

Senén Vidal

Pablo

De Tarso a Roma

Presencia
F

158

Colección
«PRESENCIA TEOLÓGICA»

SENÉN VIDAL

Pablo

DE TARSO A ROMA



EDITORIAL SAL TERRAE
SANTANDER, 2007

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y s. del Código Penal).

Índice

Presentación	11
---------------------------	----

I. LOS ORÍGENES

1. La cuestión documental	17
1.1. Los documentos literarios	17
1.2. El libro de los Hechos	19
<i>La imagen de Pablo en Hechos</i>	21
2. El marco biográfico	28
2.1. El marco cronológico	28
2.2. El encuadre vital	29
2.3. El encuadre social	31
3. Los orígenes judeohelenistas	34
3.1. Las noticias	34
3.2. Pablo y Jerusalén	36
3.3. La base judeohelenista	38
4. El conflicto con el movimiento cristiano	40
4.1. El conflicto de Damasco	40
4.2. El carácter del conflicto	43
4.3. Las razones del conflicto	45
4.4. El escenario histórico	49

© 2007 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198
Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1716-9
Dep. Legal: BI-2007-07

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)

II. LA MISIÓN DEPENDIENTE

5. La gran revelación	53
5.1. Los testimonios	53
5.2. El sentido de la revelación	54
5.3. La revelación profética	56
6. En la comunidad de Damasco	58
6.1. La misión en Arabia	58
6.2. La huida de Damasco	61
6.3. La visita a Jerusalén	62
7. En la comunidad de Antioquía	64
7.1. El traslado a Antioquía	64
7.2. La actividad en la comunidad antioquena	66
<i>La fuente sobre la misión paulina en Hechos</i>	68
8. La asamblea de Jerusalén	71
8.1. Los testimonios	71
8.2. La historia del acontecimiento	72
8.3. La asamblea plenaria	75
8.4. La negociación con las autoridades	76
8.5. El efecto de la asamblea	78
9. El lugar de Pablo en el cristianismo	80
9.1. La estrategia misional judeocristiana	80
9.2. La estrategia misional helenista	83
9.3. Los orígenes del cristianismo helenista	84
9.4. El suelo de Pablo	89
<i>Las tradiciones sobre los helenistas en Hechos</i>	91

III. LA MISIÓN AUTÓNOMA: COMIENZOS

10. El origen de la misión autónoma	97
10.1. El conflicto de Antioquía	97
10.2. La evolución del movimiento cristiano	101
10.3. El inicio de la nueva misión	101
11. La primera etapa de la misión autónoma	104
11.1. El viaje hacia Europa	104
11.2. La misión en Galacia	105
11.3. La misión en Macedonia	106
11.4. La misión en Acaya	107
12. La primera carta misional	110
12.1. El origen de la carta	110
12.2. La carta de exhortación	111
12.3. La nueva existencia mesiánica	114

IV. LA MISIÓN AUTÓNOMA: MADUREZ

13. La segunda etapa de la misión autónoma	119
13.1. La misión en Asia Menor	119
13.2. Las crisis en Galacia	122
13.3. La crisis en Corinto	123
13.4. La prisión en Éfeso	126
13.5. Las calamidades de la misión	127
14. La crisis de las comunidades gálatas	131
14.1. La carta a las comunidades de Galacia	131
14.2. El discurso apologético	133
14.3. El pueblo mesiánico universal	134
14.4. La nueva vida mesiánica	137
15. La primera correspondencia con Corinto	139
15.1. La primera carta de advertencia (Cor A)	139
15.2. La contestación a la carta corintia (Cor B)	141

15.3. La defensa de la misión paulina (Cor C)	142
15.4. La carta de lágrimas (Cor D)	143
<i>La composición de 1 y 2 Corintios</i>	145
16. La socialización intracomunitaria	150
16.1. La práctica de la misión	150
16.2. Las celebraciones comunitarias	153
16.3. La esperanza mesiánica	157
17. La socialización en la vida urbana	159
17.1. Los pleitos	159
17.2. Los banquetes sagrados	160
17.3. La sexualidad y el matrimonio	162
17.4. El nuevo patronazgo	165
18. La correspondencia con Filipos	167
18.1. La carta de agradecimiento (Flp A)	167
18.2. La carta de amistad (Flp B)	170
18.3. La nueva existencia mesiánica	171
<i>La composición de Filipenses</i>	173
19. La carta a Filemón	175
19.1. La carta de intercesión por un esclavo	175
19.2. La nueva socialización mesiánica	177

V. LA MISIÓN AUTÓNOMA: CONCLUSIÓN

20. La colecta para Jerusalén	181
20.1. El viaje de la colecta	181
20.2. El sentido de la colecta	183
20.3. La historia de la colecta	185
21. La reconciliación con los corintios	188
21.1. La carta de reconciliación (Cor E)	188
21.2. La carta a las comunidades de Acaya (Cor F)	189

22. La carta a la comunidad de Éfeso	192
22.1. La carta de recomendación para Febe (Rom A)	192
22.2. La socialización mesiánica	193
<i>La composición de Romanos</i>	195
23. La última carta de Pablo	197
23.1. La carta a la comunidad de Roma (Rom B)	197
23.2. El testamento de Pablo	199
23.3. El pueblo mesiánico ecuménico	201
23.4. La nueva vida mesiánica	203
24. El destino de la misión paulina	205
24.1. El final de Pablo	205
24.2. La herencia paulina	207
Suplementos	211
1. Croquis de la vida de Pablo	213
2. Cartas originales de Pablo	226
3. Mapa de la misión paulina	240
Bibliografía	243

Presentación

a) El objeto de este libro es la *historia* de Pablo de Tarso*. Lo que equivale a decir que está dedicado a un episodio fundamental de la historia del cristianismo naciente. Porque es precisamente en ese horizonte del movimiento cristiano antiguo donde se muestra el singular relieve de la figura y la misión de Pablo. Tres son sus rasgos especialmente destacados:

- Pablo se encontró con el movimiento cristiano cuando éste se hallaba en los albores mismos de sus orígenes. El radical enfrentamiento que ese encuentro provocó en un comienzo se convirtió pronto, de modo sorprendente, en una acogida entusiasta. Eso sucedía en los inicios de la década de los años 30 en Damasco, muy poco después de la crucifixión de Jesús el Galileo en Jerusalén**. El final del nuevo camino iniciado entonces por Pablo lo marcó violentamente su ejecución en Roma, que, según la reconstrucción cronológica más probable, habría que fijar en el año 58. Esto quiere decir que la figura de Pablo abarcó la *primera generación* completa del cristianismo, es decir, la época más decisiva de aquel movimiento mesiánico, cuando tuvo que abrirse camino en

* El libro trata directamente la dimensión histórica de la figura y la misión de Pablo. Complementa así mis dos estudios anteriores: *Las cartas originales de Pablo* (Trotta, Madrid 1996), dedicado a la reconstrucción y al análisis de los textos paulinos, y *El proyecto mesiánico de Pablo* (Sígueme, Salamanca 2005), donde abordé de un modo sistemático la estructura y la trama del proyecto paulino.

** En el suplemento «Croquis de la vida de Pablo», al final del libro, se encuentra la reconstrucción cronológica detallada de la vida de Pablo. Ese suplemento puede servir de guía y de compendio para toda la exposición a lo largo del libro.

la historia y echar las bases de su configuración como tal movimiento religioso y social.

- Obviamente, esa presencia de Pablo en el cristianismo de los orígenes no fue la de un simple testigo, sino la de un actor cualificado y, en varios aspectos, único. En correspondencia con su origen en el judaísmo helenista, Pablo estuvo ligado a la corriente cristiana *helenista*, esto es, a la que desde los primeros momentos se abrió al mundo gentil y fue creando pequeñas comunidades mesiánicas en las grandes ciudades de la cuenca del Mediterráneo. Es más, pronto se convirtió en la figura más representativa y consecuente dentro de esa corriente. Eso le proporcionó un amplio contacto, aunque no siempre exento de fricciones, con diferentes posicionamientos dentro de esa variada corriente cristiana. Pero Pablo tuvo también que relacionarse con la corriente *judeocristiana* ligada al judaísmo, que estaba centrada en la misión al pueblo de Israel y cuya comunidad más representativa era la de Jerusalén. Tampoco esa relación se vio libre de dolorosos desencuentros y enfrentamientos. Todo esto descubre un nuevo rasgo especial de la figura de Pablo, ya que en ella resuena con gran impacto la *pluriforme historia* del cristianismo de los orígenes.
- El tercer rasgo singular de Pablo apunta a algo del todo decisivo. Porque se trata del único personaje del cristianismo naciente cuyos escritos se nos han conservado. Sus *cartas* auténticas, todas ellas escritas al ritmo de la problemática misional, surgieron entre los años 50 y 55, es decir, entre veinte y veinticinco años después de la muerte de Jesús. Son, así, los únicos escritos que se conservan de la primera generación cristiana. Y, de este modo, representan los documentos clave y absolutamente imprescindibles para la reconstrucción del movimiento cristiano más antiguo. Por supuesto que son también los documentos fundamentales para la reconstrucción histórica de la vida del mismo Pablo.

b) El libro está *estructurado* conforme a las diversas etapas que se descubren en el camino histórico de Pablo. Pero es evidente que en la fijación de esa estructura está implicada ya una importante opción con respecto a la interpretación de la figura de Pablo. En el decurso de la exposición se irá justificando la secuencia de los diversos pasos.

- La primera parte del libro (I) se dedica a los *orígenes* de Pablo. Después de reseñar la delicada cuestión documental, fija el marco general de la vida de Pablo y concreta sus orígenes en el judaísmo helenista. El conflicto con el naciente movimiento cristiano marca el final de la vida de Pablo dentro del judaísmo y apunta a su existencia posterior como miembro de aquel movimiento mesiánico anteriormente perseguido.
- La segunda parte (II) describe la época de la misión paulina *dependiente* de las comunidades cristianas helenistas de Damasco y de Antioquía. El origen de esa época estuvo en la experiencia revelacional de Pablo sobre la inauguración de los tiempos mesiánicos añorados en la persona de Jesús de Nazaret, el mesías crucificado. Se trató de la época misional más larga, de aproximadamente 16 años de duración (33-49 d.C.). Pero no se dio aún en ella una misión autónoma de Pablo ni tampoco, por consiguiente, surgieron entonces comunidades propiamente paulinas. En ese tiempo, Pablo era un simple miembro, aunque ciertamente destacado, de aquellas comunidades cristianas helenistas y, en cuanto tal, ejercía también la actividad misional. Las comunidades que surgían de esa misión estaban ligadas, a través de Pablo, a aquellas comunidades en cuyo nombre éste misionaba.
- Las tres últimas partes del libro (III-V) siguen paso a paso la misión *autónoma* de Pablo, cuyo punto de arranque fue su conflicto con la comunidad de Antioquía, y su final, su muerte violenta en Roma. Esta época abarcó un tiempo relativamente corto, aproximadamente 9 años en total (49-58 d.C.), de los cuales hay que descontar, en cuanto a la actividad misional propiamente dicha, los tres últimos años, en los que Pablo estuvo prisionero. Fue en esa época cuando surgieron las comunidades específicas paulinas en las regiones de Asia Menor y de Grecia, y también cuando se escribieron todas las cartas auténticas de Pablo. Es, por tanto, la época misional más importante. Se distinguen en ella tres etapas: la de los *comienzos*, con la misión en Galacia y en Grecia (III), la de la *madurez*, con la amplia misión en Éfeso y en Asia Menor (IV), y la de la *conclusión*, con la realización de la colecta para Jerusalén y el final de Pablo (V).

I

LOS ORÍGENES

1 / *La cuestión documental*

ANTES de comenzar la exposición de la historia de Pablo es imprescindible reseñar la cuestión sobre los documentos literarios en que se funda. Se trata, en efecto, de una cuestión básica que acompañará de continuo la labor de reconstrucción histórica que se haga en el libro. Será, pues, a lo largo de él cuando se irá dando respuesta concreta a esa espinosa cuestión. En este capítulo inicial se hacen sólo algunas indicaciones de carácter general, al menos para fijar la posición del autor de este libro.

1.1. Los documentos literarios

Los datos clave para la reconstrucción histórica de la vida de Pablo son, sin duda alguna, los aportados por los documentos literarios, ya que son éstos los que prestan la voz precisa y concreta al resto de datos arqueológicos. Pero los documentos literarios sobre el tema son de dos tipos básicos: las cartas auténticas de Pablo y el resto de escritos, entre los cuales ocupa un lugar destacado el libro de los Hechos de los Apóstoles. El problema surge cuando se comprueban las evidentes diferencias entre esos dos tipos de documentos con respecto a la imagen que presentan de Pablo. Es entonces cuando se impone como una labor imprescindible la comparación detenida entre los diversos datos de los documentos y la valoración crítica de los mismos.

a) Parece lógico pensar que la primacía documental la tienen las *cartas auténticas* de Pablo. Lo cual no significa que éstas sean testimonios históricos puros, de tipo aséptico, ya que también en ellas se descubren intereses especiales que condicionan su visión sobre la reali-

dad histórica. Con todo, sí se puede afirmar en buena lógica que esos escritos de Pablo, en cuanto documentos de primera mano, tienen un valor testimonial y de credibilidad mucho mayor que el resto de documentos, no de primera mano.

Las cartas auténticas de Pablo fueron escritas en un período limitado y relativamente corto de la misión paulina: en la primera mitad de la década de los años 50, durante la época de la misión autónoma*. Todas ellas tienen un carácter eminentemente *misional*, ya que su origen se debió a situaciones especiales de la misión, y su finalidad fue la solución de algunos problemas de las comunidades o de la misma actividad misional de Pablo. La primera carta fue la dirigida a la comunidad de Tesalónica en el verano del año 50 (1 Tes). A ésta siguieron la carta a las comunidades de Galacia, en el verano de 52 (Gal), la amplia correspondencia con la comunidad de Corinto, desde el otoño de 52 hasta el verano de 54 (conservada en 1 y 2 Cor), la correspondencia con la comunidad de Filipos, desde finales de 53 hasta comienzos de 54 (conservada en Flp), la carta a Filemón, a comienzos de 54 (Flm), la carta a la comunidad de Éfeso, a comienzos de 55 (Rom 16) y la carta a la comunidad de Roma, en la primavera de 55, el último escrito conservado de Pablo (Rom 1-15).

b) El *segundo tipo* de documentos está representado por los escritos de la escuela paulina posterior, por el libro de los Hechos de los Apóstoles y otros documentos de la literatura cristiana antigua, especialmente los Hechos de Pablo y Tecla, un escrito apócrifo de finales del siglo II d.C. En la base de esos documentos hay una información de muy diverso calibre y valor histórico para la reconstrucción de la figura de Pablo.

En ocasiones, se descubren en ellos *tradiciones* especiales conservadas por las comunidades paulinas, con importantes recuerdos históricos sobre la vida y la misión de Pablo. Pero también es evidente en ellos el influjo de la incontrolable *leyenda popular* sobre aquel famoso personaje de los primeros tiempos cristianos. Los orígenes de esa leyenda se remontan a la misma vida de Pablo, según testifica Ga 1,13.23, al hacer referencia a lo que se «oía» contar sobre él. Como to-

da leyenda popular, también ésta sobre Pablo fue engrosándose después de la muerte de éste por medio de la incorporación de motivos tópicos sobre la figura del hombre santo y carismático, respondiendo así a los intereses específicos del cristianismo de cada época. Consecuentemente, la valoración de la información histórica conservada en esos documentos debe ser suficientemente crítica. Un medio decisivo para ello es, sin duda, la comparación con las cartas auténticas. Se trata ahí, claro está, de una labor delicada y en la que se debe conjugar la visión de detalle con la visión general del conjunto, teniendo en cuenta el carácter y la intencionalidad de cada documento.

1.2. El libro de los Hechos

Es de especial importancia la valoración crítica del libro de los Hechos de los Apóstoles, ya que se trata del escrito del cristianismo antiguo que contiene más datos sobre la vida de Pablo**.

a) Es indudable que el libro de los Hechos aporta importantes *noticias históricas* sobre los orígenes, la cronología, la actividad misional y el final de Pablo. Esa valiosa información se deriva, ante todo, de las numerosas tradiciones utilizadas por esa obra, cuyo autor las tomó, probablemente, de las comunidades paulinas de Asia Menor hacia finales del siglo I, ya que en ese ámbito geográfico y temporal habría que fijar el origen de la obra. El libro de los Hechos es, entonces, un documento absolutamente imprescindible para la reconstrucción histórica de la vida de Pablo. Sus importantes datos sirven en muchas ocasiones para fijar y completar la limitada información aportada por las cartas auténticas. En ese sentido serán utilizados y valorados a lo largo del presente libro.

b) Pero el libro de los Hechos da también otras muchas noticias que parecen claramente *sospechosas*, ya que no coinciden con los datos de las cartas auténticas, cuando no los contradicen expresamente, bien porque presentan de un modo diferente las noticias comunes o porque aducen otras nuevas de un talante muy diverso. En ocasiones,

* Visión general, en el suplemento 2, «Las cartas auténticas de Pablo», al final de esta obra.

** En el amplio apéndice «La imagen de Pablo en Hechos» al final de este capítulo, se darán más detalles que complementen las escuetas indicaciones siguientes.

eso parece deberse al alargamiento con motivos típicos de la leyenda popular. Pero en otras ocasiones se debe, sin duda, a los intereses especiales que aparecen a lo largo de toda la obra de los Hechos. Esos intereses se pueden enmarcar en una doble tendencia apologética: la de la apología *intracristiana*, o de defensa de la comunidad frente a la amenaza de división interna y de tergiversación de la tradición, y la de la apología *extracristiana*, o de defensa de la comunidad frente a la hostilidad de fuera. A esa doble perspectiva apologética de Hechos se debe en gran medida la imagen de Pablo en esa obra, cuyos rasgos se concentran, a mi entender, en tres fundamentales.

- Conforme a su interés apologético de presentar el cristianismo como un movimiento religioso social y políticamente aceptable, el libro de los Hechos describe a Pablo, el personaje principal de su narración, como una figura *socialmente respetable* e incluso relevante. Ahí se enmarcan las noticias sobre la ciudadanía romana hereditaria de Pablo, sobre el respeto con que las autoridades civiles lo tratan de continuo en su misión, debiéndose la hostilidad que frecuentemente sufre al hostigamiento por parte de los judíos, y no a la intervención directa de esas autoridades civiles.
- A ese mismo interés apologético de Hechos corresponde también su presentación de Pablo como una figura *religiosa venerable*. Se encuadran ahí las noticias sobre la educación de Pablo en Jerusalén y su pertenencia al movimiento fariseo, viviendo incluso durante su existencia cristiana como un auténtico judío piadoso. También hay que reseñar en ese marco las noticias sobre los milagros, hechos portentosos y visiones de Pablo, que lo caracterizan como un hombre carismático, con poderes taumátúrgicos y especialmente guiado por la divinidad,
- Pero quizá el rasgo más importante de la imagen de Pablo en Hechos se debe al interés apologético intracristiano de la obra, para la que Pablo es una figura *garante de la tradición y la unidad* del movimiento cristiano de los orígenes, frente a la amenaza de tergiversación y división de la comunidad cristiana del tiempo en que escribe el autor de la obra. A ese interés fundamental de Hechos se debe su presentación de Pablo como una figura en dependencia y en total acuerdo con los doce «apóstoles», ligada además a la comunidad de Jerusalén ya desde los inicios y orga-

nizadora de la iglesia oficial típica del tiempo del autor de Hechos. Por ese mismo interés, y en correspondencia con su imagen de unidad del cristianismo de los orígenes, el libro de los Hechos elimina los motivos conflictivos de Pablo con otros grupos cristianos, una veces silenciando sin más las tensiones, y otras trivializándolas o camuflándolas.

* * *

APÉNDICE: LA IMAGEN DE PABLO EN HECHOS

1. La aportación histórica

Es evidente que el libro de los Hechos de los Apóstoles aporta importantes noticias históricas sobre la vida de Pablo. Éstas se derivan, ante todo, de las *tradiciones* utilizadas por esa obra, como el relato sobre la conversión de Pablo (Hch 9,1-19; misma tradición en 22,3-21 y 26,9-18), la fuente sobre la misión paulina (base de Hch 13,4–21,34; cf. el apéndice del cap. 7 del presente libro), el relato sobre la asamblea de Jerusalén (Hch 15,1-35) y otras tradiciones sueltas.

Entre esas noticias fidedignas se cuentan algunas referentes a los *orígenes* de Pablo: nacimiento en Tarso (Hch 9,11; 21,39; 22,3), doble nombre de «Saulo» (hasta Hch 13,9) y de «Pablo» (a partir de Hch 13,9), oficio artesanal (Hch 18,3)... Pero también hay un buen número de noticias muy valiosas sobre la *vida posterior* de Pablo: conversión ligada a la comunidad cristiana de Damasco; pertenencia de Pablo a la comunidad cristiana de Antioquía y participación en la actividad misional de esa comunidad; causas de la asamblea de Jerusalén; itinerarios y detalles sobre la misión paulina y sobre el viaje de la colecta para Jerusalén; datos de cronología, especialmente el decisivo de la fijación de la estancia de Pablo en Corinto durante el gobierno de Galión como procónsul de la provincia romana de Acaya; noticias sobre el proceso de Pablo en Jerusalén y Cesarea y sobre su final en Roma.

El libro de los Hechos es, pues, un documento *imprescindible* para la reconstrucción histórica de la vida de Pablo. No en vano la misión paulina ocupa la mayor parte de la narración de esa obra histo-

riográfica, que se escribió probablemente hacia finales del siglo I dentro del ámbito de las importantes comunidades paulinas de Asia Menor, y concretamente dentro de la comunidad de Éfeso. De esas comunidades paulinas tomó el autor de Hechos la tradición que utiliza sobre Pablo. La valiosa información de esa obra es, por tanto, absolutamente necesaria para ampliar la información aportada por las cartas auténticas y para rellenar muchas de sus lagunas.

2. Los rasgos de la imagen

Sin embargo, también es claro que el libro de los Hechos se distancia e incluso contradice expresamente, en bastantes ocasiones, los datos de las cartas auténticas de Pablo. En algunos casos, eso parece deberse a la introducción de motivos típicos de la leyenda popular. Pero en otros casos se debe a intereses especiales de la obra y que, a mi entender, cuadran con su típica tendencia *apologética*.

a) El personaje social respetable

- La noticia sobre la *ciudadanía romana* hereditaria de Pablo (Hch 16,37-38; 22,25-29; 23,27) es claramente sospechosa. No se conforma con los datos de las cartas y, por otra parte, trasluce el típico interés apologético de Hechos de presentar al personaje principal de su narración como una figura socialmente respetable e incluso relevante (p. 19).
- Dentro de ese mismo interés apologético se enmarcan las diversas noticias en Hechos sobre el respeto que las autoridades civiles prestan a Pablo. Esa obra presenta la *hostilidad* que sufre Pablo como debida fundamentalmente al hostigamiento por parte de los judíos. Las autoridades civiles no hacen caso de las acusaciones (Hch 18,12-17; 19,23-40, 22,22-29; 23,29-30) o se disculpan de sus intervenciones hostiles (Hch 16,19-39; 22,22-29). Según eso, Pablo podría incluso haber sido absuelto en Cesarea, si no hubiera recurrido al tribunal central del emperador (Hch 25,18-21.25-27; 26,31-32). Es cierto que Pablo mismo afirma que sufrió hostilidad por parte de los judíos (Ga 5,11; 2 Cor 11,24.26). Pero, en contra de lo que dice Hechos, una amplia parte de la hostilidad le vino directamente de las autoridades civiles. Así, concretamente, la persecución en Damasco la sufrió por parte del gobernador del

rey nabateo (2 Cor 11,32-33), no por parte de los judíos, como afirma Hch 9,23-25. Precisamente por razón de su tendencia apologética, el autor de Hechos silencia algunos casos importantes de hostilidad contra Pablo por parte de las autoridades civiles, como la prolongada prisión en Éfeso, que hay que inferir desde las noticias de las cartas, lo mismo que la condena y la ejecución en Roma.

b) La figura religiosa venerable

- La noticia de Hechos sobre la *educación de Pablo en Jerusalén*, que contradice los datos de las cartas, se debe, con toda probabilidad, al interés apologético de caracterizar a Pablo como una figura religiosa venerable (pp. 21-22).
- Ese mismo interés apologético trasluce la noticia sobre Pablo *fariseo* (Hch 23,6; 26,5), que está estrechamente relacionada con la anterior (cf. cap. 3.2.b).
- Con las noticias anteriores concuerda la presentación que el libro de los Hechos hace de Pablo, incluso durante su época cristiana, como un típico *judío piadoso* que circuncida a Timoteo (Hch 16,3) y que hace un voto de nazireato (Hch 18,18). Esas noticias no parecen reflejar la realidad histórica, sino el interés del autor de Hechos.
- Cuadran también en este contexto los numerosos relatos de Hechos sobre *milagros y hechos portentosos* de Pablo, que lo marcan como un hombre carismático con poderes taumatúrgicos: así, el episodio sobre Pablo y Elimas (Hch 13,6b-12), la curación de un inválido en Listra (Hch 14,8-11), el episodio sobre la muchacha adivina en Filipos (Hch 16,16-18), la liberación de Pablo y Silas de la cárcel en Filipos (Hch 16,25-34), el episodio sobre los siete exorcistas hijos de Escevas (Hch 19,11-16), la resurrección de Eutiquio (Hch 20,7-12), la inmunidad contra el veneno de la víbora (Hch 28,3-6)... Ese rasgo portentoso es típico de la venerable figura religiosa, pero no parece cuadrar con la imagen de Pablo que nos transmiten sus cartas, especialmente la correspondencia con la comunidad de Corinto, donde Pablo polemiza contra unos misioneros cristianos de tipo carismático llegados a aquella ciudad y que estaban encandilando a la comunidad allí radicada (cf. cap. 16.1.).

- Muy cercano al rasgo anterior es el de las *visiones* recibidas por Pablo, que hacen de él un personaje especialmente guiado por la divinidad: así, además de la visión de su conversión, que se narra tres veces (Hch 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18), la visión del Señor en el templo (Hch 21,17-21), la visión nocturna de un macedonio (Hch 16,9), la visión nocturna del Señor en Corinto (Hch 18,9-10). Da la impresión de tratarse también ahí de la aplicación a Pablo de un rasgo típico de la figura carismática santa, ya que la valoración del Pablo histórico sobre ese tipo de visiones no parece coincidir con la del autor de Hechos (cf. 2 Cor 12,1-7).
- Un motivo de la religiosidad helenista aparece también en la declaración que el Pablo del libro de los Hechos hace sobre el evangelio cristiano como cumplimiento incluso de la *religiosidad gentil* (Hch 17,22-31), algo que no parece cuadrar con la dura acusación del Pablo histórico contra la religiosidad pagana (Rom 1,18-32).

c) *El garante del movimiento cristiano*

Un rasgo fundamental para el interés apologético intracristiano de Hechos es su presentación de Pablo como una figura garante de la *tradición* y la *unidad* del movimiento cristiano de los orígenes, frente a la amenaza de tergiversación de la tradición y de división de la comunidad cristiana del tiempo en que se escribe la obra. El testimonio más explícito e importante de ese interés es el discurso de despedida que el autor de Hechos pone en boca de Pablo al despedirse en Mileto de los «presbíteros» de la comunidad de Éfeso, dándoles recomendaciones para el tiempo de después de su muerte («partida»), que, conforme al género del discurso de despedida, es precisamente el tiempo actual en el que escribe el autor (Hch 20,17-38). Los aspectos de ese rasgo de la imagen de Pablo son muy numerosos.

