profetas: los paganos tienen la misma herencia, constituyen el mismo cuerpo y participan en la misma promesa en Jesucristo por el Evangelio» (Ef 3,5-6).

Pero quizá nadie ha ido tan lejos como Pablo en la percepción de lo inaudito del proyecto de Dios, al comprender que ese proyecto, que empieza con la elección de Israel, llegaría a su término sólo cuando se cumpliera la función de Israel en cuanto a la salvación de todos los hombres. Escribe en la carta a los Romanos: «Porque no quiero que ignoréis este misterio: se ha producido un endurecimiento de una parte de Israel hasta que la totalidad de los paganos haya entrado, y así todo Israel se salvará» (Rom 11,25-26).

yecto de salvación final de Dios que revela a sus iniciados. Proyecto original, porque, según la tradición veterotestamentaria, la sabiduría está junto a Dios desde el principio (Prov 8), y proyecto último, como expresa la palabra griega *mysterion*. Es en Jesucristo, y en Jesucristo crucificado, donde se revela toda la gloria de Dios y de su designio.

Proyecto inaudito, de una profundidad incomprensible, inadmisibles para el hombre, que únicamente el Espíritu de Dios puede sondear: «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, lo que jamás llegó al corazón del hombre, Dios lo ha revelado por el Espíritu» (2,9). Mediante esta cita compuesta de fragmentos de Isaías y Jeremías, Pablo muestra que la propia Escritura anunciaba eso que era inaudito.

Los verdaderos «espirituales». La profundidad de este misterio escapó a los poderosos de este mundo –ya fueran políticos o religiosos–, puesto que, incapaces de reconocerlo, «crucificaron al Señor de la gloria» (v. 8). En esta extraordinaria alianza de palabras⁹, Pablo expresa lo que se revela en la cruz: el lugar de la ignominia se convierte en el propio lugar en que se manifiesta la gloria del Crucificado, que Dios revela y manifiesta como Hijo. La ironía de Pablo es terrible para los que se dedicaban al conocimiento, para esos corintios que pretendían ser «espirituales». habituales del Espíritu: no reconocieron al Señor.

Si únicamente el Espíritu de Dios puede sondear esas profundidades, son remitidos a su propia experiencia,

9. Se trata de una figura catalogada por la retórica griega, el *oxymoron* o alianza de términos contradictorios. Pablo la utiliza frecuentemente y hace de ella una expresión privilegiada del acontecimiento de Jesucristo (cf. 1 Cor 13).

obligados a confrontar su pretensión de sabiduría con la radicalidad del escándalo de la cruz y de reconocer que se equivocan de espíritu. Obligados a comprender que no habían entendido nada, ellos, los sabios que se vanagloriaban de ser «espirituales», aunque se habían quedado en «carnales», hijos camorristas y envidiosos; Pablo utiliza aquí categorías corintias, quizá pregnósticas («carnales/espirituales», 3,1), para volverlas contra los corintios: vosotros, que pretendíais ser espirituales, dejaos conducir por el Espíritu de Dios. Y no les ahorra su mordaz ironía: sus divisiones son la prueba de su incapacidad para conocer y vivir según el Espíritu.

El anillo se cierra una primera vez para subrayar el fin de este desarrollo: «Cuando alguien dice: "Yo soy de Pablo, yo soy de Apolo", ¿qué es Pablo?, ¿qué es Apolo?» (3,4-5).

Conclusiones sobre la palabra de la cruz. ¿Podemos entender mejor ahora por qué Pablo fundamenta su llamada a la unidad en la única afirmación: «Cristo fue crucificado por vosotros» (1,13; 2,2; 2,8)?

Evidentemente es porque únicamente Cristo salva, con su muerte y su resurrección, y porque Cristo murió *por todos*, sabios y necios, fuertes y débiles, fieles e impíos; apropiarse de su muerte, excluyendo de ella a los otros, es negar el mismo proyecto de Dios. Este proyecto, del que Pablo habla en términos de «misterio» y de «sabiduría», y que tiene como misión revelar, ¿no es justamente ese «por todos», y primeramente por los más alejados: paganos, débiles, pequeños, pecadores? Esto es lo que han olvidado los corintios (y otras muchas comunidades cristianas a través de la historia): gloriándose cada cual de pertenecer a tal o cual, ligando su destino a un nombre, se separan en sectas, olvidan re-

conocer en el otro el don del Espíritu, se glorían de su sabiduría de «espirituales», desprecian a los ignorantes y los «carnales» y se hunden en la locura de las divisiones humanas.

Aunque Pablo se prodiga en consejos de comportamiento en el caso por caso y de forma diferente según los contextos, hay una afirmación que no varía nunca: vivir en Cristo es vivir la dinámica de la muerte-resurrección, que es la única que fundamenta un amor verdadero entre los creyentes, porque ese amor es don y manifestación del Espíritu de Dios, que sólo puede ser acogido y tratar de vivirlo.

Los apóstoles y la Iglesia en crecimiento (3,5-15)

Ahora Pablo puede volver a la dificultad precisa de los corintios: ¿qué representan esos líderes a los que cada cual apela, Cefas, Apolo, Pablo? ¿Cómo entender su papel en relación con los corintios? Pablo va a desarrollar otro argumento en favor de la unidad de la comunidad; los apóstoles no son bautizadores (1, 12-16), pensadores u oradores capaces de gobernar la Iglesia, sino *servidores* (3,5). Y sólo cuenta el crecimiento de la comunidad. Al recordar el lugar y papel de los apóstoles, Pablo insiste en lo esencial: la unidad de una dinámica de reunión que es sólo la obra de Dios. Asimismo despliega una serie de metáforas que dan que pensar el tipo de crecimiento que caracteriza a una «Iglesia» cristiana y la relación que le une a sus apóstoles.

El papel de los apóstoles. El pequeño texto, extraordinariamente construido, que se extiende por los vv. 5-15 se inicia con una primera definición del papel

de los apóstoles como *diakonoi*, una palabra que no hay que traducir por «diáconos», porque la estaríamos cargando con toda la historia posterior, que Pablo ignora, sino por «servidores» o, como hace Charles Perrot, por «camareros»; es decir, hombres que trabajan por otro y en su lugar, tanto en el servicio de la mesa como en el de la palabra (Ch. PERROT, *Après Jésus, les ministères*. París, 2002, p. 41).

Una primera metáfora presenta a la comunidad como el campo o la plantación de Dios (vv. 6-9a) y después una segunda que tiene que ver con la construcción o la obra de Dios (vv. 9b-15). Al articular las dos, el v. 9a ofrece una segunda definición de los apóstoles: «Somos cooperadores de Dios»; una definición impresionante, porque literalmente se trata de «sinergia» (*synergoi*). La humildad de los apóstoles no es más que el otro rostro de su orgullo; son siervos, pero es en la misma obra de Dios en la que cooperan.

El versículo liga estrechamente, por otra parte, la acción de los apóstoles y la constitución de la comunidad: «Somos cooperadores de Dios, sois una plantación de Dios, una construcción de Dios» (v. 9b). En Pablo no hay Iglesia en crecimiento sin la acción necesaria de los hombres, que son servidores que cumplen el papel que Dios les ha adjudicado (v. 5).

Las metáforas de la Iglesia en crecimiento. Las metáforas de «plantar» y «construir» proceden del Antiguo Testamento. Para el pueblo de Dios, cuyos orígenes están en el nomadismo, las dos actividades de construir y plantar no tienen nada de anodino o de trivial. Se encuentran juntas en diversos textos a propósito de la tierra que Israel recibirá de Dios sin tener que plantarla y construir en ella, pero que deberá respetar como un don sobre el que no tiene dominio. En

los profetas se desarrolla la imagen del pueblo que es construido y plantado por Dios (así el famoso canto de la viña de Isaías 5).

Durante y después del exilio, los profetas anuncian la alianza nueva de Dios, que plantará y construirá de nuevo al pueblo sobre la tierra (Jeremías, Ezequiel y sobre todo la profecía de Natán en 2 Sam 7). Las metáforas se aplicarán también al Mesías esperado y al Templo por reconstruir.

Perspectiva escatológica. Observemos, finalmente, que aparecen en Qumrán y en los textos judíos contemporáneos de Pablo: es la comunidad la que es «plantación eterna, casa de santidad» (1QS VIII,5; XI,8); y la perspectiva se convierte aquí en escatológica. Por tanto, se trata de metáforas con una fuerte carga teológica: Dios mismo vendrá a plantar y construir a su pueblo en la tierra que le destina en los últimos tiempos.

Ahora bien, para Pablo, «los últimos tiempos ya han llegado». Dios ya ha terminado de arrancar y de demoler. Puesto que en Jesús se han inaugurado los últimos tiempos, Dios planta y edifica definitivamente a su pueblo¹⁰.

Pablo también va a insistir sobre la obra actual y decisiva de Dios, una dimensión ampliamente olvidada en Corinto, donde la comunidad vivía las disputas de partido: la dimensión vertical, la que une al pueblo elegido con Dios, que lo llama y le hace crecer.

10. En Gál 1,15, Pablo aplica a su propia misión los términos de la vocación de Jeremías; asimismo, en 2 Cor 10,8 y 13,10 recuerda «la autoridad que el Señor le dio para construir y no para demoler».

La Iglesia como plantación de Dios (vv. 5-9a).

La Iglesia es el campo de Dios (v. 9b); él es su propietario y el que tiene la iniciativa. Incluso aunque la acción de plantar y de regar se confíe a sus siervos, el crecimiento es cosa de Dios. Para el judío que es Pablo, el Dios creador es menos el Dios del origen –el primer motor, según la concepción griega de las cosas, que sigue siendo frecuentemente la nuestra– que el que asegura el crecimiento desde el principio al final: acompaña a su pueblo a través de la historia.

La Iglesia como construcción de Dios (vv. 9b-15).

Observemos en primer lugar que los términos empleados (*oikodomé*, *oikodomeô*) no evocan la construcción acabada, sino más bien la obra: la Iglesia está en construcción y cada uno tiene una función que desempeñar en esta edificación, conforme a la tarea que Dios le ha confiado (v. 10).

El edificio tiene un único fundamento: Jesucristo. ¿Hay que ver en esta afirmación del v. 11 una alusión a Cefas-Pedro y una crítica a la tradición mateana que hace de Cefas la piedra de fundación (Mt 16,18)? Es menos aventurado considerar que la misma metáfora puede encontrar aplicaciones variadas. Aquí, el fundamento es Cristo y los constructores los apóstoles; en Mateo, el fundamento es Pedro y el constructor Cristo; en la carta a los Efesios, los fundamentos serán los apóstoles y los profetas, y Cristo la «piedra angular» (Ef 2,20). Vemos así cómo se desarrollan símbolos diferentes de la construcción.

La responsabilidad de los apóstoles.

En dos ocasiones aparece la cuestión del salario de los siervos (vv. 8 y 13-14); es función de la tarea de cada uno y depende de la calidad de la construcción. Esto significa que la metáfora, aunque no deba ser interpretada

nunca literalmente, también tiene en cuenta la cuestión del fracaso de los obreros. Sin embargo, la expresión resulta embrollada: «Aquel cuyo edificio sucumbió bajo las llamas, sufrirá daño. Él, sin embargo, se salvará, pero como quien a duras penas escapa de un incendio». ¿Se trata de una pérdida o de un castigo seguido por una salvación *in extremis*? El texto es difícil y controvertido. No es evidente saber lo que Pablo piensa detrás de las imágenes; la imagen del fuego siempre tiene una perspectiva escatológica, y Pablo, del que no podemos sospechar que valore el mérito de cada cual, escribe: «Recibirá un salario» (v. 14). Por tanto, ¿qué habrá ganado o perdido? ¿Un suplemento de gloria? ¿La alegría del Apóstol? Ciertamente, el crecimiento de una comunidad según el Evangelio. A la vez es verdad que Dios no abandonará a sus siervos y que la responsabilidad humana permanece; la salvación es don gracioso de Dios, pero Dios prueba en sentido fuerte la fidelidad de sus siervos ligándolos indefectiblemente al anuncio de la Palabra.

La Iglesia, templo de Dios (3,16-17)

«¿No sabéis que sois templo de Dios?» Con el v. 16, Pablo vuelve al «vosotros», pero también a la amenaza. Y pasa de la metáfora de la construcción a la de la edificación acabada, el templo. Es con esta última metáfora con la que se cierra toda la argumentación.

Presencia de Dios. En efecto, el que ha sido destruido ya una vez es el templo de Jerusalén; hay que observar que, en el Antiguo Testamento, la presencia de Dios en medio de su pueblo frecuentemente está significada por el templo: «Yo estableceré mi morada en

medio de vosotros» (Lv 26,12); «Y el Señor te anuncia que el Señor te construirá una casa» (2 Sam 7,11; cf. también Jr 32,38; Ez 37,27; Zac 6,12-15). Textos post-bíblicos, frecuentemente ligados a la espera mesiánica, cuyo cumplimiento en los propios cristianos afirma Pablo: «¡Vosotros sois el templo!»

Entonces podemos preguntarnos si se trata del cuerpo de cada cristiano en cuanto que es templo del Espíritu, como en 1 Cor 6,19: «¿No sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo en vosotros?». El Antiguo Testamento nos lleva hacia una concepción más comunitaria de la imagen; asimismo, en 2 Cor 6,16, antes de citar Lv 26,12, Pablo escribe: «Somos el templo del Dios vivo». Aunque podemos pensar legítimamente que el v. 16, aquí, designa a la comunidad: puesto que cada uno es el templo de Dios, la comunidad en su conjunto también lo es.

La comunidad santa. Las consecuencias de esta afirmación son inmensas. En una época en que el templo de Herodes estaba en pie en todo su esplendor, pero contra el cual Jesús ya se había levantado, y por eso había sido crucificado, Pablo traslada a la comunidad cristiana las propiedades del templo:

– El templo es la localización de Dios en la tierra; a partir de ese momento, Dios habita allí donde reside su Espíritu Santo, en medio de los creyentes (observemos que ésa era ya la convicción de Jeremías y sobre todo de Ezequiel durante el exilio).

– El templo es el lugar santo, el lugar del culto; a partir de ese momento, el adjetivo «santo» (*hagios*), que los Setenta se habían apropiado para designar las realidades del templo, designará a los miembros de la Iglesia: «los santos» (1 Cor 1,2). La comunidad debe ser santa, puesto que es el lugar donde se celebra el

culto de Dios. Pero este culto a partir de ahora ya no es ritual; además, Pablo no aplica nunca el vocabulario antiguo del culto judío a un nuevo culto cristiano; no lo utiliza más que para designar el sacrificio personal de Cristo y, en consecuencia, la actividad misionera y el modo de vida cristiano. El culto nuevo es conversión del corazón, servicio a los demás, ofrenda sacrificial de la vida (Rom 12,1-2 y 15,16; Flp 4,18). En otros términos, ya no hay separación entre el rito y la vida; el sacrificio es la vida misma.

El templo ya no es el patrimonio de un grupo de «puros» o de «separados»; la estructura del templo de Herodes, con patios concéntricos, servía para separar a los sacerdotes de los hombres judíos, las mujeres y los paganos. Al contrario, la Iglesia será el lugar de reunión en que las separaciones de hecho en la comunidad cristiana destruyen la presencia de Dios en medio de ella. Dios destruirá al que destruye su templo.

Cuerpo y comida del Señor (1 Cor 8–11)

Los cristianos de Corinto pretenden ser espirituales, pero su comportamiento cotidiano desmiente su pretensión. Pablo afronta los diversos problemas que se plantean, y los resitúa firmemente en el terreno concreto de las relaciones que afectan al cuerpo. A partir del capítulo 5, la noción de cuerpo ofrece una especie de hilo que unifica la carta; y, a pesar de la dificultad que esto representa en la mentalidad y la lengua griegas, Pablo va a hacer tanto del cuerpo individual co-

Conclusión (3,18-23)

Cerrando el lazo que estaba abierto, Pablo vuelve a la oposición de la sabiduría de este mundo y la sabiduría de Dios. La vanidad de los sabios de este mundo no se mantiene ante el proyecto de Dios, y la locura de Dios supera en sabiduría todo lo que el hombre pueda imaginar. En una extraordinaria progresión, invirtiendo las divisiones iniciales y reunificando al hombre dividido, Pablo afirma: «Todo es vuestro, Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro» (v. 22). Porque la locura de Dios llega incluso a hacer al hombre señor de la creación y de la historia. Pero la sabiduría de Dios es tener todo sometido a Cristo: «Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (v. 23). En el centro de la creación y de la historia, Dios estableció la cruz, para que el hombre y el universo, sumergidos en la muerte de Cristo, resuciten como creación nueva.

mo del cuerpo eclesial el lugar por excelencia en que se hace presente el Espíritu de Dios.

Los capítulos 5 a 7 ofrecen una serie de consideraciones sobre la vida en el mundo pagano y especialmente sobre los problemas de la sexualidad en cuanto que es el lugar donde se juega la dimensión relacional más fuerte del cuerpo humano, ese «templo del Espíritu Santo en vosotros» (6,19). Después, los capítulos 8 a 11

permiten pasar del cuerpo en cuanto lugar de relación a través de la convivialidad de la comida a la participación en el cuerpo del Señor, que invita a su comida. Aunque la unidad de los capítulos 8 a 11 haya sido muy dis-

cutida, se ve claramente que el pasaje entreteje juntos problemas de ética y de vida comunitaria en el mundo pagano, basada en la comida del Señor, es decir, una dimensión que llamaríamos hoy «sacramentaria».

La novedad de la noción de «cuerpo» en 1 Cor

A los griegos, adeptos al espíritu, a la sabiduría y al discurso, que se glorían de su conocimiento, desprecian a los ignorantes y los carnales, condenan el cuerpo y rechazan el matrimonio, que están prendados de los fenómenos espirituales espectaculares y que, quizá algunos, se consideran como ya resucitados en el espíritu, Pablo responde en términos de **cuerpo**.

En efecto, parece que esta noción de «cuerpo» subyace en toda la carta, el cuerpo, si se puede decir, en todos sus estados, el cuerpo que se convierte en el lugar por el cual el sujeto entra en relación. Observemos que la palabra *sôma*, en la tradición griega, está connotada de forma negativa; el juego de palabras pitagórico *sôma/sema* (cuerpo/tumba), recogido por Platón en la *Fedón*, planea siempre sobre la concepción del cuerpo, tumba del alma o del intelecto. Ciertamente, los griegos saben valorar la belleza de los cuerpos en la estatuaria y la literatura, pero se trata siempre del cuerpo ideal que debe conducir a la idea de belleza. Ahora bien, Pablo va a cargar al cuerpo con toda una **realidad de encarnación**.

Propongo estructurar el conjunto de la carta en torno a esta noción. Esto permitirá señalar los deslizamientos sucesivos que hacen sufrir a la noción griega de *sôma* una **verdadera asunción**.

Pablo menciona en primer lugar el cuerpo físico (caps. 5-7) en su doble dimensión relacional, primero sexual y después convivial (las comidas en los caps. 8-11); esto le lleva abordar la noción del cuerpo compartido del Señor, el cuerpo que llamaríamos «sacramental» (caps. 10-11); después, mediante el cuerpo sacramental, se constituye el cuerpo eclesial (caps. 12-14); por último, en el orden de la resurrección, el cuerpo se convierte en el cuerpo «espiritual», o «pneumático», según un oxímoron genial (cap. 15).

Una utilización particular de la palabra puede iluminarnos en el capítulo 6. Mientras considera un caso de desenfreno (vv. 15-20), Pablo crea un extraño paralelismo (vv. 16-17):

«¿No sabéis que el que se une a la prostituta se hace **un solo** cuerpo con ella?

En efecto, está escrito:

“Los dos serán **una sola** carne” [Gn 2,24].

Pero el que se une al Señor se hace **un solo** espíritu con él».

El acento recae aquí en la unidad, y parece que las palabras «cuerpo», «carne» y «espíritu» sean tres formas diferentes de expresar la persona, según el tipo de relación que mantiene con el otro. Por tanto, el cuerpo no es para Pablo la envoltura corporal, es lo que permite entrar en relación con el otro, el lugar mismo de esta relación, como la carne se dice en Gn 2,24 de la unión fecunda de la pareja humana, y el espíritu de la unión del creyente con el Señor. Lo que cuenta es el modo de relación que se mantiene con el otro, la forma en que se convierte en «uno solo».

Entendido de esta manera, nuestro cuerpo es nuestra manera de ser en el mundo, la manera en que entramos en relación con nosotros mismos, con los otros y con Dios. Aquí, el respeto debido al cuerpo y a la persona, el respeto debido a la presencia del Espíritu de Dios, que habita ese cuerpo humano. «Vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo en vosotros, que tenéis a Dios, y ya no os pertenecéis a vosotros mismos. Habéis sido comprados a buen precio; glorificad a Dios con vuestro cuerpo» (6,19-20).

La utilización que Pablo hace de este término *sôma* es de una audacia sin igual para el mundo griego. Se separa del sentido de la palabra para hacer que asuma la concepción judía, bíblica, de la unidad de la persona. En este punto, los Padres de la Iglesia apenas podrán seguirle.

Pero esto permite también a Pablo establecer una sorprendente metáfora, la de la comunidad «cuerpo de Cristo», una expresión que será ampliamente recibida.

Dejando de lado aquí la cuestión ética a propósito de las carnes sacrificadas a los ídolos¹¹, nos detendremos en los dos textos que tienen que ver más precisamente con la comida del Señor, concediendo una particularísima atención a la noción de «cuerpo»: 10,14-17 y 11,17-32.

Un solo pan, un solo Cuerpo (1 Cor 10,14-17)

Pablo estuvo de acuerdo con los cristianos «liberados» de Corinto (los «fuertes») en que el alimento es en sí indiferente en cuanto a su relación con Dios, pero les advirtió firmemente: que su libertad no haga caer a un hermano más débil, «un hermano por el que Cristo murió» (8,11).

La tentación idólatra. En el capítulo 10 menciona de nuevo los peligros ligados a la comida; algunos ejemplos de las Escrituras, apoyados en lecturas targúmicas, lo muestran perfectamente: la comida, lugar de una promesa de vida, es también un lugar de juicio y de muerte. Pablo prepara por adelantado a su lector para lo que dirá en el capítulo 11 sobre la comida del Señor. Porque la comida puede convertirse fácilmente en un lugar en el que cada cual adora a su propio vientre, en un completo olvido del otro y de Dios; el «fuerte» corre el riesgo de ceder ahí a una tentación idólatra que Pablo denuncia con violencia.

En la continuación del capítulo 10, los vv. 18-21 precisan el riesgo de idolatría durante las comidas consumidas en el santuario de una divinidad. Inmediatamente, Pablo menciona la comida del Señor en su dimensión religiosa; ¿se trata de un ejemplo o de un elemento de

la demostración? Ciertamente, pero no solamente: es la ocasión de volver al centro, a lo esencial de la fe común, antes de responder a la cuestión particular planteada por los cristianos de Corinto. De entrada, la comida del Señor se menciona en los eficaces gestos que lo constituyen: es participación (*koinōnía*) en la sangre de Cristo por la copa de bendición, y participación (*koinōnía*) en el cuerpo de Cristo por el pan partido. La *koinōnía* en la sangre expresa la participación en los sufrimientos, en la muerte, pero también en la vida y en el espíritu de Cristo; la *koinōnía* en el cuerpo de Cristo expresa la intimidad con la persona viva, en el don de sí, pero también en el poder de la resurrección.

Cuerpo compartido, cuerpo eclesial. Ahora bien, Pablo va a ir más allá en esta reflexión en torno al cuerpo; si el cuerpo de Cristo es la unicidad de su vida dada y devuelta en el espíritu, los corintios, al participar en ese cuerpo único, entran en la unidad de una vida común: «Porque hay un solo pan, nosotros, los numerosos, somos un solo cuerpo, en efecto, todos participamos en un único pan» (v. 17). La participación sacramental fundamenta aquí la unidad de los participantes, que de «numerosos» se convierten en un único cuerpo.

Mediante la brutal yuxtaposición de las expresiones: «un solo pan», «un solo cuerpo», «nosotros, los numerosos», Pablo llega a manifestar la relación indisoluble que une al cuerpo compartido –hoy diríamos «eucaristizado»– de Cristo y el cuerpo eclesial que se constituye de ese compartir. El adjetivo *polloi* podría traducirse por «nosotros, que somos una pluralidad»; a partir de hombres dispersos, la participación en el único pan nos constituye en un cuerpo único. El cuerpo compartido de Cristo y el cuerpo eclesial son las dos facetas de una misma realidad, pero la fuente es el don que Cristo hace de su cuerpo, es decir, de su vida.

11. Cf. M. QUESNEL, *Paul et les commencements du christianisme*. París, DDB, 2008, cap. 2.

La comida del Señor (1 Cor 11,17-32)

Si la comunidad de Corinto no hubiera estado también dividida y atravesada por tendencias particularistas, no habríamos tenido acceso a este sorprendente texto, el único del Nuevo Testamento que nos ofrece algunas informaciones sobre la forma en que se vivía la comida del Señor en las primeras comunidades pagano-cristianas. No habríamos tenido acceso a ese relato kerigmático de la «comida del Señor», mucho antes de que las tradiciones evangélicas le dieran forma en la comida testamentaria de Jesús la víspera de su pasión.

Destrucción/construcción del «cuerpo». Pero Pablo tuvo que reaccionar rápidamente y con vigor a la desfiguración que algunos cristianos de Corinto hacían sufrir a la comida del Señor, manifestando con ello la diversidad de sus estatutos sociales y la escandalosa oposición de sus medios de vida. Por tanto se entrega a un ardiente alegato por la unidad de la comunidad en el curso de esa reunión, unidad fundada en el mismo gesto del Señor entregando su vida hasta la muerte para que los hombres pudieran vivir del mismo don y perdón recibidos. Así va a mostrar, aún más claramente que en el capítulo 10, que la comida del Señor es el lugar por excelencia donde se construye –aunque también puede destruirse– el «cuerpo».

El texto no está en continuidad con el desarrollo de 10,14-22 a propósito de la participación en el único pan. El contexto inmediato es un tanto diferente y concierne, desde el principio del capítulo 11, a los desórdenes en las asambleas cristianas; lo que ilustra la composición de conjunto del pasaje, que responde a situaciones precisas, aunque conserva la preocupación constante del cuerpo por edificar en el mutuo respeto.

De nuevo la microestructura del texto responde a la trayectoria a la que Pablo nos tiene acostumbrados: expone la situación de división (vv. 17-22), después dirige la mirada hacia el centro, aquí la tradición de la comida del Señor, cuya vida es entregada hasta la muerte (vv. 23-26); por último, vuelve a la cuestión de la asamblea de Corinto para sacar de allí algunas consecuencias e invitar a la conversión («de modo que...», vv. 27-33).

La situación (vv. 17-22). Si el comienzo del capítulo 11 subrayaba el respeto concedido por la comunidad a las «tradiciones» transmitidas, aquí el Apóstol no alaba a los corintios, «puesto que se reúnen no para lo mejor, sino para lo peor» (v. 17). El primer párrafo de los vv. 17-22 está enmarcado por la expresión negativa «no os alabo»; está todo él atravesado por el tema de la reunión (vv. 17.18.20), y más precisamente de la reunión en Iglesia (v. 18), o incluso con una expresión técnica, difícil de traducir, que se encontrará en los Hechos de los Apóstoles: «Para formar la unidad» (*epi to auto*). Este tema reaparecerá en la exhortación conclusiva en el v. 33: «Cuando os reunís para comer, acogeos los unos a los otros».

Ahora bien, esta reunión está atravesada por cismas, desgarros, lo cual es contradictorio con su perspectiva e incluso su denominación. A partir de ahí, la asamblea destruye la unidad que está llamada a constituir, la *ekklesia* que viene a formar para responder a la llamada del Señor. Y Pablo afirma con una fuerza que debería interrogar a todas las reuniones cristianas: «No os reunís para comer la comida del Señor» (v. 20).

¿Divisiones sociales? La descripción de la situación deja al lector frustrado, por rápida y alusiva. Ha hecho correr ríos de tinta: siguiendo a G. Theissen, muchos

exegetas leen el texto en función de la realidad social extraordinariamente «jerarquizada» de la sociedad corintia. El v. 21 permite afirmar al menos tres extremos:

– En primer lugar, la comida se tomaba de forma desplazada en el tiempo: los esclavos y los trabajadores debían de llegar tarde por la tarde, cuando el ciudadano acomodado, capaz de reunir en su casa una comunidad de unas cuarenta personas, podía sentarse a la mesa bastante pronto con sus amigos y sus familiares.

– También se ha sugerido que la comida no se tomaba en el mismo lugar de la casa, el señor de la casa y sus amigos se disponían en torno a mesas preparadas en el triclinio, amontonándose en el atrio los de menor estatus, que llegaban más tarde.

– Por último, es probable que cada cual comiera lo que llevaba; las diferencias sociales se dejaban sentir fuertemente.

Pero varias cuestiones permanecen abiertas: ¿hay que identificar a los ricos con los «fuertes»? ¿Qué concepción de la comida eucarística se hacían los unos y los otros para que pudiera adquirir forma tan dispersa? Se ha querido atribuir a los ricos (¿los fuertes?) de Corinto una concepción puramente ritualista de la comida del Señor. ¿No es forzar el texto?

Como mínimo, me parece claro que Pablo denuncia que no se comparte y la ausencia de una real convivialidad durante la cena del Señor, y que eso basta para destruir la reunión «en Iglesia» y para anular la comida del Señor.

Hacer memoria de la muerte del Señor (vv. 23-26). A partir del v. 23, el tono cambia y se vuelve so-

lemne: Pablo recuerda el relato transmitido de la comida del Señor («Yo recibí del Señor lo que a mi vez os transmití...»). La tradición de Pablo –frecuentemente llamada antioquena– es claramente más cercana a la de Lucas que a las tradiciones más ritualizadas de Mateo y Marcos. El trasfondo veterotestamentario es la alianza nueva de Jeremías (31,31), con una dimensión ética acentuada. Pero el rasgo más notable del texto es ciertamente el comentario propio de Pablo: «Anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva» (11,26), con un choque de términos que recuerda el lenguaje de la cruz. «Anunciar la muerte del Señor»: el acento recae en la vida dada enteramente sin retener nada, para que los hombres la reciban como vida nueva. Participar en la comida del Señor significa entrar en la dinámica de la vida entregada que pasa por la muerte, siguiendo al Señor glorificado, que pasó por la muerte.

Consecuencias (vv. 27-33). Pablo saca de ahí inmediatamente una consecuencia en cuanto al «cuerpo» (v. 27): la participación en la comida compromete el respeto debido al cuerpo y la sangre del Señor, y la necesidad de examinarse a sí mismo antes de comer y beber. Pero, ¿qué hay que discernir para comer y beber «de forma digna»? Hay que discernir «el cuerpo» (v. 29). La tradición textual se divide aquí: el texto breve, llamado «alejandrino», ofrece «el cuerpo»; por el contrario, el texto largo, «bizantino», ofrece «el cuerpo del Señor»; con todas las ediciones modernas del texto griego «estándar», es importante conservar aquí el texto breve, que no precisa de qué cuerpo se trata. Porque Pablo no considera solamente el cuerpo «sacramental» (pan y vino compartidos como cuerpo y sangre del Señor), sino que apunta, al mismo tiempo, al cuerpo eclesial y comunitario. No res-

petar el cuerpo sacramental es no respetar a la comunidad, no respetar el cuerpo eclesial es no respetar el cuerpo sacramental, debido a su íntima ligazón. A partir del único cuerpo del Señor entregado se precisa la imagen del cuerpo eclesial, según lo que se dice en 10,17: «Porque hay un solo pan, todos nosotros, los numerosos, somos un solo cuerpo».

¿Un cuerpo enfermo? Añadamos que el v. 30, tan chocante como pueda parecernos, da testimonio de una concepción muy unitaria del cuerpo colectivo: Pablo ve en la enfermedad y la debilidad de algunos miembros de la comunidad la prueba de que la comunidad como tal está enferma y es pecadora por su división (aunque, ¿no favorece la división el malestar del pobre y del pequeño?). Quizá no haya que presionar demasiado ese v. 30, donde la relación entre el mal físico y el pecado es demasiado inmediata: Pablo lo siente, puesto que matiza inmediatamente al hablar de la pedagogía divina (vv. 31-32).

La conclusión es una llamada a compartir y a la *acogida mutua*, al menos durante esa comida altamente simbólica que es la comida del Señor; simbólica no significa lo contrario de real, muy al contrario, la palabra designa aquello que es lo más real, lo que constituye la realidad humana como lugar de intercambios y de relación.

Conclusión. Hemos indicado en estos capítulos la importancia de la comida como lugar de la *koinônia*. La comida puede convertirse en participación en la fuerza de los demonios, que es fuerza de división. También puede ser participación en la vida dada de Cristo, que se manifiesta primeramente en el respeto al más débil, y que se deja ver en la reunión «para formar la unidad» durante la comida del Señor. La participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo, en la que cada uno se compromete «corporalmente», es entonces constitutiva de esta realidad nueva del cuerpo: la *ekklesía*.

Miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12-14)

Ya lo hemos dicho, a estos cristianos, que pretenden ser hombres espirituales, liberados, y cuyas pretensiones cuestionan gravemente la unidad de la comunidad, Pablo responde reajustando la comunidad en la unidad recibida de Cristo en la cruz y oponiendo al «imaginario» corintio la realidad frágil y sometida al pecado del «cuerpo»; progresiva y prudentemente elabora la sorprendente metáfora del «cuerpo de Cristo».

Los fenómenos espirituales. En la partida hay un problema eclesial práctico; en efecto, lo que los corintios, prendados de las manifestaciones espirituales extraordinarias, valoraban más era lo que llamaban *pneumatika* («fenómenos espirituales»); a saber, el don de profecía y el de glosolalia, o «hablar en lenguas». Persuadidos de vivir los últimos tiempos bajo la moción del Espíritu, los corintios valoraban la importancia de estas manifestaciones espectaculares del Es-

píritu, la profecía inspirada que se dirige a la comunidad, la glosolalia, expresión de la oración en una lengua frecuentemente incomprensible, bajo la influencia del Espíritu; el carácter incomprensible de la glosolalia, que también se llamaba «lengua de los ángeles», fascinaba particularmente.

Pablo experimentó estos fenómenos, los considera auténticos, no los desprecia, pero pretende ponerlos en su justo lugar. Se emplea a fondo en ello en los capítulos 12 a 14 de la carta.

Plan de los capítulos 12-14. Pablo procede de forma muy construida, y siempre llevando a los corintios divididos a una expresión central de la fe en Cristo:

– acepta, al menos provisionalmente, el vocabulario de los corintios, pero reajusta los fenómenos espirituales conforme a un único criterio: el Espíritu Santo, que hace proclamar: «Jesús es Señor»;

– sustituye entonces el término *pneumatika* («fenómenos espirituales») por el de *charismata* («carismas») o dones de la gracia. Esto le permite ampliar considerablemente el número de dones del Espíritu y mostrar que todos, a pesar de su variedad, dependen

del único Espíritu. Estos dones no están ni reservados a privilegiados ni jerarquizados, no dependen más que únicamente de Dios y no tienen más que una única finalidad: el bien de todos;

– para ilustrar esta diversidad de los carismas que contribuyen a la edificación de todos, Pablo desarrolla la comparación del cuerpo como expresión de la unidad de la comunidad en el Espíritu;

– sin establecer una jerarquía entre los fenómenos espirituales, los subordina todos a uno solo: el *agape* («amor»), fruto y manifestación por excelencia del Espíritu;

– por último, tras esta doble expresión de lo que centra la comunidad en Cristo, vuelve a los dos dones particulares considerados como *pneumatika* y los resitúa en su justo lugar en el concierto de los variados dones que permiten la edificación de la comunidad y el testimonio ante los paganos.

El recuadro adjunto permite visualizar el conjunto y hace que surja el carácter central de las dos «digresiones» paralelas, la comparación del cuerpo y el himno al amor (*agape*).

Estructura de 1 Cor 12 a 14

12,1 los fenómenos espirituales; un criterio: la profesión de fe «Jesús es Señor»

12,4 los carismas diversos en un solo **Espíritu**

12,12-30 comparación del **Cuerpo**: diversidad y unidad

12,31 «buscad los carismas mejores»

13,1 «un camino excelente: el amor»

14,1 «perseguid el amor»

14,1 «buscad los fenómenos espirituales»; jerarquización de los fenómenos espirituales

14,25 presencia de Dios en la comunidad

La diversidad de carismas (12,1-11)

Prendido en el primer versículo, el gusto de los corintios por los *pneumatika* no escapa a la ironía del Apóstol; a gente que se jacta de conocer, Pablo le responde: «No quiero que ignoréis...», antes de recordarles duramente su pasado de idólatras y de paganos.