- Uno importante es la descripción que Hechos hace de Pablo como una figura en dependencia y en total acuerdo con los *doce* «apóstoles», que, en cuanto testigos oculares de la vida de Jesús (Hch 1,1-2.21-22), son los garantes básicos de la tradición cristiana. Para el autor de Hechos, Pablo no tiene la categoría de «apóstol» como los doce; el término en Hch 14,4.14 se debe, probablemente, a una fuente tradicional utilizada por Hechos y no tiene el mismo significado que en el resto de la obra. Pablo aparece, además, ligado a

los doce, especialmente a Pedro, representante del grupo, y proclamando en sus discursos misionales lo mismo que Pedro. Esos datos están en flagrante contradicción con las cartas auténticas, en las que Pablo se da el título de «apóstol» y afirma su independencia con respecto a los doce ya desde el primer momento de su misión (Ga 1,17), llegando incluso a enfrentarse públicamente a Pedro en el conflicto de Antioquía (Ga 2,11-14), hecho que fue el punto de arranque de su posterior misión autónoma.

- Estrechamente relacionado con el motivo anterior está el de la *ligazón* de Pablo con la comunidad de *Jerusalén*, ya que esa comunidad, donde están los doce «apóstoles», es para Hechos la que garantiza la tradición y la unidad del cristianismo de los orígenes. Se trata de un motivo muy realzado en el libro de Hechos, pero que está en abierta oposición a los datos de las cartas de Pablo.
 - * Tomando pie de la fijación de Pablo en Jerusalén, por haber recibido su educación en esa ciudad, el libro de los Hechos localiza en Jerusalén y su entorno la *persecución* del cristianismo por parte de Pablo (Hch 7,58; 8,1.3; 9,1-2.13-14.21; 22,4-5; 26,9-11). Al autor de Hechos no le queda otra posibilidad de localización, ya que para él, en esos tiempos primeros, sólo existen grupos cristianos en Jerusalén y en su entorno. Pero ese dato está en contradicción con Ga 1,22-23, que afirma el desconocimiento personal de Pablo por parte de las comunidades de Judea, entre las que se incluye la de Jerusalén.
 - * Relacionada con la noticia anterior está la de la *conversión* de Pablo. El libro de los Hechos utiliza una tradición en Hch 9,3b-19a, comentándola y alargándola con nuevos motivos y con diversas variantes, por cierto no coincidentes entre sí, en los discursos puestos en boca de Pablo en Hch 22,3-21 y 26,9-18. Con toda probabilidad, la tradición original localizaba la aparición en Damasco, donde Pablo habitaba y donde, como miembro destacado de la sinagoga local, perseguía a la comunidad cristiana de la ciudad. Pero el autor de Hechos, en congruencia con su localización de Pablo en Jerusalén, escenifica la aparición en un viaje de Pablo de Jerusalén a Damasco para perseguir a la comunidad cristiana de esta última ciudad con la autorización del sumo sacerdote.

- * También después de su conversión, el libro de los Hechos sigue presentando a Pablo ligado a la comunidad de Jerusalén. El texto de *Hch 9,26-30* habla de un contacto de Pablo con los «apóstoles» de Jerusalén y de su misión en esa ciudad. Pero esas noticias están en contra de la declaración solemne del mismo Pablo en *Ga 1,18-20*, donde afirma que, con ocasión de su visita a Jerusalén para conocer a Pedro permaneció en la ciudad sólo quince días y se encontró únicamente con Pedro y con Santiago, el hermano del Señor.
 - * La noticia sobre el viaje de Pablo a Jerusalén para llevar la *ayuda de la comunidad de Antioquía* (*11,27-30; 12,25*) está en contradicción con las afirmaciones de *Ga 1,18* y *2,1*, que excluyen esa visita de Pablo a Jerusalén, intermedia entre la indicada en *Hch 9,26ss*, coincidente con la de *Ga 1,18-20*, y la narrada en *Hch 15,2ss*, coincidente con la de *Ga 2,1-10*. Muy probablemente, la noticia sobre esa ayuda antioquena a la comunidad de Jerusalén en ese momento es una construcción del autor de Hechos para realzar la conexión de la comunidad de Antioquía con la de Jerusalén.
 - * También el dato de pasada en *Hch 18,22* sobre una visita de Pablo a Jerusalén, para iniciar desde allí un nuevo viaje misionero, da la impresión de ser construcción del autor de Hechos, señalando así que la misión de Pablo seguía ligada a la comunidad de Jerusalén.
- Cuadra también en ese contexto la presentación de Pablo en Hechos como un *organizador* de la iglesia oficial: junto con Bernabé, designa en las comunidades a «presbíteros» (*Hch 14,23*) y da instrucciones para el tiempo de después de su muerte a los «presbíteros», que son los «obispos» y «pastores» de la comunidad (*Hch 20,17.28-29*). Pero las cartas auténticas de Pablo no conocen tal tipo de organización ni esas figuras de dirigentes eclesiales: nunca aparecen en ellas los «presbíteros», ni tampoco los «obispos», ya que el término *episkopoi*, junto al de *diakonoí*, en *Flp 1,1*, designa (en el caso de que ese texto no sea una glosa posterior) a los encargados del servicio administrativo y caritativo de la comunidad. Por otra parte, la imagen eclesial de los «pastores» y del «rebaño» es de tiempos posteriores cristianos (*Lc 12,32; Hch 20,28-29; Ef 4,11; Heb 13,20; 1 Pe 2,25; 5,2-4*).
- En correspondencia con su imagen de *unidad* del cristianismo de los orígenes, el libro de los Hechos elimina de su figura de Pablo los rasgos *conflictivos* con otros grupos cristianos, bien silenciando sin más las tensiones, bien trivializándolas o camuflándolas.
 - * Un caso importante es el relato sobre la *asamblea de Jerusalén* en *Hch 15,1-33*. Según el testimonio de *Ga 2,1-10*, ni la discusión en la asamblea discurrió tan pacíficamente ni el acuerdo en ella conseguido fue tan generalmente aceptado como da a entender el relato de Hechos (cf. el capítulo 8 del presente libro).
 - * Es también muy significativo el relato sobre ese *conflicto en Antioquía*. El autor de Hechos camufla el suceso presentándolo como una discusión entre Pablo y Bernabé por causa de Juan Marcos (*Hch 15,36-40*), mientras que el acontecimiento real, serio y de una gran trascendencia, lo describe *Ga 2,11-14* (cf. el capítulo 10).
 - * El autor de Hechos silencia la *colecta* de las comunidades paulinas en favor de la comunidad de Jerusalén. Realmente se trató de un acontecimiento muy importante en la misión de Pablo, que le ocupó mucho tiempo y esfuerzo. Sin embargo, Hechos no hace ninguna mención de ella en el relato del viaje final de Pablo a Jerusalén, aunque la fuente que la obra utiliza sí parece conocer el dato: a ella se refiere, probablemente, la lista de acompañantes de Pablo en *Hch 20,4*, que serían los delegados de las comunidades para la colecta, y la narración de *Hch 21,18-26*, que señalaría las condiciones impuestas a Pablo por la comunidad de Jerusalén para poder aceptar la colecta. Sólo posteriormente se hace una indicación confusa y de pasada sobre esa colecta en *Hch 24,17* («para traer limosnas a mi pueblo»). Creo que la razón de ese silencio de Hechos se debe precisamente al hecho de que la colecta significó realmente un conflicto, algo que el autor de Hechos prefiere ocultar (cf. el capítulo 20).

2 / El marco biográfico

2.1. El marco cronológico

No hay ninguna noticia explícita sobre la *fecha del nacimiento* de Pablo, pero se puede inferir una aproximada a comienzos del siglo I. En Filemón 9, una carta escrita durante su prisión en Éfeso, probablemente el año 54, Pablo se presenta como «anciano», lo cual apunta, según las expectativas de vida de aquel tiempo, que se hallaba en su quinta década. Como su muerte hay que fecharla probablemente en el año 58, la duración de la vida Pablo habría sido en torno a los 60 años*.

Esa vida de Pablo quedó dividida en *dos grandes épocas* por el cambio de vertiente que en ella significó su ingreso dentro del movimiento cristiano. Se trató de dos épocas cronológicamente semejantes, ya que el cambio le alcanzó a Pablo aproximadamente en la mitad del camino de su vida. Pero fueron, evidentemente, muy diferentes en cuanto a su sentido y también en cuanto a la información que tenemos sobre ellas. La primera fue la época de su existencia en el ámbito del judaísmo helenista y abarcó aproximadamente tres décadas, desde comienzos del siglo I hasta el año 33. La segunda –desde el año 33 hasta el año 58– fue la época de Pablo como miembro y agente misional del movimiento mesiánico puesto en marcha por Jesús el Galileo.

Estos datos cronológicos resultan muy elocuentes al enmarcarlos dentro de la *actividad misional* de Pablo. Su misión dependiente, es decir, la que Pablo efectuó como miembro de las comunidades he-

nistas de Damasco y de Antioquía, desde el año 33 hasta el año 49, tuvo lugar durante la época de madurez vital de Pablo. Pero su misión autónoma, la de mayor actividad y dureza y que abarcó desde el año 49 hasta el año 58, la llevó a cabo Pablo siendo ya «anciano». Eso apunta al gran atrevimiento de Pablo, que queda aún más realizado por su proyecto final de abrir un nuevo frente misional en el hemisferio occidental del imperio romano, hasta alcanzar su punto más extremo, España (Rom 15,23-29), algo que, de hecho, no pudo realizar, porque el decurso de su vida se cortó violentamente con su muerte en Roma.

2.2. El encuadre vital

a) Las noticias cronológicas anteriores apuntan a una *complejión natural* de Pablo ciertamente vigorosa. Porque, además de la edad, tuvo que soportar en su actividad misional itinerante multitud de calamidades y violencias, que incluso le provocaron una enfermedad crónica. Los testimonios más explícitos de ello son las «listas de calamidades» (1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,8-9; 6,4-10; 11,23-33; 12,10; Rom 8,35-36), en las que se incluyen «numerosos peligros de muerte» (2 Cor 11,23-25). La grave enfermedad crónica que Pablo padecía (Ga 4,13-15; 2 Cor 12,7-9) bien pudo estar ocasionada por esas calamidades y violencias sufridas. La impresionante actividad misional desarrollada por Pablo, a pesar de esas dificultades, implica que gozaba de una especial fortaleza física.

b) El motivo anterior suscita la cuestión sobre el *aspecto corporal* de Pablo. Creo que una indicación valiosa en este tema es la acusación de sus opositores corintios en 2 Cor 10,10, al afirmar que era «débil» en cuanto a «presencia corporal». Dentro del contexto de la polémica corintia, esa acusación se refería, sin duda, a la falta de prestancia en el porte de Pablo como orador, lo cual, según las categorías de la retórica de aquel tiempo, implicaría, además de otras cosas, un aspecto corporal nada glorioso. De hecho, parece que Pablo era bajo de estatura, como da a entender Hch 14,12 al decir que la gente de Listra identificó a Bernabé con Zeus, el dios supremo, y a Pablo con Hermes, el dios mensajero. Algo por el estilo declara el cap. 3 del libro apócrifo de los Hechos de Pablo y Tecla al describir a Pablo con un aspecto corporal no especialmente grandioso, aunque de «porte digno», «lleno de amistad» e incluso con «el rostro de un ángel»:

* Reconstrucción cronológica detallada en el suplemento 1, «Croquis de la vida de Pablo», al final de la presente obra.

«Vio [Onesíforo] venir a Pablo, un hombre de baja estatura, con la cabeza calva y las piernas arqueadas, de porte digno, cejijunto y con la nariz algo prominente, lleno de amistad, pues a veces tenía el aspecto de un hombre y a veces tenía el rostro de un ángel».

Aunque en ocasiones se ha querido descubrir en esa descripción la imagen del mensajero divino o del filósofo, creo que varios de sus rasgos, nada gloriosos por cierto, no cuadran con esa imagen tópica, sino que conservan, probablemente, un recuerdo histórico de la tradición popular. Además, coincide en algunos de esos rasgos la descripción que hace de Pablo el diálogo del Pseudoluciano *Filopatris* 12, aproximadamente de la misma época, al referirse al hombre que había sido raptado al tercer cielo (Pablo) como un galileo (cristiano) calvo y de nariz prominente. Más tarde, a partir del siglo IV, los retratos iconográficos de Pablo coinciden entre sí en la calvicie y en la nariz aguileña, aunque añaden la barba larga, un rasgo que no aparecía en las descripciones literarias anteriores y que sí era tópico de la figura del filósofo. Sea como sea, lo que parece probable es que el aspecto físico del Pablo real no se parecía demasiado a la imagen majestuosa e imponente del típico orador público de la imaginaria ordinaria o a la imagen elegante de los actores que lo han representado en las películas clásicas sobre él.

c) No tenemos información de otros aspectos de la vida de Pablo, aunque sí nos gustaría saber sobre ellos. Uno que ha sido discutido a lo largo de la historia de la investigación es su posible *celibato*. Ciertamente, cuando escribió I Cor 7,8 y 9,5, probablemente en el año 53, no estaba casado, ya que Pablo declara ahí que su condición de soltero le facilitaba grandemente su praxis misional y su servicio al evangelio. Pero nada dice en esos textos de las razones de esa su soltería: si era porque nunca se había casado, o porque se había divorciado, o porque había enviudado. No se puede descartar, en absoluto, ninguna de esas posibilidades. Pero como no hay ninguna indicación sobre su viudez o divorcio, lo normal es suponer que había permanecido siempre célibe, aunque nada sabemos sobre las causas de esa opción de Pablo. En todo caso, las razones para no casarse debieron de ser muy variadas en el mundo de entonces, como lo son en el de ahora. No hay que suponer, por tanto, que Pablo tuviera unas especiales razones religiosas o filosóficas, como era el caso, probablemente, de los miembros de la comunidad de Qumrán y de algu-

nos maestros judíos, para dedicarse al estudio de la torah, o como sucedía con algunos filósofos helenistas, especialmente los cínicos itinerantes.

2.3. El encuadre social

a) Al libro de los Hechos se debe la noticia de que Pablo tenía un *oficio artesanal*, aunque no se puede precisar con certeza cuál era concretamente ese oficio de «constructor de tiendas» (Hch 18,3). Pero es probable que se tratara de todo tipo de trabajo artesanal con material de cuero, que se utilizaba para diversas clases de utensilios, incluidos los toldos o tiendas, lo cual equivaldría, más o menos, a la labor del guarnicionero o zapatero en sentido amplio. Efectivamente, como «cortador de cuero», esto es, como alguien que trabajaba con dicho material, interpreta el término «constructor de tiendas» de Hechos Juan Crisóstomo (*Homilías a Mateo* 61,3), un hombre que conocía bien las prácticas artesanales del mundo oriental antiguo. Y parece que ese tipo de trabajo cuadraba mejor que el de tejedor con la práctica de la misión itinerante de Pablo, ya que el oficio de guarnicionero o zapatero era más accesible y practicable para un itinerante que el oficio de tejedor, que era más especializado y exigía unos utensilios más complejos.

En todo caso, la práctica de su oficio artesanal le sirvió enormemente a Pablo *en su misión*, ya que con ese trabajo se ganaba el alojamiento y el sustento para él y para sus acompañantes. Al mismo tiempo, su oficio artesanal era un medio excelente para iniciar el contacto en el mundo de las ciudades, a través de los colegas del gremio (Hch 18,2-3), y le aseguraba además una relación continua con la gente que acudía a la tienda donde trabajaba (1 Ts 2,9). De este modo, su trabajo artesanal introducía a Pablo en la red de conexiones con la gente humilde de las ciudades, convirtiéndose así ésta en la base de las comunidades paulinas (I Cor 1,26-28). Lo cual significa que la práctica de su oficio artesanal era un elemento fundamental del método misional de Pablo, que no empleaba ciertamente la estrategia del influjo desde arriba, desde los estamentos de poder, sino la del contacto inmediato con la gente humilde. Esto contrasta bastante con la imagen de la misión paulina que ofrece el libro de los Hechos, al presentar a Pablo como un gran orador que discurrea en las sinagogas y en lugares públicos.

Conviene tener en cuenta que el trabajo manual para ganarse la subsistencia como un artesano contratado situaba a Pablo en el *estrato humilde* de la sociedad, al que pertenecía la inmensa mayoría de la población de entonces, es decir, dentro del grupo de los pobres, aunque sin llegar a caer normalmente, pero sí en ocasiones, en el grupo de los mendigos o indigentes. Una buena imagen de la vida de penuria de los artesanos de la antigüedad la presenta Luciano en *Los fugitivos* 17 y, concretamente para el caso de los zapateros, es bien plástica la figura del pobre zapatero Micilo en *El sueño* y en *La travesía*, obras de ese mismo autor. A esa penuria hace referencia Pablo en varias ocasiones en sus «listas de calamidades» (1 Cor 4,11-12; 2 Cor 4,8; 6,4-5.10; 11,27; Rom 8,35).

Eso alejaba a Pablo del círculo de poder de los ricos patronos y sus secuaces, en los que se incluían también los oradores. De esa estrategia de poder, que determinaba al sistema de *patronazgo* y *clientela*, tan decisivo en el entramado social de entonces, con las consiguientes luchas por el prestigio y por el influjo en la vida de las ciudades y de las asociaciones, quiso Pablo alejar a sus comunidades, como lo demuestra con especial fuerza su correspondencia con la comunidad de Corinto (cf. capítulos 15-17 de la presente obra). Precisamente la práctica de su oficio artesanal para ganarse su subsistencia fue clave en la diferenciación del método y el talante misionales de Pablo con respecto a los de otros misioneros cristianos. Un caso bien documentado por la correspondencia corintia fue el conflicto con los misioneros helenistas que llegaron a Corinto, los cuales, a diferencia de Pablo, no trabajaban manualmente, sino que se ganaban su vida en dependencia de los ricos patronos, al estilo de lo que hacía la amplia gama de oradores, sofistas y filósofos que circulaban por las ciudades helenistas de aquel tiempo (cf. cap. 16.1.).

b) Dentro de este contexto hay que reseñar la noticia del libro de los Hechos sobre la *ciudadanía romana* hereditaria de Pablo (Hch 16,37-38; 22,25-29; 23,27). Es una cuestión muy debatida en la investigación, pero, a mi entender, se trata de una noticia claramente sospechosa, ya que se descubre en ella el interés apologético de Hechos, una obra que intenta presentar una imagen general de los orígenes del cristianismo como la de un movimiento religioso social y políticamente respetable. En contra de esa noticia está la declaración del mismo Pablo en 2 Cor 11,24-25: «cinco veces recibí de los judíos los cuarenta azotes menos uno, tres veces recibí los golpes de las varas».

El texto se refiere a castigos oficiales ejecutados por las sinagogas judías y las autoridades civiles, cuya aplicación a ciudadanos romanos estaba prohibida legalmente. Aunque es verdad que en alguna ocasión se aplicó a ciudadanos romanos ese tipo de castigos, se hizo en contra de la ley, y entonces Pablo bien podría haber reclamado sus derechos, como así se presenta haciéndolo en Hch 16,37-39 y 22,24-29.

Por otra parte, en los primeros tiempos del imperio romano no se concedía la ciudadanía romana tan fácilmente como en tiempos posteriores, reservándose sólo para la elite de las provincias, cosa que no corresponde con el estatus social que tenía Pablo. Hay que anotar, además, que el recurso de Pablo al tribunal del emperador del que habla Hch 25,10-12, en el caso de ser histórico, tampoco es prueba en favor de su ciudadanía romana, ya que en procesos de pena capital ese recurso no era exclusivo de ciudadanos romanos.

3 / *Los orígenes judeohelenistas*

LA primera época de la vida de Pablo, la de su existencia en el ámbito del judaísmo, abarcó aproximadamente tres décadas, desde comienzos del siglo I hasta el año 33. En esos años sed hunden las raíces irrenunciables de Pablo, que permanecieron vivas también durante su posterior época cristiana. Porque el gran cambio que se produjo en la vida de Pablo con su conversión al movimiento cristiano no significó un abandono del bagaje social, cultural y religioso de su existencia anterior dentro del seno del judaísmo helenista. Más bien, esas sus raíces judías y helenistas significaron la base decisiva para su vida posterior como miembro y agente misional del nuevo movimiento mesiánico.

3.1. Las noticias

a) El origen de Pablo en una *familia judía* pura, que conservaba el recuerdo de su pertenencia a la tribu de Benjamín, es un dato histórico indudable (2 Cor 11,22; Rom 11,1; y la glosa de Flp 3,5). Evidentemente, no se debe a la realidad histórica, sino al interés polémico, la noticia del libro de las *Ascensiones de Santiago*, un difamatorio escrito judeocristiano posterior contra Pablo, citado por Epifanio (*Paranarion* 30,16,6-9), que afirmaba que Pablo fue gentil de origen, pero que durante su estancia en Jerusalén se circuncidó para poder casarse con una hija del sumo sacerdote y que, al no conseguirlo, comenzó a escribir en contra de la circuncisión, del sábado y de la ley judía.

La terminología que Pablo emplea en sus cartas para referirse a su origen judío es la de la tradición sagrada israelita: «hebreo», «israelita», «descendiente de Abrahán» (2 Cor 11,22; Rom 11,1; la glosa de Flp 3,5 habla también de la circuncisión a los ocho días). El sentido,

pues, de esa referencia no era marcar el orgullo racial, sino la pertenencia al *pueblo elegido* por Dios, que había encontrado su pleno cumplimiento en el nuevo pueblo elegido mesiánico, integrado tanto por judíos como por gentiles. Esa conciencia de pertenencia al pueblo elegido de Israel, cuyo profundo sentido era ser medio de salvación para todos los pueblos de la tierra, permaneció en Pablo también en su época de cristiano. La expresa aún con especial fuerza en la última de sus cartas que conservamos. Dentro de ella, es realmente conmovedor el texto de Rom 9,1-5, donde Pablo se compromete decididamente con el destino de su propio pueblo, que ha sido el receptor de los dones magníficos de Dios, y de cuyo sentido y salvación final, fundada en la fidelidad irrevocable de Dios, trata a continuación en la amplia sección de Rom 9-11.

b) El libro de los Hechos contiene la noticia de que Pablo nació en la ciudad de *Tarso* (Hch 9,11; 21,39; 22,3). Se trataba de una ciudad helenista importante, que desde el año 64 a.C. era la capital de la provincia romana de Cilicia y que se había convertido así en un significativo centro comercial, ya que por ella pasaba la vía principal que unía a Siria con Anatolia, y también cultural, dado que en ella estaba asentada una floreciente escuela estoica. Esa noticia de Hechos señala, pues, el origen judeohelenista de Pablo, que, de ese modo, pertenecía a aquel ámbito de frontera entre el mundo cultural y religioso del judaísmo y el mundo cosmopolita y sincretista del helenismo. No parece que se deba sospechar de la fiabilidad histórica de esa noticia, porque no propugna la típica tendencia de Hechos a ligar la figura de Pablo a Jerusalén. Está, además, en plena conformidad con los datos de las cartas, en las que Pablo muestra que su lengua materna era el griego y que estaba familiarizado con la traducción griega de la Escritura, llamada de los LXX, con la cultura general helenista y con el medio social urbano de la ciudad. Por otra parte, no parece tratarse de una tradición antigua y fidedigna la citada por Jerónimo en *Los hombres ilustres* 5, según la cual Pablo habría nacido en Giscala, al norte de Galilea, y habría emigrado de muy joven, junto con sus padres, a Tarso.

En todo caso, hay que suponer que Pablo, siendo joven, se trasladó de Tarso a *Damasco*, ya que en esta ciudad, según se expondrá en el próximo capítulo, estará asentado habitualmente cuando encuentre y persiga a la comunidad cristiana allí establecida (Ga 1,17). Ese cambio de lugar de residencia no es nada extraño, dada la gran movilidad que existía en el mundo helenista de entonces.

c) También informa el libro de los Hechos de que Pablo tenía un *doble nombre*: el judío «Saulo» (*Saulos* en griego, derivado del original hebreo *Sha'ul*) y el helenista «Pablo» (*Paulos* en griego, derivado del original latino *Paulus*). El doble nombre era un fenómeno ordinario entre los judíos helenistas, que utilizaban su nombre judío para el ámbito de la comunidad judía, y otro nombre helenista, elegido normalmente por su semejanza fonética con el nombre judío, para el ámbito de fuera de la comunidad. En el caso de Pablo, el nombre helenista *Paulos*, que no era por cierto tan frecuente en el hemisferio oriental del imperio romano, se eligió probablemente por razón de su semejanza fonética con el judío *Sha'ul* (*Saulos*). Es posible que influyera también en el cambio el hecho de que el término griego *saulos* no sonaba tan bien, ya que designaba a alguien con un andar afeminado. El curioso fenómeno de que el libro de los Hechos utilice el nombre de «Saulo» hasta 13,9, y a partir de ahí utilice únicamente el de «Pablo», se debe probablemente a que este último nombre era el que empleaba la fuente sobre la misión paulina, de la que se sirvió el autor de Hechos a partir de ese momento para su narración sobre Pablo*. Las cartas paulinas, en cambio, emplean siempre el nombre helenista «Pablo», ya que ahí se trataba de una actividad fuera del ámbito de la comunidad judía.

3.2. Pablo y Jerusalén

El libro de los Hechos aporta también dos influyentes noticias que ligan los orígenes de Pablo con el judaísmo palestino. Pero, a pesar de ser ampliamente aceptadas como históricas por la investigación reciente, varios indicios las hacen sospechosas de reflejar los intereses del autor de Hechos.

a) La primera se refiere a la *educación de Pablo en Jerusalén* como discípulo de Gamaliel, que probablemente haya que identificar con el maestro Gamaliel I, sucesor de Hillel desde el año 25 hasta el año 50 d.C. aproximadamente (Hch 22,3; 26,4-5). Esa noticia se hace sospechosa, porque cuadra con varios centros de interés de Hechos. Cuadra,

en primer lugar, con su tendencia a presentar unos orígenes venerables de Pablo. Y refleja, además, su interés en ligar a Pablo con Jerusalén ya desde los primeros momentos, para preparar así su posterior toma de contacto con el movimiento cristiano, que tiene que suceder en esa ciudad, ya que, según la imagen del cristianismo naciente que presenta esa obra, únicamente en Jerusalén hubo en los primeros tiempos una comunidad cristiana. Pero en contra de esa noticia está, en primer lugar, el dato de Ga 1,17 («me fui a Arabia, de donde volví de nuevo a Damasco»), que supone una estancia permanente de Pablo en Damasco al encontrarse por primera vez con el movimiento cristiano (p. 25). Y también está en contra de esa noticia la declaración expresa de Ga 1,22-23, que afirma un desconocimiento de Pablo por parte de «las comunidades de Judea», entre las cuales se cuenta la comunidad central de Jerusalén. Por otra parte, no se puede barajar como argumento en esta cuestión el relato de Hechos 23,16-22 sobre el incidente con un sobrino de Pablo, hijo de su hermana, en Jerusalén, ya que tiene todos los visos de tratarse de una típica narración novelística.

En todo caso, los datos de las cartas apuntan claramente a una formación de Pablo en el judaísmo helenista, no en el palestino. Y se trató, probablemente, de la formación ordinaria de un judío helenista, educado dentro del ámbito de la comunidad judía de la ciudad. No parece que Pablo recibiera una alta educación en la escuela helenista de retórica, ya que los medios y los conocimientos retóricos que manifiestan sus cartas no demuestran, como a veces se afirma, ninguna educación especializada, sino la cultura general de un hombre helenista normalmente educado. En contra de ese entrenamiento especial de Pablo como orador está la acusación de algunos cristianos corintios contra él: «su presencia corporal es débil, y su palabra ridícula» (2 Cor 10,10). Por otra parte, como se ha indicado anteriormente, no parece que podamos aceptar como histórica la imagen de Pablo en Hechos como un orador impactante, que habla en espacios públicos y delante de grandes y, en ocasiones, selectos auditorios (p. 18).

b) La noticia sobre Pablo *fariseo* (Hch 23,6; 26,5) está íntimamente relacionada con la de su educación en Jerusalén, por lo que existen indicios semejantes que la hacen parecer sospechosa. Cuadra con el mismo interés del libro de los Hechos en presentar a Pablo, un personaje importante de los orígenes cristianos, como una venerable figura religiosa que sigue siéndolo incluso en su existencia posterior como cristiano (Hch 23,6-9). Para el tiempo del autor de Hechos, el ju-

* Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en Hechos», al final del capítulo 7.

dío estricto y piadoso equivalía al fariseo, reflejando así la situación del judaísmo posterior al año 70 d.C., que entró en un proceso de uniformación conforme a la tendencia dominante del fariseísmo. Esa misma situación la testifican también los textos evangélicos de esa época (Mateo, Lucas y Juan), en los que el término «fariseo» equivale, sin más, a «judío».