Un solo don de Dios. Los fenómenos espirituales se verifican inmediatamente con un único criterio de discernimiento que pone en acción el Espíritu, pero de forma muy diferente: «Os hago saber que nadie puede decir: Jesús es Señor, si no es por el Espíritu Santo» (v. 3). Es la profesión de fe en el único Señor Jesús la que permite verificar la presencia del Espíritu.

Después, en el v. 4, el término «carismas» reemplaza al de «hechos espirituales». Y Pablo resituía los carismas en el marco más general de las actividades y los servicios necesarios para el buen funcionamiento de la comunidad:

- diversidad de carismas, pero es el mismo Espíritu (v. 4);
- diversidad de servicios, pero es el mismo Señor (v. 5);
- diversidad de acciones, pero es el mismo Dios (v. 6).

El esquema es trinitario, pero no hay correspondencia término a término: el acento recae en la acción (*energein*) de un mismo y único Dios; no existe más que «un único don de Dios» para los cristianos, es el Espíritu el que se manifiesta en el *agape*, el amor fraterno.

Precisión terminológica: el «carisma»

La palabra «carisma» en español nos ha llegado desde la sociología, por la traducción de los trabajos de Max Weber y por los teólogos alemanes. En este contexto, el carisma se opone a la institución, la autoridad en un grupo le corresponde al jefe carismático, dotado de poderes sobrenaturales; después, el carisma se fija en rutina y la autoridad se institucionaliza; dicho de otra manera, la autoridad carismática desaparecida se degrada en lo institucional. Se ha querido ver este fenómeno en acción en las cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo, Tito): habría que mirarlas más de cerca y matizar convenientemente. En todo caso, la oposición está completamente ausente en Pablo, para quien la institución es ella misma carismática, y el carisma puede convertirse en institucional.

En el siglo XX, la palabra adquirió, en la Iglesia, dos sentidos técnicos, por otra parte debatidos:

- por una parte, la vocación particular de una comunidad religiosa;
- por otra, el carácter abierto a las mociones del Espíritu de grupos cristianos que pertenecen al movimiento de la Renovación [Carismática] (esa utilización dio lugar a debates con importantes divergencias).

Los carismas en las cartas paulinas (1 Cor 12; Rom 12) son los variados dones de la gracia de Dios; la palabra griega *charisma*, derivada de *charis* (la «gracia», el «don gratuito»), muestra que los carismas son la moneda de la gracia; y a priori Pablo no hace distinción entre los dones puntuales y los dones más habituales, entre las capacidades personales y las funciones comunitarias, el deseo expresado y la llamada por la comunidad, etc. Bajo formas diversas, Dios concede a cada cual un lugar en el cuerpo, según lo que quiere, con vistas al bien de todos.

Multiplicidad de dones. Los vv. 7-11 están enmarcados por una misma expresión que forma inclusión «a cada uno se le da» / «distribuyendo a cada uno co-

mo quiere». Entre las dos se enumeran los diversos dones y el Espíritu se declina en todos los casos posibles de la lengua griega: v. 7: «del Espíritu» (genitivo); v. 8: «por el Espíritu» (*dia* + gen.), «según el mismo Espíritu» (*kata* + acus.); v. 9: «en el mismo Espíritu, en el único Espíritu» (*en* + dat.); v. 11: «el único y mismo Espíritu» (nominativo). Esta figura estilística, que consiste en agotar todas las formas casuales de un nombre divino, se encuentra en los antiguos himnos a Zeus, especialmente en algunos coros trágicos (por ejemplo el *Agamenón* de Esquilo), como figura literaria y poética que permite expresar la diversidad en la unidad.

Observemos que los dones no están ni reservados a privilegiados ni jerarquizados. Cada cual recibe una manifestación del Espíritu con vistas al bien de todos, y Dios da a cada cual como quiere y no como a cada uno le gusta.

Así, a una comunidad prendada del entusiasmo e inclinada a no reconocer más que fenómenos extáticos y espectaculares, Pablo empieza por decirle que es una reducción inadmisibile: hay que reconocer como animado por el Espíritu a todo cristiano, sea quien sea, que confiese a Jesús como Señor; en la Iglesia, todos son *carismáticos*. Asimismo declina al único Espíritu en todos los tonos a propósito de los dones y servicios de los cristianos, y afirma la diversidad de las manifestaciones de la vida nueva y su unidad. Los «fenómenos espirituales» son sustituidos por «carismas», y emplea la palabra en un sentido mucho más amplio que los corintios: son dones recibidos para servir y actuar. Los corintios están a punto de olvidar la finalidad con vistas a la cual se conceden los dones; ahora bien, sólo cuenta la perspectiva del don, es decir, la responsabilidad de cada cual solidaria y complementariamente para formar el «cuerpo».

Comparación del «cuerpo» (12,12-31)

La comparación que se inicia en el v. 12 («lo mismo que el cuerpo es uno... así también Cristo») es sorprendente por más de un motivo. Por una parte, porque Pablo emplea un modelo literario conocido en el mundo latino, por otra, porque lo explota de forma absolutamente original.

La fábula de Menenio Agripa

Se decidió enviar a la plebe un parlamentario de nombre Menenio Agripa, elocuente orador, al que sus orígenes plebeyos hacían popular. Una vez introducido en el campo, recurrió a un procedimiento oratorio arcaico y primitivo, y se limitó a contar esta fábula:

«En tiempos en que el cuerpo humano no formaba como hoy un conjunto en perfecta armonía, sino que cada miembro tenía su opinión y su lenguaje, todos estaban indignados por tener la preocupación, la tarea y el encargo de ser los que proveyeran al estómago, mientras que él, ocioso en medio de ellos, no tenía más que disfrutar de los placeres que le procuraban; todos, de común acuerdo, decidieron: las manos no llevar ya alimentos a la boca, la boca no recibirlos, los dientes no masticarlos. Pero, pretendiendo en su ira reducir al estómago por el hambre, de repente también los miembros y el cuerpo entero cayeron en un completo agotamiento. Entonces comprendieron que la función del estómago no era una simple sinecura, que si lo alimentaban, él los alimentaba, remitiendo a todas las partes del cuerpo ese principio de vida y de fuerza repartido entre todas las venas, el fruto de la digestión, la sangre».

Haciendo entonces un paralelo entre las revueltas internas del cuerpo y la revuelta de los plebeyos contra el Senado, les hizo cambiar de opinión.

TITO LIVIO, *Historia romana*, libro II, cap. 32,9s.

Fuentes literarias. Existe una tradición literaria latina que desarrolla la imagen del «cuerpo social» y que se remonta al menos a Tito Livio (muerto hacia el 10 d. C.) en la fábula de Menenio Agripa (cf. página anterior). Esta fábula establece un paralelo entre la revuelta de la plebe contra el Senado y la rebelión del cuerpo contra el estómago. También se encuentra en Cicerón, en el *De officiis*, y en Dionisio de Halicarnaso, en las *Antigüedades romanas*. El grupo social es comparado con un cuerpo; lo cual se convirtió en un sentido corriente de la palabra *corpus* en latín.

De la comparación a la metáfora. Pablo reutiliza el tema, pero primero había que hacer pasar la imagen del latín al griego; ahora bien, la palabra *sôma* en griego no comporta las mismas connotaciones que *corpus* en latín. Más bien se utiliza como imagen del universo (*kosmos*), y no en el sentido de un cuerpo social.

El desfase llevado a cabo en el v. 12 manifiesta la dificultad en lengua griega de aplicar al grupo social la comparación del cuerpo: «Así como el cuerpo es uno y tiene varios miembros, los miembros del cuerpo, siendo varios, no son sino un solo cuerpo, así también Cristo». Se esperaba «así también la Iglesia», pero aquí no se trata del cuerpo social. Pablo entra primero en una comparación que juega a la vez con el cuerpo físico (crucificado/resucitado) de Cristo y con el cuerpo compartido, «sacramental». Ya hemos leído en el cap. 10 (vv. 16-17) que Pablo pasaba de la participación en el único pan, «cuerpo de Cristo», a la constitución de los participantes en «un solo cuerpo». Aquí, de forma más didáctica, va a pasar de la comparación del cuerpo humano al cuerpo de Cristo compartido, para desembocar finalmente en los últimos versículos del desarrollo en una *metáfora viva*, que permite evocar una realidad nueva: «Sois el cuerpo de Cristo» (v. 27).

Unicidad del Espíritu, diversidad de miembros. En realidad, en el v. 13, Pablo afirma muy vigorosamente que la unidad entre los cristianos no es el hecho de una reunión amigable o calurosa, sino que se recibe de la realidad bautismal y eucarística: «Bautizados en un único Espíritu, para formar un solo cuerpo, todos, judíos, griegos, esclavos, libres, hemos bebido de un único Espíritu». Lo cual permite a los cristianos formar un solo cuerpo (con Cristo y entre sí), es la doble realidad sacramental y eclesial del bautismo y de la eucaristía, signos y medios de la unidad. Dicho de otra manera, lo que permite la *unidad del cuerpo* es la *unicidad del Espíritu*.

En una larga digresión, Pablo desarrolla entonces la parábola del cuerpo social según la tradición literaria latina, pero para afirmar, por una parte, la necesaria pluralidad de funciones diversas (vv. 14-17): cada miembro, en su diferencia, es necesario para el conjunto; y, por otra, la unidad ligada a la complementariedad de los miembros, y por tanto para su necesaria solidaridad (vv. 19-20).

Entre los dos desarrollos, Pablo recuerda que es Dios quien dispuso a los miembros en el cuerpo como quiso (v. 8). Asimismo, la unidad no es ni identidad ni uniformización. Dios quiso a cada uno diferente, y de estas diferencias nacen una necesaria complementariedad y una indispensable solidaridad.

Los miembros más despreciados. No obstante, a partir del v. 21, el desarrollo sobre el tema de la solidaridad cambia bruscamente y es reemplazado por una observación sorprendente sobre los miembros más débiles y más vergonzosos (vv. 22-26). En efecto, Pablo insiste en la atención y el honor particular que se da a los miembros más débiles y más despreciados. ¿Puede haber aquí una discreta alusión a algunos miembros

de la comunidad a los que Pablo ya ha llamado «los débiles»? ¿No habrá que ver en ella más bien la verdadera marca de la unidad cristiana, que pasa primero por la imitación de Cristo, tal como hemos leído en Filipenses, y que supone el abajamiento de sí y el respeto por el otro, sea quien sea? Entonces, ciertamente, cada cristiano se convierte en «miembro» de Cristo, porque todos viven el misterio pascual, «a fin de que no haya desgarramiento, sino que los miembros tengan la misma preocupación los unos por los otros» (v, 25). En efecto, si uno de los miembros sufre (*paskhei*), los demás sufren con él (*sympatheî*); si uno es glorificado (*doxazetai*), los demás se alegran con él (*synkhairêi*); el vocabulario empleado, «sufrimiento, glorificación, alegría», es el de la Pascua de Cristo.

La conclusión hace que surja la expresión metafórica con toda su fuerza: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, cada uno por su parte» (v. 27). Es la primera vez que aparece la expresión completa, aunque aparece en una metáfora, es decir, que se ha creado una nueva realidad: la de un «cuerpo» que pertenece a Cristo.

Cada cual, miembro «por su parte». Ésta es la fuente de la metáfora de la «Iglesia, cuerpo de Cristo», que se hará dominante entre los discípulos de Pablo (Colosenses y Efesios), y después en la tradición de la Iglesia. Pero antes de que la historia desarrolle su expresión, observemos la prudencia de Pablo: mientras que Colosenses y Efesios hablarán de «Cristo, cabeza del cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24; Ef 1,23), Pablo evita aquí cualquier alegorización: no es la Iglesia la que es el cuerpo de Cristo, sino cada cristiano, que, al entrar en el movimiento de la cruz, se convierte en miembro y parte del cuerpo de Cristo. Es decir demasiado poco, según el tema literario latino, que

los cristianos son «la corporación de Cristo», y resulta demasiado hablar de la Iglesia como «cuerpo de Cristo» (donde entendemos demasiado naturalmente el *Corpus Mysticum* según Pío XII). Para Pablo, cada cual, mediante la unión de su vida con la de Cristo, entra en un movimiento que es el de la vida corporal de Cristo, y se convierte en miembro de su cuerpo. Sin embargo, no hay fusión: cada cual es miembro «por su parte» (*ek merous*), con el término que expresaba las divisiones (*merizô* en 1,13) y que ahora implica la complementariedad de miembros diferentes.

Servir a los demás. Por último, la corporación, el cuerpo social que forman los creyentes, no preexiste: no recibe su unidad y su cohesión más que de Cristo, que reúne llamando a cada cual a *servir* a los demás.

Solamente entonces Pablo considera la Iglesia como cuerpo social y se permite establecer en ella una cierta jerarquía que se apoya en primer lugar en la diversidad y la complementariedad de los carismas (vv. 28-31): «Y Dios estableció a unos en primer lugar como apóstoles, en segundo lugar como profetas, en tercero como doctores, después...». Pero apenas la ha esbozado cuando interrumpe la jerarquización de los carismas y exhorta: «Buscad los carismas mejores; y aúno os muestro un camino excelente» (v. 31). No hay otro fundamento para la unidad de la Iglesia que el don «excelente» del amor, que no forma parte de los carismas, aunque los desborda y los nivela a todos.

El himno al amor, *agape* (1 Cor 13)

El desarrollo que sigue inserta en la cita un tanto pesada de las exhortaciones un admirable fragmento de

estilo poético, que canta la fuerza eminente del amor cristiano, el *agape*.

El amor juzga. El capítulo está fuertemente enmarcado por estas dos expresiones: «Buscad los carismas mejores...» (12,31) y «El mayor es el amor. Perseguid el amor; buscad los fenómenos espirituales» (13,13; 14,1).

Pablo no olvida las reivindicaciones de la comunidad de Corinto y recuerda en primer lugar que el amor puesto en práctica juzga las funciones y los carismas mejores, especialmente los fenómenos espirituales tan apreciados por los corintios. Los carismas enunciados en los dos primeros versículos corresponden a los que se mencionan al comienzo del capítulo 12 en el orden en que los corintios debían clasificarlos: lengua de los hombres y de los ángeles (glosolalia), profecía y conocimiento de los misterios (iniciación), fe como para mover montañas (¿da aquí Pablo una puya a la tradición evangélica sobre la fe referida en Mt 17,20?). Si son el fruto de una pretensión humana, estos dones no valen nada; el amor solo está desprovisto de cualquier pretensión.

¿Figura de Cristo siervo? El himno al amor propiamente dicho abarca tres versículos; este fragmento himnico, en los vv. 4-7, ¿existía anteriormente?, ¿lo inserta Pablo aquí reelaborándolo? Ciertamente, en él no se pronuncia el nombre de Dios, ni siquiera el de Cristo, aunque los dos primeros verbos son significativos: la paciencia (*makrothymei*) es virtud divina por excelencia, el *chresteuetai* («es servicial») está demasiado próximo al nombre *Christós* como para evitar el juego de palabras que los Padres de la Iglesia harán con el Salterio (Sal 3,9; cf. 1 Pe 2,2). Es difícil no pensar que el *agape* es una figura de Cristo en cuanto que participa de la paciencia y de la propia bondad de Dios. En cier-

ta forma, basta con reemplazar en los vv. 4-7 el *agape* por el nombre de Cristo para encontrar el camino del siervo del himno de Flp 2: «No lleva cuentas del mal, no goza con la injusticia, goza con la humanidad, abarca todo, cree todo, espera todo, aguanta todo».

Inmediatamente Pablo recoge la pseudoclasificación de los dones, pero pone a la cabeza la profecía: todos los dones –profecía, glosolalia, ciencia– están destinados a desaparecer; la profecía y el conocimiento no son descalificados, son solamente parciales, no hacen más que prefigurar «lo perfecto» (v. 10). En efecto, en primer lugar el hombre debe dejarse conocer, invadir, desposeer por Dios, «ser conocido por él», para un día «ver a Dios cara a cara». La alusión a Moisés es segura, pero Pablo sigue siendo prudente: «Ahora conozco de forma parcial, pero entonces conoceré como he sido conocido» (13,12). La tríada teologal «fe, esperanza y amor» suspende la vida cristiana en el don de Dios; en la vida comunitaria se manifiesta concretamente en el *agape*. Y no hay otros principios de unidad en la Iglesia y entre los hombres: lo que la carta a los Filipenses llama la *koinônia* o participación en el Espíritu de Cristo siervo.

Regreso a los fenómenos espirituales (1 Cor 14)

Entonces Pablo puede volver tranquilamente a esos fenómenos espirituales que los corintios valoraban y que consideraban como señales por excelencia del Espíritu, señales de que los últimos tiempos habían llegado: la glosolalia y la profecía. Pero, al revés que los corintios, Pablo valora sobre todo la profecía (14,1-5): «El que habla en lenguas se edifica a sí mismo, el que profetiza edifica la Iglesia...».

Regulación. Pablo no condena hablar en lenguas, sino que trata de regularlo subordinándolo al servicio de los otros y de la comunidad; también se expresa con un cierto humor: «Si no hay nadie para interpretar, que el hermano se calle, o que se hable a sí mismo y a Dios» (14,28). El principio regulador será, por tanto, la posibilidad de interpretar. Un punto sirve de criterio a Pablo: la construcción de la comunidad; un carisma no es de recibo más que si aprovecha a los demás y si hace crecer al conjunto del grupo: «Que todo concurra a la edificación» (14,26); igual que el verbo español «edificar», el verbo griego *oikodomein* adquire rápidamente un sentido figurado.

También se trata de regular la profecía, de forma que sea auténtica: «Que dos o tres profetas hablen y que los demás discernan; y si otro asiste a una revelación, que el primero se calle; en efecto, todos podéis profetizar, pero uno a uno, a fin de que todos se instruyan y que todos sean animados; y los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas» (14,29-33). El texto es conciso y difícil, pero se pueden hacer algunas consideraciones seguras.

Criterios de discernimiento. ¿Cómo discernir entre las diferentes palabras de los profetas que se elevan en la comunidad? En primer lugar está la palabra del propio apóstol, que desempeña la función de criterio y, en ausencia del apóstol, la confesión de fe «Jesús es Señor». Pero Pablo hace intervenir un carisma nuevo: el discernimiento de espíritus, enunciado ya después de la profecía en 12,10, «que los otros discernan»; la palabra profética se dirige a todos y debe ser discernida comunitariamente. De ahí la insistencia en la paz (v. 33), la armonía y el buen orden (v. 40), que no son una exhortación a la calma social, sino a la atención mutua, que es la única propicia al discernimiento.

En el contexto pregnóstico de Corinto, donde la palabra profética corría el riesgo de convertirse en locura, había que establecer criterios de discernimiento: la profesión de fe, que se convertirá en la regla de fe, la autorregulación de los profetas en la asamblea, y en el fondo la propia comunidad, que garantiza la autenticidad de la profecía. En cuanto a lo que garantiza la autenticidad de la comunidad es su modo de vida, basado en el amor. Entonces los de fuera podrán decir, adorando a Dios: «Realmente Dios está en medio de vosotros» (14,25).

Conclusión sobre carismas y funciones

Así pues, es claro que Pablo no crea ministerios institucionalizados, y aún menos organización jerárquica. Sin embargo, de la diversidad de carismas complementarios surgen, en 12,28, primero apóstoles, en segundo lugar profetas, en tercero hombres encargados de la enseñanza. Algunos se apartan al servicio de todos; lo cual es uno de los rasgos constitutivos de la Iglesia.

Primero los apóstoles. En 1 Cor 3 se nos ha dicho que los apóstoles son *diakonoi* («servidores») y cooperadores de Dios. Los apóstoles son aquellos que han «visto» al Señor resucitado y garantizan el mensaje. Por esta razón no hay, propiamente hablando, sucesores de la generación apostólica; ellos «plantan» la comunidad, «ponen los cimientos» del edificio. Pero son también itinerantes que van de comunidad en comunidad; en realidad, Pablo ejerce sin cesar su actividad «a distancia».

En el lugar, en las comunidades, envía a tal o cual de sus colaboradores: Timoteo, Tito, Epafrodito. Pero también surgen carismas locales: profetas, doctores... y la lista abierta de los dones de la gracia. En Filipos encontramos «episcopos y diáconos», quizá según las funciones presentes en las comunidades judías de la diáspora (dirigidas por siete jueces). Pablo acoge la diversidad de formas de organización locales de las comunidades, no impone formas particulares, subraya siempre la función de algunos en relación con el grupo y trata de regularlos y de ayudarles a autorregularse.

Después todos los demás. Habrá que esperar algunas décadas para ver cómo se dibujan otras formas, apenas más institucionales, de «servicios» o ministerios, y esto en las diferentes corrientes del movimiento paulino: los Hechos de los Apóstoles, las cartas a los Colosenses y a los Efesios, y las cartas Pastorales.

Los Hechos de los Apóstoles conocen a los presbíteros, los ancianos, que forman un consejo conocido por las comunidades judías, y que Pablo y Bernabé designan cuando pasan por cada ciudad (cf. Hch 14,23).

Ef 4,11 designa a «los apóstoles, los profetas, los evangelistas, los pastores y los didáscalos, para el ajuste de los santos con vistas a la obra de servicio, con vistas a la construcción del cuerpo de Cristo» (v. 12): algunos están al servicio de todos para que todos construyan el cuerpo.

Las Pastorales distinguen al sucesor del apóstol, al que impuso las manos y que elegirá a su vez a hombres de confianza que transmitirán la palabra (2 Tim 2,2). La presencia del *presbyterion* o consejo de ancianos aparece como una garantía del buen funcionamiento de esta sucesión (1 Tim 4,14). Estas cartas insisten sobre todo en la aparición del *episcopo* y de los *diakonoi*; aunque las exigencias son importantes en el nivel de la conducta, las funciones siguen siendo extremadamente difusas. Su función es esencialmente de enseñanza doctrinal y disciplinar: conservar el depósito de la fe, transmitirlo en una fidelidad creadora a la enseñanza del apóstol.

Añadamos que, a principios del siglo II, Ignacio de Antioquía presentará una especie de prototipo de la tripartición que no se pondrá en práctica más que mucho más tarde (*episcopo, diácono, presbítero*). Pero el vocabulario nunca es sacerdotal.

Dejemos a Jean Rigal que concluya comentando *Lumen gentium* nn. 7, 18 y 24: «Más allá de esta fluidez del lenguaje, el vocabulario del servicio manifiesta una *triple denotación*: con relación a su origen, se define en una relación de subordinación a la iniciativa primera de Dios y no a la reivindicación pretenciosa de un poder; con relación a su finalidad, no constituye nunca un fin en sí mismo, sino que está ordenado a la edificación de la Iglesia y a la ayuda fraterna; con relación a la actitud del servidor, no da ningún derecho sobre las personas, sino que compromete en un camino de humildad y de abajamiento» (*Découvrir les ministères*. París, 2001).

4. La Iglesia en las casas cristianas

Colosenses, Efesios

Las cartas a los Colosenses y a los Efesios atestiguan un contexto nuevo de las ciudades griegas de Asia Menor por las que Pablo había pasado, y en las que incluso estuvo preso durante mucho tiempo (Éfeso). Al abordarlas, nos situamos deliberadamente en la perspectiva de «cartas deuteropaulinas»; es decir, escritas por discípulos de Pablo que meditan el pensamiento del Apóstol, para conservar, reactualizar, y con la necesidad de reinterpretar su predicación, deformada por la acción de corrientes filosóficas o religiosas circundantes. En las últimas décadas del siglo I, estas cartas se enfrentan a un mundo que ha cambiado y a una cultura considerablemente nueva.

Una primera característica es el cambio que se produce en la concepción del tiempo: se ha pasado de una espera urgente de la vuelta del Señor (la parusía) a una escatología en vías de realización, y la mirada se dirige más bien a la vida nueva que trabaja y transforma las comunidades. Esta evolución está ligada también a una nueva percepción del mundo, porque el estatuto de la Iglesia con relación al mundo circundante está a punto de cambiar. Las comunidades cristianas se establecen en el mundo grecorromano de finales del siglo I, en un ambiente fuertemente marcado por la civilización helenística y muy abierto a las corrientes filosóficas y a las influencias religiosas procedentes de Oriente. Reciben a convertidos, cada vez más nume-

rosos, provenientes del judaísmo helenístico o del paganismo, que traen consigo lo mejor de sus costumbres y sus tradiciones¹².

En la medida en que la parusía se esperara de un día para otro, la comunidad podía permanecer encerrada en sí misma, guardándose del mundo, abandonada a proporcionarse un modelo de vida en tensión hacia la espera del día del Señor (1 Tes 2). Pero cuando

12. Cf. E. COTHÉNET, *Las cartas a los Colosenses y a los Efesios*. CB 82. Estella, Verbo Divino, 2002³. Aquí sólo abordaremos los aspectos que responden a nuestra cuestión.

se considera una espera a más largo plazo no hay más remedio que reinsertarse en el mundo y establecerse en él; las estructuras familiares grecorromanas, las del *oikos* –la familia en sentido amplio–, recuperan sus derechos. Hay que encontrar las justas relaciones entre esposos, padres e hijos, siervos y amos, habida cuenta de que no todos comparten la nueva fe. Entonces vemos aparecer una Iglesia que debe reunir a los cristianos dispersos por las casas paganas; por tanto, hay que organizar a la vez la comunidad cristiana como tal y pensar en las relaciones entre comunidades dispersas.

La apertura casi infinita del tiempo de la misión y la extensión extraordinariamente rápida (sin embargo muy minoritaria) del cristianismo en el Imperio facilitan una considerable ampliación de la visión de la Iglesia; está ligada a una profundización de la cristología, enfrentada a corrientes de pensamiento de tendencia gnóstica. A partir de ahora, una reflexión más vasta trata de abrazar en Cristo, con un mismo movimiento, la creación y la redención como creación nueva, mientras que la metáfora del «cuerpo de Cristo» esbozada por Pablo se amplía desmesuradamente y sugiere una Iglesia con dimensiones universales.

La Iglesia-cuerpo y el Cristo-cabeza

El cosmos colosense y la Iglesia «cuerpo de Cristo»

El autor de la carta de los Colosenses se sitúa frente a una corriente de pensamiento de origen griego que utilizaba la metáfora del «cuerpo» para hablar del universo, y para la cual ese universo estaba considerablemente divinizado. Siguiendo al *Timeo* de Platón, especialmente en las corrientes estoicas, el mundo estaba considerado como un «cuerpo» animado por la chispa divina de la *psyché* o del *logos*. El hombre no era más que una parte o un miembro de ese cuerpo y debía vivir encontrando su justo lugar en el todo. El problema espiritual central es el de la armonía que había que establecer entre el hombre y el cosmos.

Especulaciones cosmológicas. Sin embargo, por lo que podemos figurarnos, según el texto breve y poco explícito de la carta, los cristianos de Colosas esta-

ban influidos por las especulaciones del judaísmo helenístico y probablemente por religiones de salvación procedentes de Asia. El universo se puebla de mundos, o eones, superpuestos en los que reinan potencias intermedias: «Tronos, dominaciones, principados, potestades que son considerados como seres divinos» (1,16; 2,15); vemos aparecer nociones como «el todo», «el pleroma» (2,18-23), todo un vocabulario de la «plenitud» que sugiere una fascinación por una fusión de tipo cósmico.

Es difícil determinar estas doctrinas o representaciones, de las que el autor no habla más que con alusiones polémicas en pasajes que siguen siendo muy oscuros (2,16-23). Podemos conjeturar que en las comunidades cristianas se habían introducido corrientes de pensamiento para las cuales el problema crucial era establecer la comunicación entre el hombre y el cosmos, la tierra y el cielo; ahora bien, eso no se puede hacer más que escapando de la influencia hostil de

esos seres intermedios, esos poderes divinizados cuyo culto se desarrollaba. Es posible explicar así algunas prácticas ascéticas de tipo alimentario y devociones supersticiosas que el autor denuncia como «sumisión a los elementos del mundo» (2,20). También advierte contra las trampas de la filosofía, así como contra los cultos de tipo iniciático o contra la observancia de algunas fechas del calendario ligadas al ritmo de las estaciones, que quizá se relacionan con el orden de las fiestas judías (2,16). Entonces se concibe la importancia del tema de la reconciliación de los seres y de la paz (1,20).

Lectura de Col 1,12-23. En la comunidad de Colosas, probablemente los cristianos habían empleado la enseñanza paulina sobre el cuerpo de Cristo para encontrar una solución a la unión del hombre con el cosmos. Si el pan podía llamarse «cuerpo de Cristo», y si los miembros de la comunidad se convertían por participación en el pan en «miembros de ese cuerpo», ¿por qué no decir que el cosmos es el cuerpo de Cristo, y Cristo es la cabeza del cuerpo-cosmos? Una fórmula como ésta subyace en la polémica que el autor de Colosenses parece entablar.

Tratemos de precisar los riesgos de perversión: si el creyente busca unirse a Cristo para vivir en armonía perfecta con el cosmos, sometiéndose a las diversas potencias que lo componen, el riesgo de volver a caer en una cierta idolatría de la naturaleza, y más aún en una especie de panteísmo cósmico, es grande. El fatalismo griego puede resurgir con el temor a los poderes invisibles, y la salvación ya no se sitúa en el nivel personal o interpersonal, sino en el nivel cósmico, en un esfuerzo de fusión en que se disuelven la persona y la comunidad.

El himno de Col 1,15-20 pudo ser, en su origen, un poema religioso que celebraba este tipo de fusión en el gran Todo. Pero el autor de la carta reacciona vigorosamente y corrige el himno en un sentido cristológico; recoge una parte del vocabulario y temas de tonalidad gnóstica, pero los modifica jugando con las ambigüedades para reafirmar la especificidad del mensaje cristiano.

Estructura de Col 1,12-23. La acción de gracias que se abre al comienzo de la carta (v. 3) se amplía en oración para la comunidad y después se redobra en la exhortación: «Con alegría, dad gracias al Padre...» (v. 12). Según la costumbre paulina, el himno está injertado en el recuerdo de la acción de gracias redentora de Cristo mediante un pronombre relativo, «el cual». La novedad es aquí el empleo de ese pronombre para acompañar el texto (v. 15 y 18b). Tradicionalmente, la exégesis considera que el himno se despliega en los vv. 15-20. Podemos distinguir dos estrofas sucesivas que empiezan cada una con el pronombre relativo y ponen en paralelo a Cristo «primogénito de toda creación» y Cristo «primogénito de entre los muertos»; en la unión, el v. 18a asegura difícilmente la transición: «Y él es la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia».

Sin embargo es esencial resituar el himno en el contexto más amplio en el que el autor ha tenido cuidado de insertarlo (cf. el recuadro de la página siguiente).

Una perspectiva cristológica unificadora. Los vv. 12-14 abren la perspectiva de la salvación cristiana como acción de gracias al Padre: «Nos ha librado del poder de las tinieblas para introducirnos en el reino del Hijo de su amor» (v. 13). A pesar de las imágenes y las oposiciones que evocan la gnosis, la salvación se expresa en términos de «redención» y de «perdón de los pecados» (v.

Estructura de Col 1,15-18

Nos parece conveniente ofrecer una estructura del conjunto del texto desde el v. 12 hasta el 23, pues el contexto explicativo modifica de forma significativa la comprensión de los vv. 15-20.

- 12-14 Dad gracias al Padre... que os ha librado y que os ha trasladado al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados.
- 15-16 **El cual** es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.
Porque en él todo ha sido creado en los cielos y en la tierra,
los poderes visibles y los invisibles,
Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades.
- 17 Todo ha sido creado por él y para él,
y él es anterior a todo, y todo se mantiene en él,
18a *y él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia.*
- 18b **El cual** es el principio, primogénito de entre los muertos,
para que sea el primero de todo,
porque a él le pareció bien hacer habitar
todo el pleroma en él.
- 20 Y por medio de él reconciliarlo todo,
haciendo la paz por la sangre de su cruz
en la tierra y en los cielos.
- 21-2 Y vosotros, que en otro tiempo erais extraños y enemigos...
ahora estáis reconciliados en el cuerpo de su carne por la muerte
para presentaros santos, sin tacha e irreprochables ante él.
Si es que permanecéis anclados y firmes en la fe, sin dejaros desplazar fuera de la esperanza del Evangelio que habéis escuchado.

14). La relectura de conjunto del proyecto creador y salvador está situada de entrada bajo la luz de la liberación y del perdón ofrecidos por Dios en Jesucristo.

A partir de aquí, el himno puede desplegar la presencia de Cristo en acción creadora: «Él, que es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura» (vv. 15-16). En el trasfondo se perfilan el Logos estoico, que mantiene cohesionado al mundo («Todo se mantiene en él», v. 17), pero también la figura judía de la Sabiduría, que asiste a Dios en su obra de creación, como la del Espíritu del Señor, que llena el universo (figuras que ya habían sido ampliamente fusionadas en am-

biente helenístico, especialmente alejandrino). Una especie de desmitización muy fuerte está en acción, análoga a la que se desarrolla en Génesis 1: el cosmos es criatura, y criatura antigua, no puede formar parte de Cristo más que pasando por la creación nueva.

El primogénito de entre los muertos. La victoria pascual, en 18b, no hará más que confirmar lo que es desde el origen, el dominio de Cristo sobre los poderes invisibles: «Él, que es el principio, primogénito de entre los muertos». Así, cuando la noción de pleroma aparece, se trata de la plenitud del mundo nuevo, distinguido de Cristo, que es su cabeza (vv. 18-19). En el

v. 20, el acto de reconciliación se lleva a cabo «por él y para él»; el punto importante es que esta reconciliación en la tierra y en los cielos (paz, reconciliación, y no por fusión) se hace «por la sangre de su cruz» (v. 20); es decir, en su cuerpo de carne entregado a la muerte (v. 22). Esta expresión, que será recogida en Efesios, evoca a la vez la muerte en la cruz, la vida entregada y el paso liberador de la Pascua, el triunfo de la vida ofrecida. La palabra de la cruz paulina encuentra aquí un poderoso eco. Así, cuando en el capítulo 2,9 el autor dice de Cristo que «en él reside corporalmente toda la plenitud de la divinidad», designa claramente al Resucitado en su cuerpo de carne y en su cuerpo glorioso como primicias y cumbre de la nueva creación.

La Iglesia-cuerpo cuya cabeza es Cristo. En la unión de las dos estrofas, el v. 18a se atreve con un desarrollo nuevo de la imagen paulina: Cristo es designado allí «cabeza del cuerpo». Pero este cuerpo no es el cosmos: es la Iglesia (v. 18a). En efecto, el cosmos está completamente subordinado a Cristo y ni siquiera puede ser llamado «cuerpo de Cristo»; porque Cristo no es la cabeza del cosmos creado, es la cabeza de la Iglesia en cuanto que inaugura la creación nueva. Formalmente, la Iglesia pertenece a la primera parte del texto, que concierne a la creación, y todo sucede como si ella asegurara el paso de la estrofa de la creación a la de la resurrección. Ahora bien, la expresión es «cuerpo cuya cabeza es Cristo». Podemos afirmar que la Iglesia aparece aquí como el cuerpo mediante el cual la antigua creación pasa a creación nueva. El texto quizá nos hace asistir a un extraordinario nacimiento: el del mundo nuevo; un alumbramiento en el que la cabeza, Cristo glorificado, ya ha «pasado» y entrado en la vida, mientras que el cuerpo, la Iglesia, está a punto de nacer a la vida, en vías de glorificación.

En la fe y la esperanza. Añadamos que el himno es recogido y se prolonga en un desarrollo (vv. 21-23), que se sitúa deliberadamente en el tiempo de la Iglesia y que abre un futuro, un «todavía no» en donde se inscriben la fe y la esperanza cristianas: «Os ha reconciliado en el cuerpo de su carne, por la muerte, para presentaros santos, sin tacha e irreprochables ante él, si es que permanecéis anclados y firmes en la fe, sin dejaros desplazar fuera de la esperanza del Evangelio que habéis escuchado, que ha sido proclamado en toda la creación bajo el cielo» (1,22-23). Dicho de otra manera, si es verdad que la reconciliación ya ha tenido lugar, el futuro del mundo reconciliado sigue siendo objeto de una fidelidad y de una esperanza ligadas a la proclamación del Evangelio en el mundo.