Creo que en ese mismo sentido hay que entender la noticia de la glosa de *Filipenses 3,5*, que coincide con Hechos en presentar a Pablo como fariseo, aunque con un tono un tanto diferente. Esa glosa, que forma parte de la amplia añadidura de Flp 3,1b – 4,1, refleja también una situación posterior al año 70 d.C., en la que el cristianismo estaba ya radicalmente separado del judaísmo, y el «fariseo» era el representante del judío estricto, «celoso» (Flp 3,6). En este caso, el dato de Pablo *fariseo* tiene la función de señalar su existencia anterior de orgullo judío, que quedó atrás como «pérdida» y «basura» desechable ante la «ganancia» de su nueva existencia cristiana, marcando así la tajante ruptura del cristianismo del tiempo de la glosa con respecto al judaísmo.

Por otra parte, esa noticia de Pablo fariseo no parece poder conciliarse con sus orígenes en el judaísmo helenista, ya que no tenemos noticia de grupos fariseos en el judaísmo de la diáspora de aquel tiempo. Normalmente, se intenta salvar la historicidad de la noticia apelando a la educación de Pablo en Jerusalén, donde se habría convertido en miembro del movimiento fariseo. Pero, según se ha expuesto anteriormente, tampoco la noticia sobre la educación de Pablo en Jerusalén es históricamente fidedigna, aparte de que su supuesta conversión al fariseísmo en esa ciudad no concuerda con la declaración de Hch 23,6, que afirma que Pablo era «fariseo, hijo de fariseos», dando a entender que había nacido de una familia farisea. Tampoco se puede interpretar, como frecuentemente se hace, la expresión de Ga 1,14 («siendo un observante celosísimo de mis tradiciones ancestrales») como una afirmación del fariseísmo de Pablo, dado que esa expresión señala el ideal de todo judío piadoso, y no sólo del fariseo.

3.3. La base judeohelenista

a) Según la reseña anterior, todas las noticias fiables coinciden en remitir al judaísmo helenista como la cuna de Pablo. Fueron esos orígenes los que determinaron el *sustrato básico* de Pablo, que perma-

neció también a lo largo de su existencia como miembro del movimiento cristiano, según dejan entrever sus propias cartas. El mundo ideológico y cultural de Pablo, también del Pablo cristiano, estaba configurado por la tradición ancestral del judaísmo helenista. En la base de la figura de Pablo y de sus cartas no están, como en repetidas ocasiones se ha afirmado, las corrientes religiosas o filosóficas del helenismo. En la base está, más bien, el mundo religioso y cultural de un judío helenista que descubrió que la nueva época mesiánica había sido ya inaugurada con la muerte y exaltación celeste del galileo Jesús de Nazaret, el soberano mesiánico. Lo cual no excluye, por supuesto, el influjo en Pablo de la cultura y el entramado social y político del mundo helenista, ya que dentro de ese influjo estaba también el judaísmo helenista, en el que hundía sus raíces.

b) En ese mundo simbólico del judaísmo helenista y en sus categorías tuvo que verter Pablo su experiencia del nuevo acontecimiento mesiánico. Pero el trasvase de esa tradición judeohelenista a la nueva experiencia de la fe cristiana no siempre resultó fluido. En muchos casos sólo se pudo hacer después de una profunda *transformación* e incluso *corrección* de algunos aspectos de esa tradición. Era fácil, por ejemplo, asumir la tradición de la predicación sinagoga y propagandista del judaísmo helenista en su invectiva monoteísta contra el mundo pagano, y así lo hizo Pablo en varios textos de sus cartas. Tampoco era difícil asumir la rica tradición ética judeohelenista, como lo testifican numerosos pasajes de las cartas paulinas. Con todo, a veces esa tradición debía ser purificada de una interpretación legal exclusivista para acomodarla a la nueva perspectiva universal de la práctica mesiánica. Resultaba relativamente fácil también barajar el método exegético que empleaba el judaísmo helenista para interpretar la Escritura, y así lo muestran muchos textos de las cartas. Pero en bastantes casos había que corregir e incluso invertir en sentido contrario algunas interpretaciones tradicionales del judaísmo, como ponen de manifiesto, ante todo, la Carta a los Gálatas y la Carta a los Romanos. Otro tanto habría que decir sobre la asunción de diversos temas y motivos de la tradición judeohelenista, que podía hacerse con toda facilidad y fluidez en algunos casos, pero no resultaba tan fácil, sin una transformación previa, en otros.

4 / *El conflicto con el movimiento cristiano*

PABLO se encontró con el movimiento cristiano en torno al año 33, cuando era un miembro activo de la comunidad judía de Damasco. Hacía poco que se había instalado en la ciudad un grupo cristiano perteneciente a un movimiento mesiánico surgido un par de años atrás dentro del seno del judaísmo palestino. Es verdad que en el judaísmo estaba viva la esperanza de la llegada de la época mesiánica, en la que el pueblo de Israel encontraría la liberación de toda opresión y Yahvé se mostraría, por fin, como el auténtico soberano de todos los pueblos. Pero el proclamar la inauguración de esa época esperada por medio de un mesías recientemente crucificado en Jerusalén y, además, declarar superada la normativa sagrada que regulaba la vida del pueblo elegido, como hacía el nuevo movimiento mesiánico cristiano, era algo del todo intolerable para cualquier judío piadoso. Especialmente la acogida de miembros gentiles dentro de aquel nuevo grupo mesiánico, sin exigirles la circuncisión y las prácticas del judaísmo, convertía esa cuestión religiosa y cultural en un asunto con importantes implicaciones sociales e incluso económicas. El conflicto entre la amplia colonia judía, asentada desde hacía mucho tiempo en Damasco, y el nuevo grupo cristiano, recién aparecido en la ciudad, resultaba prácticamente inevitable.

4.1. El conflicto de Damasco

a) El testimonio más antiguo y fundamental sobre el conflicto es el del mismo Pablo en *Ga 1,13-14.22-24*:

«¹³ Ya habéis oído, en efecto, sobre mi conducta anterior en el judaísmo: con qué violencia perseguía a la comunidad de Dios, inten-

tando destruirla, ¹⁴ y cómo aventajaba en el judaísmo a muchos contemporáneos de mi pueblo, siendo un observante celosísimo de mis tradiciones ancestrales» (*Ga 1,13-14*).

«²² Sin embargo, las comunidades de Judea en el ámbito de Cristo no me conocían entonces personalmente. ²³ Sólo oían contar de mí: “El que antes nos perseguía proclama ahora la fe que entonces intentaba destruir”, ²⁴ y alababan a Dios por mí» (*Ga 1,22-24*).

Los dos textos pertenecen a la «narración» de la Carta a los Gálatas (1,10 – 2,14), es decir, a aquella sección que tiene la función de presentar la historia de la causa que se discutía en la crisis de Galacia y también en la misma carta. A ese testimonio clave hay que acudir para precisar el sentido del conflicto de Pablo con el movimiento cristiano.

Más tarde, la noticia se desarrolló de un modo patético, como es lógico en una tradición popular sobre la figura del perseguidor, según los testimonios del libro de los Hechos (7,58; 8,1-3; 9,1-2.13-14.21; 22,4-5; 26,9-12) y de los escritos de la *escuela paulina* posterior (glosas de Flp 3,6 y de 1 Cor 15,9-10; y 1 Tm 1,12-16). El realce del patetismo de la persecución es evidente en todos esos testimonios. Los del libro de los Hechos hablan de una persecución generalizada y encarnizada, incluyendo el allanamiento masivo de las casas, los castigos, la prisión e incluso la condena a muerte (Hch 26,10-11). Los de 1 Tm 1,12-16 y 1 Cor 15,9-10 señalan el pecado y la arrogancia del perseguidor, con vistas a realzar el cambio siguiente efectuado en él por la gracia divina. Es evidente que el tono de esos textos no tiene la intención de describir hechos históricos, sino la de marcar la obcecación del perseguidor, para realzar por contraste su existencia cristiana posterior.

b) Según la Carta a los Gálatas, se trató de un conflicto local entre la importante colonia judía de *Damasco* y el grupo cristiano allí asentado. Pablo actúa, en efecto, como un miembro estable de la comunidad judía de dicha ciudad. Eso es lo que señala *Ga 1,17*, donde Pablo afirma que después de su viaje misional a «Arabia» «volvió de nuevo a Damasco», dando a entender que esa ciudad era su residencia habitual antes y después de recibir la revelación. La lógica narrativa de *Ga 1,13-17* implica, efectivamente, que Damasco fue el lugar donde Pablo persiguió al grupo cristiano de allí (1,13-14), que en esa ciudad recibió la revelación divina por la que se convirtió en miembro activo

de ese grupo cristiano (1,15-16), y que desde esa ciudad fue a la misión de Arabia, el reino nabateo, desde donde retornó a la comunidad cristiana damascena, mostrando así que esa comunidad era como el centro misional para la región (1,17).

No se trató, pues, de la persecución de los grupos cristianos en *Jerusalén y Judea*, como afirma el libro de los Hechos (7,58; 8,1-3; 9,1-2.13-14.21; 22,4-5; 26,9-12). Parece que ese dato no se debe a la realidad histórica, sino a la típica imagen monolítica sobre los orígenes cristianos que presenta Hechos. Según esta obra, la comunidad cristiana inicial es exclusivamente la de Jerusalén, que se convierte así en el signo de unidad del movimiento cristiano. Éste, en efecto, se va a expandir, desde esa comunidad jerosolimitana, por medio de una misión legitimada por esa misma comunidad, a cuyo frente está el grupo de los Doce, representados por Pedro. Conforme a esa imagen del cristianismo inicial, lógicamente Pablo tiene que relacionarse con la comunidad de Jerusalén. Por esa misma razón, Hechos presenta a Pablo habitando en Jerusalén ya desde hacía tiempo, dado que había sido educado en esa ciudad y que en ella permaneció hasta su encuentro con la comunidad cristiana.

Dentro de este contexto, es interesante señalar que la noticia sobre la presencia de Pablo en el *martirio de Esteban* no pertenecía a la tradición original utilizada por Hechos*. Fue más bien el autor de esa obra quien introdujo en el relato tradicional la figura de Pablo, pero sólo como simple testigo del acontecimiento, ya que, curiosamente, se trata de una simple figura estática, que aprueba pero no actúa directamente (Hch 7,58b; 8,1a). También se debe al autor de Hechos, y no a la tradición, el alargamiento del motivo de la persecución, ahora de forma global y patética, con la intervención directa de Pablo contra los cristianos de Jerusalén y Judea (Hch 8,1b.3).

En cualquier caso, esa noticia de Hechos sobre la persecución de los grupos cristianos de Jerusalén y Judea por parte de Pablo está en evidente contradicción con el texto anteriormente citado de *Ga 1,22-24*, que expresamente declara el desconocimiento personal de Pablo por parte de las comunidades de Judea, entre las que se incluye la de Jerusalén. Conviene precisar a este respecto que *Ga 1,23* no dice que los cristianos de Judea sean los que cuentan su propia persecución, si-

no que son los oyentes de lo que otros cuentan sobre su propia persecución: «sólo oían [las comunidades de Judea] contar [a otros] de mí: “el que antes nos [esos otros] perseguía, proclama ahora la fe que entonces intentaba destruir”».

4.2. El carácter del conflicto

a) Todo lo anterior apunta a un aspecto importante del conflicto. No se trató, ciertamente, de una persecución organizada y generalizada contra todo el movimiento cristiano. Según ya se ha indicado, los textos de Hechos sí hablan de una persecución masiva y generalizada, pero se deben al patetismo de la leyenda sobre la figura del perseguidor. Tampoco el dato del viaje de Pablo de Jerusalén a Damasco, con mandato oficial del sumo sacerdote (Hch 9,1-2.14.21; 22,5; 26,11-12), cuadra con la realidad histórica y legal de las competencias de dicho sumo sacerdote. El dato se debe, probablemente, a la construcción del autor de Hechos, que intentaba conjugar así su propia localización de Pablo en Jerusalén con la noticia tradicional de la conversión de éste en Damasco.

El conflicto tuvo, más bien, un carácter local, y las partes implicadas fueron la *colonia judía* de Damasco y el *grupo cristiano* surgido en la ciudad. Hay que tener en cuenta, en efecto, que Pablo no actuaba como un individuo aislado, sino como un miembro activo de la comunidad judía (*Ga 1,14*). De este modo, en el conflicto no estaban implicados individuos particulares, sino precisamente la comunidad judía y el grupo cristiano de la ciudad en cuanto tales entidades sociales. La finalidad de la «persecución» no era, pues, la eliminación de individuos cristianos, sino la «destrucción» de la «comunidad (*ekklesia*) de Dios» mesiánica (*Ga 1,13*), a la que la colonia judía consideraba apóstata y un peligro para su propia existencia como tal comunidad religiosa.

A este respecto, es importante señalar que los textos citados de *Ga 1,13-14.22-24*, lo mismo que el resto de la «narración» de la carta (1,10-2,14), están formulados en primera persona del singular, correspondiendo a la situación de la crisis gálata que Pablo intenta atajar. Pero eso no quiere decir que en los acontecimientos históricos narrados estuviera implicado únicamente Pablo. Así, en la persecución del grupo cristiano de Damasco, detrás del «yo» de Pablo está la comunidad judía de la ciudad, cuya presencia se insinúa en la compara-

* Cf. Apéndice «Las tradiciones sobre los helenistas en Hechos», al final del capítulo 9.

ción que el texto hace entre Pablo y «muchos contemporáneos de su pueblo» (Ga 1,14).

b) El conflicto tenía, pues, una evidente dimensión comunitaria. La finalidad de la oposición de la colonia judía no era la eliminación de unos individuos, sino la eliminación del grupo cristiano, organizado ya como «comunidad». Pero, para ello, es claro que tendría también que actuar directamente contra los miembros del grupo, especialmente contra los más representativos del mismo. No tenemos noticias directas sobre los *medios* concretos empleados, ya que, como se ha indicado anteriormente, los textos de Hechos no parecen reflejar la realidad histórica, sino el patetismo de la leyenda sobre el perseguidor. Con todo, algunos de los medios podemos inferirlos indirectamente del carácter del conflicto y de los datos de otros testimonios.

A los cristianos de origen judío se les podía aplicar los *castigos oficiales* con que la sinagoga castigaba a sus miembros rebeldes. Pablo notifica, concretamente, que él mismo recibió cinco veces el castigo de «los cuarenta azotes menos uno» (2 Cor 11,24). Con ello se refería a un duro castigo oficial decretado por la sinagoga, que consistía en 40 azotes (Dt 25,3), pero, para no exceder nunca ese número, no se ejecutaba el último. Esto quiere decir que las cinco veces tuvo que haber una acusación, un juicio y una condena oficiales. El texto no indica el lugar, pero hay que suponer que se trató de diversas ciudades helenistas en las que Pablo misionó y en las que había sendas colonias judías. La relativa frecuencia con que Pablo recibió ese castigo (nada menos que cinco veces) hace suponer que también se aplicaría más de una vez a otros miembros de las comunidades cristianas helenistas.

Pero entre esos medios se incluirían también los insultos y las difamaciones de todo tipo, que tenían por efecto el ostracismo social (Q 6,22-23** y varios textos de Hechos), y las delaciones ante las autoridades civiles (Mc 13,11-13; Hch 18,12-17). Tampoco se debe excluir otro tipo de vejaciones y las agresiones físicas, llegando inclu-

so, en ocasiones extremas, a la misma muerte, como en el caso del linchamiento de Esteban (Hch 6-7) o la ejecución de Santiago (Hch 12,1-2). Pablo notifica también que una vez fue apedreado (2 Cor 11,25) con la evidente intención de lincharlo. El texto no ofrece concreción alguna sobre el suceso, pero quizá haya que identificarlo con la lapidación narrada en Hch 14,19, efectuada en Listra por instigación de los judíos, y después de la cual Pablo fue abandonado, dándolo por muerto.

4.3. Las razones del conflicto

La causa que provocó el conflicto entre la comunidad judía de Damasco y el nuevo grupo mesiánico surgido en la ciudad tuvo diversas dimensiones o manifestaciones.

a) Su dimensión más básica estuvo, sin duda, en el abandono por parte del grupo cristiano de las *prácticas legales* del judaísmo, es decir, de los signos distintivos que definían la identidad del pueblo elegido de Israel y lo separaban del resto de pueblos de la tierra. Esa dimensión está bien señalada en el texto de *Ga 1,13-14*, al presentar la noticia sobre la persecución de la comunidad cristiana enmarcada dentro de la descripción de la existencia de Pablo «en el judaísmo», un término que había sido acuñado por los judíos piadosos, en su lucha contra la helenización, para indicar el estilo de vida propio del pueblo elegido, en oposición al estilo de vida gentil, o «helenismo». De acuerdo con ese sentido del término, la vida de Pablo en el judaísmo se caracteriza como la de un «observante celosísimo» de las «tradiciones ancestrales», esto es, como la vida determinada estrictamente por las prácticas fijadas por la tradición ancestral israelita. Con esa expresión, pues, no se apunta a la existencia de un fanático extremo, ni mucho menos a la de un miembro del movimiento zelote, sino a la vida de un judío piadoso, fiel observante y defensor radical de las tradiciones israelitas, que en ocasiones, ciertamente, podía recurrir incluso a medios violentos. Ése era, en definitiva, el ideal de todo movimiento de renovación de Israel, frente a la amenaza de desintegración de las raíces ancestrales del pueblo. Así se caracterizaba, concretamente, la actitud de los judíos opositores al programa de helenización masiva de la primera mitad del siglo II a.C, emulando a Pinjás y a Elías (1 Macabeos 2,24.26-27.54.58). Eso quiere decir, además,

** Conforme a la hipótesis de la doble fuente para los evangelios sinópticos, los textos de la fuente Q se indican por medio de la sigla Q seguida del número de capítulo y versículo/s del evangelio de Lucas (Lc), que es el que parece conservar mejor el orden de la fuente. Siempre habrá que tener en cuenta los textos paralelos del evangelio de Mateo (Mt); éstos se indican expresamente cuando se quiere apuntar a su forma especial.

que la expresión no se debe entender restrictivamente, como frecuentemente se hace, en referencia específica al movimiento fariseo.

Ese contexto de Ga 1,13-14 apunta claramente a la causa del conflicto de Damasco. La oposición de la colonia judía al grupo cristiano de la ciudad se debía a que éste había saltado las barreras del estilo de vida judío, esto es, las prácticas que diferenciaban al pueblo elegido de Israel de los pueblos gentiles. A los ojos de la sinagoga, ese grupo mesiánico, organizado ya como «comunidad», era evidentemente un grupo *apóstata* que había que «destruir» (Ga 1,13.23), para preservar así las raíces del pueblo elegido. Al parecer, el pluriforme judaísmo de aquel tiempo, tanto el palestino como el de la diáspora, podía acoger dentro de sí diversas corrientes y sectas, incluidas las mesiánicas, como era el caso de los grupos cristianos. Pero había un límite infranqueable: las prácticas típicas judías, como la circuncisión, signo de pertenencia a la alianza, el descanso sabático, la normativa de pureza alimentaria y la normativa matrimonial. Ésas eran las «obras de la ley» que diferenciaban al pueblo elegido, al «justo», del resto de pueblos, los «pecadores», conforme al eslogan judío citado por Pablo en Ga 2,15. Eran precisamente esas prácticas del judaísmo las que, consciente y consecuentemente, había desechado aquel grupo cristiano de Damasco como base reguladora de su vida comunitaria.

Hay que anotar que los textos posteriores apuntan a esa misma razón como causa de la persecución del grupo cristiano por parte de Pablo. Al «celo» por la ley y por Dios como motivo de la persecución se refieren expresamente la glosa de Flp 3,6 («en cuanto al celo, perseguidor de la comunidad») y el texto de Hch 22,3 («siendo un celo de Dios»). También el libro de los Hechos apunta indirectamente a esa misma razón al ligar la figura de Pablo con la persecución del grupo de los helenistas en Jerusalén (Hch 7,58 y 8,1.3), ya que la muerte del helenista Esteban fue causada por su crítica a la ley y al templo (Hch 6,11-14).

b) Pero esa causa del conflicto de Damasco incluía una dimensión *social* concreta. La superación de las prácticas legales del judaísmo por parte del grupo cristiano se especificaba socialmente en la misión abierta a *los gentiles* y en la acogida de éstos dentro de la comunidad cristiana como miembros de pleno derecho, al mismo nivel que sus miembros de origen judío.

A ese contexto social apunta Ga 1,15-17, donde Pablo describe el presente de su existencia cristiana, de signo opuesto al pasado de su

vida «en el judaísmo», descrito en Ga 1,13-14. La «revelación» que Pablo recibe de Dios lo constituye en profeta misionero, con vistas a proclamar a «su Hijo», objeto de la revelación, como evangelio «a los gentiles»; y ese encargo lo cumple inmediatamente con su misión en «Arabia», la región nabatea en torno a Damasco, habitada precisamente por gentiles (cf. capítulos 5-6 del presente libro). La lógica del contraste entre Ga 1,13-14 y Ga 1,15-17 supone que el talante del presente de Pablo tiene que coincidir con el talante de la «comunidad de Dios» cristiana perseguida durante el pasado de su vida «en el judaísmo», ya que es precisamente la «fe» de esa comunidad cristiana, que antes intentaba «destruir», la que ahora «proclama» (Ga 1,23). Esto quiere decir que el grupo cristiano de Damasco realizaba ya una misión abierta a los gentiles, acogiéndolos como miembros de pleno derecho dentro de su comunidad, que se constituía así en una comunidad mixta indiferenciada, integrada por judíos y gentiles, sin distinción alguna entre ellos.

Ése fue el contexto social concreto que provocó la oposición frontal de la comunidad judía de Damasco. Porque, según ésta, la comunidad apóstata cristiana, que se consideraba precisamente como el nuevo pueblo mesiánico, el «Israel de Dios» (Ga 6,16), había eliminado la separación entre el pueblo sagrado de Israel y el resto de pueblos. El proyecto del grupo cristiano tuvo que ser visto por la colonia judía de Damasco como muy semejante al proyecto de helenización extrema de la primera mitad del siglo II a.C., que provocó el celo de los judíos piadosos y la consiguiente revolución macabea. Y, efectivamente, aunque esos dos proyectos eran muy diferentes en cuanto a su concepción básica, sí coincidían en la asimilación de Israel a los pueblos gentiles con respecto a la práctica social, dado que la vida del grupo cristiano, con una plena comunión entre judíos y gentiles, ya no estaba regulada por la normativa distintiva del judaísmo.

c) La tercera dimensión de la causa del conflicto es una especificación del contexto social delineado anteriormente. Porque la misión a los gentiles y su acogida dentro del grupo cristiano suponía una competencia desigual entre la comunidad judía y la cristiana en la atracción de los gentiles *simpatizantes* del judaísmo, y eso tenía como consecuencia importantes implicaciones sociales y económicas. El contexto social específico lo señala el hecho de que los gentiles que ingresaban en la comunidad cristiana eran muy semejantes a los «temerosos de Dios», o gentiles adeptos al judaísmo. Aunque, al parecer,

aún no existía en ese tiempo una terminología fija para designarlos, sí que se daba ya la realidad de esos adeptos y su reconocimiento por parte de la comunidad judía, distinguiéndolos de los «prosélitos», o gentiles conversos que habían aceptado plenamente las prácticas del judaísmo. Esos «temerosos de Dios» acogían el monoteísmo y gran parte de las prácticas religiosas y éticas del judaísmo, pero no aquellas específicamente judías, como eran la circuncisión, el descanso sabático y la normativa alimentaria. La razón era, normalmente, de índole social. Su estatus más elevado y su vida de relaciones sociales les hacían imposible la observancia de esas prácticas específicas, que precisamente tenían la finalidad de separar a los judíos de los gentiles. De este modo, su mismo estatus social les impedía ser miembros de pleno derecho de la comunidad judía, pero compartían con ella muchas creencias y comportamientos, la ayudaban económicamente, le daban prestigio social y la protegían ante las autoridades civiles, ejerciendo así una función de auténtico patronazgo en favor de ella. De hecho, las inscripciones judías de la antigüedad conservan muchos testimonios de esa labor de ayuda y patronazgo en favor de las sinagogas por parte de los «temerosos de Dios».

Con el nuevo proyecto de la comunidad cristiana, eran esos «temerosos de Dios» los que tenían ahora la posibilidad de pertenecer plenamente al pueblo elegido mesiánico, que era como se entendían y presentaban los grupos cristianos. Lo único que necesitaban, además de lo que ya tenían en cuanto «temerosos de Dios», era la acogida del evangelio mesiánico cristiano y su sello confirmativo por medio del rito bautismal, que simbolizaba así su ingreso en el nuevo ámbito salvador y en el nuevo pueblo de la época mesiánica. Ya no eran necesarias esas prácticas específicas del judaísmo, que hasta ahora los tenían excluidos del pueblo elegido de Israel. Se explica así que la misión cristiana causara en ellos un gran impacto. Lo testimonia, ante todo, el libro de los Hechos, que muy probablemente conserva el recuerdo histórico de lo que significó la antigua misión cristiana para aquellos gentiles «temerosos de Dios».

El conflicto entre la comunidad judía y el grupo cristiano adquiriría, pues, importantes *implicaciones* sociales, en las que se incluían también algunas económicas. Porque con el paso de los «temerosos de Dios» del ámbito de la comunidad judía al grupo cristiano, éste arrebató a aquélla el apoyo social y la ayuda económica que esos gentiles temerosos de Dios podían prestar. De este modo, el celo con que reaccionaba la comunidad judía frente al grupo cristiano no sólo

tenía raíces religiosas, sino también, como suele suceder en estos asuntos, importantes razones de tipo social y económico.

4.4. El escenario histórico

El trasfondo del conflicto descrito anteriormente es un dato clave para la reconstrucción histórica de los orígenes del movimiento cristiano. Implica, en efecto, ya para los primerísimos momentos después de la muerte de Jesús, la existencia en Damasco, es decir, fuera de Palestina, de un grupo cristiano organizado ya como una «comunidad» separada de la sinagoga judía. Por su talante de apertura al mundo gentil, se trataba, evidentemente, de un grupo perteneciente a la corriente cristiana *helenista*. Ésta entendía que la nueva época mesiánica, inaugurada por la muerte y resurrección del mesías Jesús, significaba la congregación actual del nuevo pueblo mesiánico universal, integrado por judíos y gentiles, y que, consecuentemente, éste ya no tenía que regular su vida comunitaria por las prácticas distintivas del judaísmo, cuya finalidad era precisamente separar al pueblo elegido judío del resto de pueblos gentiles. La existencia de un grupo de esa corriente en Damasco en torno al año 33 es una noticia clave para la cuestión de los orígenes y la expansión de esa corriente helenista, decisiva dentro del movimiento cristiano naciente. Pero éste será el tema del capítulo 9.

En todo caso, a la luz de los datos sobre el conflicto de Damasco analizados anteriormente, *Pablo* no fue, en absoluto, el iniciador de esa corriente abierta al mundo gentil, como en repetidas ocasiones se ha afirmado. Lejos de ser el fundador de ella, fue, en un primer momento, precisamente su perseguidor, en cuanto miembro activo y celoso de la comunidad judía de Damasco. Desde esa base, cobra también un relieve especial la vida posterior de Pablo, que arranca con la recepción de una revelación divina. A raíz de esa experiencia revelacional, ingresará dentro del grupo cristiano de Damasco, a través del cual formará parte de la corriente cristiana helenista, llegando incluso a convertirse en su representante y defensor más significativo, no sólo frente a los grupos judíos, sino también frente a la corriente cristiana judaizante, es decir, aquella que aún estaba ligada a las prácticas del judaísmo. Esa defensa de lo que él llamará la «verdad del evangelio» (Ga 2,5.14) será un motivo clave dinamizador de su misión y también de su reflexión teológica.