Proclamación del Evangelio y crecimiento de la Iglesia se siguen en primer lugar gracias a los sufrimientos del Apóstol: «Yo completo lo que falta a los sufrimientos de Cristo en mi carne» (v. 24). Este versículo es difícil y controvertido. Pablo jamás pretendió que sus propios sufrimientos tuvieran un valor redentor, y el autor de Colosenses no parece superar el límite. ¿No se trata más bien de los sufrimientos debidos a la lenta propagación del Evangelio en un mundo en el que las fuerzas del mal aún siguen actuando, según la tensión típicamente paulina entre el «ya» de la salvación y el «todavía no» de su cumplimiento? Aunque la Iglesia es el cuerpo de Cristo, aún es preciso que ese cuerpo alcance su dimensión plena. Por eso mismo la responsabilidad cristiana está comprometida en la historia.

La perfección en Cristo. Los vv. 25-28 vienen a precisar: se trata de proseguir y acabar el anuncio de la Palabra de Dios: el «misterio oculto desde los siglos» se revela en toda su riqueza: «Cristo en medio de vosotros, la esperanza de la gloria» (v. 27b). Pero lo es bajo

la forma de una esperanza y una perspectiva. Hay que seguir enseñando, exhortando y reprendiendo para preparar y hacer a «todo hombre perfecto», lo que puede designar a la vez a cada hombre y a la humanidad entera. La carta abre esta perspectiva inmensa de una humanidad que debe alcanzar su pleno acabamiento en Cristo (vv. 28-29). A partir de ahí ya no es el cosmos-cuerpo el que absorbe a los individuos o los grupos cristianos a la manera de una fusión en el Todo, según la tendencia colosense. Es la Iglesia la que tiene la tarea de ampliarse a las dimensiones de la humanidad y el mundo, e invitarles a entrar en la creación nueva. Así se convierte en «cuerpo de Cristo» acabando la reunión y la reconciliación de todos los hombres, siendo cada uno llevado a la perfección de Cristo.

La vida en las casas grecorromanas

El autor de la carta a los Colosenses, ¿experimentó los riesgos de una visión tan alta y englobante de la Iglesia? Todo sucede como si, consciente del hecho de que la Iglesia que contempla desde ahora apenas es diferente del reino, hubiera querido tomarse tiempo de mostrar su encarnación, aunque fuera modesta, en el mundo grecorromano de las casas sometidas al fermento cristiano. A partir del capítulo 3, la parálisis (exhortación) se aplica a articular el carácter universal de la Iglesia y las realidades particulares de la vida cotidiana con las que se enfrentan los cristianos.

¿Revestirse del hombre nuevo? Esta parte se inicia con la invitación a vivir «desvistiéndose del hombre viejo con sus acciones y revistiéndose del hombre nuevo, renovado con vistas al conocimiento a imagen de aquel que lo ha creado» (3,9-10). El vocabulario

paulino aparece con la afirmación de la igualdad de todos en Cristo: «Ya no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos» (3,11). Pero, ¿cómo vivir esto diariamente, en un mundo grecorromano terriblemente jerarquizado, el mundo de las grandes casas familiares (*oikos*)? A partir de ahí, la vida cotidiana de los nuevos convertidos cristianos es la misma que la de los paganos que ellos mismos eran, y sus condiciones de vida no habían cambiado. Con ellos es toda la forma de la sociedad romana la que se cuela en las comunidades. Por tanto, la cuestión es grave: ¿conservará la Iglesia las tradiciones y los modos de vida grecorromanos o los transformará fecundándolos mediante el mensaje del Evangelio?

La gran casa grecorromana, el *oikos*

Con la extensión del Imperio, las grandes posesiones terratenientes se multiplican. Los emperadores Flavios (69-96 d. C.) favorecen su desarrollo y se promueve un cierto retorno a la ideología moral de la República. La casa grecorromana (el *oikos*) está dirigida por el padre de familia (*pater familias*), cuyo poder es absoluto; escogía una joven esposa, la instruía y la modelaba a su imagen para que pudiera secundarle en la administración de la posesión; reinaba sobre la casa, hijos, esclavos domésticos, esclavos dedicados al trabajo de la tierra y clientes, que viven más o menos como parásitos.

En estas casas, la fe cristiana se extendió lentamente; cuando el padre de familia se convertía, toda la casa se convertía en cristiana. Entonces se planteaba una pregunta: la Iglesia, ya marcada por el hecho de la pertenencia social de sus nuevos miembros por las estructuras sociales tradicionales del *oikos*, ¿se dejará invertir por esas concepciones estrictamente jerarquizadas, hasta el punto de pensar sobre ese modelo sus relaciones con Cristo? ¿O, por el contrario, sabrá cristianizarla, es decir, situar y renovar en Cristo, conformar a un modo de vida «cristiano» los modelos que recibe del mundo contemporáneo?

Impacto del estoicismo en la sociedad. La sociedad grecorromana a finales del siglo I sigue siendo, como hemos dicho, extraordinariamente segmentada y jerarquizada. No obstante, a pesar de que el conjunto de las mentalidades y costumbres populares apenas fue afectado y no evolucionó más que muy lentamente, existe en el Imperio, especialmente bajo el impulso del estoicismo, un notable avance moral. Algunos estoicos como Musonio (30 d. C. - finales del siglo I) supieron afirmar la igualdad de los deberes y la reciprocidad de la ternura en las relaciones entre esposos. Séneca (4 a. C. - 65 d. C.) subraya el respeto debido al esclavo como a cualquier ser humano («Es un esclavo, no, es un hombre», *Cartas a Lucilio*, 45). La nueva Iglesia, por algunos de sus miembros, pudo aprovechar estas aperturas que se parecen algo a la apertura paulina a lo universal. Pero la necesaria instalación en el mundo frena considerablemente la exigencia evangélica, y el esfuerzo por transformar las relaciones diarias no carece de dificultades ni riesgos.

Colosenses y Efesios nos hacen asistir a esta lenta y a veces dolorosa transformación. Valdría la pena detenerse en las partes dedicadas a lo que se llaman «las tablas o códigos domésticos» (Col 3, 18-22; Ef 5, 21-6, 9), esas reglas de vida ampliamente procedentes del estoicismo y convertidas en bien común de la parte más abierta de la sociedad helenística y después romana¹³. Sólo leeremos el código más desarrollado, el que concierne a los amos y los esclavos.

13. Cf. M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde*. París, Cerf, 1988, cap. 6: «Tradición cristiana de los códigos de deberes»; Y. RÉDALIÉ, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale, selon les épîtres à Timothée et à Tite*. Ginebra, Labor et Fides, 1994.

Lectura de Colosenses 3, 18-4, 1. Por lo que respecta a las relaciones entre esposos o las relaciones padres-hijos, además de la aparición de una reciprocidad sistemática en las exhortaciones, el código cristiano se contenta con añadir un tímido «como conviene en el Señor» (vv. 18-21), implicando una nueva perspectiva. Pero el desarrollo sobre las relaciones amo-esclavo es más rico. El conjunto del pasaje juega con la ambigüedad del término *kyrios*, que designa tanto al amo y señor de la casa como el propio nombre de Dios, el único Amo y Señor de todas las cosas. El esclavo es llamado primero a temer al Señor, y la ambigüedad primera de la palabra *kyrios* se disipa rápidamente: se trata de agradecer al Señor, no a los hombres. «Sois siervos de Cristo Señor». ¿Basta esto para evitar que el texto, lejos de discutir un orden social que nos parece odioso, lo refuerce prometiendo a los esclavos recompensa y felicidad en el orden sobrenatural? Seamos honrados: durante siglos, el texto fue utilizado ampliamente por los poderes y por la Iglesia, poder terreno, para consolar a los oprimidos o al menos para evitar que no se rebelaran. Evidentemente significaba leer el texto de forma parcial y partidista, y olvidar que una segunda tabla simétrica, inaudita para la época, recuerda a los señores que también ellos tienen «un Señor en el cielo» (4, 1).

Esclavo y hermano. El orden social no se discute, pero, ¿es imaginable que lo fuera, excepto alocadas revueltas de esclavos? Toda la economía del Imperio vive de la esclavitud como única fuente de energía. Sin embargo, ya no se trata de manejar cínicamente un «opio del pueblo». Cada cual está remitido a su justo lugar ante el Señor. La sumisión a un mismo Señor hace del esclavo un igual al amo en su relación personal con Cristo: en este sentido se convierte en un «hermano». Encontramos el mensaje de la carta a File-

món: aunque la institución no se cuestiona, Pablo llega muy lejos en el sentido de una igual dignidad y de una auténtica fraternidad. La nueva relación establecida con Cristo supone para cada uno una libertad interior que transforma las relaciones interpersonales y reestructura las relaciones humanas. Esta nueva libertad apenas cambia el contexto social de la época, pero hace que los esclavos puedan sacar de ello consecuencias en otro contexto social o religioso.

Volveremos a ello con la carta a los Efesios, que, profundizando las relaciones entre los miembros del oikos, hace de la relación Cristo-Iglesia el principio y el modelo de cada grupo cristiano y de cada casa. Pero ya podemos aventurar una conclusión provisional: en el mundo grecorromano, tan jerarquizado, aunque atravesado por el descubrimiento poderosamente igualador de la dignidad del ser humano, el cristianismo ofrece, no un contramodelo revolucionario, sino un lugar real e integrado donde esta igualdad puede ser puesta en práctica sin que el conjunto de la sociedad se vea trastocado: la comunidad o casa cristiana. El proceso se afirmará con las cartas Pastorales. Así se arroja al mundo, más que un ejemplo, una semilla que germinará con los siglos.

Una comunidad «eucarística». Los códigos domésticos están encajados en una exhortación más vasta, que ofrece de ellos una especie de «manual de uso». Por ambas partes una palabra da el tono: la *eucaristía* («acción de gracias»).

En 3,15-17, después de haber mencionado el amor recibido de Dios como gracia del perdón que los colosenses deben compartir entre sí y después la paz de Cristo, que lleva la victoria a sus corazones, el autor, inventan-

do una palabra nueva, añade: «Convertíos en eucarísticos», es decir, «Convertíos en acción de gracias» (*eucharistoi*, 3,15; *eucharistountes*, 3,17).

En 4,1-2, la invitación a perseverar en la oración y la vigilancia va acompañada por la expresión: «En la acción de gracias» (*en eucharistía*).

La acción de gracias encuentra su lugar primero en la oración: «Que la palabra de Dios habite en vosotros con riqueza, con toda sabiduría enseñaos y reprended los unos a los otros, por la gracia cantad salmos, himnos, cantos espirituales, en vuestros corazones, para Dios» (3,16). Hace remontar a Dios todo lo que ha dado en su Palabra, que es Cristo; pero más aún acompaña a la vida y la transforma desde dentro: «Todo lo que hagáis de palabra y de acción, hacedlo en nombre del Señor Jesús, dando gracias por él a Dios Padre» (3,17).

Finalmente acompaña a la oración de petición de la comunidad, una oración que viene a sostener y relevar la del Apóstol, con vistas a anunciar siempre más allá «el misterio de Cristo»: «Orad también por nosotros, para que Dios nos abra una puerta para predicar la palabra...» (4,3).

Viviendo en la acción de gracias, toda la comunidad será reunida en «un solo cuerpo» (3,15); se comportará con sabiduría frente a los de fuera, su palabra será justa y apropiada.

Este final remite a la apertura de la carta, que de entrada contemplaba a la comunidad eucarística «dando fruto mediante toda clase de buenas acciones, y no dejando de crecer en el conocimiento de Dios» (1,10).

El misterio de Cristo y de la Iglesia

Sabemos que la carta a los Efesios es en parte una relectura desarrollada de la carta a los Colosenses; el horizonte se amplía más y a la alta cristología de Colosenses le corresponde una visión de la Iglesia en la que el autor parece contemplar el cumplimiento del proyecto eterno de Dios: la humanidad reconciliada en un solo cuerpo que sube al Padre en un mismo Espíritu.

Unión de los cristianos y los judíos. La metáfora del «cuerpo» adquiere aquí una dimensión nueva: sirve para describir la unificación de Israel y del mundo pagano en el seno de la Iglesia, como unidad modelo y arquetípica de la Iglesia cósmica. La unión de los cristianos procedentes del mundo judío y de los cristianos provenientes del mundo pagano es el prototipo de la reconciliación de todo en el seno de la Iglesia. Fuera de esta unidad no podrá llevarse a cabo la reunificación cósmica. Así, la Iglesia es presentada como «la plenitud del que llena todo en todos» (1,23). Los términos a veces hacen soñar con una fusión de tipo panteísta; pero, en cuanto que ella es el cuerpo en crecimiento, una Iglesia como ésta sigue siendo un objetivo.

Poder de Cristo. Después de la gran bendición que anuda en un solo haz el proyecto creador y la redención en Jesucristo, la carta presenta una acción de gracias que despliega la revelación del poder de Cristo sobre el universo y sobre la Iglesia. La energía de Dios se comunica a Cristo, al que ha resucitado y ha hecho sentar a su derecha, y a través de él alcanza al cuerpo, «a quien ha dado como cabeza, de la Iglesia» (1,22). El capítulo 2 evoca entonces la salvación igualmente concedida, por pura gracia, a los judíos y a los paganos, y deja contemplar, como ya adquirido, el triunfo de los creyentes: «Nos

ha hecho volver a vivir con Cristo –por pura gracia habéis sido salvados–, con él nos ha resucitado y nos ha hecho sentar en los cielos, en Cristo Jesús» (2,10).

Leeremos el pasaje siguiente, que celebra la reconciliación, mediante la cruz, de los hombres con Dios y entre sí.

La Iglesia, lugar de reconciliación (Ef 2,11-22)

El texto se dirige a los paganocristianos: «Vosotros, que antaño erais paganos en la carne» (2,12). Son definidos por oposición a los judíos, mediante el juego de designaciones que se arrojan mutuamente: «Los que son llamados incircuncisos por la que es llamada "circuncisión" en la carne»; los no circuncisos son los que los circuncisos llaman en hebreo *goyim*, en griego *ethnê*: paganos. Su situación pasada es descrita de forma completamente negativa por aquello de lo que estaban privados: «Sin Mesías [Cristo], excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, careciendo de esperanza y sin dios en el mundo» (v. 12). Pero ahora su situación es transformada por completo: «En Cristo Jesús, los que antaño estabais lejos os habéis convertido en cercanos por la sangre de Cristo» (v. 13).

Lejanos/cercanos. Este v. 13 es una relectura de un texto del profeta Isaías. Después de una serie de oráculos de salvación en los que Dios reúne y cura a un pueblo del que no son excluidos ni el extranjero ni el eunuco (Is 56,3-4), leemos: «Y el Señor dice: "He visto los caminos de mi pueblo, lo he curado y le he dado el consuelo verdadero, paz sobre paz a los que están lejos y a

los que están *cerca*» (Is 57,19). El juego de oposición «lejos/cerca» va a servir aquí de trama al conjunto del pasaje. En efecto, el texto lleva a cabo una transformación completa al oponer, en una especie de inclusión:

- los vv. 11-12, que recuerdan -como hemos dicho- el estado de aquellos que estaban lejos, es decir, los paganos, «excluidos, extraños, privados, sin Dios...»,

- a los vv. 19-22, que recogen e invierten los términos para afirmar de forma triunfal en lo que a partir de ahora se han convertido los paganos: «Ya no sois extraños ni inmigrantes, sino que sois conciudadanos de los santos, de la familia de Dios...».

Entre los dos, la transformación se anuncia en el v. 13 («Vosotros, que antaño estabais lejos, os habéis convertido en cercanos»), y después el movimiento de unificación se describe en los vv. 14-17, en una progresión en espiral, que tiene lugar varias veces con los mismos términos para culminar poco a poco en el v. 17: «Él anunció la paz a vosotros, los de lejos, y la paz a los cercanos».

Cristo, «nuestra paz». El v. 14 enuncia la acción de Cristo. Es Cristo el que hace la unidad y es, ahora, «nuestra paz». El «nuestra» refleja los dos grupos, cristianos procedentes del paganismo y cristianos provenientes del judaísmo, a partir de ahora reunidos en la paz: «Hizo de los dos una sola cosa, destruyó el muro de separación, el odio en su carne, habiendo anulado la ley y los mandamientos». La imagen parece provenir del mundo judío: el muro representa la Ley, o más concretamente la barrera del templo que prohibía el acceso bajo pena de muerte a cualquier incircunciso. Materialización concreta de la separación, de la exclusión que engendraba el odio, es abolida en aquel que perdonó a todos los hombres y los acoge a todos.

Los vv. 15b y 16 despliegan los efectos de la acción de Cristo en un final que se desdobra:

- 15b: «Para que cree a los dos en él con vistas a un solo hombre nuevo haciendo la paz»;

- 16: «Y que reconcilie a los dos en un solo cuerpo con Dios, mediante la cruz, habiendo matado el odio en él». Los dos verbos recogen la temática de la reconciliación en 2 Cor 5,17-18, distinguiendo las dos imágenes paulinas:

- Cristo inaugura la creación nueva abriendo el camino al hombre nuevo;

- lleva a cabo la reconciliación de los hombres entre sí y con Dios. A partir de ahí no forman más que un solo cuerpo.

«Para formar un solo hombre nuevo» (Ef 2,15)

En Ef 2,11-17, la acción de Cristo se expresa en términos ya utilizados por Pablo en 2 Cor 5 a propósito del ministerio de los apóstoles, como ministerio de la reconciliación. Leemos en primer lugar el surgimiento de la creación nueva: «Si alguien está en Cristo es una creación nueva» (2 Cor 5,17), después la fuente de esta nueva creación: «Era Dios el que, en Cristo, reconciliaba al mundo consigo, no teniendo en cuenta sus faltas y poniendo en nosotros la palabra de reconciliación» (2 Cor 5,19). Para el Apóstol, la reconciliación ya dada sigue aún por acogerse y por ponerse en práctica: «Os lo pedimos en favor de Cristo, dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,20).

El autor de la carta a los Efesios pone el acento más bien en el resultado adquirido por Cristo: la creación de una única humanidad nueva, reconciliada, en la que, conforme a la enseñanza de Pablo, «ya no hay judío ni griego...» (Gál 3,28). Es él quien acuña la extraordinaria expresión «hombre nuevo» (Ef 2,15; cf. también 4,24). La realidad bautismal que Pablo evocaba reviste aquí una dimensión escatológica; la Iglesia es ya la humanidad nueva que Dios previó desde la creación del mundo, a fin de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef 1,10).