II

LA MISIÓN DEPENDIENTE

5 / *La gran revelación*

EN la experiencia revelacional de Pablo en Damasco el año 33, a los tres años aproximadamente de la muerte de Jesús, están los orígenes de su nueva existencia y de su actividad misional. El enorme calado de esa experiencia lo tuvo que ir descubriendo Pablo paulatinamente a lo largo de su vida. Pero cuando se refiere a ella años más tarde, en la Carta a los Gálatas, todavía deja entrever la inmensa sorpresa que le asaltó en aquel momento. Precisamente a él, el judío ceñoso de sus tradiciones ancestrales, Dios lo convirtió entonces en un propagandista entusiasta de aquella secta mesiánica que anteriormente había considerado apóstata y que por eso había intentado eliminar.

5.1. Los testimonios

a) Los testimonios clave sobre la revelación recibida por Pablo son precisamente sus *cartas auténticas*. Ellas son las que descubren el sentido profundo de aquel acontecimiento revelacional, aunque no dan detalles sobre él. El texto más detenido y fundamental es el de Ga 1,1-16a, al comienzo de la «narración» de la carta, donde se presenta la historia de la causa discutida en la crisis gálata. También son testimonios explícitos e importantes de la misma los textos de 1 Cor 9,1, 1 Cor 15,8 y 2 Cor 4,6. Referencias implícitas a ella se dan en otros muchos lugares de las cartas, al señalar Pablo el origen de su función de emisario o de su autoridad como profeta o maestro inspirado. Es también significativa la glosa posterior de Flp 3,4-14, que presenta a Pablo como ejemplo del auténtico converso del judaísmo al cristianismo.

b) Lo mismo que la antigua tradición pascual, tampoco las cartas contienen ningún *relato* que ofrezca detalles sobre el modo de la re-

velación recibida por Pablo. Al igual que en el caso de los relatos evangélicos sobre las apariciones pascuales, que son todos ellos de una época posterior, será más tarde cuando el libro de los *Hechos* haga un relato detallado sobre ese acontecimiento revelacional a Pablo. Es probable que la narración de Hch 9,1-19 utilizara un relato tradicional, que el autor de la obra habría comentado y alargado con nuevos motivos en los discursos puestos en boca del mismo Pablo en Hch 22,3-21 y 26,9-18. Lo que hay que señalar, en todo caso, es que tanto los relatos evangélicos de apariciones como esas narraciones de Hechos son otras tantas escenificaciones, cada una de las cuales responde a unos determinados intereses, del motivo antiguo de la revelación pascual, siguiendo el género del relato de aparición de un ser celeste o de un ascendido al cielo, utilizado ya en el judaísmo y en el helenismo. De este modo, no son esos relatos de Hechos, sino los textos de las cartas, los testimonios decisivos para descubrir el sentido de la experiencia revelacional de Pablo.

5.2. El sentido de la revelación

a) El sentido de esa experiencia revelacional está señalado ya por la *terminología* que Pablo emplea en sus cartas para referirse a ella. En *1 Cor 15,8* utiliza la expresión «se apareció también a mí», que asume la formulación tradicional empleada en los versículos anteriores para referirse a las primeras revelaciones pascuales (*1 Cor 15,5-7*). Esa formulación tradicional «se apareció a» se deriva, a su vez, de la terminología que la tradición israelita utilizaba para indicar las manifestaciones de un ser del ámbito divino. La expresión cristiana presupone, pues, que la resurrección de Jesús se entendía como su exaltación al ámbito de Dios. En *1 Cor 9,1* Pablo transforma esa expresión tradicional en la de «vi a Jesús, Señor nuestro», que equivale a decir «descubrí a Jesús (como) Señor nuestro». En *2 Cor 4,6*, en cambio, sirviéndose del lenguaje bautismal, utiliza la imagen de la «iluminación» del «corazón» efectuada por el Dios creador de la luz, que tiene por efecto «el conocimiento de la presencia esplendorosa de Dios en la persona de Jesucristo». Esa misma terminología de «conocimiento» se emplea en la glosa posterior de *Flp 3,8.10* para señalar la experiencia del acontecimiento salvífico realizado en Cristo Jesús. Y, por fin, la terminología de «revelación» o «revelar», teniendo a Dios por agente y a Jesucristo por objeto, figura dos veces en la narración

de la Carta a los Gálatas: «revelación de Jesucristo», con genitivo objetivo (*Ga 1,12*); Dios, que «decidió revelarme a su Hijo precisamente a mí» (*Ga 1,15-16*).

Esa variada terminología nada indica sobre el modo concreto y los detalles de la experiencia revelacional de Pablo. Toda ella se concentra, más bien, en el sentido fundamental de la revelación en cuanto desvelamiento y descubrimiento de Jesús como el agente definitivo de Dios o el liberador mesiánico (Cristo, Señor, Hijo de Dios). Y eso equivale a decir que el objeto de la revelación divina a Pablo fue la aparición de la añorada *época mesiánica* precisamente en la persona y en la obra salvífica de Jesús, el galileo crucificado y exaltado al ámbito divino, que muy pronto iba a aparecer con pleno poder en esta tierra para instaurar su reino esplendoroso, lo cual significaría la eliminación definitiva de la opresión y calamidad en que se encontraba la historia presente. Se explica así que ese objeto de la revelación se convirtiera también en el contenido del evangelio que Pablo tenía que proclamar a todos los pueblos (*Ga 1,12.16*).

La revelación no se refería, pues, a temas particulares como, por ejemplo, episodios de la vida de Jesús, creencias, prácticas religiosas o normas de ética. Información sobre todos esos motivos concretos tuvo que recibirla Pablo de las comunidades cristianas a las que estuvo ligado posteriormente, en primer lugar de la comunidad de Damasco, y después, y sobre todo, de la comunidad de Antioquía. Por otra parte, no hay que suponer que las consecuencias implicadas en esa revelación se le impusieran a Pablo de golpe en el momento mismo de su experiencia revelacional, sino que más bien se le fueron desvelando paulatinamente, al ritmo de sus vivencias y reflexiones posteriores.

b) Así caracterizada, la revelación experimentada por Pablo coincide básicamente con la revelación del Señor resucitado experimentada por los *primeros testigos*, de la que nos habla la antigua tradición pascual. En ambos casos, la revelación tenía por contenido la inauguración de la época mesiánica por medio de Jesús, el mesías muerto y resucitado. No es de extrañar, pues, que Pablo ligue expresamente en *1 Cor 15,5-8* la revelación recibida por él con la recibida por los otros testigos de la tradición. Lo que tuvo que ser diferente fue el modo concreto de realización de esas diversas experiencias revelacionales. Así, siguiendo la lista *1 Cor 15,5-8*, la primera de Pedro tuvo que ser diferente de la del grupo de los Doce (Once), que ya había sido informado y congregado por Pedro; y tanto una como otra diferentes de

la de Santiago, que no había sido seguidor de Jesús; y diferente de todas éstas, la del amplio grupo de «más de quinientos hermanos a la vez», es decir, que ya habían sido congregados en una gran asamblea; y muy diferente de todas las anteriores debió de ser la de Pablo, que no había sido seguidor de Jesús y, además, había perseguido a la comunidad cristiana.

Pero cabe incluso decir que la experiencia revelacional de Pablo coincide, en cuanto a su sentido y estructura fundamentales, con la de *todo creyente*. Porque, siguiendo la terminología empleada por los textos paulinos, todo creyente puede afirmar que ha recibido la «iluminación», el «conocimiento», la «revelación» de Jesús, el crucificado resucitado, como salvador definitivo, como Señor de la época mesiánica. Eso mismo, ni más ni menos, es lo que quería expresar el lenguaje tradicional de aparición. Así entendido, también todo creyente puede afirmar que «se le ha aparecido» el Señor y que lo «ha visto», es decir, que se le ha revelado el sentido misterioso de la persona de Jesús y que así lo ha descubierto como el Señor liberador definitivo. Lo que es diferente, evidentemente, es el camino de alumbramiento de esa fe y de su realización concreta en cada uno de los creyentes, en función de las condiciones de vida de cada uno, de los dones multiformes del Espíritu y de la acogida de los mismos. Dentro de esa perspectiva, hay que decir que la revelación experimentada por aquellos primeros testigos cristianos y por Pablo tuvo una función especial e irrepetible en la historia del movimiento cristiano, ya que se convirtió en referencia fundamental para todo el camino posterior de aquel movimiento. Pero, igual que en el caso de cualquier creyente, también la revelación recibida por aquellos primeros testigos y por Pablo tuvo que ser una experiencia continuamente renovada y profundizada a lo largo de toda su vida.

5.3. La revelación profética

a) Como ya se ha apuntado en varias ocasiones en este capítulo, la revelación concedida a Pablo tuvo una función similar a la que la tradición israelita atribuye a la revelación concedida a los profetas. Al igual que ésta última equivalía a la autorización del profeta para su misión, así también la recibida por Pablo significó su autorización para su misión como profeta o «emisario» (*apostolos*) mesiánico.

Señala con toda claridad esa función de la revelación el texto de *Ga 1,15-16a*:

«¹⁵ Pero cuando Dios, *que me escogió ya desde el vientre de mi madre, eligiéndome* por pura benevolencia suya, decidió ¹⁶ revelarme a su Hijo, precisamente a mí, para que lo proclamara como evangelio a los gentiles...».

Pablo asume ahí una terminología tópica de la tradición israelita sobre la elección del profeta (texto en cursiva), dando a entender que tenía conciencia de que su misión al servicio del evangelio mesiánico era una auténtica tarea de profeta. El punto culminante de la elección profética lo marca la revelación que Dios le da sobre «su Hijo», el soberano mesiánico. Y esa revelación tiene por finalidad la misión a los gentiles, siendo el contenido de la proclamación a éstos el mismo que el de la revelación: «para que lo proclamara como evangelio a los gentiles». De un modo semejante, esa misma función profética aparece también en el resto de textos paulinos que se refieren a esa revelación recibida por Pablo (1 Cor 9,1; 15,8; 2 Cor 4,6; Ga 1,12), dado que en el contexto de todos ellos se trata el tema de la autoridad de Pablo como emisario o profeta mesiánico.

b) Es interesante señalar que esa misma *dimensión misional* figura también, directa o indirectamente, en todos los relatos sobre apariciones pascuales de los evangelios. Con diversa terminología e imaginaria, todos ellos incluyen como finalidad de la aparición del Resucitado el testimonio misional de aquellos que la reciben. La coincidencia entre los textos paulinos y los evangélicos apunta a que esa dimensión misional es esencial en toda experiencia revelacional pascual. Y dada la semejanza fundamental entre la experiencia pascual de los primeros testigos y la de todo creyente, esa misma dimensión habría que afirmarla para toda experiencia de fe cristiana. Lo que difiere de una a otra es el camino de realización concreta de esa función profética y testimonial, en conformidad con los diversos carismas concedidos por el Espíritu con vistas a situaciones y contextos históricos diferentes.

6 / En la comunidad de Damasco

DURANTE la primera época de su misión, que abarcó 16 años aproximadamente, Pablo estuvo ligado, en primer lugar, a la comunidad de Damasco (33-35 d.C.), y después, a la de Antioquía (35-49 d.C.). Se trató, entonces, de la época de su misión dependiente. Las cartas de Pablo, todas ellas escritas más tarde, durante su misión autónoma, no conservan muchas noticias sobre esa primera época misional paulina. En definitiva, nos vemos remitidos al testimonio clave de *Ga 1,16b- 2,10*, un texto que está dentro de la «narración» de la Carta a los Gálatas. Esa función del texto marca su carácter especial, que habrá que tener siempre en cuenta. Por señalar sus rasgos más significativos: a) el texto tiene un interés apologético, no biográfico; b) se trata de un relato escueto sobre el motivo central de la causa discutida, sin detenerse en detalles y en otros temas que a veces habrá que descubrir insinuados detrás del relato; c) la interpretación de los acontecimientos del pasado se hace desde la actualidad, lo cual obliga a distinguir entre el acontecimiento histórico y la interpretación actual que se da de él; d) el relato está centrado en los personajes de la discusión actual (Pablo y la gente de Jerusalén), pero realmente, en los acontecimientos históricos narrados hubo muchas más personas implicadas. Junto a ese testimonio clave, también aparecen algunas indicaciones sobre esa época en otros lugares de las cartas. El libro de los Hechos ofrece muchos más datos, pero, como en otras ocasiones, habrá que barajarlos críticamente.

6.1. La misión en Arabia

a) El texto de *Ga 1,16b-17* es el testimonio fundamental para los acontecimientos que siguieron de cerca a la revelación recibida por Pablo en Damasco:

«^{16b} ...inmediatamente, sin consultar a persona mortal alguna ¹⁷ ni subir tampoco a Jerusalén, a los emisarios anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde volví de nuevo a Damasco».

En conformidad con la tesis expresada en *Ga 1,11-12*, la declaración central de este texto es que la primera misión de Pablo a los gentiles en Arabia, incluido el evangelio proclamado en ella, se debió inmediatamente a la revelación divina, y no a ninguna indicación o mandato humano. En esa perspectiva hay que entender las afirmaciones y las insinuaciones de este texto tan concentrado.

De acuerdo con ese sentido central, la afirmación tajante «sin consultar a persona mortal alguna» excluye todo tipo de *consulta* que tuviera por objeto el efectuar o no el viaje misional. Se hace referencia ahí, probablemente, a la práctica extendida en la antigüedad de consultar a un adivino o a un oráculo para emprender o no un viaje. Esa clase de consulta es la que excluye rotundamente el texto, pero de ningún modo excluye el contacto de Pablo con alguien después de su experiencia revelacional. Demuestra ese sentido la exclusión explícita de la subida de Pablo a *Jerusalén* para «consultar» a los «emisarios» anteriores a él que se hallaban en esa ciudad. Si se nombra a esos personajes jerosolimitanos para concretar la frase «sin consultar a persona mortal alguna», es porque a ellos recurrían los misioneros opositores llegados a Galacia, en su polémica contra Pablo. No es, ciertamente, porque Jerusalén fuera entonces el centro jerárquico del movimiento cristiano, algo que no cuadra con la declaración explícita de Pablo en este texto y en el resto de la «narración» de la carta. Ésta supone, más bien, que las comunidades cristianas helenistas de Damasco y de Antioquía eran independientes de la de Jerusalén y tenían una misión, dirigida directamente a los gentiles, diferente de la de aquélla.

Eso ayuda a precisar el sentido del resto del texto. Dentro de ese contexto, el término «*inmediatamente*» no señala tanto la inmediatez temporal cuanto la inmediatez lógica, declarando así que el viaje misional de Pablo a Arabia fue el efecto inmediato de la revelación recibida por él, sin necesidad de ningún tipo de «consulta». Consecuentemente, ese término no excluye en absoluto el contacto de Pablo con la comunidad cristiana de Damasco, algo del todo lógico. Es más, el texto afirma expresamente que Pablo volvió a Damasco después de su viaje a Arabia (v. 17), insinuando así que la comunidad cristiana de Damasco era el centro misional para aquella región de Arabia. Según

eso, Pablo habría misionado dentro del área misional de la comunidad de Damasco en cuanto miembro ya de esa comunidad.

Ese contexto determina también el sentido del viaje de Pablo a «Arabia». En contra de una interpretación repetida tradicionalmente, no se trató ciertamente de una retirada al desierto para meditar sobre el sentido de la revelación recibida, antes de emprender la tarea misional. La lógica de la narración implica, más bien, que el de «Arabia» fue el *viaje misional* de realización concreta de la proclamación «a los gentiles» del evangelio mesiánico manifestado a Pablo en la revelación (v. 16a). Y, efectivamente, con «Arabia» el texto no se refiere a una zona desértica, sino al reino nabateo a las puertas de Damasco, que disfrutaba en aquel tiempo de una época de especial florecimiento y que incluía a importantes ciudades helenistas. Lo que hizo Pablo, entonces, fue convertirse en un decidido misionero dentro de la actividad misional que ya desarrollaba la comunidad de Damasco, con su misión abierta al mundo gentil. Se hacía así bien evidente el cambio radical que se había efectuado en la vida de Pablo a raíz de su experiencia revelacional, ya que ahora era el promotor entusiasta de lo que precisamente antes había perseguido con celo (Ga 1,23).

b) El relato de *Hch 9,19-22* da una versión muy diferente. Según dicho relato, Pablo permanece de continuo en Damasco, y su misión en la ciudad no se dirige a los gentiles, sino exclusivamente a los judíos, a los que predica dentro del ámbito de las sinagogas de la ciudad. Los dos motivos se corresponden, porque el silencio de Hechos sobre la misión en «Arabia» se debe a que, según la visión de esa obra, Pablo no puede misionar aún a gentiles. Eso no cuadraba con la imagen uniforme y jerárquica del cristianismo antiguo que presenta Hechos, según la cual la misión a los gentiles la inaugura Pedro con la conversión de la familia del centurión Cornelio, y es sancionada por la comunidad de Jerusalén (*Hch 10,1 – 11,18*). Esa imagen de Hechos implica necesariamente que la misión de Pablo, narrada en esa obra antes de la conversión de Cornelio (*Hch 9,19b-30*), no puede estar dirigida a gentiles. Ésa es la razón de que en el texto de *Hch 9,19b-22* se hable de la misión de Pablo sólo en Damasco y sólo a judíos, silenciando el viaje a Arabia, que supondría una misión a gentiles.

6.2. La huida de Damasco

a) La razón de la interrupción de la estancia de Pablo en Damasco la indica *2 Cor 11,32-33*:

«³² En Damasco, el representante del rey Aretas vigilaba la ciudad de los damascenos para prenderme; ³³ y por una ventana fui descolgado en una cesta muralla abajo, y así me libré de sus manos».

Como le sucederá posteriormente en otros lugares, también en esta ocasión tiene Pablo que interrumpir su estancia y misión en Damasco por razón de la hostilidad de las autoridades civiles de la ciudad. En esta ocasión se trató de la hostilidad del representante en Damasco del rey nabateo Aretas IV (9 a.C. – 40 d.C.), que desempeñaba la función de «etnarca», o encargado de la etnia nabatea de la ciudad. El dato no implica, pues, que Damasco estuviera en ese tiempo bajo dominio nabateo, sino, más bien, que había una importante colonia nabatea en aquella ciudad, que estaba bajo un dominio distinto del nabateo, concretamente bajo el dominio romano.

La noticia es muy significativa. Porque la acción hostil de la autoridad nabatea supone la misión de Pablo a los nabateos en «Arabia» y, además, implica que esa misión tuvo suficiente relevancia como para que el rey nabateo diera orden a su representante en Damasco de prender a Pablo, de vuelta a la ciudad. Es probable, entonces, que a raíz de esa misión eficiente de Pablo en Arabia surgieran algunos grupos cristianos nabateos ligados a la comunidad de Damasco.

b) De nuevo, el relato paralelo de *Hch 9,23-25* ofrece una versión diferente del suceso, al remitir la hostilidad a los judíos, no a la autoridad nabatea. El relato de Hechos se funda, sin duda, en una tradición antigua, ya que no se explica de otro modo su curiosa coincidencia en muchos detalles con el texto de *2 Cor 11,32-33*. Pero el autor de la obra transformó esa tradición, para acomodarla a su imagen sobre la misión de Pablo en Damasco, según se delineó anteriormente. Como, según el relato anterior de Hechos (*9,19b-22*), Pablo misiona sólo en Damasco, no en «Arabia», y sólo a los judíos, no a los nabateos, está claro que la persecución que Pablo sufre en Damasco sólo puede proceder de los judíos, no de la autoridad nabatea. El frecuente intento de conjuntar a los judíos y al etnarca nabateo como coautores de la acción hostil contra Pablo es fruto de una armonización acrítica de las cartas de Pablo con el libro de los Hechos, no de la verosimilitud histórica.

6.3. La visita a Jerusalén

a) Pablo aprovecha su huida de Damasco para hacer una rápida visita a Jerusalén. Su intención no es instalarse en esa ciudad, sino conocer a Cefas (Pedro), la figura histórica del movimiento cristiano, antes de alejarse a un ámbito geográfico mucho más distante: las regiones de Siria y Cilicia. El testimonio principal de esa visita a Jerusalén es *Ga 1,18-20*:

«¹⁸ Después, pasados ya tres años, subí a Jerusalén, sólo para conocer a Cefas, y permanecí con él sólo quince días. ¹⁹ Pero no vi a ningún otro de los emisarios, aunque sí a Santiago, el hermano del Señor. ²⁰ Y en cuanto a lo que os estoy escribiendo, ¡Dios es testigo de que no miento!».

En conformidad con su pertenencia a la «narración» de la carta, el texto muestra su interés apologético en subrayar la independencia de Pablo con respecto a las autoridades de la comunidad de Jerusalén, frente a la acusación de los misioneros opositores llegados a Galacia. De ahí el tono señaladamente *limitativo* del texto, que quiere así eliminar una falsa interpretación del acontecimiento narrado. La importancia y la veracidad de las declaraciones del texto están avaladas por la fórmula de juramento con la que concluye (v. 20).

Pablo sube a Jerusalén «pasados ya tres años», no antes, lo cual demuestra su independencia con respecto a la comunidad jerosolimitana. Según el modo de calcular de la época, los «tres años» señalan un período no tan preciso, ya que puede abarcar desde un año y pico a tres años completos. Conforme a la reconstrucción cronológica que parece más probable, la conversión de Pablo en Damasco aconteció el año 33, y su visita a Jerusalén el año 35. La finalidad de ésta fue «sólo para conocer a Cefas», es decir, no para «consultar» (cf. v. 16) o recibir información de él, ni tampoco, evidentemente, para misionar en la ciudad. Lo confirma el corto tiempo de la visita, de «sólo quince días». Se trató, además, de una visita limitada en cuanto a las personas, ya que Pablo no se encontró con los otros «emisarios» que tenían su sede en Jerusalén. Fuera de Pedro, el único personaje relevante con el que Pablo se encontró fue «Santiago, el hermano del Señor», una figura que desempeñará un importante papel en el resto de los acontecimientos mencionados posteriormente en la narración de la carta.

b) También en este caso, el relato paralelo de *Hch 9,26-30* ofrece una versión muy diferente de esa visita de Pablo a Jerusalén, que supuestamente tenía otro carácter y habría durado mucho más de dos semanas. Según ese relato, Bernabé introduce a Pablo en un contacto permanente con los «emisarios» jerosolimitanos. Pablo desarrolla además una importante actividad misional entre los judíos helenistas de la ciudad, que por eso intentan eliminarlo. Esa hostilidad habría sido la causa de la interrupción de la estancia de Pablo en Jerusalén y de su marcha a Tarso, su ciudad natal.

7 / En la comunidad de Antioquía

7.1. El traslado a Antioquía

a) Sobre la actividad de Pablo después de su corta visita a Jerusalén da una información del todo esquemática *Ga 1,21-24*:

«²¹ Fui después a las regiones de Siria y Cilicia. ²² Sin embargo, las comunidades de Judea en el ámbito de Cristo no me conocían entonces personalmente. ²³ Sólo oían contar de mí: “El que antes nos perseguía proclama ahora la fe que entonces intentaba destruir”, ²⁴ y alababan a Dios por mí».

De acuerdo con el carácter apologético de la «narración» de la carta, lo que le interesa a este texto es marcar la independencia de Pablo con respecto a las comunidades de Jerusalén y de Judea. Por eso indica escuetamente que Pablo, después de su visita a Jerusalén de sólo quince días, se marcha a las alejadas «regiones de Siria y Cilicia», para decir a continuación que las comunidades cristianas de Judea no lo conocían entonces personalmente, sino sólo de oídas, aunque alababan a Dios por lo que escuchan contar sobre él. Los que cuentan son, sin duda, los cristianos de la comunidad de Damasco, testigos de la persecución de Pablo y de su posterior actividad misionarial en cuanto miembro activo de esa comunidad.

No cae dentro del interés del texto referir la actividad de Pablo en «las regiones de Siria y Cilicia», aunque a nosotros nos gustaría conocer los detalles. Algunos de ellos podemos inferirlos desde los textos posteriores de la narración de la carta (*Ga 2,1-14*). En cuanto a la duración de esa etapa de la vida de Pablo, *Ga 2,1* habla de «catorce

años», lo cual, de nuevo según el modo de calcular de la época, equivale a un tiempo aproximado de entre 12 y 14 años reales. A ese tiempo hay que añadir el indeterminado indicado en *Ga 2,11*. En todo caso, esa etapa de la vida de Pablo en «las regiones de Siria y Cilicia» tuvo una duración considerable. Según la reconstrucción cronológica que me parece más probable, abarcó desde el año 35 hasta el año 49: nada menos que 15 años en total.

Esos mismos textos de Gálatas nos proporcionan también otro dato importante sobre esa etapa. Según la indicación explícita de *Ga 2,11*, Pablo era miembro en esa época de la importante comunidad cristiana de *Antioquía*, la capital de la «región de Siria», que en ese tiempo formaba con la «región de Cilicia» una única provincia romana. Por la estrecha conexión entre los relatos de *Ga 2,1-10* y *2,11-14* se deduce que Pablo intervino en la asamblea de Jerusalén, narrada en *Ga 2,1-10*, en cuanto jefe, junto con Bernabé, de la delegación enviada por la comunidad de Antioquía. Ese hecho implica que en ese momento era ya un miembro antiguo y significativo de esa comunidad.

b) Los textos de Gálatas no tienen ningún interés en informar sobre cuándo y cómo se inició esa conexión de Pablo con la comunidad antioqueña. El libro de los *Hechos*, en cambio, aporta algunos datos interesantes que posiblemente reflejen recuerdos históricos, aunque es imposible verificarlos en detalle. Según *Hch 9,30*, Pablo va en un primer momento a Tarso, capital de Cilicia. La noticia no parece inverosímil, dado que Pablo, al tener que abandonar su residencia habitual en Damasco, lógicamente pensaría en volver al lugar de su nacimiento y antigua residencia. El texto de *Hch 11,25-26* sigue informando de que Bernabé, después de trasladarse de Jerusalén a Antioquía, fue a Tarso a buscar a Pablo, para introducirlo en la comunidad antioqueña, y a partir de entonces los dos se convirtieron en figuras destacadas dentro de esa comunidad. La noticia supone, por una parte, una estrecha relación entre Bernabé y Pablo, algo suficientemente atestiguado por el libro de *Hechos* y por las cartas paulinas. E implica, al mismo tiempo, la importancia capital que ya tenía entonces la comunidad cristiana de Antioquía para las «regiones de Siria y Cilicia», de tal modo que Pablo encontró conveniente su traslado a ella. Es posible incluso que ya anteriormente Pablo hubiera misionado en Tarso en una cierta relación de dependencia con respecto a esa comunidad antioqueña.

7.2. La actividad en la comunidad antioqueña

a) Las *cartas* sólo dan un par de noticias de pasada sobre la actividad de Pablo en su época antioqueña antes de la asamblea de Jerusalén. El texto de 2 *Cor* 12,2-4 hace referencia a un *raptó extático* «hasta el tercer cielo» que Pablo había experimentado «catorce años» atrás, lo cual, según la reconstrucción cronológica más probable, equivaldría al año 40. Esa noticia pertenecería, pues, al tiempo en que Pablo formaba parte de la comunidad antioqueña, y apuntaría así implícitamente al talante carismático de esa comunidad. Si Pablo recuerda aún, 14 años más tarde, la fecha exacta de esa experiencia, significa que le impactó fuertemente, a pesar del distanciamiento actual que expresa el comentario que hace a continuación en 2 *Cor* 12,5-7.

La otra noticia de pasada sobre esa época es la de 1 *Cor* 9,6, al mencionar la *práctica misional* de Pablo y Bernabé de ganarse el sustento con su propio trabajo, a diferencia del comportamiento de otros misioneros. Se trata de una noticia muy significativa, porque muestra, en primer lugar, la actividad misional de la comunidad antioqueña, en la cual colaboraban Bernabé y Pablo en cuanto miembros significativos de ella. Esa misión antioqueña la supone también el relato de la asamblea de Jerusalén en Ga 2,1-10. La comunidad de Antioquía sería, entonces, un centro misional de la región, como lo era la comunidad de Damasco, en cuya actividad misional ya había colaborado Pablo. Y la noticia nos informa, además, de que esa misión antioqueña de Bernabé y Pablo tenía una praxis especial, que fue la que Pablo asumió para su misión autónoma posterior.

Este último dato es especialmente relevante, ya que Pablo aparece en su misión autónoma como heredero de su larga época antioqueña. Y esa herencia no pudo reducirse a la praxis misional, sino que tuvo que abarcar un amplio bagaje *tradicional* de diverso tipo. El numeroso material tradicional, más o menos configurado, que las cartas mencionan explícita o implícitamente tiene que deberse, en gran medida, a esa larga y fructífera época de la pertenencia de Pablo a la importante comunidad antioqueña. Es lógico pensar, además, que Pablo mismo, en cuanto figura significativa de esa comunidad, contribuyera decisivamente a la configuración de esa rica tradición antioqueña.

b) El libro de los *Hechos*, en cambio, aporta mucha más información sobre esa época paulina. La más importante es la referente a la *actividad misional* de la comunidad antioqueña en *Hch* 13-14, donde esa

comunidad aparece como centro misional de un amplísimo ámbito geográfico. Esa comunidad, en efecto, envía oficialmente como misioneros a Bernabé y a Pablo para un largo viaje de misión, que abarcará la isla de Chipre y las regiones continentales de Panfilia, Pisidia y Licaonia. Y es probable que ese viaje misional no fuera el único que efectuaran en aquella época los misioneros de aquel importante centro misional antioqueño. Sí habría sido, sin embargo, su viaje más relevante, y por esa razón se habría conservado su recuerdo en una narración detenida sobre él.

Pero creo que se puede decir algo más con respecto a ese relato de *Hch* 13-14. Algunos de sus medios narrativos, especialmente su precisión en cuanto a los lugares recorridos, lo asemejan mucho a otros relatos de viajes de Pablo en el libro de los *Hechos*. Me parece muy probable, pues, que el autor de esta obra se sirviera para todos esos relatos de un importante *documento tradicional* sobre la misión paulina*. Esa tradición utilizada por *Hechos* como su fuente principal contendría sólo el marco o itinerario de los viajes misionales de Pablo, junto con algunas noticias escuetas sobre ellos. El autor de *Hechos*, ciertamente un hábil narrador, habría rellenado ese marco y esas noticias del documento tradicional con otras tradiciones y con textos de su propia cosecha. En todo caso, es a esa fuente tradicional de *Hechos* a la que debemos numerosas y muy valiosas noticias sobre la actividad misional de Pablo.

c) Hay que anotar, sin embargo, que la noticia de *Hechos* sobre un viaje de Pablo, junto con Bernabé, para llevar a la comunidad de Jerusalén una *colecta* enviada por la comunidad de Antioquía (*Hch* 11,27-30; 12,25) está en abierta contradicción con la información dada en la narración de la Carta a los Gálatas. Según la declaración expresa de Ga 1,18 y 2,1, Pablo excluye tajantemente una visita suya a Jerusalén en ese tiempo, esto es, entre la visita para conocer a Cefas, narrada en Ga 1,18-20, y la que hará para la asamblea, referida en Ga 2,1-10. Lo cual significa que esa supuesta visita intermedia de Pablo a Jerusalén indicada en *Hechos* no puede ser histórica, ya que no parece razonable pensar que Pablo no dijera la verdad con respecto a ese dato tan importante para la argumentación de la narración de Gálatas.

* Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en *Hechos*», al final de este capítulo.

Lo difícil es explicar la razón de esa noticia de Hechos. A mi entender, se debe a una típica *construcción* interesada del autor de Hechos. Según se indicará en el capítulo 20, el autor de Hechos silencia la colecta que las comunidades paulinas efectuaron para la comunidad de Jerusalén, dado que se trató de un conflicto sobre el que tenía interés en guardar silencio. Lo que hizo fue conservar el dato de la colecta, pero la trasladó a este lugar y la presentó como una colecta de la comunidad antioquena, la cual realmente formó parte del acuerdo conseguido en la asamblea de Jerusalén (Ga 1,10; cf. cap. 8.4.). Le venía como anillo al dedo en este lugar para realzar la conexión de la comunidad antioquena y del propio Pablo con la comunidad de Jerusalén. Para justificar el hecho introdujo en la narración la figura del profeta Ágabo (Hch 11,27-28), que originalmente pertenecería a la fuente tradicional sobre la misión paulina (Hch 21,10-11).

* * *

APÉNDICE:

LA FUENTE SOBRE LA MISIÓN PAULINA EN HECHOS

1. *El carácter*

Independientemente de algunas pequeñas tradiciones sueltas, creo que la fuente principal de Hechos para su relato sobre la misión de Pablo fue un *documento escrito* de la escuela paulina. En conformidad con su género literario, que se acercaría mucho al de los itinerarios o diarios de viajes, ese documento tradicional probablemente contenía tan sólo el marco o itinerario de los viajes misionales de Pablo, junto con algunas indicaciones escuetas sobre las estaciones, los anfitriones, el éxito misional y, en algunas ocasiones, sobre algún incidente. El autor de Hechos, un buen constructor narrativo, habría rellenado el documento tradicional con episodios particulares, con relatos de milagros, con discursos y con el relato sobre la asamblea de Jerusalén (15,1-33).

Esa fuente tradicional habría servido de base para la narración sobre los viajes de Pablo en *Hch 13,4-21,34*. Comenzaría con el relato del viaje misional que Pablo, junto con Bernabé, efectuó como misionero de la comunidad de Antioquía a Chipre y a las regiones de Panfilia, Pisidia y Licaonia (base de 13,4-6b.13-14.43.51-52; 14,1-

7.21-26). Narraría después el abandono de Antioquía por parte Pablo y su consiguiente viaje por las regiones de Asia Menor (base de 15,36-41; 16,1-2.6-8). Continuaría con la misión en Europa: en Filipos (base de 16,11-15.19-24.35-40), en Tesalónica y en Berea, pasando antes por Anfípolis y Apolonia (base de 17,1-10.14), en Atenas (base de 17,15-18.34) y en Corinto (base de 18,1-8.11-18a). Seguiría con la importante misión en Éfeso y en las regiones de Asia Menor (base de 18,18b-19,10; 19,21-40). Su conclusión sería el relato sobre el viaje de la colecta de las comunidades paulinas para la comunidad de Jerusalén (base de 20,1-6.13-16; 21,1b-34), aunque es posible que incluyera también alguna noticia sobre el apresamiento de Pablo en Jerusalén y su consiguiente proceso en Jerusalén y Cesarea.

2. *La importancia*

Ese documento tradicional, aunque fragmentario, es fundamental para la reconstrucción histórica de la *misión paulina*. A él se deben importantes noticias sobre ella y sobre su fijación cronológica. Un dato clave en este sentido es la noticia de Hch 18,12-17 sobre la misión de Pablo en Corinto durante el gobierno de Galión, procónsul de la provincia senatorial de Acaya, que probablemente abarcó desde primeros de junio del año 51 hasta finales de mayo del año 52. El documento utilizaba el nombre de «Pablo», que es también el que figura en las cartas. Así se explica el curioso cambio en Hechos de «Saulo», en los textos anteriores a la fuente, a «Pablo», en los textos fundados en la fuente. Con la indicación «Saulo, llamado también Pablo», al comienzo de la fuente (Hch 13,9), el autor de Hechos habría intentado aclarar ese cambio.

3. *El origen*

El documento tradicional es más detallado en su narración sobre la misión en *Éfeso*. Así, informa detenidamente sobre la comunidad cristiana prepaulina de esa ciudad, con el relato sobre Apolo y los doce discípulos (núcleo de 18,24 – 19,7), y también da un informe detenido del tumulto provocado allí por la misión paulina (núcleo de 19,23-40). El documento es también sintomáticamente explícito en la narración sobre el *viaje de la colecta*. Da los nombres de los acompañantes de Pablo (20,4 y 21,29); ofrece indicaciones precisas sobre las estaciones, el modo y la cronología del viaje (20,5-6.13-16; 21,1-

4); da los nombres de los anfitriones, todos ellos cristianos helenistas: en Cesarea, Felipe, uno de los siete dirigentes helenistas, junto con sus cuatro hijas profetisas (21,8-9), y en la misma Jerusalén, Nasón, natural de Chipre (21,16); y aporta la curiosa anécdota sobre el profeta Ágabo (21,10-14).

Todo ello apunta a que el documento se debería a la *escuela paulina de Éfeso* después de la muerte de Pablo, a la que pertenecería alguno de los acompañantes de Pablo en el viaje de la colecta a Jerusalén (cf. cap. 20,4; cap. 21,29). Quizá incluso el *núcleo original* del documento habría sido precisamente el «diario» oficial de ese viaje de la colecta. Más tarde, se habría alargado con noticias sobre algunos de los viajes misionales anteriores de Pablo, para conservar la memoria del gran misionero y maestro de los orígenes de la comunidad de Éfeso. El autor de Hechos, que escribió su obra probablemente en esa ciudad a finales del siglo I, conocería el documento como una tradición de su propia comunidad efesina.

8 / La asamblea de Jerusalén

8.1. Los testimonios

ANTES de entrar en la presentación de la asamblea de Jerusalén, conviene hacer unas observaciones generales sobre los testimonios de que disponemos sobre la misma. Porque de la valoración que se haga de ellos dependerá la interpretación del acontecimiento.

a) El testimonio decisivo es *Ga 2,1-10*, un texto que forma parte de la «narración» de la Carta a los Gálatas y que, por tanto, tiene un carácter especial que no conviene olvidar al querer precisar el acontecimiento histórico que narra (cf. el comienzo del capítulo 6 de la presente obra). En la exposición siguiente seguiremos de cerca ese testimonio paulino fundamental. La *secuencia* del relato marcará también la secuencia de la exposición: 1) en su introducción presenta las circunstancias y el compendio del acontecimiento histórico (*Ga 2,1-3*); 2) describe después el fracaso de la asamblea plenaria, por razón del enfrentamiento irreconciliable entre la exigencia de los judaizantes jerosolimitanos y la reacción de la delegación antioquena (*Ga 2,4-5*); y 3) concluye con la negociación y el acuerdo de la delegación antioquena con las autoridades jerosolimitanas (*Ga 2,6-10*).

b) Como en otras ocasiones, el texto paralelo de *Hch 15,1-29* presenta otra versión del acontecimiento. En la base de ese texto está, probablemente, un relato tradicional que el autor de Hechos habría elaborado grandemente, de tal modo que sólo es posible descubrir restos de él en el texto actual. A ese relato tradicional se deben, sin duda, algunas noticias que ayudan a rellenar la información fragmentaria de Gálatas. Ése es el caso de algunos detalles que ofrece *Hch 15,1-5* sobre la ocasión de la asamblea y sobre la delegación de la co-

munidad de Antioquía enviada a la misma. Pero el tono general del relato de Hechos difiere mucho del texto de Ga 2,1-10, y se debe fundamentalmente a los intereses del autor de la obra, que intenta presentar una imagen de unidad compacta en el cristianismo antiguo. Según el testimonio del texto paulino, ni la discusión en la asamblea discursó tan pacíficamente como la escenifica Hechos ni tampoco el acuerdo en ella alcanzado fue tan generalmente aceptado como señala esa obra.

Concretamente, no pudo pertenecer a la asamblea histórica el famoso *decreto* que el libro de los Hechos presenta como el acuerdo fundamental conseguido en ella (Hch 15,20.23-29; y referencias en 16,4 y 21,25). En contra de esa localización del decreto está el testimonio explícito de Ga 2,6, donde Pablo declara solemnemente que las autoridades jerosolimitanas no le impusieron nada nuevo. Muy probablemente, el autor de Hechos colocó ese decreto dentro de la asamblea de Jerusalén porque quiso presentar ésta como la reguladora definitiva de la vida de las comunidades cristianas mixtas, integradas por miembros de origen judío y de origen gentil. Y, efectivamente, el interés del decreto es la regulación de la convivencia dentro de unas comunidades cristianas de ese tipo. Para ello se exige a la parte gentil lo que la normativa judía exigía a los gentiles que querían convivir con los judíos: la pureza de las comidas, precisada en tres prescripciones concretas, y la pureza de las uniones matrimoniales, precisada en una prescripción general. Pienso que el lugar de origen más probable de ese decreto fue el conflicto de Antioquía, narrado en Ga 2,11-14 (cf. el capítulo 10 de la presente obra). Se trataría, concretamente, del documento traído a la comunidad antioquena por una delegación de la comunidad de Jerusalén para imponerlo como norma de comportamiento a las comunidades mixtas de Antioquía y de su entorno (cf. cap. 10.1.).

8.2. La historia del acontecimiento

La *introducción* del relato sobre la asamblea en Ga 2,1-3 da las noticias principales sobre las circunstancias históricas y el desarrollo de aquel importante acontecimiento:

«¹ Después, al cabo de catorce años, subí de nuevo a Jerusalén junto con Bernabé, acompañándome también Tito. ² Pero subí única-

mente por indicación de una revelación. Y les propuse públicamente, pero también por separado a los notables, el evangelio que ahora sigo proclamando a los gentiles, con vistas a que mi carrera misional presente y anterior no resultara inútil. ³ Pues bien, ni siquiera mi acompañante Tito, que es un gentil, fue obligado a circuncidarse».

a) La *fecha* de la asamblea se fija «catorce años» después de la visita de Pablo a Jerusalén y su consiguiente viaje a las regiones de Siria y Cilicia (Ga 1,18-24). Según la reconstrucción cronológica más probable, esa fecha equivaldría al año 48. El acuerdo de la asamblea sobre la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén (Ga 2,10) cuadraría perfectamente con esa fecha, ya que su ocasión habría sido la escasez provocada en Palestina por el no cultivo de los campos durante el año sabático del otoño del año 47 al otoño del año 48.

b) Aunque el texto no lo dice expresamente, todo su contexto y la indicación explícita de Hch 15,1-2 señalan que las personas nombradas –Pablo, Bernabé y Tito– suben a Jerusalén en cuanto miembros de la *delegación* enviada por la comunidad de Antioquía. La «revelación» de que habla Ga 2,2 no excluye el envío de la delegación por parte de la comunidad. Porque lo que significa ahí el término «revelación» es, probablemente, la indicación divina dada a la comunidad por medio de una revelación profética del Espíritu (1 Cor 14,6.26.30): la comunidad antioquena envía la delegación porque así se lo ha «revelado» el Espíritu a los profetas de la comunidad (cf. Hch 13,2-3). El tono del texto de Ga 1,1 da a entender que al frente de la delegación iban Pablo y Bernabé (Ga 2,9); Tito era uno de sus «acompañantes» (Hch 15,2). Si se nombra expresamente a este acompañante, es porque se trata de una figura bien conocida de las comunidades gálatas y hasta puede que sea el mismísimo portador de la carta. Así, los cristianos gálatas podían ver en Tito un auténtico ejemplo viviente para ellos, ya que él era entonces, en el tiempo de la asamblea, y seguía siendo ahora, en el tiempo de la carta, un cristiano incircunciso de origen gentil, como lo eran los gálatas. Por eso, el rechazo de la circuncisión de Tito durante la asamblea (Ga 2,3) tenía que servir para guardar ahora «la verdad del evangelio» para los gentiles gálatas (Ga 2,5).

c) Según todo el contexto, la *razón* del envío de esa delegación antioquena a Jerusalén no fue otra que defender allí su misión a los *gentiles* y la consiguiente acogida de éstos como miembros de pleno de-

recho de la comunidad, sin exigirles la circuncisión, que era el signo de ingreso en el pueblo sagrado de Israel, ni tampoco la observancia de la ley judía. El texto de Hch 15,1-2 especifica que la ocasión inmediata fue la agitación creada en la comunidad antioquena por la llegada a la misma de algunos cristianos de Jerusalén exigiendo a los cristianos gentiles la circuncisión y las prácticas legales del judaísmo.

Las raíces del problema no eran nuevas, dado que la comunidad antioquena practicaba ya desde sus comienzos la misión y la acogida de gentiles sin los condicionantes de las exigencias del judaísmo. Pero varias causas tuvieron que concurrir para que el problema se planteara con agudeza en ese momento. Por una parte, hay que contar con que el nacionalismo radical del judaísmo palestino, que estaba en la base de la actitud de los cristianos judaizantes de Jerusalén, había ido aumentando hasta alcanzar una cota importante al final de la década de los años 40. Por otra parte, parece ser que el creciente éxito misional de la comunidad de Antioquía la había convertido en el grupo cristiano más relevante de aquel tiempo, lo cual tuvo que ponerla en el foco de atención y preocupación de la comunidad de Jerusalén.

d) La frase de Ga 2,2 «y les propuse públicamente, pero también por separado a los notables», que traduce una construcción elíptica griega, apunta a un *doble* tipo de negociación: la de la asamblea plenaria y la efectuada con las autoridades jerosolimitanas. El tono del texto siguiente da a entender que la negociación con las autoridades se llevó a efecto precisamente por razón del fracaso de la negociación en la asamblea plenaria.

e) El texto siguiente de Ga 2,2 es decisivo para precisar el sentido de la asamblea. El objeto de la discusión en ella fue el «*evangelio*» de la misión antioquena, que es el mismo que Pablo sigue proclamando en su misión actual. La delegación antioquena lo planteó en la asamblea, no para conseguir la legitimación de dicho «evangelio» por parte de la comunidad de Jerusalén, sino para eliminar la oposición al mismo por parte de ésta. De ese modo, tanto la misión antioquena como la consiguiente misión actual de Pablo se verían libres de un importante impedimento y podrían tener éxito en su acogida de gentiles. Eso es lo que quiere expresar la frase «con vistas a que mi carrera misional presente y anterior no resultara inútil». No apunta para nada a alguna posible duda sobre la verdad del evangelio antioqueno, sino al

temor de que, en caso de prevalecer la posición judaizante jerosolimitana, el esfuerzo misional con los gentiles por parte de la comunidad antioquena y del propio Pablo resultaría inútil, al no conseguir el fruto deseado. Esto quiere decir que la delegación antioquena acudió a la comunidad de Jerusalén, no porque fuera dependiente de ella, sino porque de esa comunidad procedía la oposición a la acogida de gentiles dentro de la comunidad antioquena.

f) La frase concentrada de Ga 2,3 insinúa mucho más de lo que declara expresamente. Leída desde su continuación en Ga 2,4-5, da a entender que los «falsos hermanos» jerosolimitanos sí presentaron en la asamblea la exigencia de la circuncisión del cristiano gentil *Tito*, miembro de la delegación antioquena, pero que ésta se mantuvo firme en no ceder a tal exigencia. Tito se presenta, pues, como la prueba viviente de la posición mantenida por la comunidad antioquena y continuada actualmente por Pablo. Se convierte así en el ejemplo a seguir ahora por los cristianos gálatas. Porque la misma presión que están sufriendo actualmente las comunidades gálatas por parte de los misioneros judaizantes llegados a ellas la sufrió la comunidad antioquena, durante la asamblea, por parte de los «falsos hermanos» judaizantes. Con todo, como bien saben los gálatas, Tito sigue siendo actualmente («es») un cristiano gentil incircunciso, al igual que lo son y deben seguir siéndolo los cristianos gálatas. De este modo, Ga 2,3 es un espléndido *compendio* del resultado de la asamblea desde la perspectiva presente de la crisis gálata.

8.3. La asamblea plenaria

El texto de Ga 2,4-5 describe escuetamente el encuentro de la delegación antioquena con la comunidad jerosolimitana en una *asamblea plenaria*:

«⁴ Y esto, a pesar de los falsos hermanos, que furtivamente se infiltraron para espiar la libertad que tenemos dentro del ámbito de Cristo Jesús, con el fin de esclavizarnos. ⁵ A éstos tales ni por un momento cedimos en su intento de sujeción, para que la verdad del evangelio se conservara para vosotros...».

a) Según el texto, la asamblea plenaria fue un total *fracaso*, debido al enfrentamiento irreconciliable entre la exigencia de los cristianos judaizantes jerosolimitanos, a los que Pablo llama «falsos hermanos»,

y la firme reacción de la delegación antioquena. La misma construcción del texto griego, que es una frase sin concluir, refleja perfectamente la tensión de la asamblea jerosolimitana y su continuidad en la tensión actual de la crisis gálata y de la misma carta. Esa continuidad entre las dos situaciones está bien subrayada por el texto, al señalar expresamente que la finalidad de la reacción de la delegación antioquena en la asamblea fue «para que la verdad del evangelio se conservara para vosotros».

b) Esto quiere decir que Pablo descubría una continuidad entre los «falsos hermanos» de la asamblea de Jerusalén y los *misioneros* actuales de Galacia. La caracterización que de aquéllos se hace en el texto sirve también para éstos. Al igual que lo habían hecho los «falsos hermanos» en la asamblea de Jerusalén, también los misioneros llegados a Galacia han tenido una actividad furtiva y de conspiración, ya que se han comportado como unos espías infiltrados en las comunidades gálatas con la finalidad de engañarlas y esclavizarlas.

Y, efectivamente, esa continuidad que el texto supone entre los «falsos hermanos» y los misioneros de Galacia refleja, sin duda, la realidad histórica. Como se verá posteriormente, los «falsos hermanos» de Jerusalén, que antes de la asamblea ya habían actuado también en Antioquía, no parecen haber aceptado el acuerdo conseguido entre la delegación antioquena y las autoridades jerosolimitanas y del que habla Ga 2,9-10. Por el contrario, parece que siguieron muy activos desde su posición y fueron consiguiendo cada vez mayor influjo dentro de la comunidad de Jerusalén. De ese modo, pudieron influir en la presión que esta comunidad ejerció posteriormente en la comunidad antioquena, de la que trata Ga 2,11-14, y pudieron alcanzar después incluso a las comunidades de Galacia con su exigencia más radical, la circuncisión de los cristianos gentiles, al igual que habían hecho en la asamblea de Jerusalén.

8.4. La negociación con las autoridades

La parte final del relato sobre la asamblea en *Ga 2,6-10* presenta la *negociación* y el *acuerdo* de la delegación antioquena con las autoridades de la comunidad de Jerusalén:

«⁶ En cuanto a los tenidos por autoridades –qué clase de personajes fueran, no me importa: Dios no hace distinciones por las aparien-

cias—... En todo caso, esos notables a mí no me impusieron nada nuevo.⁷ Al contrario, descubrieron que se me ha confiado el evangelio para los incircuncisos, lo mismo que a Pedro para los circuncisos,⁸ ya que el que actuó en Pedro para la misión de los circuncisos actuó también en mí para la de los gentiles.⁹ Al reconocer, pues, el don a mí concedido, Santiago, Cefas y Juan, los tenidos por pilares, nos tendieron la mano derecha a mí y a Bernabé como signo de este común acuerdo: nosotros misionaríamos a los gentiles, y ellos a los circuncisos;¹⁰ sólo que deberíamos socorrer a los pobres, cosa que también me he preocupado de cumplir exactamente».

a) El texto comienza con la *declaración* tajante de *Ga 2,6*, que niega cualquier tipo de imposición por parte de las autoridades jerosolimitanas. Con ella queda excluida, evidentemente, la imposición del famoso decreto del que habla Hch 15,20.23-29 como acuerdo de la asamblea. Pero el curioso tono enfático de la frase «esos notables a mí no me impusieron nada nuevo» parece dar a entender que Pablo sí conocía ese decreto como exigencia de las autoridades de Jerusalén a la comunidad antioquena en una situación posterior, aunque él nunca lo aceptó. Creo que esa otra situación a la que veladamente se refiere Pablo bien pudo ser la del conflicto de Antioquía (cf. cap. 10.1.c).

No menos sorprendente resulta el *paréntesis* en *Ga 2,6*, que interrumpe y deja sin concluir la frase iniciada. Da la impresión de señalar un distanciamiento actual de Pablo con respecto a las autoridades jerosolimitanas. Detrás estarían, sin duda, las duras experiencias posteriores de Pablo tanto en el conflicto de Antioquía, narrado en *Ga 2,11-14*, como en la actual crisis gálata, dentro de la cual los misioneros llegados a Galacia recurrían a la autoridad de la comunidad de Jerusalén. Con ese paréntesis, Pablo rechazaría el valor de ese recurso por parte de esos misioneros opositores de Galacia.

b) *Ga 2,7-8* narra la *discusión* previa al acuerdo definitivo. El tono del texto apunta a que se trató de una discusión prolija y que exigió un cierto tiempo de «descubrimiento» mutuo. La argumentación se centra en la figura de Pablo, en cuanto representante de la misión antioquena, y en la figura de Pedro, en cuanto representante de la misión jerosolimitana. La cuestión planteada en la asamblea se refería, en efecto, al reconocimiento de la misión a los gentiles practicada por la comunidad de Antioquía, que era diferente de la misión a los judíos practicada por la comunidad de Jerusalén. Detrás, pues, de la figura de Pablo hay que descubrir la misión de la comunidad antioquena

y, en definitiva, del resto de comunidades helenistas, al igual que detrás de la figura de Pedro hay que descubrir la misión de la comunidad jerosolimitana y del resto de comunidades palestinas.

c) El final del relato, *Ga 2,9-10*, declara el *acuerdo* a que llegaron la delegación antioquena, con Pablo y Bernabé a la cabeza, y las autoridades jerosolimitanas, Santiago, Cefas y Juan. El acuerdo *fundamental* indicado en *Ga 2,9* no se refiere a una división geográfica o étnica de la misión, sino a un reconocimiento mutuo de los dos tipos de misión ya existentes, el de la comunidad de Jerusalén y el de la comunidad de Antioquía. Eso equivalía, en definitiva, al reconocimiento por parte de la comunidad jerosolimitana del evangelio y de la misión a los gentiles de la comunidad antioquena, ya que ése precisamente había sido el tema que había causado el problema y que había sido discutido en la asamblea.

En *Ga 2,10* se hace referencia al compromiso de la colecta por parte de la delegación antioquena como una *cláusula adicional* del acuerdo. Porque no se trató de una condición previa al acuerdo fundamental, sino de una demostración efectiva del mismo, es decir, de un signo de comunión eficiente entre la comunidad de Antioquía y la de Jerusalén. Ése es precisamente el sentido de la colecta que la comunidad antioquena se compromete a hacer en favor de los necesitados de la comunidad de Jerusalén. La ocasión inmediata de ese compromiso fue, probablemente, la especial escasez padecida en Palestina por el no cultivo de los campos durante el año sabático desde el otoño del año 47 al otoño del 48. La frase final, «cosa que también me he preocupado de cumplir exactamente», se refiere directamente a la realización efectiva de la colecta antioquena, en la cual habría colaborado Pablo. Pero, con su curioso tono enfático, Pablo insinúa que él mismo sí ha sido plenamente fiel al acuerdo completo de la asamblea, a diferencia de los jerosolimitanos, que no lo habrían sido. Detrás está, de nuevo, la experiencia posterior del conflicto en Antioquía (*Ga 2,11-14*) y de la presente crisis gálata.

8.5. El efecto de la asamblea

a) Sin duda alguna, el acuerdo de la asamblea de Jerusalén fue *decisivo* para la historia posterior del cristianismo, porque supuso el reconocimiento de que el movimiento cristiano no se reducía a ser un fenómeno mesiánico exclusivo del judaísmo. La asamblea señaló con

claridad esa línea, clave para la evolución posterior del movimiento cristiano. La misión abierta al mundo gentil de las comunidades cristianas helenistas consiguió grandes éxitos, y fueron surgiendo, cada vez con mayor entidad, grupos cristianos integrados casi en su totalidad por miembros de origen gentil. También las comunidades judeo-cristianas tuvieron que abrirse paulatinamente al mundo gentil, especialmente después de su expulsión del seno del judaísmo a raíz de la gran crisis causada por la catástrofe de la guerra judía contra los romanos. Como resultado de toda esa múltiple evolución, ya el cristianismo de finales del siglo I llegó a configurarse como un movimiento integrado básicamente por miembros de origen gentil y separado con nitidez del judaísmo.

b) Pero, en contra de la impresión dada por el relato de Hch 15, no parece que todos los *problemas* quedaran zanjados definitivamente en la asamblea de Jerusalén. Reseño tres significativos, que de hecho aparecieron después de la asamblea y, en buena medida, con ocasión de ella.