Reconciliación, creación nueva. El v. 17 recoge entonces el tema de la venida de Cristo, portador de una paz que fue «anunciada como buena noticia», una paz que continúa ahora aboliendo las oposiciones «lejanos/cercanos». En efecto, me parece que, en este v. 17, la oposición «lejanos/cercanos» ha cambiado de naturaleza: ya no designa, como en el v. 13, dos estados (pasado/presente) del mismo grupo, sino dos grupos diferentes que ahora coexisten. Lo cual permite pensar que no deja de haber «lejanos» que se convierten en «cercanos», por oposición a nuevos lejanos que un día se convertirán en cercanos. Y que la reconciliación no vale solamente para los judeocristianos y los pagano-cristianos, sino para todos aquellos de fuera (los «lejanos») llamados a convertirse en «cercanos».

La reconciliación debe ser considerada como una creación nueva que ha sido llevada a cabo en la carne de Cristo («en la cruz/en su sangre») mediante la anulación del odio, al que puso fin. En él, Dios ha creado, a partir de dos, al «hombre nuevo», los ha reconciliado en «un solo cuerpo». A partir de ahí se vuelve a abrir el camino que el pecado y el odio habían cerrado: el acceso a Dios «en un solo Espíritu» (v. 18).

Una sorprendente formulación trinitaria reúne en este v. 18 la finalidad del proyecto de Dios, que vuelve a abrir a todos los hombres el camino que conduce junto al Padre: «Por él [Cristo] tenemos unos y otros, en un solo Espíritu, acceso junto al Padre».

La Iglesia, construcción en crecimiento

Hay que plantear la pregunta sobre el estatuto de este «hombre nuevo» en «un solo cuerpo»: se trata en primer lugar del cuerpo crucificado y resucitado de

Cristo, pero, más allá, ¿apunta el texto al cuerpo del bautizado o incluso al cuerpo eclesial surgido de la cruz y de la resurrección?

Plantación y construcción. La evocación de los dos grupos al comienzo del capítulo, la recurrencia del «nosotros» en el v. 14 y en el 18, todo aboga por ver en él al cuerpo de la Iglesia, llamada a reunir a los hombres, siempre más ampliamente, siempre más lejos. El final del capítulo (vv. 19-22) desarrolla imágenes nuevas de la comunidad, y en primer lugar la del crecimiento del edificio. En efecto, en 2,20 y 4,16 asistimos al cruce de las dos imágenes paulinas de la plantación y de la construcción: se trata en primer lugar de la construcción y del crecimiento del cuerpo «ligado en cohesión y dispuesto en unidad mediante toda juntura del aprovisionamiento, según la actividad a la medida de cada parte», pero es el edificio entero el que crece hacia el cielo, dando la impresión de la subida de una catedral gótica, animada por un formidable impulso orgánico: el de una creación cuyo principio motor es el amor (3,19; 4,15).

Pero otra imagen más acude a anudarse a la del edificio en crecimiento: el texto está tejido con el vocabulario de la casa y de la familia (que reúne el término griego *oikos*). La raíz *oik-* discurre a lo largo de tres versículos (cinco ocurrencias); asegura la integración, la fuerza del vínculo y de la pertenencia. Es evidente que anuncia lo que se va a decir, en la segunda parte de la carta, de la vida en las grandes casas familiares del mundo romano. Pero la casa también es llevada por un dinamismo de crecimiento, para formar «un templo santo en el Señor» (v. 22).

Acción de Cristo-cabeza. ¿Quién asegura el crecimiento? Siguiendo a Cristo-cabeza, algunos están al

servicio de todos. Desde la primera carta a los Corintios, la metáfora de la construcción se ha desplazado; el «fundamento» son aquí los apóstoles y los profetas, mientras que Jesucristo es la «piedra angular» (*akrogôniaios*). Ya se trate de la piedra clave o de la piedra angular (algunas traducciones traen «piedra maestra», para salir de una discusión sin fin), poco importa: Cristo es quien asegura el crecimiento del edificio completo. Previamente, el capítulo 1 había recogido de la carta a los Colosenses la metáfora de la «cabeza» (*kefalé*), cuyo alcance es primeramente fisiológico: es la que asegura el crecimiento del organismo. Pero también evoca la cima, lo que está arriba. Así, las imágenes se completan enriqueciéndose: Cristo-cabeza es a la vez el primero, el jefe, y el motor, la fuerza de vida y crecimiento.

Acción de los ministros. Los ministros también tienen un papel que desempeñar; en su diversidad, están ordenados al crecimiento y a la unidad del cuerpo. Los apóstoles y los profetas son aquí el fundamento del edificio (2,20), aunque vuelven a aparecer más adelante en la carta, en 4,11-12, en una lista más detallada: «Es Dios quien dio a unos como apóstoles, a los otros como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y los didáscalos, para el ajuste de los santos con vistas a la obra del ministerio, con vistas a la construcción del cuerpo de Cristo». La lista recoge la de 1 Cor 12,28, incluyendo a los evangelistas y los pastores. No se define ni se jerarquiza claramente ninguna función, sino el hecho de que algunos se destinan al servicio de todos. El significado de estos versículos depende de la construcción de las tres primeras preposiciones: *pros* («para»), *eis...* *eis* («con vistas a... con vistas a»). ¿Hay que yuxtaponerlas como tres acciones diferentes de los ministros o, por el contrario, destacar la primera? Me parece que la primera

rige las otras dos; se comprende así que los ministros estén al servicio de todos «para que los santos [es decir, todos los miembros de la comunidad] sean ajustados con vistas al ministerio, con vistas a la edificación del cuerpo».

Acción de todos. Porque el crecimiento del cuerpo es obra de todos: «Hasta que lleguemos todos juntos a la unidad de la fe y el reconocimiento del Hijo de Dios, con vistas al hombre perfecto, a la medida de la talla de la plenitud de Cristo» (v. 13). Todos juntos debemos llegar a la unidad: «el hombre perfecto» no es, o no es solamente, la perfección alcanzada por cada cual, sino la realidad nueva de una humanidad reconciliada. Los «ministros» están ordenados al crecimiento de los demás y al de todo. En cuanto a los cristianos, ya no se habla de «miembros» del cuerpo, sino de una actividad «según la medida de la parte de cada cual» (4,16). El texto de 1 Cor 12,27 sigue subyaciendo: complementarios y solidarios, todos participan, cada uno por su parte, en el crecimiento del cuerpo. La Iglesia de la carta a los Efesios se caracteriza por una completa falta de rasgos institucionales. Pero esas múltiples expresiones de la perspectiva expresan también que este crecimiento aún no está realizado; las imágenes acondicionan siempre el espacio de la obra que hay que llevar a cabo: el crecimiento es un don, aunque también una tarea para todos que hay que cumplir; algunos velarán por ello de forma particular.

Las relaciones entre la Iglesia y el mundo

El término *ekklesia* (iglesia) es poco frecuente en la carta: lo encontramos nueve veces; pero, fuera de la comparación de la pareja humana y la pareja Cristo/Iglesia

en los códigos domésticos, donde se repite seis veces (5,21-33), no lo encontramos más que tres veces. Los contextos no permiten precisar demasiado la palabra, aunque dan una idea de la dimensión universal que se considera.

Iglesia, plenitud de Cristo. La acción de gracias que se eleva en 1,15s celebra el poder que Dios despliega para los creyentes, comunicándolo a Cristo, «al que resucitó de entre los muertos y lo hizo sentar a su derecha» (v. 20). Al situar a Cristo por encima de todos los seres creados, «sometiéndolo todo bajo sus pies, y le dio como cabeza, por encima de todo, a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud de aquel que llena todo en todos» (1,22-23). Si dejamos de lado la ambigüedad de la última expresión, de este pasaje de tipo himnico surge que Dios hizo de la Iglesia el cuerpo de Cristo-cabeza, y que ella misma es la plenitud (o el «pleroma») de Cristo. Muy probablemente hay que leer aquí la recapitulación escatológica de todo el universo y de toda la humanidad en Cristo, relacionándolo con el v. 10: «Con vistas a la plenitud de los tiempos, para recapitular todo en Cristo, lo que está en el cielo y lo que está en la tierra».

Iglesia, mediación. En el capítulo 3, la evocación del ministerio apostólico permite al autor desplegar una vez más el «misterio» del plan de Dios, a partir de ahora revelado al universo entero, «a fin de que ahora se revele a los poderes y a las dominaciones en los cielos gracias a la Iglesia, la sabiduría multiforme de Dios» (3,10). La Iglesia aparece en un papel de mediación: es «gracias a ella», «a través de ella» (y de los hombres a los que acoge sin cesar) como la sabiduría extendida por el universo y las naciones humanas bajo aspectos múltiples se manifiesta en el inmenso designio de Dios llegando a su cumplimiento.

Iglesia, lugar de la gloria. El mismo capítulo 3 termina con una doxología sorprendente: «A él la gloria en la Iglesia y en Cristo por todas las generaciones de los siglos de los siglos. Amén» (3,21). La alabanza se eleva a partir de abajo, de la manifestación de la gloria de Dios en la Iglesia, para remontar, a través del Cristo cabeza de la Iglesia, hasta Dios, cumbre y fuente de toda gloria y de toda gracia.

Con las dimensiones del mundo. A estos textos aún hay que añadir dos expresiones hechas con imágenes del crecimiento de la Iglesia. En 2,21: «En Cristo, toda la construcción armoniosamente ajustada crece con vistas a un templo santo para el Señor». Y en 4,16: «A partir de la cabeza, de donde todo el cuerpo, ajustado armoniosamente y perfectamente unido, según la actividad a la medida de la parte de cada cual, se lleva a cabo el crecimiento del cuerpo por su construcción en el amor».

Así pues, la Iglesia es comprendida a la vez como el acabamiento del designio de Dios, la plenitud del cuerpo de Cristo que recapitula todas las cosas, y como el cuerpo en crecimiento a través del cual el designio de Dios se revela y crece hasta su cumplimiento.

El conjunto ofrece una muy alta imagen de la Iglesia: lugar de la revelación, lugar de la alabanza, lugar de la plenitud. Y la impresión que se impone es la de una ampliación constante de la Iglesia hasta las dimensiones del mundo, al que reconcilia con Dios. Porque, ¿cómo entender la relación Iglesia-cosmos si Cristo debe convertirse en la cabeza del Todo, como lo es de la Iglesia? Esto no es posible más que si el mundo entero entra en la Iglesia o, más bien, si la Iglesia se amplía a las dimensiones del mundo.

El riesgo del triunfalismo. Se puede calibrar la amplitud y la fuerza de una visión de la Iglesia como ésta, pero también sus ambigüedades y el peligro que la acecha. Más bien los peligros, porque, junto al riesgo del entusiasmo y de la escatología ya realizada, no podemos olvidar que la carta a los Efesios a veces ha dado nacimiento a una lectura de tipo político, donde la cristiandad, convertida en mayoritaria y triunfalista, trata de integrar en ella a todo el universo.

Es verdad que no se trata de una obligación a entrar ni del proselitismo exacerbado de una misión conquistadora. Pero una perversión más sutil ha sido la de dar realización y forma política a la perspectiva grandiosa de los efesios; la era constantiniana vio a la Iglesia ampliarse hasta las dimensiones de la *oikoumene*, «la tierra habitada», y esta Iglesia se equivocó de Señor; olvidó que, según Pablo y la carta a los Efesios, su Señor no era primeramente el Cristo victorioso, rápidamente reemplazado por el emperador y después por una u otra espada, sino el Crucificado, el Siervo sufriente; en otros términos: olvidó la cruz.

Un objetivo: la reconciliación. Pero, en una lectura rigurosa del texto, nada apoya esta interpretación, y toda una tradición teológica y exegética no ha dejado de leer la carta a los Efesios a través de la amplia visión del designio de Dios que los Padres griegos supieron desplegar. Me parece particularmente justo seguir la meditación del exegeta protestante Michel Bouttier¹⁴ a propósito del misterio de la Iglesia, tal como Efesios lo deja entrever: la Iglesia está llamada a mostrar sin cesar la preocupación por el mundo, para

que el mundo pueda recibir la Vida de Cristo-cabeza. Éste es el misterio de una Iglesia lugar de reconciliación, de una Iglesia abierta al mundo hasta el punto de que los límites (¡el muro!) desaparecen, o incluso, como escribe Bouttier: «Hay Iglesia allí donde hay reconciliación, allí donde los muros de separación son derribados» (p. 284). Entonces podemos definir más precisamente la tarea eclesial según Efesios: consiste en anunciar al mundo dividido que está reconciliado por Cristo, y en favorecer esta reconciliación para que el mundo se ponga en marcha hacia la gloria de Dios.

La Iglesia y el Reino. Otro peligro amenaza la interpretación de la carta: la Iglesia de Efesios, ¿no corre el riesgo de confundirse con el Reino? En la medida en que tiende a reunir a toda la humanidad reconciliada, ¿no es la Iglesia celestial la que tendrá que aparecer al final de la historia? Y la cuestión de lo que es actualmente la Iglesia frente al mundo sería rechazada. Por el contrario, mantenemos que la Iglesia de la carta a los Efesios está toda ella atenta a la tarea del crecimiento para hacer presente en el mundo la realidad de la reconciliación y manifestar su dinamismo.

En efecto, la Iglesia como lugar de reconciliación no es más que el prototipo del pleroma. La unidad entre judíos y paganos que se lleva a cabo en Cristo, mediante la cruz, no existe más que a título de modelo, podríamos decir que de programa. La reunión en un solo cuerpo de todos los que están cerca y de los que están lejos proseguirá con la predicación del Evangelio: «El misterio ahora revelado a sus santos apóstoles y profetas en el espíritu es que las naciones están llamadas a una misma herencia, a convertirse en un mismo cuerpo, a participar en la promesa en Cristo Jesús por el Evangelio» (Ef 3,5). Pero los dolores del parto no han terminado: Pablo habla del don de la gracia que se le

14. M. BOUTTIER, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens*. CNT. Nouvelle série. Ginebra, Labor et Fides, 1992.

ha dado como servidor y administrador del misterio; los sufrimientos del Apóstol y los de la Iglesia, ligados a la actividad misionera, no son considerados como redentores, aunque forman parte del largo combate contra las fuerzas del mal, del difícil alumbramiento del mundo nuevo. La obra que queda por hacer es exactamente lo que Pablo llamaba en la carta a los Filipenses «una participación en los sufrimientos de Cristo». Por otra parte, los últimos capítulos de Efesios desarrollan, a la manera de Colosenses, códigos domésticos que se inician con la exhortación: «Imitad a Dios» (5,1) y son seguidos por una verdadera llamada a las armas: «Revestíos con la panoplia de Dios, a fin de poder manteneros firmes ante las maniobras del diablo» (6,11-13).

La metáfora nupcial (Ef 5,21-33)

La Iglesia «utópica» de Efesios no se contenta con lanzar un desafío a la gravedad de lo real, sino que la toma a su cargo. Puesto que la Iglesia ha sido evocada como la «casa» y la «familia» de Dios (2,19-20), las exhortaciones de los capítulos 5 y 6 atestiguan la voluntad de encarnarla en lo cotidiano de un mundo al que trata de reconciliar. Así, el autor se emplea a fondo para reequilibrar una imagen demasiado alta de la Iglesia, recogiendo el modelo literario de los códigos domésticos empleados en la carta a los Colosenses: códigos que conciernen a las relaciones maridos/mujeres, padres/hijos, amos/esclavos.

En este punto (5,21s), una sorpresa aguarda al lector: el texto que habla más explícitamente de la Iglesia y de su misterio se encuentra en este conjunto exhortativo, en medio de consejos domésticos. Esto no se debe al azar. El autor sabe que la Iglesia, de la que da

sin cesar una imagen idealizada, existe en primer lugar arraigada en la tierra de la historia humana y de las parejas humanas.

Así pues, el texto se detiene largamente en la figura social más notable de comienzos del siglo II romano: la gran casa familiar, y especialmente la pareja humana, entonces remitida al honor y ampliamente revalorizada mediante un retorno a los valores patriarcales (5,21-23).

Preámbulos a la lectura de 5,21-33. Antes de leer este texto son necesarios dos preámbulos:

– En primer lugar hay que denunciar la utilización abusiva que se ha hecho de este pasaje en la liturgia del matrimonio. Reconozcamos honradamente que el texto ha funcionado para reforzar la autoridad del marido, pero que esta lectura, como por otra parte las reacciones de rechazo que despierta, revela en primer lugar una incapacidad para reconocer y situar las diferencias culturales, y más aún el desconocimiento de la verdadera perspectiva del texto. En la época en que fue escrito, el versículo «Maridos, amad a vuestras mujeres como a vuestro propio cuerpo» implicaba la monogamia y la ternura, representando un avance espectacular (los paralelos son raros y menos audaces en algunos estoicos latinos como Musonio).

– Inmediatamente hay que subrayar una dificultad de orden literario, que nos orienta hacia la clave del pasaje: todo sucede como si el autor, que ha abordado la parte exhortativa de la carta, reencontrara repentinamente, con la pareja humana, la imagen más justa para describir la relación única que une a Cristo con la Iglesia: una especie de cumbre de su representación de la Iglesia. Se apodera entonces de la imagen y la desarrolla por sí misma en un sorprendente desplie-

que del misterio de la salvación, sin olvidar no obstante la línea de fondo de su discurso, que es la novedad de las relaciones humanas en la Iglesia.

Las relaciones en la pareja humana. En el nivel del código doméstico encontramos en primer lugar la cita de las reglas más avanzadas de la ética estoica, con un carácter de reciprocidad más marcado que en la carta a los Colosenses; la cristianización no se hace mediante un discreto «en el Señor», sino mediante la afirmación de la reciprocidad en la obediencia mutua, la referencia a la Escritura y finalmente por la sorprendente utilización de la comparación de la relación conyugal con la relación Cristo-Iglesia.

La exhortación general del v. 21 se olvida demasiado a menudo: «Someteos los unos a los otros en el temor del Señor»; la traducción por «sumisión» es, por otra parte, peligrosa; con el verbo griego *hypotassomai* no se trata en absoluto de una obediencia servil, sino de lugar jerárquico en la sociedad. Ahora bien, esta realidad social es reemplazada en la comunidad cristiana por la relación de *koinônia*, que hace reconocer en el otro el don del Espíritu y poner al otro por encima de uno mismo. En cierta forma, este versículo es una discreta pero indiscutible llamada a subvertir en la comunidad el orden social tradicional para imponer el de la creación nueva.