Un problema concreto era la comunión de vida en una comunidad cristiana *mixta*, integrada por judíos y gentiles, en el caso de que la parte judía quisiera seguir con las prácticas del judaísmo. Ése fue precisamente el origen del conflicto posterior en la comunidad de Antioquía (cf. capítulo 10 de la presente obra).

Otro problema era el conflicto que podía surgir cuando se encontraran en un mismo lugar misional los *dos tipos de misión*, el jerosolimitano y el antioqueno, que fueron reconocidos como válidos en el acuerdo de la asamblea. Ese conflicto surgirá, de hecho, en Galacia con la llegada allí de unos misioneros judaizantes que recurrían a la autoridad de la comunidad de Jerusalén (cf. caps. 13.2 y 14 de la presente obra).

Y el tercer problema, ligado estrechamente al anterior, se refería a la reacción posterior de los «*falsos hermanos*» jerosolimitanos, que no participaron en el acuerdo de la asamblea ni tampoco lo aceptaron. No les resultaría fácil a las autoridades de Jerusalén mantener ante ellos su posición media, sancionada en el acuerdo. Más bien, da la impresión de que, cuando se escribe la Carta a los Gálatas, la postura de esas autoridades jerosolimitanas ha evolucionado bastante, sin duda bajo el influjo de esos radicales «*falsos hermanos*». No hay que olvidar tampoco el trasfondo general de la presión, cada vez más creciente, del nacionalismo judío palestino.

9 / *El lugar de Pablo en el cristianismo*

LA misión dependiente de Pablo, a la que se ha dedicado esta Segunda Parte del libro, arroja luz sobre el movimiento cristiano antiguo y sobre el lugar de Pablo dentro de él. Éste es el objeto de la reflexión del último capítulo de esta Parte. La figura de Pablo se ha localizado dentro de las comunidades cristianas helenistas, que representaban un cristianismo de diferente tipo del de las comunidades judeocristianas de Jerusalén y de Palestina. Y como muestra la asamblea de Jerusalén, la convivencia entre esos dos tipos de cristianismo no siempre fue pacífica. Lo cual significa que la imagen histórica del cristianismo que de ahí surge es muy diferente de la imagen tradicional, de unidad compacta y uniformidad, fundada en una lectura acrítica del libro de los Hechos de los Apóstoles. Los testimonios decisivos para esa imagen histórica del cristianismo de los primeros tiempos son las cartas auténticas de Pablo, pero hay que aducir también las tradiciones antiguas que están en la base de los evangelios sinópticos y del evangelio de Juan, junto con algunas tradiciones utilizadas por el mismo libro de los Hechos. En todo ese material tradicional se fundará la exposición del presente capítulo.

9.1. La estrategia misional judeocristiana

Según muestra la asamblea de Jerusalén, la clave para la diferenciación entre los grupos cristianos antiguos fue su diversa estrategia misional. En principio, habían *dos tipos* fundamentales de estrategia. Cada uno de ellos se presentaba como legítimo, ya que podía encontrar un punto de apoyo en la misión de Jesús. En definitiva, todo dependía de las consecuencias que se sacaran de la aparición de la nueva época mesiánica, inaugurada con el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección del Mesías.

a) El primer tipo de estrategia creía que la formación del nuevo pueblo mesiánico debía tener un primer estadio básico en la congregación del pueblo de *Israel*, por medio de una misión dirigida directamente a él, dejando para el momento de la manifestación gloriosa o *parusía* del mesías el ingreso de los pueblos gentiles dentro del pueblo mesiánico. La continuidad con la estrategia misional de Jesús parecía clara, dado que la actuación de éste se había centrado en la congregación y liberación del Israel de las doce tribus, para preparar así el estadio final de la renovación de todos los pueblos de la tierra en el reino de Dios. En esa perspectiva hay que entender este primer tipo de estrategia misional del cristianismo naciente. No implicaba, en absoluto, la exclusión de los pueblos gentiles de la salvación del reino de Dios y del Mesías, sino simplemente la conservación del orden en el proceso de su realización, en conformidad con el orden de la esperanza tradicional israelita asumida por el mismo Jesús. Lo que se esperaba era que la renovación del pueblo completo de Israel sería el medio de salvación para el resto de pueblos de la tierra.

Ésa fue la estrategia de los grupos cristianos que surgieron y permanecieron en *Palestina* durante los tiempos antiguos. Todos ellos vivían dentro del seno del judaísmo como sectas mesiánicas especiales, hasta que fueron expulsados de él con posterioridad al año 70, época en la que el judaísmo sufrió una profunda concentración y uniformación. Eso significó un gran trauma para esos grupos cristianos, pero fue un trauma para su auténtico nacimiento como comunidades con entidad propia.

b) Especialmente radical, y además beligerante contra el otro tipo de estrategia misional, fue la comunidad cristiana de *Jerusalén*, centro misional de los grupos cristianos de Judea. El testimonio más importante sobre esa comunidad jerosolimitana para el tiempo más antiguo es la Carta a los Gálatas, especialmente *Ga 1-2*. Como se ha visto, se trata ahí precisamente de un testimonio en defensa del otro tipo de estrategia, el practicado por los grupos cristianos helenistas, que por eso entraron en conflicto con el grupo de Jerusalén. Confirmando ese testimonio fundamental de la Carta a los Gálatas están algunas tradiciones de *Hechos*, especialmente la que está en la base del relato sobre la asamblea de Jerusalén en Hch 15,1-29. Se podrían aducir también algunos dichos del evangelio de *Mateo* que probablemente reflejen tradición antigua de los grupos cristianos centrados en Jerusalén, ya que suponen una misión exclusiva al pueblo de Israel y tienen un ca-

rácter polémico contra el otro tipo de estrategia misional (Mt 10,5-6; 10,23; 15,24).

La actitud del grupo cristiano de Jerusalén se explica, en gran medida, por la presión del creciente nacionalismo del judaísmo palestino de esa época, como dan a entender algunos textos de la Carta a los Gálatas (Ga 2,12; 4,29; 5,11; 6,12-13). Con todo, como indica esa misma carta, el grupo cristiano jerosolimitano no formaba un bloque del todo uniforme, dado que se puede distinguir dentro de él diferentes posicionamientos. Además, hay que contar con la inevitable evolución que, en un tiempo más corto o más largo, tuvo que experimentar cada uno de esos posicionamientos. Su ala más *radical* estaba formada por los que Pablo llama «falsos hermanos», que exigían la circuncisión de los miembros cristianos gentiles, es decir, la pertenencia plena al pueblo elegido de Israel, al estilo de los prosélitos. Una posición *intermedia* era la representada por Santiago, el hermano del Señor, que llegó a ser algo así como el patriarca de la comunidad. Según el relato sobre el conflicto de Antioquía en Ga 2,11-14, Santiago y su grupo intentaban imponer a los miembros cristianos gentiles las prácticas legales exigidas a los paganos que querían convivir con los judíos (cf. capítulo 10 de la presente obra). Y el ala más *moderada* de la comunidad jerosolimitana estaba representada por Pedro, que quizá precisamente por su actitud liberal se vio obligado a abandonar Jerusalén para asentarse en Antioquía. Según el relato de Ga 2,11-14, Pedro aceptó sin más, en un primer momento, las prácticas de la comunidad mixta antioquena, no basadas en la normativa del judaísmo; pero más tarde, para salvar la unidad con la comunidad de Jerusalén, aceptó las imposiciones de la delegación jerosolimitana enviada por Santiago.

c) Esa misma estrategia, aunque con un tono no tan radical ni beligerante como el de la comunidad jerosolimitana, la practicaron también otros grupos cristianos palestinos de los tiempos antiguos. Ése es el caso, probablemente, de los grupos que están detrás de la *fuentes Q*, los cuales, al parecer, practicaban la misión por los poblados de Galilea y de las regiones del entorno, cuya población era básicamente judía. Pero no excluían los contactos con gentiles y una cierta apertura hacia ellos (Q 7,1-10). En definitiva, continuaban el talante y la práctica de la misión galilea de Jesús.

También emplearon esa misma estrategia, aunque llevada a la práctica de un modo más liberal, los enigmáticos grupos *juánicos*, cu-

yos orígenes habría que fijarlos en la zona de Jerusalén y que habrían permanecido en Palestina durante los primeros tiempos de su existencia. Aunque extendieron su misión a Samaría (Jn 4,4-42), parece que en el tiempo antiguo de su historia permanecieron dentro del seno del judaísmo. Sólo al ser expulsados de éste, a partir de la década de los años 70 (Jn 9,22.34; 12,42; 16,2), fue cuando abrieron su misión a los gentiles (Jn 12,20-22).

9.2. La estrategia misional helenista

a) El segundo tipo de estrategia intentaba ya en la actualidad la congregación del pueblo mesiánico completo, integrado por judíos y gentiles, en una misión abierta a *todos los pueblos*. Esa estrategia encontraba también su fundamento en el proyecto de Jesús sobre el reino mesiánico, en el cual iban a participar, junto con Israel, todos los pueblos de la tierra. Si el cristianismo naciente afirmaba que la época mesiánica ya se había inaugurado con el acontecimiento de la muerte salvífica y la resurrección del mesías Jesús, la consecuencia lógica era que había llegado ya el momento de congregar la comunidad mesiánica completa, incluidos los gentiles.

Ésa fue la estrategia de la corriente cristiana *helenista*, que tuvo sus orígenes en Palestina, pero que muy pronto, motivada en gran medida por la hostilidad que encontró en el judaísmo de allí, salió fuera del ámbito palestino, hasta alcanzar, ya en las primeras décadas de su historia, las grandes ciudades de la cuenca del Mediterráneo. Los testimonios fundamentales para el tiempo antiguo de esa corriente son las cartas auténticas de Pablo. Pero, como se reseñará más adelante, también se pueden aducir algunas tradiciones utilizadas por el libro de los Hechos y por el evangelio de Marcos.

b) La misión del cristianismo helenista, centrada en las grandes ciudades de la cuenca del Mediterráneo, tuvo que *transformar* en muchos aspectos la práctica de la misión palestina, ocupada en las poblaciones de Palestina, mucho más pequeñas y de ambiente judío. Tuvo que transformar, en primer lugar, el *lenguaje* y las categorías en él implicadas, para acomodar su proclamación a la cultura helenista de las ciudades. Esto significó ciertamente un gran esfuerzo creativo, que se convirtió en algo fundamental para la historia posterior del movimiento cristiano. Pero tuvo que transformar también el *método*,

ya que se trataba de una misión mucho más extendida y con unas circunstancias sociales muy diferentes. Ese tipo de transformación es evidente en la misión paulina. Pero quizá ya esté también reflejada en el curioso cambio de la instrucción misional de Mc 6,8-9, que acepta para los misioneros el bastón y las sandalias y no prohíbe el saludo por el camino, con respecto a la instrucción paralela de Q 10,4, que prohíbe expresamente las sandalias y el bastón y el saludo por el camino.

Dada su perspectiva universal e integradora, la misión helenista tampoco pudo poner por base de su acogida de gentiles y de la vida de las nuevas comunidades mixtas, en las que había miembros gentiles de pleno derecho, las *prácticas legales* de la comunidad judía. Porque esas prácticas distintivas del judaísmo, como la circuncisión, el descanso sabático, el calendario de fiestas, la normativa alimentaria y la normativa matrimonial, tenían por finalidad precisamente separar a los judíos de los gentiles, para conservar así la pureza del pueblo elegido. Eso no podía cuadrar con la estrategia de la corriente cristiana helenista, que intentaba formar el pueblo mesiánico uno y universal, integrado tanto por judíos como por gentiles, sin diferenciación alguna entre ellos.

9.3. Los orígenes del cristianismo helenista

a) Según se indicaba en el capítulo 4.4, la persecución del grupo cristiano de *Damasco* por parte de Pablo y de la colonia judía de aquella ciudad es una noticia clave para los comienzos del cristianismo helenista. Porque demuestra la existencia fuera de Palestina, en torno al año 33, de un grupo de la corriente helenista que ya estaba organizado como una «comunidad» separada de la sinagoga judía. Y ese dato histórico implica necesariamente que Pablo no fue el iniciador de esa corriente cristiana abierta al mundo gentil, como frecuentemente se ha venido afirmando.

Pero las cartas paulinas no informan ni sobre los fundadores de aquella comunidad cristiana de *Damasco* ni sobre el origen de la corriente helenista a la que aquélla pertenecía. Lógicamente, sin embargo, se debe suponer que el lugar de origen de esa corriente fuera Palestina, de donde procedía el movimiento cristiano en absoluto y desde donde habrían venido también los fundadores de la comunidad de *Damasco*. A iluminar de algún modo esos misteriosos orígenes pales-

tinios del cristianismo helenista contribuyen algunas tradiciones utilizadas por el libro de los Hechos y por el evangelio de Marcos que vamos a barajar en la exposición siguiente.

b) Un testimonio fundamental es el ciclo tradicional de relatos sobre el origen y la misión de los helenistas jerosolimitanos que está, a mi entender, en la base de la narración actual de *Hechos 6,1-8,40* y *11,19-21**. Ese importantísimo ciclo de relatos delata su originalidad tradicional en que ofrece noticias sobre los orígenes y la misión de la corriente helenista, que en muchas ocasiones no coinciden con la imagen de unidad y de uniformidad que el autor del libro de Hechos quiere dar del cristianismo antiguo.

Es decisivo, ante todo, el primer relato del ciclo, que trata sobre el *origen de los siete dirigentes helenistas* (Hch 6,1-6). Las evidentes incongruencias del relato con respecto al contexto general del libro apuntan a una tradición original sobre los helenistas que dibujaba una imagen de los orígenes cristianos muy diferente de la típica que ofrece el libro de los Hechos. La tradición hablaba, ciertamente, de *dos grupos* bien diferenciados: los cristianos judíos de origen palestino y de lengua aramea («hebreos») y los cristianos judíos originarios de la diáspora y de lengua griega («helenistas»). Cada uno de ellos debió de tener un *origen* independiente, porque no parece verosímil que los helenistas se derivaran, sin más, de los hebreos. Es muy probable que la base tanto de un grupo como del otro estuviera formada por discípulos de Jesús, los cuales, sin embargo, sacaron diferentes consecuencias de la experiencia pascual sobre el comienzo de la época mesiánica. También la *organización* de cada uno de los grupos era, de seguro, independiente. Al frente de los hebreos estaba el grupo de «los Doce», que simbolizaba la esperanza de la congregación del Israel completo de las doce tribus en el reino mesiánico. Al frente de los helenistas, en cambio, estaba el grupo de los «siete», que representaba el típico equipo dirigente de una comunidad helenista. Cada uno de los grupos tenía además, y esto es lo decisivo, una *concepción* diferente sobre la época mesiánica inaugurada por el mesías Jesús. A diferencia de los hebreos, que seguían observando las prácticas distintivas del judaísmo, los helenistas proclamaban en Jesús la supera-

* Cf. Apéndice «Las tradiciones sobre los helenistas en Hechos», al final de este capítulo.

ción del culto del templo y de las prácticas legales judías (Hch 6,11-14), legitimando así la consiguiente apertura a los gentiles. Precisamente por esa razón los helenistas, no los hebreos, fueron perseguidos y tuvieron que salir de Jerusalén.

El resto de relatos del ciclo tradicional narra la *misión* de los helenistas en Jerusalén, en Palestina y fuera de Palestina. El relato sobre la *misión y el martirio de Esteban* (Hch 6,8-12a; 7,57b-58a.59; 8,2) presenta a ese miembro del equipo dirigente de los siete (Hch 6,5) como un auténtico proclamador, y no como un «servidor de las mesas». El martirio le vino precisamente por causa de su proclamación entre los judíos helenistas de Jerusalén. El relato original hablaba, probablemente, de un linchamiento, no de un proceso y una ejecución oficiales, ya que los judíos no tenían entonces el poder de ejecutar una sentencia capital. Habría sido el autor de Hechos quien convirtió el relato en un proceso oficial, con un juicio, en el que incluyó un discurso de defensa, y con una ejecución formal. Aunque el autor de Hechos habla en 8,1b-4 de una persecución generalizada, curiosamente se exceptúa de la dispersión forzada por esa persecución a los «apóstoles» (los Doce, para Hechos), signo evidente de que la persecución y la consiguiente dispersión sólo afectaron al grupo de los helenistas y no al de los hebreos (Hch 8,5ss y 11,19ss).

Los dos relatos siguientes del ciclo cuentan la *misión de Felipe*, otro de los siete dirigentes del grupo helenista (Hch 6,5) que, al igual que anteriormente Esteban, es presentado como un auténtico proclamador misionero, no como un «servidor de las mesas». Así aparece también en Hch 21,8, donde se le llama expresamente «evangelista». El primer relato narra la misión en *Samaría* (Hch 8,4-13), una zona excluida por la misión de los hebreos, como testifica el dicho antiguo de Mateo 10,5b, pero compartida por la misión del grupo juánico, según la antigua tradición, conservada en Juan 4, sobre la fundación de la comunidad cristiana de Sicar.

El segundo relato sobre Felipe cuenta su misión en la *costa palestina*, una región muy helenizada y paganizada, incluyendo la conversión de un etíope (Hch 8,26-40). Este dato de la conversión de un *gentil* es especialmente significativo, ya que no concuerda con la imagen de la misión cristiana presentada en la pormenorizada narración de Hch 10,1 – 11,18, que habla de Pedro como el primero en aceptar a un gentil dentro de la comunidad cristiana, hecho extraordinario que tiene que ser justificado ante la comunidad de Jerusalén y ratificado por ella. Detrás de esa presentación está, sin duda, el interés del autor

de Hechos en ofrecer una imagen de unidad del cristianismo antiguo bajo la dirección de los doce apóstoles, con Pedro como representante de ellos, y en plena comunión con la comunidad de Jerusalén. Pero una visión diferente, sin duda más acorde con la realidad histórica, es la que ofrecen las tradiciones sobre los helenistas, que hablan de la misión de éstos fuera del ámbito judío, incluyendo a los herejes samaritanos y a los gentiles, algo prohibido expresamente por la antigua tradición judeocristiana conservada en el dicho de Mt 10,5.

El último relato del ciclo tradicional cuenta la misión de los helenistas en las regiones *fuera de Palestina*, en Fenicia, Chipre y Antioquía, culminando con la fundación de una importante comunidad en esta ciudad (Hch 11,19-21). El relato cuadra perfectamente con los anteriores, al hablar de la misión abierta de los helenistas en el mundo gentil. Según esa lógica, hay que notar que la indicación de Hch 11,19b sobre la predicación exclusiva a los judíos antes de llegar a Antioquía es incongruente con el relato y con todo el ciclo, además de ser históricamente inverosímil. Muy probablemente, se trata de una nota del autor de Hechos para poder conjugar el relato tradicional sobre la misión de los helenistas fuera de Palestina con la narración anterior sobre la misión de Pedro en Hch 10,1 – 11,18. El autor de Hechos creaba así artificialmente un tiempo de misión exclusiva a los judíos por parte de los helenistas, para dar tiempo a que antes la misión oficial de Pedro convirtiera al primer gentil, el centurión Cornelio, legitimando de ese modo la apertura de la misión cristiana al mundo gentil.

c) Conforme a su típica imagen una y uniforme del cristianismo naciente, el autor de Hechos declara que los comienzos del movimiento cristiano se dieron exclusivamente en Jerusalén. Y, de este modo, tiene necesariamente que fijar los orígenes de los helenistas exclusivamente en Jerusalén. Pero, desde los datos de la tradición antigua en la base de los evangelios sinópticos y del evangelio de Juan, ya desde los inicios hay que localizar grupos cristianos en otras partes de *Palestina*, ante todo en Galilea y en las regiones de su entorno, ya que se trató de la zona en la que tuvo lugar la mayor parte de la actividad misional de Jesús y donde éste tenía, con toda seguridad, el mayor número de seguidores.

Se impone, pues, aceptar la existencia de cristianos helenistas también fuera de Jerusalén, especialmente en *Galilea* y en las regiones de su entorno. Desde ese ámbito geográfico, ante todo, tuvo que

producirse la expansión de la corriente helenista, incluyendo también la misión en las zonas cercanas más paganizadas, como la Decápolis, Fenicia o el sur de Siria, hasta llegar, al parecer muy pronto, a la ciudad de Damasco. La fundación tan temprana de un grupo cristiano en esta última ciudad sería perfectamente explicable desde la misión de la corriente helenista de Galilea y de las regiones del entorno, dado que la ciudad de Damasco era fácilmente accesible desde ese área geográfica. Se explica también que el nuevo grupo cristiano helenista de esa ciudad encontrara muy pronto la hostilidad de la colonia judía local (cf. capítulo 4), al igual que la encontró el grupo helenista de Jerusalén por parte de los judíos celosos de esta ciudad.

Esos orígenes galileos de algunos grupos cristianos helenistas están especialmente testificados por las tradiciones del evangelio de *Marcos*, muchas de las cuales, en efecto, tuvieron su origen en las comunidades de Galilea y de las regiones helenizadas de su entorno y muestran una misión abierta a los gentiles y la consiguiente formación de comunidades mixtas, integradas por miembros judíos y gentiles, ya desde los tiempos antiguos (así, Mc 5,1-20; 7,24-31; 11,17; 13,10; 15,38-39). Es muy probable, pues, que también en esas regiones hubiera, ya desde los primeros tiempos, grupos cristianos helenistas del mismo tipo que los testificados por las tradiciones de Hechos para Jerusalén.

d) Todos los testimonios anteriores muestran una *expansión* casi vertiginosa de la corriente helenista ya desde los primeros momentos de su existencia. Esa expansión tuvo que efectuarse no sólo por una misión organizada, sino también por otros contactos de diverso tipo, como viajes ocasionales o incluso emigración estable. Pero una de las razones fundamentales para la dispersión de los cristianos helenistas fue, sin duda, la hostilidad que suscitaron entre los judíos piadosos. La reacción lógica en esa situación debió de ser la salida hacia otros ámbitos. Eso es lo que muestra, concretamente, la tradición sobre los helenistas en Hch 6,1 – 8,40 y 11,19-21, que presenta la muerte violenta de Esteban como la causa de la dispersión de los helenistas jerosolimitanos por Palestina y fuera de ella.

Los datos barajados anteriormente delimitan una *amplia zona* de expansión para los grupos helenistas antiguos. Dentro de Palestina, hablan de Samaría, de la región de la costa y de Galilea. Fuera de Palestina, mencionan las regiones del entorno de Galilea, la Decápolis, el sur de Siria, Arabia en Transjordania, Fenicia, el norte de Siria, la

isla de Chipre y las regiones del sur de Asia Menor, incluyendo los dos importantes centros misionales de Damasco y de Antioquía. Otros indicios hacen suponer con bastante probabilidad que la corriente helenista habría alcanzado, ya en los primeros momentos, incluso a las grandes ciudades de Roma, Alejandría y Éfeso. En todo caso, Pablo se unió a esa eficiente misión helenista durante su primera época y la amplió enormemente durante la época de su misión autónoma.

9.4. El suelo de Pablo

a) A estas alturas, parece claro que el lugar de Pablo dentro del movimiento cristiano antiguo fue la corriente helenista. Toda la escenificación misional paulina muestra a Pablo como el representante más consecuente y activo de la estrategia misional del cristianismo helenista, aunque no había sido él el iniciador de la misma.

Así lo muestra la época de la *misión dependiente* de Pablo (años 33-49). Como miembro activo y celoso de la comunidad judía de Damasco, Pablo había intentado destruir al grupo cristiano de la corriente helenista surgido en esa ciudad. Al recibir la revelación sobre la inauguración de la época mesiánica, Pablo se convirtió en un profeta misionero de esa comunidad cristiana de Damasco, efectuando una importante misión al mundo gentil en Arabia, el territorio del entonces floreciente reino nabateo. Tuvo que interrumpir su estancia en Damasco a causa de la persecución de la autoridad nabatea, y entonces, después de una corta visita a Jerusalén, se marchó a las regiones de Siria y Cilicia, ligándose al poco tiempo a la comunidad de Antioquía, la más relevante del cristianismo helenista en aquel momento. Allí permaneció como miembro activo y como profeta misionero de esa comunidad durante un amplio período de tiempo. Como delegado de esa comunidad antioquena, junto con Bernabé y otros acompañantes, tuvo que defender ante la comunidad de Jerusalén la estrategia misional helenista.

Ese mismo lugar de Pablo lo muestra también su *misión autónoma* (años 49-58). Por no parecerle consecuente la actitud acomodaticia de Pedro y de los miembros judeocristianos más influyentes de la comunidad antioquena, Pablo se desligó de ella e inició su misión autónoma, acompañado de algunos colaboradores (cf. capítulo 10). Demostraba así su total consecuencia con la estrategia misional de la

corriente helenista. Durante la misión autónoma fue cuando surgieron las comunidades específicas paulinas, en las regiones de Asia Menor y de Grecia, que se convirtieron entonces en las representantes más significativas de la corriente helenista. Según informa la Carta a los Gálatas, fue también en ese tiempo cuando Pablo tuvo que defender en Galacia su estrategia misional frente al ataque de algunos misioneros cristianos judaizantes. La última carta suya que se nos conserva es la que escribió a la comunidad de Roma, con la intención de que esta comunidad lo apoyara en su misión proyectada en el hemisferio occidental del imperio romano, hasta alcanzar España. Esta carta de Pablo es un testimonio magnífico del horizonte mundial de la misión paulina y, al mismo tiempo, de la existencia en Roma de una comunidad de la corriente helenista, cuyos orígenes hay que remontarlos a los años primeros del movimiento cristiano.

b) El suelo cristiano helenista de Pablo lo muestran también las *tradiciones* que están en la base de sus cartas. En algún caso se citan expresamente, pero la mayor parte de las veces se introducen, sin más, dentro del texto, sin indicación alguna. Ha sido el análisis literario el que ha descubierto un numeroso y variado material tradicional, más o menos configurado, en las cartas de Pablo. Y su origen podemos fijarlo en las comunidades cristianas helenistas, ante todo en la comunidad de Antioquía, a la que Pablo perteneció durante mucho tiempo. Las cartas auténticas paulinas son precisamente el testimonio más importante de esa tradición del cristianismo helenista de los primeros tiempos. El estudio de las mismas en esa perspectiva no sólo sirve para la comprensión de los textos paulinos, sino también para la reconstrucción de la historia y la vida de las comunidades helenistas antiguas, que aparecen ahí con potencia reflexiva y configuradora capaz de llegar a formular, con una gran viveza y en un corto espacio de tiempo, los centros fundamentales de su fe mesiánica. Por otra parte, es lógico suponer que Pablo mismo, en cuanto figura importante dentro de esas comunidades helenistas, contribuyera decisivamente a la configuración de esa rica tradición. Se explica así que en muchos textos de las cartas paulinas no sea fácil precisar hasta dónde llega la tradición asumida y dónde comienza la reflexión propiamente paulina.

* * *

APÉNDICE:

LAS TRADICIONES SOBRE LOS HELENISTAS EN HECHOS

En la base de *Hch 6,1 – 8,40* y *11,19-21* hay, probablemente, un ciclo tradicional de relatos sobre la misión de los helenistas. El autor de Hechos respetó la secuencia de los primeros (6,1 – 8,40), pero retrasó el último (11,19-21), que trata de la misión de los helenistas hasta Antioquía, probablemente para poder presentar antes la figura de Pablo (9,1-30) y la misión de Pedro (9,32 – 11,18), en la que se incluye la conversión de un gentil. Este importantísimo ciclo tradicional de relatos ofrece, en relación con los orígenes de la corriente cristiana helenista, noticias clave que muchas veces no coinciden con la imagen de unidad y uniformidad del cristianismo antiguo que intenta presentar el autor de Hechos.