La subordinación de la mujer, en este contexto cultural, no resulta chocante, no más que la del esclavo; ahí no está el verdadero adelanto, sino en el v. 25: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó también a la Iglesia», en el v. 28: «Como a su propio cuerpo», y en el v. 33: «Como a sí mismo». El verbo «amar» empleado aquí es el verbo *agapaô*, que el griego profano conocía como un amor de predilección, pero del que primero los judíos y después los cristia-

nos se apoderaron para expresar el amor de alianza que une a Dios con los hombres, y con el que cada creyente es invitado a amar al prójimo. Añadamos que la referencia a Gn 2,24 en el v. 31 inscribe a la pareja humana en el diseño de la creación divina, como un acto de amor que apunta a la unidad.

Por último, la comparación entre la pareja humana y la pareja Iglesia-Cristo va a repercutir de forma espectacular en la concepción de la pareja humana, que recibe así una grandeza inaudita.

De la comparación a la analogía de las parejas.

Si en los vv. 22-24 parece establecerse una comparación término a término entre la mujer y la Iglesia por una parte, y el marido y el Señor por otra, muy rápidamente se establece en el texto otra relación, que es la de la analogía de las parejas: marido-mujer/Cristo-Iglesia; la unión entre Cristo y la Iglesia se convierte en el modelo ideal de unión de la pareja humana y, más allá, de la unión de todos los creyentes con Cristo como miembros de su cuerpo (v. 30).

En efecto, a partir del v. 23, un extraño movimiento de péndulo se establece en el texto entre las dos parejas: en cada polo de la comparación, el autor se detiene y describe la pareja por sí misma. En el texto, que reproducimos en el recuadro de la página de al lado, lo que concierne a la pareja humana está en caracteres normales, lo que concierne a la Iglesia y Cristo, en negrita. El lector constatará inmediatamente que no sabe si es la segunda la que sirve de término de comparación a la primera o si es al revés. En realidad, los dos polos no dejan de profundizarse mutuamente.

En el v. 23, Cristo es llamado «cabeza de la Iglesia» a causa de un acto liberador: «Él, el Salvador del cuerpo... la amó y se entregó por ella» (v. 23 y 25). El título

Marido-mujer/Cristo-Iglesia (Ef 5,21-33)

- 21 Someteos los unos a los otros en el temor de Cristo,
- 22 las mujeres a sus propios maridos como al Señor,
- 23 porque el hombre es la cabeza de la mujer, **así como Cristo es la cabeza de la Iglesia, el salvador del cuerpo;**
- 24 **pero como la Iglesia está sometida a Cristo, así también las mujeres a los maridos en todas las cosas.**
- 25 Maridos, amad a vuestras mujeres, **como también Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella,**
- 26 **para hacerla santa, después de haberla purificado mediante el baño de agua, con una palabra,**
- 27 **a fin de presentarse a sí mismo a la Iglesia gloriosa, sin tacha ni arruga ni nada de ese orden, para que sea santa e irreprochable.**
- 28 Así los maridos también deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo; el que ama a su mujer se ama a sí mismo;
- 29 en efecto, nadie ha odiado nunca su propia carne, al contrario, la alimenta y la rodea de cuidados, **como también Cristo con su Iglesia,**
- 30 **porque nosotros somos los miembros de su cuerpo.**
- 31 *Por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne [Gn 2,24].*
- 32 **Este misterio es grande: yo lo digo concerniente a Cristo y la Iglesia.**
- 33 En todo caso, también vosotros, por vuestra parte, que cada cual ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer tema a su marido.

lo de «Salvador» se acredita lenta y tardíamente en el Nuevo Testamento, pero aquí tenemos el único caso en que la salvación está en favor del cuerpo de Cristo, la Iglesia. Ésta alcanza una dimensión nueva: única en el espacio y el tiempo, ahora es personificada, como la novia que se prepara para su boda. Y, desde este punto de vista, este texto es la conclusión eclesiológica del Nuevo Testamento.

Los vv. 24b-25a vuelven a la pareja humana, y el matrimonio ve allí consagrado su aspecto monogámico, como el imperativo de amor; pero es imposible trasladar desde ese lado el hecho de que Cristo es el «Salvador del cuerpo». Por otra parte, el v. 25b olvida absolutamente la comparación para desarrollar una eclesiología con fundamento cristológico: Cristo es ahí el sujeto de todos los verbos: «La amó; se entregó por ella»; ¡el «por nosotros» del kerigma (Gál 2,20) se convierte en un «por ella»!

Nueva creación. Los vv. 26-27 desarrollan a la vez la imagen del bautismo y de la recreación: «Hacerla santa, purificarla mediante un baño de agua» (imagen que se encontraba en 1 Cor 6,11; y que recogerá la carta a Tito 2,14 y 3,5: «El baño del nuevo nacimiento y de la renovación por el Espíritu Santo»). Es la enseñanza de Pablo sobre el bautismo la que se prolonga: el cristiano es sumergido en la muerte y la resurrección de Cristo, se reviste de Cristo (Gál 3,26-27). Pero aquí el «todos» se convierte en «un solo cuerpo, la Iglesia». Las fórmulas bautismales son como recapituladas y absorbidas en la comparación nupcial, que las transforma en un acto único cumplido en la cruz, y a partir de ahora ofrecido a todos.

Y esto se lleva a cabo mediante la «palabra» creadora, *to rhema*: el término griego, igual que el hebreo *dabar*, designa la palabra eficaz, que hace lo que dice. Y la perspectiva es la transfiguración escatológica de la Iglesia-humanidad: «A fin de presentarla a sí mismo sin arruga ni tacha ni nada de eso» (v. 27b). En pocas palabras, este versículo recoge y aplica a la Iglesia toda una imaginería veterotestamentaria: el Señor lava a la elegida, la colma de sus dones (Os 1-3, pero sobre todo Ez 16,8-14). La belleza de la esposa es la que se menciona en el Cantar de los Cantares (4,7s); es gloriosa con la propia gloria de Cristo.

Una acción en curso. No olvidemos, sin embargo, la forma gramatical de los vv. 26 y 27, que suponen tres «a fin de que»: hay una perspectiva y una acción en curso. Por tanto no se trata de escatología realizada; la Iglesia aún no es la esposa sin arruga y sin tacha, aún es preciso un largo trabajo de preparación a través de la historia, un trabajo que el texto situará en el nivel de las parejas humanas. En efecto, los vv. 28-29 nos llevan al otro polo de la comparación: «Los hombres deben amar a sus mujeres como a su propia carne». Un amor conyugal que llega hasta el don de sí mismo por el otro. La carta llega a decir, en el lenguaje de los Setenta, lo que el mundo estoico no había sabido decir con tanta fuerza. Pero, ¿en qué sentido juega realmente la comparación? Con el final del v. 29 volvemos a Cristo y la Iglesia.

La Iglesia: hombres y mujeres ante Cristo. La extraña construcción de los vv. 30-32 hace que el texto bascule: «Somos los miembros de su cuerpo». Este «nosotros» no puede designar más que a los miembros de la Iglesia, que son el cuerpo de Cristo, cada uno por su parte, hombre y mujer de forma diferente, pero igualmente. A partir de ahí, cualquier interpretación alegórica y cualquier comparación término a término quedan excluidas. El marido no es comparable a Cristo ni la esposa a la Iglesia, aunque la pareja humana refleja y expresa algo de la relación nupcial que une a Cristo con todos los miembros de la Iglesia reunida en asamblea. Por sorprendente que resulte en este lugar del texto, la cita de Gn 2,24 asegura definitivamente el paso de un polo al otro: «Por eso... los dos serán una sola carne... Lo digo de Cristo y la Iglesia». Solapadamente, el texto relee 1 Cor 6,15-17, que ponía en paralelo «un solo cuerpo con la prostituta» y «un solo espíritu con Cristo», gracias a la misma utilización del

versículo de Gn 2,24: «Una sola carne». Pero aquí la unión a Cristo ya no concierne sólo a cada cristiano, sino a toda la Iglesia; y todos los hombres y las mujeres están aquí del lado de la esposa amada de Cristo.

La Iglesia unida a Cristo. Es la expresión de la unidad personal más íntima como realización del proyecto creador y benevolente de Dios: el de una Iglesia unida a Cristo. El don que Cristo hace de sí mismo permite a la Iglesia nacer como creación nueva, cuerpo del Hombre nuevo. Es la más alta concepción que se puede tener de la Iglesia, y, en ella, de los hombres y las mujeres que la constituyen. Pero, al mismo tiempo, la comparación se invierte; es la «sola carne» del hombre y la mujer la que permite expresar la unidad personal de Cristo y de la Iglesia como realización del proyecto último de Dios sobre la humanidad; este proyecto, desde Gn 2,24, pasa por la pareja humana tanto a título de modelo como de primicias y, quizá, a título de responsabilidad.

La solemne conclusión lo subraya: «Este misterio es grande»; se trata del proyecto de Dios, que se revela en la historia, que se cumple en Cristo que salva y prepara a la Iglesia para las bodas escatológicas. El autor es consciente de ser depositario de una parte de la revelación (el misterio de Dios) y se sabe encargado de transmitirla a la Iglesia.

La pareja humana. De este análisis tenemos que sacar algunas conclusiones. En primer lugar, en el nivel de la pareja humana, el código doméstico de Efesios lleva a cabo un auténtico cambio de valores: hace de ella la más alta imagen y el lugar ejemplar del amor de Dios por la humanidad. En este punto, la jerarquía «natural» del mundo grecorromano es trastocada, abatida y reemplazada por la responsabilidad del amor humano.

Una Iglesia elegida, pero por construir. Segunda conclusión, la alta concepción que el autor se hace de la Iglesia impresiona con razón; ya lo hemos dicho, también pudo parecer triunfalista o, en otras épocas, completamente utópica; porque en nuestra tierra la Iglesia no va tan bien. Pero, ¿no es juzgar mal al autor de Efesios? Ciertamente, lo que era en el futuro objeto de esperanza en Pablo se ha convertido en don gracioso de ahora y ya concedido por Dios a la Iglesia. Y, sin embargo, el autor de Efesios no tiene nada de entusiasta predicando una escatología ya realizada. Para él, la Iglesia ya ha sido elegida, escogida como lugar de la reconciliación; pero aún le queda por construirse, por ser «purificada, lavada, preparada». Recibe todo de Cristo, y en primer lugar esa unidad entre judeocristianos y paganocristianos adquirida por la cruz, que es la imagen y las primicias de la unidad final. Pero no se trata más que de un modelo: es preciso que esta unidad se extienda a todos los hombres y, más allá, al conjunto del cosmos. La cruz sigue estando en el centro de la historia; y Cristo, dando su vida por ella, se prepara una esposa sin tacha, «a fin de que sea santa e irrepachable».

En marcha hacia las bodas. Por último, no olvidemos nunca que el autor ha dejado esta metáfora de la unión nupcial en el centro de su paráclisis, es decir, de la parte exhortativa de la carta; no ha hecho de ella un tratado dogmático, no la ha desplazado para glorificar con ella a Dios en la gran bendición que abre la carta. En mi opinión, esto es voluntario y significativo: se trata de tender a esta Iglesia santa; estamos en marcha hacia las bodas. Y la vida cotidiana de los cristianos –en las relaciones de la casa– es la expresión visible y eficaz de esta marcha: «¡Que cada cual se someta a los otros en Cristo!».

«Este misterio es grande». No nos extrañará que los cristianos de lengua latina hayan traducido *mysterion* por *sacramentum*, el sacramento, signo visible y eficaz de la acción de Dios entre los hombres.

Conclusión: leer y releer Efesios

Queda por releer la carta a los Efesios acogiendo su fuerza y el dinamismo de su objetivo. Y aceptar que la Iglesia permanece sin cesar en una cierta representación de sí misma para abrirse a lo que viene y a Aquel que viene.

Ciertamente, el autor de Efesios contempla la espléndida imagen de la Iglesia unificando el mundo y subiendo hacia el Señor, que la atrae hacia él y la arrastra en su marcha hacia las bodas. E, incluso aunque la realidad le ofrece cada día un cruel desmentido, esta imagen de la Iglesia sigue siendo verdad, polo necesario de nuestra fe; según las soberbias palabras de M. Bouttier, «Efesios continúa ondeando, como una bandera, como un desafío en el mástil de la Escritura» (p. 304). Sin embargo, el autor de Efesios no ha caído en la trampa de la escatología realizada: la unidad y la reconciliación del mundo siguen siendo un objetivo, que sólo Dios puede hacer cumplir y cumplirá, porque «somos salvados por pura gracia» (2,5.8). Incluso aunque Pablo, más realista, añadía dolorosamente: «La tarea no será cumplida más que cuando las naciones sean reconciliadas y cuando todo Israel se salve a su vez» (Rom 11,26).

Efesios sigue siendo una utopía, pero la utopía, según la definición de los diccionarios, es «la imagen de una plenitud humanamente imposible para descubrir el campo de lo posible»: Efesios nos abre a lo posible de Dios.

Conclusión: ¿qué imágenes de la Iglesia?

Sin tratar de ser sistemáticos, reunamos los principales rasgos de la concepción paulina de la Iglesia, tal como los hemos encontrado en nuestro recorrido por algunas de sus cartas.

El «sello» de un apostolado

La llamada que Pablo recibió de Dios, su encuentro con el Crucificado-Resucitado, es presentado como un envío hacia los paganos; de entrada, Pablo se considera como enviado más allá de los límites del mundo judío; la Buena Nueva que se le confía tiene dimensión universal, provoca la apertura y la superación de fronteras. Inmediatamente Pablo reúne y constituye pequeñas «Iglesias» locales (*ekklésiai*), convocadas por Dios Padre, que viven «en Cristo» de la vida nueva inaugurada por la resurrección. Su misión no tiene otra finalidad: el Evangelio no adquiere cuerpo más que en esa reunión de algunos en Cristo Jesús y de una vida conducida conforme a la exigencia del amor fraternal.

Pablo considera a las comunidades vivas como el «sello» de su apostolado, la verificación de la autenticidad de una llamada que no quiere tener que ver más que con Dios y con Jesucristo, «su Señor». Hubo que esperar al crecimiento de algunas comunidades para

que Pablo, impulsado por el conocimiento de Cristo que se le dio, subiera a Jerusalén a encontrarse con aquellos que representaban en ese momento al grupo de los Doce, la primera Iglesia reunida en Jerusalén al día siguiente de Pascua. Pablo escuchó muchas veces reprochar el hecho de no conocer a Jesús «según la carne». Al contrario que los Doce, no forma parte de aquellos que siguieron al Galileo y, para sus adversarios, esto le quita cualquier legitimidad a su predicación. Pero al subir a Jerusalén, Pablo obtiene de Santiago, Pedro y Juan más que una legitimación, «una mano de comunión», un reconocimiento mutuo basado en la fe común y en el crédito que Dios les concedió igualmente al confiarles que anunciaran el único Evangelio. Pablo reivindica el título de apóstol, y lo utiliza más ampliamente para varios de sus colaboradores; sin embargo, en los Hechos de los Apóstoles, Lucas le negará ese título, que reserva para los Doce; da testimonio así de un debate que sigue abierto. Pablo «el menor de todos los apóstoles», no forma parte de los Doce, sin embargo pertenece a la generación

apostólica; es de aquellos que fueron los primeros testigos, y por esa razón se inscribe a pesar de todo en el kerigma: «En último lugar se me apareció a mí, como a un aborto» (1 Cor 15,8).

Manifiesta así que el Evangelio no puede quedar encerrado en un grupo, sea cual sea; la Buena Nueva tiene vocación de atravesar todos los muros de separación, para abrir a todos los grupos humanos al otro, a la espera siempre renovada de Aquel que viene.

En medio de un mundo pagano

Las Iglesias fundadas por Pablo son en primer lugar minúsculas comunidades humanas, diseminadas por el Imperio romano, rodeadas de un mundo pagano indiferente cuando no abiertamente hostil. Para evitar que la fe naciente se disolviera en el paganismo, primero tuvieron que guardarse del mundo que les rodeaba. Sin embargo, su diferente modo de vida, la calidad de su fe y de su esperanza, el amor mutuo del que sus miembros daban muestras, todo esto se extendió muy rápidamente al exterior. El rumor se hizo misionero y, en Tesalónica, Pablo no dudó en calificar a la pequeña y temerosa comunidad de «modelo» o «matriz» para que otros pudieran constituirse y crecer. Pablo ya no dudó en reconocer la parte que a los filipenses les correspondió en el anuncio del Evangelio; una participación en la gracia del Apóstol que se basa en el arraigo de la Iglesia de Filipos en el misterio pas-cual. Participar en el Espíritu de Cristo siervo abajado y resucitado significa entrar en la fuerza de la resurrección; es vivir diariamente el servicio mutuo, es aceptar una lenta transformación o «transfiguración» que trabaja el cuerpo humillado de cada cual y de la comunidad hasta el día en que entre en la gloria divi-

na. La primera carta a los Tesalonicenses y la carta a los Filipenses están contagiadas de la alegría del Apóstol, alegría compartida con la comunidad, alegría que sube como acción de gracias hacia Dios, que reparte profusamente. Parece que el objetivo último de la comunidad cristiana es dar gracias.

La palabra de la cruz

Apenas nacidas, las Iglesias paulinas son atravesadas por tensiones internas: envidias y disputas se multiplican, la división amenaza. Si las comunidades gálatas están tentadas de adoptar los ritos judíos de la circuncisión y la separación de mesas, la Iglesia de Corinto está dividida por las pretensiones de la sabiduría y de la salvación mediante el conocimiento. Tanto por una parte como por otra se buscan garantías de salvación, y cada cual trata de apropiarse el Evangelio en detrimento de los otros. Con un vigor que deja traslucir la pasión que le anima, Pablo planta la palabra de la cruz en medio de la desgarrada Iglesia de Corinto. La única fuente de salvación es Jesucristo crucificado; él, el Señor de la gloria, aceptó la humillación innoble de la cruz, para no poner su esperanza y su orgullo más que en Dios solo, que lo levantó. Para Pablo, ningún grupo cristiano puede olvidar que la Iglesia es la reunión, al pie de la cruz, de los discípulos del Señor crucificado. Y esto implica la acogida de los más débiles, los más humillados y los más marginados. La Iglesia de Dios es primeramente reunión de todos aquellos que el mundo, según sus propios valores, excluye o desprecia. La palabra de la cruz tiene un correlato eclesial: la acogida de los más pequeños y los más débiles, la Iglesia es una comunidad de pecadores perdonados.