1. El origen de los siete dirigentes helenistas (*Hch 6,1-6*)

a) El relato tradicional original fue elaborado grandemente por el autor de Hechos, de tal modo que sólo se descubre un resto de él en el texto actual. Ese núcleo tradicional lo delatan, concretamente, las evidentes *incongruencias* del relato actual con respecto al contexto general del libro:

- El relato cuenta que se daban *dos grupos* diferenciados en la comunidad de Jerusalén: el de los «hebreos», cristianos judíos de origen palestino y de lengua aramea, y el de los «helenistas», cristianos judíos originarios de la diáspora y de lengua griega. Pero la existencia de esos dos grupos aparece de golpe por primera vez en la narración del libro y queda totalmente sin justificar desde la narración anterior, que describe una comunidad de Jerusalén una y compacta.
- Como causa de la *tensión* entre los dos grupos se presenta la falta de atención a las viudas de los helenistas en el servicio caritativo diario. Pero esa causa es también inexplicable desde la narración anterior sobre la comunión total dentro de la comunidad jerusalimitana, incluida la comunión de bienes (sumarios de 2,42-47; 4,32-35). Ya el mismo hecho de un servicio caritativo no cuadra en un grupo en el que hay comunión de bienes. Tampoco se

explica por qué son desatendidas precisamente las viudas de los helenistas.

- La *solución* que se da para superar el problema es el nombramiento de siete varones encargados del servicio caritativo («servir a las mesas»). Pero esa solución no parece cuadrar, porque resulta que el grupo designado, a juzgar por los nombres griegos de todos sus miembros (6,5), está integrado exclusivamente por helenistas. Para ser eficaz la solución, el grupo de los siete debería estar integrado, más bien, por miembros helenistas y por miembros hebreos, para poder garantizar así la atención tanto a las viudas de los hebreos como a las de los helenistas.
- Según la lógica del relato, los siete helenistas designados deberían aparecer en la narración siguiente del libro como encargados del servicio caritativo («servidores de las mesas»), no como predicadores, ya que el texto declara expresamente que sólo los doce apóstoles son los dedicados al «servicio de la palabra». Pero –y aquí está el punto clave– resulta que algunos de esos siete helenistas se presentan en la narración siguiente del libro de los Hechos, no como «servidores de las mesas», sino como auténticos misioneros *proclamadores* o «servidores de la palabra». Así aparecen, concretamente, Esteban (6,8 – 7,60) y Felipe (8,4-40; en 21,8 se le llama expresamente «evangelista»).

b) Esas incongruencias apuntan a una *tradicción* sobre los helenistas que expresaba algo muy distinto de la imagen típica de Hechos. El autor del libro intentó conjugarla con su imagen del cristianismo antiguo, pero las incongruencias reseñadas anteriormente delatan el fracaso de su trabajo de sutura. Con toda seguridad, la tradición hablaba de *dos grupos* bien diferenciados, con un origen independiente y con una organización y una concepción diferentes (cf. cap. 9.3.b).

2. *La misión y el martirio de Esteban* (Hch 6,8-12a; 7,57b-58a.59; 8,2)

Relato tradicional sobre la misión y el martirio de Esteban, uno de los siete dirigentes del grupo de los helenistas. El relato original narraba, probablemente, un linchamiento, no un proceso y una ejecución ofi-

ciales (cf. cap. 9.3.b). Tampoco el dato sobre la presencia de *Pablo* en el martirio de Esteban pertenecía a la tradición; fue el autor de Hechos quien lo introdujo en escena, aunque sólo como simple testigo pasivo y estático (7,58b; 8,1a), y quien, consiguientemente, lo hizo intervenir en la persecución masiva contra los cristianos de Jerusalén y Judea (8,1.3; y 9,1-2.13-14.21; 22,4-5; 26,9-11) (cf. cap. 4.1.b).

3. *Misión de Felipe en Samaría (Hch 8,4-13)* *y en la costa palestina (Hch 8,26-40)*

Los dos relatos tradicionales narran la misión de Felipe, otro de los siete dirigentes del grupo helenista. El primero narra la misión en Samaría (8,4-13), una zona excluida por la misión de los hebreos (Mt 10,5b); el segundo, la misión en la zona costera palestina, con la inclusión de un gentil etíope, un dato que no concuerda con la imagen ordinaria de Hechos sobre la misión cristiana antigua (8,26-40) (cf. cap. 9.3.b).

4. *Misión de los helenistas en Fenicia, Chipre y Antioquía* (Hch 11,19-21)

Este último relato dentro del ciclo tradicional habla de la misión de los helenistas dispersos con ocasión de la muerte de Esteban en las regiones fuera de Palestina, en Fenicia, Chipre y Antioquía, culminando con la fundación de una importante comunidad en esta ciudad (cf. cap. 9.3.b).

III

LA MISIÓN AUTÓNOMA: COMIENZOS

10 / *El origen de la misión autónoma*

LA misión autónoma de Pablo abarcó unos nueve (49-58), de los cuales sólo seis fueron de actividad directa misional (49-55), ya que durante los tres últimos años Pablo estuvo preso (55-58). Duró mucho menos, pues, que la primera misión, en la que Pablo actuó en dependencia de las comunidades helenistas. Pero resulta que tenemos muchas más noticias sobre esta misión autónoma, ya que todas las cartas de Pablo fueron escritas en esa época, concretamente entre el año 50 y el 55. También nos ofrece muchas noticias sobre esa época el libro de los Hechos, que se basa fundamentalmente en una fuente especial sobre la misión paulina*. En todo caso, esa época de su misión autónoma fue la decisiva para Pablo, porque fue entonces cuando surgieron las comunidades propiamente paulinas y se configuró la típica reflexión paulina. A su estudio están dedicadas las tres últimas partes del presente libro. Se distinguen así tres etapas en esa misión autónoma: la etapa de los comienzos, con la misión en Galacia y en Grecia, desde la primavera de 49 hasta el otoño de 51 (III); la etapa de la madurez, con la amplia misión en Éfeso y en Asia Menor, desde el otoño de 51 hasta la primavera de 54 (IV); y la etapa de la conclusión, con la realización de la colecta para Jerusalén y el final de Pablo, desde la primavera de 54 hasta el año 58 (V).

10.1. El conflicto de Antioquía

a) El testimonio fundamental sobre el conflicto de Antioquía es el relato de *Ga 2,11-14*:

* Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en Hechos», al final del capítulo 7.

«¹¹ Pero cuando vino Cefas a Antioquía, me opuse a él cara a cara, porque era culpable. ¹² En efecto, antes de venir ciertos individuos enviados por Santiago, participaba en las comidas comunitarias con los gentiles; pero cuando éstos llegaron, comenzó a retraerse y a separarse, por temor a los circuncisos. ¹³ También los demás judíos se unieron a él en esa su hipocresía, de tal modo que el mismo Bernabé se dejó arrastrar también a ella. ¹⁴ Yo, en cambio, cuando vi que no se comportaban rectamente conforme a la verdad del evangelio, dije a Cefas delante de todos: “Si tú, que eres judío, vives al estilo gentil y no al estilo judío, ¿cómo es que intentas obligar a los gentiles a adoptar el modo de vida judío?”».

Se trata del último acontecimiento reseñado en la «narración» de la Carta a los Gálatas. El texto tiene, pues, la función de guiar inmediatamente la historia de la causa discutida hasta la situación actual de la crisis gálata. Por eso, la exposición básica que sigue (Ga 2,15-21), en la que ya se comienza a tratar directamente el tema de la crisis gálata, se liga estrechamente con el relato anterior sobre el conflicto antioqueno, de tal modo que aparece incluso como una continuación de las palabras que Pablo dirige a Pedro en Antioquía (Ga 2,14). Conforme al típico carácter apologético de la «narración» a la que pertenece, el relato se centra en la relación de Pablo con los jerosolimitanos Cefas y los «enviados por Santiago», pero realmente el conflicto alcanzó a toda la comunidad de Antioquía (Ga 2,13).

b) La introducción del relato en *Ga 2,11* ofrece un *compendio* del acontecimiento en cuanto a lo que interesa en el contexto de la «narración»: el enfrentamiento de Pablo con Cefas (Pedro), que ha venido de Jerusalén a Antioquía. No entra dentro de los intereses del texto indicar el tiempo y las razones de ese viaje de Cefas a Antioquía. Pero la continuación del relato da a entender que no se trató de una simple visita momentánea, sino de la incorporación de Cefas a la comunidad de Antioquía, posiblemente después de haber tenido alguna dificultad con la comunidad de Jerusalén, quizá por razón de su talante más abierto. Y todo apunta a que tanto ese traslado de Cefas a Antioquía como el consiguiente conflicto no sucedieron mucho después de la asamblea de Jerusalén. Según la reconstrucción cronológica que parece más probable, la fecha de esos sucesos habría sido el comienzo del año 49.

c) El centro del relato en *Ga 2,12-13* cuenta la *historia del conflicto*, señalando un cambio desde un «antes» (v. 12a) a un «después»

(vv. 12b-13) en el comportamiento de Cefas y de otros cristianos judíos de la comunidad antioquena. La *causa* del cambio fue la llegada a Antioquía de «ciertos individuos enviados por Santiago», es decir, de una *delegación oficial* de la comunidad de Jerusalén, a cuya cabeza ya está Santiago solo, después de la desaparición del triunvirato de autoridades que figuraba aún en la asamblea de Jerusalén (Ga 2,9). Nada se dice sobre la razón del envío de esa delegación, pero probablemente haya que buscarla en el asunto de la colecta que se comprometió a efectuar la comunidad de Antioquía para la de Jerusalén durante la asamblea en esta última ciudad, como signo de comunión entre ambas comunidades (Ga 2,10). La delegación jerosolimitana habría venido para hacer efectivo ese signo de comunión de la colecta, pero para ello pensaba que antes era necesario regular la comunión de los miembros judíos y gentiles de la comunidad mixta antioquena desde la base de la ley judía.

Según se ha indicado en el capítulo 8 (8.2), ésa era precisamente la finalidad del famoso *decreto* que el libro de los Hechos presenta como acuerdo fundamental alcanzado en la asamblea de Jerusalén a iniciativa de Santiago (Hch 15,20.23-29), pero que originariamente no pudo pertenecer a ella. Probablemente, ese decreto habría sido realmente el documento traído por la delegación enviada por Santiago para imponerlo como norma de conducta a las comunidades mixtas de «Antioquía, Siria y Cilicia» (Hch 15,23), esto es, a las comunidades fundadas por la misión antioquena. La comunidad de Jerusalén intentaría así convertir en pura la colecta de esa misión antioquena, porque, al aceptar ésta la normativa judía de pureza que regulaba la convivencia entre judíos y gentiles, la colecta ya no sería una ofrenda de gentiles pecadores y de judíos apóstatas, sino de personas fieles a la ley de Dios. Es muy posible que detrás de ese intento de la comunidad jerosolimitana estuviera también la presión del creciente nacionalismo judío de Palestina, como sucederá más tarde en el caso de los misioneros de Galacia (Ga 6,12-13).

Ese contexto explica perfectamente el *cambio* en la conducta de Cefas y de los otros cristianos judíos de Antioquía. *Antes* de la venida de la delegación jerosolimitana, Cefas participaba sin ningún reparo en las comidas comunitarias, incluida la celebración de la cena del Señor, de aquella comunidad mixta de Antioquía, en la que no se hacía diferenciación alguna entre los miembros de origen judío y los de origen gentil. Esto significa, concretamente, que Cefas, judeocris-

tiano venido de Jerusalén, se había acomodado sin más a la praxis de la comunidad helenista de Antioquía, que regulaba su vida comunitaria fuera de la normativa del judaísmo, acogiendo a los gentiles como miembros de pleno derecho en plano de igualdad con los judíos.

Todo cambia *después* de la llegada de la delegación jerosolimitana. El tono del texto indica que Cefas comienza a dejar de participar en esas comidas mixtas comunitarias precisamente para salvaguardar la pureza exigida al judío en el trato con los impuros gentiles. El texto da como razón de ese cambio de Cefas el «temor a los circuncisos», apuntando, sin duda, a las prescripciones alimentarias del decreto traído por los «enviados por Santiago», según las cuales los cristianos judíos tenían que mantener «el estilo de vida judío» (Ga 2,14) y, así, sólo podían participar en la comida con los cristianos gentiles si éstos últimos cumplían las normas judías de pureza alimentaria. La actitud de Cefas arrastró también a los otros cristianos judíos de la comunidad antioquena, hasta alcanzar al mismo Bernabé, lo que significó sin duda el golpe más duro para Pablo. Éste califica de «hipocresía» ese comportamiento de Cefas y de sus compañeros, ya que no actuaban por convicción, sino por conveniencia. Pero aquéllos justificarían seguramente su actuación como la adecuada para salvar la comunión y la paz con la comunidad jerosolimitana.

d) El relato concluye en *Ga 2,14* indicando la *reacción de Pablo* «delante de todos», es decir, en una asamblea plenaria de la comunidad antioquena. El texto apologético habla de la reacción contra Cefas; pero detrás de «Cefas» hay que ver a los otros cristianos judíos de la comunidad que se dejaron arrastrar por su comportamiento. Como criterio de discernimiento se señala, igual que en *Ga 2,5*, «la verdad del evangelio», según la cual en el nuevo ámbito mesiánico ya no están vigentes las divisiones de la humanidad vieja (*Ga 3,26-28*). A esas viejas divisiones han vuelto Cefas y los otros cristianos judíos antioquenos con su cambio de comportamiento. Porque lo que han ocasionado realmente ha sido la *escisión* efectiva de la comunidad antioquena entre judíos y gentiles, por culpa precisamente de la observancia de la vieja ley judía. Porque, de ahora en adelante, la parte judía y la parte gentil de la comunidad tendrían que celebrar sus comidas, incluida la cena del Señor, por separado, a no ser que la parte gentil se viera «obligada» a «adoptar el modo de vida judío», observando la normativa de pureza alimentaria impuesta ahora por la parte judía.

10.2. La evolución del movimiento cristiano

Nada se dice expresamente en *Ga 2,11-14* sobre el resultado del conflicto, pero lo podemos inferir. Si Pablo hubiese convencido a la comunidad antioquena en su reacción contra Pedro en la asamblea plenaria, de seguro que lo hubiera dicho, ya que le habría venido muy bien para la argumentación de la carta. Así lo había hecho anteriormente en *Ga 2,9-10*, al señalar el acuerdo conseguido en la asamblea de Jerusalén. Esto quiere decir que Pablo fue el *perdedor* en el conflicto antioqueno.

Indudablemente, la comunidad de Antioquía siguió adoptando en su vida comunitaria las regulaciones del decreto traído por la delegación jerosolimitana. Se produjo entonces una cierta *conjunción* estable entre la corriente cristiana helenista, representada por la comunidad de Antioquía, y la corriente judeocristiana moderada, representada por la comunidad de Jerusalén bajo Santiago. Se sentaron así las bases para la evolución posterior del cristianismo, en su proceso de unificación de las diversas corrientes, en sus alas más moderadas, para llegar a configurar la «gran iglesia» una y uniformada, cuyos inicios se dan ya a finales del siglo I, mientras que su plena formación se efectúa paulatinamente en el transcurso del siglo II.

Hay que señalar que la figura más significativa en esa primera conjunción de corrientes diferentes, realizada en Antioquía, fue sin duda *Pedro*, ya que durante su estancia antioquena demostró tanto su talante liberal, al aceptar sin reparo la concepción y la práctica de la comunidad helenista antioquena, como su talante pacificador, al acoger el decreto jerosolimitano para salvar la unidad del movimiento cristiano. No es de extrañar, pues, que esa figura de Pedro llegara a convertirse, en la tradición cristiana posterior, en un decisivo símbolo de unidad y de uniformación eclesial.

10.3. El inicio de la nueva misión

a) Pero ¿qué sucedió con Pablo después del conflicto antioqueno? La respuesta la da el curioso relato de *Hch 15,36-40* sobre el *conflicto de Pablo con Bernabé*. La causa del conflicto que nos presenta ese relato, la discusión entre Pablo y Bernabé sobre si llevar o no a Juan Marcos como acompañante misional, parece un tanto trivial y en modo alguno justificativa de la consiguiente separación de las misiones

de Pablo y Bernabé. Si el hecho hubiera sucedido como lo cuenta el relato de Hechos, tendríamos que decir que el conflicto fue realmente un enfado de Pablo un tanto infantil y del todo desproporcionado con respecto a su efecto. Pero todo apunta a que nos encontramos ante un típico caso de trivialización de un conflicto serio por parte del autor de Hechos, cuyo principal interés es presentar una imagen de unidad compacta del cristianismo de los comienzos. En este caso, el autor de Hechos se encontró con un dilema. Por una parte, no podía silenciar un cierto conflicto de Pablo con la comunidad de Antioquía, ya que de otro modo no podría justificar la misión siguiente de Pablo, en la que éste aparece alejado e independiente de la comunidad antioquena. Pero, por otra parte, no podía presentar el conflicto tal como sucedió realmente, ya que no cuadraría con su imagen de unidad del cristianismo antiguo. No le quedaba, pues, más solución que trivializar el serio conflicto real, convirtiéndolo en una discusión sobre un asunto intrascendente entre Pablo y Bernabé, compañeros en la misión antioquena.

El conflicto real fue, ciertamente, el narrado por Pablo en Ga 2,11-14, en el que estuvo implicada toda la comunidad antioquena, y no sólo Pablo y Bernabé. Pero el relato de Hechos contaría cuál fue la consecuencia para Pablo, el perdedor en el conflicto. Al parecer, Bernabé siguió ligado a la misión de la comunidad antioquena, ya que el destino de su nuevo viaje misional es Chipre (Hch 15,39), región que ya había sido misionada por la anterior misión antioquena (Hch 13,4-12). Pablo, sin embargo, inicia entonces un viaje misional que lo alejará cada vez más del ámbito geográfico de la misión antioquena. Esto significa que, a raíz del conflicto antioqueno, Pablo se desligó de la comunidad de Antioquía y comenzó su propia misión autónoma.

b) Conforme a su origen en el conflicto de Antioquía, esa *misión autónoma* de Pablo será la auténtica *heredera* del espíritu de libertad y universalidad del cristianismo helenista de los primeros tiempos. Porque la razón de la actitud de Pablo en el conflicto antioqueno fue precisamente la defensa de la concepción y la praxis universalistas que había tenido hasta entonces la comunidad helenista de Antioquía. Fue esa antigua tradición de la comunidad antioquena, discutida en el conflicto, la que Pablo pondrá como base de su misión autónoma y de las nuevas comunidades que surjan de ella.

Pero eso implicó para la nueva misión autónoma de Pablo una amplia y dolorosa carga de *conflictividad*. La gran tensión que había

surcado el conflicto antioqueno continuó surcando la misión paulina autónoma. Lo muestran abundantemente las cartas de Pablo, todas ellas surgidas en esa época. Con todo, Pablo no dejó de insistir en la *comunidad* básica del nuevo pueblo mesiánico. Un signo muy relevante de esa comunidad, que le exigió mucho esfuerzo a lo largo de su nueva misión, fue el gran gesto ecuménico de la colecta que las comunidades paulinas realizaron en favor de la comunidad de Jerusalén (cf. capítulo 20 de la presente obra). Ese mismo espíritu ecuménico es el que late en el último y más importante escrito que se nos ha conservado de Pablo, la carta dirigida a la comunidad de Roma, escrita inmediatamente antes de iniciar el viaje para llevar la colecta a Jerusalén (cf. capítulo 23).

LA primera etapa de la misión autónoma paulina abarcó dos años y medio aproximadamente, desde la primavera de 49 hasta el otoño de 51. En ella surgieron las comunidades de Galacia, las primeras propiamente paulinas, y las comunidades griegas de Macedonia y de Acaya. El centro misional fundamental en esta etapa fue la importante ciudad de Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, donde Pablo estuvo asentado durante un año y medio aproximadamente, desde la primavera de 50 hasta el otoño de 51. Ya en esta época aparece con claridad la estrategia misional paulina, que en gran medida es un desarrollo de la estrategia de la misión antioqueña, practicada por Pablo anteriormente.

11.1. El viaje hacia Europa

a) El texto de *Hch 15,40 – 16,11*, basado probablemente en una fuente tradicional sobre la misión paulina*, señala bien el sentido del viaje misional que Pablo, acompañado por Silas («Silvano» en las cartas), emprende después del conflicto de Antioquía. La *dirección* del viaje es como la de una flecha que desde Antioquía, en una línea recta sin desvío alguno, quiere alcanzar cuanto antes Europa. Los misioneros atraviesan las regiones de Siria, Cilicia y Licaonia, donde se une al equipo misional Timoteo en la ciudad de Listra; luego atraviesan las regiones de Frigia, Galacia y Misia, sin desviarse ni hacia el

sur (Asia) ni hacia el norte (Bitinia), hasta alcanzar el puerto de Troas, donde embarcan rumbo a Neápolis, llegando así hasta la costa europea. El autor de Hechos captó bien la tensión de esa dirección del viaje de su fuente, al remitirla a la guía divina, por medio del motivo del Espíritu que impide ir al sur y al norte (*Hch 16,6-7*) y de la visión nocturna de Pablo sobre un macedonio que le anima a pasar de Troas a Macedonia (*Hch 16,9-10*).

b) No deja de ser sorprendente esa tensión en la dirección del viaje. Sin duda, Pablo intentaba así alejarse lo más posible y cuanto antes del ámbito geográfico de la misión de la comunidad de Antioquía, para iniciar una misión autónoma propia, con un nuevo ámbito geográfico. Pero pienso que hay ahí algo aún mucho más significativo. La cuestión es saber qué era lo que tenía proyectado Pablo al alcanzar la costa europea. Como se especificará más adelante, lo que el equipo misional paulino hace al alcanzar Europa en Neápolis es seguir la vía Egnacia hacia occidente, es decir, en *dirección a Roma*. Sólo a raíz de la hostilidad en Tesalónica, el equipo paulino abandona la dirección hacia occidente por la vía Egnacia y desciende hacia el sur, aplazando así su ida a Roma. Es probable que precisamente a este tiempo se refiera la noticia de *Rom 1,13-15* y *15,22-23* sobre el intento fallido de Pablo de llegar a Roma. Esto quiere decir que la intención de Pablo al salir de Antioquía para iniciar su misión autónoma fue llegar hasta la misma Roma, la capital del imperio. Pero las cosas se le fueron complicando, y ese viaje a la gran metrópoli sólo pudo efectuarlo mucho más tarde y de un modo muy diferente del que había proyectado. Con todo, el horizonte mundial que ese proyecto de viaje a Roma marcaba ya en el inicio de su misión autónoma lo conservó Pablo a lo largo de toda ella.

11.2. La misión en Galacia

Pero hay algo que no refiere el esquemático relato del libro de los Hechos sobre ese viaje desde Antioquía a Europa, quizá porque no cuadraba con la tensión del itinerario indicada anteriormente. Pero la noticia de *Ga 4,13-15* sobre la fundación de las *comunidades de Galacia* hay que localizarla, con toda probabilidad, durante ese viaje:

* Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en Hechos», al final del capítulo 7.

«¹³ Bien recordáis que fue una enfermedad de mi cuerpo la razón por la que aquella primera vez os proclamé el evangelio. ¹⁴ Y a pe

sar de la prueba que representaba para vosotros ese mi estado corporal, no me despreciasteis ni, escupiendo, me rechazasteis, sino que me acogisteis como a un enviado de Dios, como a Cristo Jesús mismo. ¹⁵ ¿Dónde están ahora las felicitaciones que os dabais? Porque testifico a favor vuestro que, si os hubiera sido posible, os habríais arrancado los ojos para dármelos».

Pablo declara en este precioso texto que no entraba dentro de su proyecto misionar en Galacia en aquel momento, lo cual coincide con la intención del viaje según la presenta el texto de Hechos aducido anteriormente. Fue una enfermedad, quizá la agudización de una enfermedad crónica (2 Cor 12,7-9), la que le obligó a detenerse en la región de Galacia, y así pudo misionar y fundar varias comunidades allí. De este modo, el origen de las comunidades en esa región y la relación de amistad que entonces surgió entre Pablo enfermo y los gálatas fueron como un auténtico milagro, que llenó entonces de entusiasmo y de felicitaciones a los gálatas y que Pablo aún ahora recuerda admirado. Todo esto marca a las comunidades de Galacia, las primeras paulinas, como un caso especial dentro de ellas. Concretamente, desde la carta circular dirigida a todas ellas (Ga 1,2), parece que vivían relacionadas entre sí en una zona no muy extensa, pero sin tener como referente ningún centro urbano importante, algo extraño dentro de la misión paulina normal.

11.3. La misión en Macedonia

El relato de Hch 16,12 – 18,18, basado en la fuente tradicional sobre la misión paulina, señala el itinerario de la misión en Grecia. Siguiendo la vía Egnacia en dirección a Roma, el equipo misional paulino, formado por Pablo, Silvano y Timoteo, funda en la provincia romana de Macedonia dos comunidades cristianas relevantes.

a) En la ciudad de Filipos, fundada hacia mediados del siglo IV a.C. y convertida en colonia romana después del año 30 a.C., surge la primera comunidad paulina en Europa, que, por cierto, conservó siempre una especial relación de amistad con Pablo. La misión en la ciudad tuvo que interrumpirse a causa de la hostilidad de la gente y de las autoridades (Flp 1,30; 1 Ts 2,2), incluyendo quizá una apaleamiento y una corta prisión de los misioneros (Hch 16,19-40; cf. 2 Cor 11,23.25). Pero la comunidad le demostró su cariño a Pablo envián-

dole ayuda económica en varias ocasiones a lo largo de su misión: ya durante su misión en Tesalónica (Flp 4,15-16) y en Corinto (2 Cor 11,8-9), pero especialmente durante su prisión en Éfeso, adonde los filipenses le enviaron, junto con la ayuda económica, a un miembro de su comunidad, Epafrodito, para que atendiera a Pablo en la prisión (Flp 4,10-18; 3,25-30). Con tal ocasión, Pablo dirigió a su querida comunidad dos preciosas cartas, recopiladas en la actual Carta a los Filipenses (cf. capítulo 18).

b) Después de tener que abandonar la misión en Filipos a causa de la hostilidad, el equipo misional paulino continúa su viaje hacia el oeste por la vía Egnacia. Pasa por las ciudades de Anfípolis y Apolonia y alcanza, probablemente a comienzos del año 50, la gran ciudad helenista de Tesalónica. Esta ciudad, que había sido fundada precisamente al comienzo de la época helenista, en el año 316 a.C., se había convertido en un importante centro comercial, por razón de su posición geográfica privilegiada, en la confluencia de una estupenda red de rutas terrestres y marítimas, y en aquel momento era la capital de la provincia romana de Macedonia. La actividad misional del equipo paulino en esa ciudad estuvo cargada de una gran tensión con el medio ambiente, pero también de una gran cercanía y cariño con quienes llegaron a formar el grupo cristiano. Pablo recordará esa magnífica experiencia de la misión en una bonita carta que desde Corinto escribirá a la comunidad tesalonicense a los pocos meses de su fundación. Pero, al igual que había sucedido en Filipos, la misión en Tesalónica tuvo que interrumpirse por causa de la creciente hostilidad de la gente y de las autoridades de la ciudad (1 Ts 1,6; 2,2.18; 3,4). A esa misma hostilidad se refiere el relato de Hch 17,5-9, el cual, sin embargo, de acuerdo con la tendencia apologética de esa obra, presenta como causantes de ella a los judíos.