Templo de Dios, cuerpo de Cristo

La primera carta a los Corintios es la ocasión de una elaboración de diversas imágenes que permitirán pensar esta realidad eclesial centrada en la unidad. Pablo utiliza algunas metáforas caracterizadas a la vez por su anclaje en la tradición de Israel y por su dinamismo: la Iglesia es llamada plantación y construcción de Dios, campo u obra en la cual trabajan los apóstoles, que son siervos y colaboradores de Dios. Pablo se interesa también por el rico patrimonio de imágenes proféticas para designar a la Iglesia local, a ejemplo del pueblo de Israel, como el «templo» de Dios, lugar de su presencia en medio de los hombres.

Pero la carta esboza sobre todo una figura nueva, original, de la comunidad. Ésta se reúne para compartir la cena del Señor; de este compartir el único pan, Pablo deduce la formación de un único cuerpo. Las divisiones de la Iglesia de Corinto le conducen a arriesgarse con la metáfora, sugestiva y vigorosa, de una comunidad «cuerpo de Cristo». «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros, cada cual por su parte».

Las consecuencias son inmediatas: Pablo puede así afirmar la unidad orgánica, vital, de la Iglesia, animada por el Espíritu de Cristo, de modo que cualquier ataque a la integridad de un miembro de la comunidad es un ataque al propio Cristo, todo desgarramiento en el tejido eclesial es desgarramiento del cuerpo de Cristo. La advertencia resuena todavía hoy: «Cuando os reunís en Iglesia, oigo decir que hay desgarramientos entre vosotros... No es la cena del Señor la que coméis».

La imagen del cuerpo permite también mantener la multiplicidad de los dones del Espíritu, derramados de forma diversa sobre todos los miembros de la comu-

nidad, todos diferentes y todos necesarios para el cuerpo: todos forman parte igualmente del cuerpo y comparten el mismo honor, incluso aunque algunos, de forma diferente, están al servicio de todos.

Hacia el Cristo-cabeza

En las décadas que seguirán a la desaparición del Apóstol, sus discípulos actualizan y profundizan su mensaje. Los autores de las cartas a los Colosenses y a los Efesios recogen a su modo la imagen de la Iglesia cuerpo de Cristo para darle una amplitud inaudita. La Iglesia no designa ya, o no solamente, la Iglesia local, sino la Iglesia destinada a crecer hasta alcanzar las dimensiones de la humanidad y de conducir hacia Cristo-cabeza al universo entero. La Iglesia aparece entonces como el cuerpo de una humanidad en crecimiento hacia su cumplimiento final en Cristo. Pero Colosenses y Efesios siguen estando atentas a la tarea de la Iglesia, que debe encarnarse en cada cultura particular, y especialmente en el mundo de las grandes casas grecorromanas. Equilibrando la precedente, la imagen de la Iglesia, casa o familia de Dios, se desarrolla en estas cartas. En la siguiente generación, las cartas Pastorales (1-2 Timoteo, Tito) explotarán la riqueza de una representación de la Iglesia «casa de Dios», en vías de estructurarse conforme al modelo de la casa romana (1 Tim 3,15).

Israel y la Iglesia

Así debemos a Pablo las grandes imágenes eclesiológicas que presidieron la profundización teológica del misterio de la Iglesia a lo largo de los siglos; las gran-

des constituciones del concilio Vaticano II dan testimonio de ello notablemente.

El «pueblo de Dios». Sin embargo, para designar a la Iglesia, el Vaticano II le concedió el honor a la expresión «pueblo de Dios»; insistía así en la dimensión comunitaria y en la figura de una Iglesia en marcha a través de la historia hacia su cumplimiento escatológico. Como sabemos, ese título plantea inmediatamente difíciles cuestiones a propósito de las relaciones entre la Iglesia y el pueblo judío. Nuestro propósito aquí es simplemente preguntarnos por el origen de esta imagen. Podemos afirmar firmemente que la imagen no es paulina. Pero un debate exegético, abierto desde hace algunos años, nos lleva a precisar nuestra lectura.

Pablo nunca habla directamente de la Iglesia en términos de «pueblo de Dios». J.-N. Aletti¹⁵ ha subrayado que los dos textos paulinos en que la Iglesia es designada indirectamente como «pueblo de Dios» son en realidad citas de la Escritura. Tanto en 2 Cor 6,16 como en Rom 9,25 se trata de textos proféticos que evocan la rehabilitación de Israel, a quien Dios perdona sus infidelidades: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (combinación de Lv 26,12 y Ez 37,27); «Yo llamaré pueblo mío al que no era mi pueblo» (Os 9,25). Estos empleos competen a numerosos casos en que Pablo recoge los atributos de Israel para caracterizar a la Iglesia: la elección, la promesa, la alianza nueva son así ampliamente atribuidos a las primeras comunidades paganocristianas. Desde las primeras líneas de la primera carta a los Tesalonicenses, Pablo da gracias por la acción de Dios entre estos paganocristianos, y

añade: «Conozco, hermanos, vuestra elección». Todo el capítulo 3 de la carta a los Gálatas reivindica para los paganos la bendición de Abrahán y el beneficio de la promesa; en cuanto a la Alianza nueva, Pablo, en 2 Cor 3, reivindica su ministerio, mostrando hasta qué punto eclipsa a la antigua.

La elección de Israel. Sin embargo, Pablo no arrancará estos dones de Dios del Israel que no ha recibido a Cristo. La lectura de Romanos 9-11 superaría considerablemente los límites y el propósito de este Cuaderno, pero no podemos olvidar las insistentes llamadas de Pablo a lo largo de estos tres capítulos: «Ellos, que son israelitas, a quienes pertenecen la filiación, la gloria, las alianzas, la ley, el culto y las promesas» (9,4); «Son amados conforme a la elección, a causa de los Padres» (11,28).

Tres capítulos de esfuerzo por tratar de situar al Israel que no se ha convertido con relación a la fe en Jesucristo, que ofrece a todos el perdón y la salvación de Dios. Pablo ha mostrado que Israel sigue siendo el primero en el designio de alianza de Dios con los hombres, que Israel es el zócalo sobre el que se injerta la Iglesia procedente de los paganos. Finalmente trata de comprender e integrar el rechazo de Israel dentro del designio de Dios, cuyo fin se le escapa a él y a nosotros. Pero debemos respetar el carácter voluntariamente abierto de estos capítulos. Pablo renunció a ofrecer un pensamiento completamente coherente, y se oculta, respetuoso con el misterio soberano y libre de Dios: «¡Oh, profundidad de la riqueza, la sabiduría y el conocimiento de Dios, cuyos juicios son insondables y sus caminos impenetrables!» (Rom 11,33). El lector queda invitado a la misma prudencia, y a reconocer que Israel sigue siendo el otro irreductible que recuerda a la Iglesia de Cristo que ella no puede pretender una totalidad.

15. J.-N. ALETTI, «Le statut de l'Église dans les lettres pauliniennes. Réflexions sur quelques paradoxes», en *Biblica* 83 (2002), pp. 153-174.

Si, para Pablo, la Iglesia participa plenamente de la dignidad de pueblo de Dios, que pertenece a Israel, es con la condición de que no olvide la presencia en la histo-

ria, con respecto a ella, del pueblo al que Dios confió en primer lugar su designio, y sobre cuyo zócalo ella está injertada.

Para saber más

La teología de la Iglesia según Pablo apenas inspira a los autores; es preciso volver al gran clásico de L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*. París, Cerf, 1948, 2 1965 (ed. española: *La Iglesia en san Pablo*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1963). Se puede consultar en la biblioteca, teniendo en cuenta los desplazamientos llevados a cabo desde la publicación del libro, especialmente por lo que respecta a la atribución de las cartas a los Colosenses y a los Efesios, y de las cartas Pastorales, a discípulos del Apóstol, en el último cuarto del siglo I.

Además de los Cuadernos Bíblicos que ofrecen una lectura de conjunto de las diferentes cartas de Pablo (cf. la nota de la página 4), otras obras ofrecen, de forma diseminada, estudios sobre diversos aspectos de la eclesiología paulina:

ACFEB (Tarbes, 1982), *Le Corps et le Corps du Christ dans la première lettre aux Corinthiens*. París, Cerf, 1983.

J. BECKER, *Pablo, apóstol de los paganos*. Salamanca, Sígueme, 2007.

P. BONY, *Saint Paul*. Ivry sur Seine - Marsella, Ed. de l'Atelier, 2008.

P. DEBERGÉ, *Saint Paul, l'Évangile à l'âge apostolique*. París, Cerf, 1996, especialmente el cap. 3.

H. HAUSER, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*. París, Ed. de l'Atelier, 2000, especialmente los caps. 2 y 5.

Ch. REINIER, *Para leer a san Pablo*. Estella, Verbo Divino, 2009.

J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el apóstol*. Estella, Verbo Divino, 2007.

Un estudio más sistemático para un eclesiólogo:

J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias. Eclesiología de comunión*. Salamanca, Sígueme, 1991.

Lista de recuadros

Para una cronología de las cartas paulinas	p. 5	Estructura de 1 Cor 1,10 - 3,23	p. 36
Pablo, ¿fundador del cristianismo?	p. 7	El <i>mysterion</i> («misterio»)	p. 40
La asamblea de Jerusalén:		La novedad de la noción de «cuerpo» en 1 Cor	p. 46
el punto de vista lucano	p. 8	Estructura de 1 Cor 12 a 14	p. 51
El Evangelio como gratuidad	p. 22	Precisión terminológica: el «carisma»	p. 52
La <i>koinónia</i> en la carta a los Filipenses	p. 25	La fábula de Menenio Agripa	p. 53
La colecta y el don financiero		Estructura de Col 1,15-18	p. 62
como culto espiritual	p. 27	La gran casa grecorromana, el <i>oikos</i>	p. 64
La vida cristiana: ¿una cuestión de preposiciones?	p. 30	«Para formar un solo hombre nuevo» (Ef 2,15)	p. 68
Las crisis de crecimiento de las Iglesias	p. 34	Marido-mujer/Cristo-Iglesia (Ef 5,21-33)	p. 75

COLECCIÓN CUADERNOS BÍBLICOS

...

- 61. La carta de Santiago**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 62. Las cartas de Juan**
Michèle Morgen
- 63. El Deuteronomio**
Félix García López
- 64. Amós y Oseas**
Jesús María Asurmendi
- 65. La carta a los Romanos**
Charles Perrot
- 66. La primera carta a los Corintios**
Maurice Carrez
- 67. El evangelio a los paganos (Hch 13-28)**
Michel Gourgues
- 68. Dios, nuestro Padre**
Jean Pouilly
- 69. Libros al servicio de la Biblia**
Equipo Deusto
- 70. El sacerdocio en la Biblia**
Joseph Auneau
- 71. Diccionario de los Salmos**
Jean-Pierre Prévost
- 72. Las cartas pastorales**
Edouard Cothenet
- 73. Evangelio y tradición de Israel**
M. Collin - P. Lenhardt
- 74. Palabra de Dios y exégesis**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 75. Parábola**
Daniel Marguerat
- 76. La violencia en la Biblia**
P. Beauchamp - D. Vasse
- 77. María de los evangelios**
Jean-Paul Michaud
- 78. El libro de los Números**
Pierre Buis
- 79. El libro de Daniel**
Pierre Grelot
- 80. Rezar los himnos del Nuevo Testamento**
Michel Gourgues
- 81. El Decálogo**
Félix García López
- 82. Las cartas a los Colosenses y a los Efesios**
Edouard Cothenet
- 83. Biblia y realeza**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 84. Evangelio y Reino de Dios**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 85. El Cantar de los Cantares**
Anne-Marie Pelletier
- 86. El libro de los Reyes**
Pierre Buis
- 87. El libro de las Crónicas**
Philippe Abadie
- 88. Vocabulario de las epístolas paulinas**
Equipo «Cahiers Evangile»
- 89. Samuel. Juez y profeta**
André Wénin
- 90. Los últimos profetas, Ageo, Zacarías, Malaquías y otros**
Samuel Amsler
- 91. Eclesiastés y Eclesiástico**
Daniel Doré
- 92. El libro de los Salmos**
Matthieu Collin
- 93. Relatos del Evangelio**
Pierre Moitel
- 94. El sermón de la montaña (Mt 5-7)**
Marcel Dumais
- 95. El libro de Esdras y de Nehemías**
Philippe Abadie
- 96. ¿Qué es el Evangelio?**
Pierre-Marie Beaude
- 97. Las tradiciones del Pentateuco en torno al exilio**
Norbert Lohfink
- 98. Los grandes relatos del Evangelio**
Pierre Moitel
- 99. Los orígenes de Israel**
Damien Noël
- 100. Las primeras lecturas del domingo**
Edouard Cothenet
- 101. El libro de Tobit o El secreto del rey**
Daniel Doré
- 102. Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual**
R. Dupont-Roc - Ph. Mercier
- 103. Lectura sinóptica de los evangelios**
Cinco ejercicios de lectura
Jean-François Baudoz
- 104. El libro de Rut**
André Wénin
- 105. La justicia en el Antiguo Testamento**
Gérard Verkindèrel
- 106. Aproximación actual al Pentateuco**
Olivier Artus
- 107. El análisis narrativo de los relatos del Antiguo Testamento**
J.-L. Ska - J.-P. Sonnet - A. Wénin

- 108. ¿Es antijudío el Nuevo Testamento?**
Légasse - Marchadour - Marguerat - Trimaille - Villey
- 109. En tiempos de los reyes de Israel y Judá**
Damien Noël
- 110. Los apocalipsis del Nuevo Testamento**
Elian Cuvillier
- 111. Los sacrificios del Antiguo Testamento**
Alfred Marx
- 112. Los relatos de la pasión**
Simon Légasse
- 113. El libro de la Sabiduría**
Daniel Doré
- 114. La obra de Lucas**
Odile Flichy
- 115. La justicia en el Nuevo Testamento**
Pierre Debergé
- 116. El Levítico. La Ley de santidad**
Pierre Buis
- 117. San Marcos. Nuevas lecturas**
Guy Bonneau
- 118. El sacrificio de Cristo y de los cristianos**
Michel Berder y otros
- 119. Jesús de Nazaret. Profeta y sabio**
Jean-Pierre Lémonon
- 120. Palabras de Vida. 59 textos bíblicos para los funerales**
François Brossier y otros
- 121. En tiempo de los imperios. Del Exilio a Antíoco Epifanes (587-175)**
Damien Noël
- 122. Geografía de la Biblia**
Olivier Artus
- 123. 50 palabras de la Biblia**
Jacques Bonnet, Joseph Chesseron, Philippe Gruson, Jacqueline de Maignas, Josette Sylvestre
- 124. Mil y un libros sobre la Biblia**
Xabier Pikaza
- 125. El libro de los Jueces**
Philippe Abadie
- 126. Pablo, el pastor**
Pierre Debergé
- 127. En torno a los relatos bíblicos**
D. Marguerat, A. Wénin, B. Escaffre
- 128. Relecturas de los Hechos de los Apóstoles**
O. Flichy, M. Berder, P. Léonard, G. Billon, C. Tassin, Y.-M. Blanchard
- 129. Evangelio de Jesucristo según san Mateo**
C. Tassin
- 130. La historia de José**
André Wénin
- 131. Arqueología, Biblia, Historia**
Jacques Briend, Olivier Artus, Damien Noël
- 132. El libro de Judit o La guerra y la fe**
Daniel Doré
- 133. Evangelio de Jesucristo según san Marcos**
Philippe Léonard
- 134. El libro de Josué Crítica histórica**
Philippe Abadie
- 135. Los judeocristianos: testigos olvidados**
Jean-Pierre Lémonon
- 136. De los Macabeos a Herodes el Grande**
Claude Tassin
- 137. Evangelio de Jesucristo según san Lucas**
Yves Saoût
- 138. Los escritos joánicos. Una comunidad atestigua su fe**
Yves-Marie Blanchard
- 139. Lecturas figurativas de la Biblia**
Cécile Turiot
- 140. «Escucha, Israel» Comentarios del Deuteronomio**
Norbert Lohfink
- 141. Leer la Biblia hoy Desafíos para la Iglesia**
Gérard Billon (dir.)
- 142. El libro de Isaías o la fidelidad de Dios a la casa de David**
Dominique Janthial
- 143. La alianza en el corazón de la Torá**
Bernard Renaud
- 144. De los hijos de Herodes a la segunda guerra judía**
Claude Tassin
- 145-146. Evangelio de Jesucristo según san Juan**
Bernadette Escaffre

San Pablo: ¿una teología de la Iglesia? Las cartas de Pablo reflejan sus apasionadas relaciones con las comunidades griegas. Una teología de la Iglesia se construye al hilo de sus situaciones. Una relectura de las cartas a los Gálatas, a los Tesalonicenses y a los Corintios (del propio Pablo), y después las cartas a los Colosenses y a los Efesios (redactadas por sus discípulos), destacan los elementos cuya actualidad no escapará a nadie: llamada de Dios, comunidad cuya vida es modelo para los paganos, reunión en torno a la palabra de la cruz, nociones de «templo» de Dios, «cuerpo» de Cristo animado por el Espíritu Santo...

San Pablo: ¿una teología de la Iglesia?	3	III – De la palabra de la cruz a la comunidad «cuerpo de Cristo»	32
		<i>1 Corintios</i>	
Introducción	4	La palabra de la cruz (1 Cor 1–3)	35
		Cuerpo y comida del Señor (1 Cor 8–11)	45
I – La autenticidad de un apostolado	8	Miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12–14)	50
<i>Gálatas</i>			
La vocación de Pablo	8	IV – La Iglesia en las casas cristianas	59
La recepción por las comunidades	11	<i>Colosenses, Efesios</i>	
La comunión con los de Jerusalén	14	La Iglesia-cuerpo y el Cristo-cabeza	60
		El misterio de Cristo y de la Iglesia	67
II – Comunidades misioneras	17		
<i>1 Tesalonicenses, Filipenses</i>		Conclusión:	
La comunidad como modelo (<i>typos</i>)	18	¿qué imágenes de la Iglesia?	78
La <i>koinónia</i> o la participación en el Espíritu	24	Para saber más	82
		Lista de recuadros	82