11.4. La misión en Acaya

a) Para librarse de las consecuencias de esa hostilidad suscitada en Tesalónica, el equipo misional paulino abandona entonces su viaje hacia occidente por la vía Egnacia, bien controlada por las autoridades. Eso implicaba, como se ha indicado anteriormente, posponer su llegada a Roma, que hasta ese momento era probablemente la meta final de su viaje por la vía Egnacia. El equipo paulino toma la ruta ha

cia el *sur de Grecia* y se detiene en *Berea*, donde funda una pequeña comunidad (Hch 17,10-12; 20,4). Pero, al igual que en Filipos y en Tesalónica, su misión allí se interrumpe a causa de la hostilidad, y se dirigen a *Atenas* (Hch 17,13-15). Pablo, preocupado por el estado de las comunidades recientemente fundadas en Macedonia, decide enviar a Timoteo y a Silvano a visitarlas y animarlas, quedándose él solo en Atenas (1 Ts 3,1-5; Hch 17,14-15 localiza la separación ya en Berea). La corta misión de Pablo en esa vieja ciudad está muy idealizada por el autor de Hechos, pero de ella surge, al parecer, un pequeño grupo de cristianos (Hch 17,34).

b) Desde Atenas, Pablo pasa a la gran ciudad de *Corinto*, que había sido reconstruida como colonia romana el año 44 a.C. y que, después de un rápido crecimiento, se había convertido en la capital de la provincia romana de Acaya. Allí se une a Áquila y a Prisca («Priscila» en Hechos), un matrimonio cristiano del mismo oficio que él y que había sido expulsado recientemente de Roma (Hch 18,1-3). En torno a ese matrimonio ya existía probablemente un pequeño grupo cristiano en Corinto. Pero fue labor de Pablo, con la colaboración de Áquila y Prisca, iniciar una amplia y decisiva misión en la ciudad y en la región de Acaya, que durará aproximadamente año y medio (Hch 18,11), probablemente desde la primavera del año 50 hasta el otoño del año 51.

Al poco tiempo de la estancia de Pablo en Corinto, llegan Silvano y Timoteo de su visita a las comunidades de Macedonia. Traen buenas noticias sobre el estado de las comunidades macedonias y vienen acompañados, además, por algunos miembros de la comunidad de Filipos que traen ayuda económica para Pablo (1 Ts 3,6; Hch 18,5; 2 Cor 1,19; 11,9). Es en esa ocasión, probablemente en el verano del año 50, cuando el equipo paulino escribe su *primera carta* misional, para dar ánimo a la comunidad de Tesalónica y «solucionar las deficiencias de su fe» (1 Ts 3,10), sobre las cuales habían informado a Pablo sus colaboradores Silvano y Timoteo (próximo capítulo).

La llegada de Silvano y Timoteo animó ciertamente la misión paulina en Corinto (Hch 18,5). De ella surgió una importante *comunidad* muy activa, pero también muy problemática. La complicada historia de su vida comunitaria y de sus relaciones con el equipo misional paulino está bien testificada en las cinco cartas que éste tuvo que enviar a esa difícil comunidad desde el otoño del año 52 hasta el verano del año 54 (cf. capítulos 15-17 y 21 de la presente obra).

Pero además de en la ciudad de Corinto, el equipo paulino misionó también en la región de *Acaya*, en el entorno de la ciudad. De esa misión surgieron algunas comunidades en la región (1 Cor 16,15; 2 Cor 1,1; 9,2; 11,10), a las que el equipo paulino dirigirá una carta, conservada en 2 Cor 9, para ultimar allí la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén (cf. cap. 22). Entre esos grupos cristianos de Acaya estaba el de *Cencres*, puerto oriental de Corinto, que tenía por protectora y anfitriona a Febe, en cuya casa se había hospedado también Pablo (Rom 16,1-2).

Lo mismo que en ocasiones anteriores, la misión paulina en Corinto se ve interrumpida por causa de la *hostilidad*. A ésta se refiere el relato de Hch 18,12-18 sobre el incidente ante el procónsul de Acaya *Galión*, hermano de Séneca. Esta noticia es clave para la cronología de la misión paulina, ya que una inscripción permite fijar el año del proconsulado de Galión en Acaya desde el comienzo de junio de 51 hasta el final de mayo de 52. El incidente con Pablo hay que fijarlo, probablemente, al comienzo de ese año de gobierno de Galión, quizá en el otoño de 51.

12 / La primera carta misional

LA primera carta misional que se nos conserva de Pablo es la que dirigió a la comunidad de Tesalónica (1 Tes) a los pocos meses de su fundación. Esta carta es también, pues, el escrito más antiguo que se conserva del movimiento cristiano. Se trata, por consiguiente, de un documento fundamental tanto para la historia de la misión paulina como para la historia del cristianismo naciente.

12.1. El origen de la carta

a) La *situación histórica* de su origen la describe la misma carta en 1 Ts 2,17–3,10, un precioso texto que recorre con gran emotividad y viveza la historia de las relaciones entre el equipo misional paulino y la comunidad de Tesalónica, fundada por él. Se trata de la situación ya descrita en el capítulo anterior (cf. cap. 11.4.). Al tener que alejarse de Tesalónica por causa de la hostilidad, el equipo paulino abandona la ruta occidental de la vía Egnacia y desciende hacia el sur de Grecia. Después de una corta misión en Berea, llega a Atenas, desde donde Pablo decide enviar a Timoteo y a Silvano a visitar las comunidades de Macedonia, quedándose él solo en Atenas. Al poco tiempo, Pablo abandona esta ciudad y pasa a Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, adonde vuelven Silvano y Timoteo de su visita a las comunidades macedonias, trayendo buenas noticias de ellas y viniendo además acompañados por algunos cristianos de Filipos con ayuda económica. Es entonces, probablemente en el *verano del año 50*, cuando el equipo paulino escribe la carta a la comunidad tesalonicense para darle ánimos y solucionar algunas «deficiencias de su fe».

b) Ese origen en los inicios de la misión autónoma paulina confiere a la carta un carácter primerizo que la marca como un *escrito especial* dentro del conjunto de las cartas de Pablo. Su cercanía temporal a la misión dependiente de Pablo, cuando éste estaba ligado aún a la comunidad de Antioquía, hace de la carta un precioso documento acerca de las concepciones y prácticas de las antiguas comunidades helenistas. En su base se descubre, en efecto, una amplia tradición, más o menos configurada, del cristianismo helenista más antiguo.

Por otra parte, en esa primera carta no aparecen todavía algunos de los motivos típicos del resto de cartas de Pablo. Concretamente, aún no se da en ella ninguna polémica contra otras formas de misión y de concepción cristianas, como se dará, directa o indirectamente, en el resto de cartas paulinas, exceptuando la especial carta a Filemón. Tampoco figuran aún en ella los grandes temas de la específica reflexión teológica paulina, que muy probablemente estuvieron ocasionados por esa polémica intracristiana de la misión posterior de Pablo.

12.2. La carta de exhortación

a) La carta muestra, en primer lugar, una gran *dinámica de comunión*. La escribe el equipo misional paulino, formado entonces por Pablo, Silvano y Timoteo (1,1), y la dirige a su querida comunidad de Tesalónica, fundada recientemente por él. Por eso, la primera persona del plural es la normal en toda la carta, excepto en tres ocasiones en que Pablo habla en primera persona del singular (2,18b; 3,5; 5,27). El tono de la carta es especialmente cercano, incluso entrañable en ocasiones. La invocación «¡hermanos!» figura 12 veces, excluyendo las glosas. Los tópicos epistolares del recuerdo y de la añoranza por la presencia personal tienen una particular viveza. El mismo motivo de la oración, que atraviesa toda la carta (1,2-3; 3,9-10.11-13; 5,23-24.25), sirve también a la dinámica de comunión, ya que el recuerdo ante Dios y el Señor mesiánico recrea el ámbito de comunión entre el equipo misional y la comunidad, la cual se encuentra congregada en asamblea al escuchar la carta.

Como el origen de la comunión del equipo misional con su comunidad estuvo en la misión fundacional, se explica que la carta se refiera frecuentemente a la proclamación e instrucción misionales (1,5-10; 2,1-12.13; 3,4-5; 4,1-2.6.11). Toda ella es, efectivamente, una especie de recordatorio de la fundación de la comunidad, con viv-

tas a que ésta reavive la magnífica experiencia de sus orígenes. Ahí se enmarca la amplia asunción de un rico material de motivos y formulaciones tradicionales, relacionado ante todo con la celebración bautismal. El recuerdo de dicho material hace al grupo cristiano tesalonicense revivir su propia fundación como tal comunidad mesiánica.

b) Por medio de ese tono de comunión, la carta creaba la base para la *exhortación* a la joven comunidad tesalonicense, que necesitaba «solucionar las deficiencias de su fe» (3,10). Entre esas deficiencias se encontraba, ante todo, la tentación del abandono de la fe, debido a la hostilidad que estaba sufriendo el grupo cristiano por parte de sus conciudadanos. El objetivo fundamental de la carta tenía que ser, pues, animar al grupo amenazado a aguantar con firmeza la tribulación, apoyándose en la esperanza de la gran liberación que iba a traer la inminente llegada del reino mesiánico esplendoroso. Estrechamente relacionada con esa deficiencia estaba la angustiada cuestión del destino de los muertos de la comunidad, a la que 4,13-18 intenta dar una palabra de clarificación y de aliento. Pero la comunidad tesalonicense, integrada por miembros de origen gentil, tenía también otras deficiencias de índole inmediatamente práctica. Una relevante, según señala 4,3-12, se refería a su comportamiento como tal comunidad mesiánica en medio de las prácticas sociales de su entorno. Pero, según insinúa 5,12-22, quizá se daba también alguna deficiencia en cuanto a la misma cohesión interna del grupo.

c) Detrás de esas deficiencias y del tono general de la carta se descubre una típica *comunidad paulina* asentada en una gran ciudad helenista. La inmensa mayoría, si no la totalidad, de los miembros de la comunidad tesalonicense era de origen gentil (1,9; 2,14; 4,3-8). La imagen un tanto diferente que presenta el relato de Hch 17,1-10, donde se da una gran relevancia al elemento judío, no parece responder a la realidad histórica, sino a los intereses teológicos y apologeticos particulares del autor de esa obra. También la mayor parte de la comunidad tesalonicense era, probablemente, gente humilde (4,11-12 y 2 Cor 8,2). Ello explica el tono general de la carta y el hecho de que no se nombre en ella a ningún miembro de la comunidad.

Era algo insoslayable que el complejo entramado social de la ciudad helenista condicionara la existencia del grupo cristiano inmerso en ella. Eso quiere decir que los cristianos tesalonicenses estaban bajo el *influjo* de las costumbres y prácticas de la sociedad civil a la que

pertenecían y de cuya vida habían participado plenamente en su etapa inmediatamente anterior, por razón de su origen gentil. Ahí hay que buscar, en buena medida, la razón de los problemas de comportamiento que aborda la carta.

Pero la comunidad tesalonicense tuvo también que soportar la *hostilidad* de su entorno, compartiendo así las tribulaciones que sufrió el equipo misionero paulino (1,6; 2,2.14; 3,3-4). La carta descubre detrás de esa hostilidad el poder de Satanás, el opositor de la misión mesiánica (2,18; 3,5), pero nada indica sobre las causas concretas de ella. Éstas hay que buscarlas, sin duda, en la misma fe mesiánica y en la nueva práctica religiosa y social en ella implicada. Es lógico que el reino mesiánico, que proclamaban los misioneros y que confesaba el nuevo grupo religioso de Tesalónica significara para las autoridades y los habitantes de la ciudad un reto frontal y una subversión abierta contra el poder político imperial, con toda su propaganda ideológica y de culto. Además, el nuevo grupo tesalonicense practicaba un extraño exclusivismo religioso que lo enfrentaba al resto de grupos religiosos y a las prácticas religiosas de la ciudad, en las que estaban implicadas también muchas prácticas sociales. No es difícil imaginar que el abandono de esas prácticas religiosas y de muchas de esas prácticas sociales que configuraban el tejido de la vida de la ciudad tuvo que ocasionar a la joven comunidad mesiánica de Tesalónica duras consecuencias de ostracismo, vejaciones e incluso violencia física, que en ocasiones pudo llegar a desembocar en la muerte.

d) La carta se conserva completa en la actual 1 Ts. Pero se descubren dos probables *añadiduras* de la escuela paulina posterior: la de 2,15-16, una dura polémica antijudía que supone la separación tajante entre judaísmo y cristianismo, y la de 5,1-11, una interpretación de la esperanza mesiánica desde una situación posterior del cristianismo, en la que ya no se espera como inminente la parusía del mesías.

El carácter de la carta está plasmado en su *estructura* o secuencia general. Después de un corto *prescripto* (1,1), el *proemio* (1,2-10), en forma de acción de gracias a Dios, introduce la temática fundamental del cuerpo de la carta. La *primera parte* (2,1 – 3,13) presenta una amplia memoria de la comunión de la comunidad con el equipo misionero fundador de la misma, desde los orígenes hasta el momento presente. Con ella se intenta animar a la comunidad a seguir firme, a pesar de las dificultades, en el camino emprendido, hasta la consumación en la pronta aparición del soberano mesiánico. Esta parte con

cluye adecuadamente con la invocación de 3,13, pidiendo para la comunidad la firmeza hasta el final. La *segunda parte* (4,1 – 5,24) aborda directamente algunas deficiencias concretas de la comunidad. Después del recuerdo de las instrucciones dadas en la misión fundacional (4,1-3), trata las deficiencias sobre el comportamiento social (4,3-12), sobre la tristeza por el destino de sus muertos (4,13-18) y sobre la vida intracomunitaria (5,12-22). Esta parte concluye, igual que la primera, con una invocación pidiendo el mantenimiento de la comunidad hasta la parusía del soberano mesiánico (5,23-24). La *conclusión* de la carta (5,25-28) insiste de nuevo en la comunión con el equipo misionero y dentro de la misma comunidad, que en ese momento está congregada escuchando la proclamación de la carta.

12.3. La nueva existencia mesiánica

Las «deficiencias de la fe» que la carta trataba de solucionar se referían a los problemas que comportaba la difícil existencia de una comunidad mesiánica en el mundo helenista de entonces. Toda la carta era, en definitiva, una exhortación al grupo cristiano de Tesalónica a mantener su identidad como tal comunidad mesiánica. Ello explica que la textura argumentativa de la carta no esté determinada por un sistema ideológico, sino por la misma trama del acontecimiento mesiánico.

a) En su intento de consolar y dar ánimo a la joven comunidad en la penosa situación causada por la *hostilidad* del entorno, la carta recurre, ante todo, a la dimensión de *esperanza* del acontecimiento mesiánico. Ésa es la función que en ella tiene la frecuente referencia a la culminación futura de la trama mesiánica, en el reino mesiánico esplendoroso y en el consiguiente reino de Dios definitivo (1,3.10; 2,12.19-20; 3,13; 4,6.13-18; 5,23-24; y glosa de 5,1-11). Según esa esperanza, la tribulación actual es un ingrediente necesario de la época mesiánica presente, que, paradójicamente, garantiza la pronta liberación definitiva (3,3-4). Los sufrimientos presentes son, pues, como los dolores de parto que tienen que preceder a la inminente aparición gloriosa del mesías. Por eso, la esperanza se mantiene en el aguante de la constancia (1,3), y la respuesta a la tribulación es la alegría del Espíritu Santo (1,6). En esa tensión de la esperanza mesiánica tiene que vivir la comunidad de Tesalónica en medio de la prueba del tiem-

po actual. Su garantía está, en definitiva, en el compromiso del soberano mesiánico y de Dios mismo, que han elegido a su comunidad y le demostrarán su fidelidad manteniéndola firme e intachable hasta el final (3,13; 5,23-24).

b) La *comunión con el equipo misional* servía también grandemente para animar a la comunidad ante la hostilidad de su entorno, ya que la comunión con los misioneros fundadores equivalía a la comunión con el evangelio mesiánico proclamado por ellos. La comunión creada durante la misión fundacional la describe con gran viveza 2,1-12, al comparar la actuación de los misioneros con el cuidado y el cariño de una madre y la atención y cercanía de un padre. La permanencia de esa comunión durante el tiempo posterior a la misión fundacional la presenta espléndidamente 2,13 – 3,13 al hablar del sentimiento de orfandad y anhelo por el reencuentro, que en parte se suple con la visita de algún miembro del equipo misional, y que desemboca en la gran alegría por la buena nueva sobre la permanencia del amor mutuo. Entra también dentro de este contexto el motivo de la oración, ya que en ella los misioneros y la comunidad se recuerdan mutuamente ante Dios y dan gracias a aquel que es el origen del acontecimiento mesiánico (1,2-4; 2,13; 3,9-13; 5,23-24.25).

c) La *cohesión interna* del grupo cristiano era el signo efectivo de pertenecer a la nueva humanidad sin divisiones de la época mesiánica. Era, al mismo tiempo, un motivo muy importante para el aguante de la hostilidad del entorno, ya que hacía sentir la fuerza del apoyo mutuo. La carta menciona en varias ocasiones el amor comunitario, que comporta el «esfuerzo» del servicio efectivo (1,3; 3,6.12). Una realización especial de ese amor era la hospitalidad que la comunidad tesalonicense prestaba a los miembros de las otras comunidades de la región (4,9-10). A la cohesión del grupo contribuían grandemente, sin duda, las celebraciones comunitarias, en las que se sentía la alegría del estar congregados y la fuerza del Espíritu que animaba a la comunidad (5,16-22). Dentro de esas celebraciones se repartía el «beso santo» (5,26), un saludo especial de los cristianos que señalaba la cercanía familiar de aquellos que se llamaban «hermanos» o «hermanas». También servía a la cohesión comunitaria la clarificación que 4,13-18 daba sobre el destino de los difuntos de la comunidad, ya que en ella se afirmaba la esperanza del reencuentro con los compañeros muertos en la gran comunión definitiva del reino mesiánico esplendoroso.

13 / *La segunda etapa de la misión autónoma*

LA segunda etapa de la misión autónoma abarcó cerca de tres años, desde el otoño de 51 hasta la primavera de 54. La historia de esa etapa misional se puede reconstruir con bastante detalle por las numerosas noticias de las cartas paulinas, muchas de ellas escritas en ese tiempo, y también por el relato de Hch 18,18b – 19,40, basado en una fuente tradicional utilizada por la obra*. El centro misional principal en esa etapa fue la ciudad de Éfeso, capital de la provincia romana de Asia. De esa misión surgieron las importantes comunidades de Éfeso y de Asia Menor. Fue, sin duda, el tiempo más difícil de la misión paulina, cuando creció con mayor fuerza la hostilidad de fuera y también cuando aparecieron las más duras tensiones dentro de las mismas comunidades. Pero fue asimismo, quizá precisamente por su dificultad, el tiempo más fructífero de la misión de Pablo, cuando ésta llegó a su madurez, como muestra la amplia correspondencia que surgió entonces.

13.1. La misión en Asia Menor

a) No deja de sorprender la dirección que toma el equipo paulino al abandonar su centro misional de Corinto. En vez de continuar hacia occidente, lo que hace el rumbo general del viaje misional emprendido desde Antioquía es retornar *hacia oriente*, hacia el Asia Menor, la región que expresamente había sido excluida anteriormente del cam-

* Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en Hechos», al final del capítulo 7.

po de la misión (Hch 16,6; cf. cap. 11.1. de la presente obra). Lo cual quiere decir que Pablo ya había abandonado, al menos por el momento, su proyecto de ir a Roma. Ciertamente, la razón de ese cambio fue la información que en Corinto le habían dado Áquila y Prisca, expulsados de Roma por el edicto del emperador Claudio del año 49, sobre la nueva situación en aquella ciudad, que hacía inviable una misión en ella.

El equipo paulino, al que ahora se unen Áquila y Prisca, llega a *Éfeso* desde Corinto, probablemente en el otoño del año 51. Las noticias de Hechos sobre un voto de nazireato por parte de Pablo y de su consiguiente viaje a Jerusalén, y de allí a Antioquía (Hch 18,18-22), muy probablemente no se deben a la realidad histórica, sino a la construcción interesada por parte del autor de la obra para presentar a Pablo como un judío piadoso y señalar que su misión seguía ligada a la comunidad de Jerusalén. En la importante ciudad helenista de *Éfeso*, capital entonces de la provincia romana de Asia, el equipo paulino se encuentra con un *grupo cristiano* que ya existía anteriormente en la ciudad. Eso es lo que, al parecer, indicaba la fuente tradicional en el curioso relato de *Hch 18,24 – 19,7*, que originalmente hablaría de la actividad misional de Apolo, un misionero cristiano judeohelenista de Alejandría, y de la existencia de un grupo de doce cristianos. En conformidad con su imagen de unidad del cristianismo antiguo, el autor de Hechos habría transformado grandemente el relato tradicional, y habría convertido al misionero Apolo y a esos doce cristianos efesinos en simples receptores del bautismo de Juan Bautista, que no concedía el Espíritu (Hch 1,5) para no tener que admitir la existencia de grupos cristianos anteriores a la llegada de la misión oficial, representada en ese momento por Pablo y sus acompañantes.

b) Al poco tiempo, Pablo viaja a *Galacia* para visitar a sus comunidades de aquella región (Ga 4,13; Hch 18,23; 19,1). En este momento ya forma parte del equipo paulino *Tito*, el antiguo miembro de la comunidad antioquena y compañero de Pablo, que habría venido de Antioquía a *Éfeso* y ahora se une al viaje de Pablo a Galacia (cf. Ga 2,1.3). Curiosamente, el libro de los Hechos no nombra nunca a este importante colaborador de Pablo, quizá porque, como se verá, su actuación fue decisiva en las crisis de las comunidades de Galacia y de Corinto, algo que Hechos, conforme a su tendencia irenista, pasa por alto. En todo caso, es muy posible que Pablo y Tito, además de visitar las comunidades de Galacia, aprovecharan ese viaje también para

misionar en algunas ciudades del camino. Habrían surgido así algunos grupos cristianos en esas regiones de Asia Menor.

c) De vuelta a *Éfeso*, Pablo y sus compañeros emprenden una gran *actividad misional*, de la cual surge en esa ciudad una importante comunidad paulina, integrando también en ella al grupo cristiano pre-paulino. La amplitud de esa misión en *Éfeso* la muestran las numerosas personas, incluidas bastantes mujeres, que colaboraron en ella, según señala la larga lista de saludos de la carta que Pablo dirigirá a la comunidad de esa ciudad (Rom 16,3-16; cf. capítulo 22 de la presente obra).

Es posible que la noticia de Hch 19,9 sobre la enseñanza diaria de Pablo «en la escuela de Tirano» apunte a una especie de *escuela* teológica paulina en esa ciudad. Esa escuela habría sido el lugar del estudio más pormenorizado de algunos temas, especialmente de los relacionados con la interpretación de la Escritura. La reflexión de esa escuela paulina estaría, probablemente, en la base de algunos textos más reflexivos, dentro de las cartas, que tienen todos los visos de ser auténticamente paulinos, pero que no pudieron adquirir su configuración en el momento del dictado o redacción de la carta. Esa escuela habría continuado después de la muerte de Pablo y habría sido la que cuidó de la conservación y el cultivo de la tradición de su maestro. De este modo, ella habría sido la que recopiló las cartas de Pablo en una colección y la que habría alargado esa colección con algunas glosas e incluso con nuevos escritos en forma de carta (cf. cap. 24.2.).

d) Pero la comunidad de *Éfeso* se convirtió además en *centro misional* de la región de Asia Menor, al igual que en la etapa anterior la comunidad de Tesalónica lo había sido para la región de Macedonia, y la comunidad de Corinto para la región de Acaya. En definitiva, se trataba de un método misional heredado de la misión helenista de Damasco y de Antioquía, que eran centros misionales de las regiones de su entorno. Pero ahora ese método se había convertido en un elemento decisivo para el horizonte mundial de la misión autónoma paulina, ya que la fundación de un grupo cristiano en una ciudad implicaba la evangelización progresiva de toda la región en la que aquél estuviera enmarcado. Se explica así la afirmación, aparentemente chocante, de Rom 15,19.23 sobre la conclusión de la misión paulina en todo el hemisferio oriental del imperio romano. Pablo puede hacerla porque, según su parecer, ya había fundado comunidades en las ciudades importantes de esa amplia zona.

La misión en Asia Menor desde el centro misional de Éfeso constituyó ciertamente un *amplio proceso* que abarcaría de dos a tres años y en el que actuarían junto al equipo misional paulino numerosos colaboradores (Flm 1-2; 23-24; Rom 16,3-16; Hch 19,10.26). Habrían surgido entonces varias comunidades paulinas en esa región (Rom 16,5; 1 Cor 16,19). Tenemos testificadas, concretamente, la de Colosas (Flm 1-2; 22-24; Col 1,7-8; 4,9-14.17), la de Laodicea (Col 4,15-16) y la de Troas (2 Cor 2,12-13; Hch 20,5-12). Probablemente, también habría que fijar en ese tiempo el origen de otras comunidades nombradas en el libro del Apocalipsis 2-3 (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea), ya que el autor, que escribe a finales del siglo I, parece polemizar contra un paulinismo liberal arraigado en varias de esas comunidades (Ap 2,14.20.24-25). Y quizá también habría que remontar a ese tiempo el origen de otras comunidades a las que envía cartas Ignacio de Antioquía a comienzos del siglo II (Éfeso, Magnesia, Trales, Filadelfia, Esmirna).

13.2. La crisis en Galacia

Esta etapa de la misión fue también el tiempo de muchas dificultades para las comunidades paulinas y para el equipo misional de Pablo. Especialmente las comunidades de Galacia y de Corinto sufrieron duras crisis, que amenazaron su misma existencia como tales comunidades mesiánicas y en las que el equipo paulino tuvo que intervenir con varias cartas y visitas.

a) En el *verano de 52*, Pablo recibe en Éfeso información de la llegada a las comunidades de Galacia de unos *misioneros judaizantes* opositores suyos, que exigían a los cristianos gálatas, de origen gentil, la circuncisión, esto es, el signo que señalaba el ingreso en el pueblo elegido de Dios, y la consiguiente observancia de las prácticas legales del judaísmo. Detrás de esos misioneros estaban probablemente los «falsos hermanos» de Jerusalén, a los que Pablo ya tuvo que enfrentarse en Antioquía y más tarde, en cuanto miembro de la delegación antioquena, también en la asamblea de Jerusalén (cf. capítulo 8). La noticia sorprende a Pablo, pues no hacía mucho que había visitado a sus comunidades de Galacia y las había encontrado en buen estado (Ga 1,6; 5,7). Ésa fue la situación de origen de la poderosa carta a las comunidades gálatas, que Pablo escribe con una gran tensión

emocional (cf. capítulo 14). Su portador fue probablemente el gentil Tito, que ya era conocido de los gálatas por haber acompañado a Pablo en su visita a aquella comunidad y que, además, entendía perfectamente el problema que había surgido en Galacia, ya que había participado en la asamblea de Jerusalén como un miembro especial de la delegación antioquena por su condición de cristiano gentil incircunciso (Ga 2,1.3).

b) Al parecer, tanto la carta como el buen tacto de Tito tuvieron éxito y salvaron la identidad paulina de las comunidades de Galacia. Quizá radique ahí el origen del proyecto paulino de la *colecta* para la comunidad de Jerusalén (cf. capítulo 20). Ante el resultado exitoso de la crisis gálata, Pablo retomaba con ese proyecto el signo de comunión que había sellado el acuerdo de la asamblea de Jerusalén. Asumiendo el sentido de aquella colecta antioquena, también la colecta paulina de ahora intentaba convertirse en el signo efectivo del reconocimiento de la misión autónoma paulina y de las comunidades que habían surgido de ella. Al parecer, Pablo puso en marcha esa colecta en las comunidades de Galacia, y al poco tiempo la amplió al resto de comunidades paulinas (1 Cor 16,1).

13.3. La crisis en Corinto

Mucho más larga, y también más dolorosa, fue la crisis de la comunidad de Corinto. Se inició en el otoño de 52 y no se cerró hasta el verano de 54, después de que Pablo ya hubiera salido de Éfeso. Durante ese tiempo, el equipo misional paulino tuvo que hacer varias visitas y enviar diversas cartas a aquella inquieta y difícil comunidad corintia. El libro de los Hechos ni siquiera menciona el asunto, pero las numerosas noticias de las cartas a los corintios, recopiladas en las actuales 1 y 2 Cor, permiten reconstruir con bastante detalle el curso del fascinante proceso de esa crisis corintia. A continuación se presenta esquemáticamente la secuencia de los sucesos, dejando para los capítulos 15-17 el tratamiento más detenido de las cartas.

a) Durante el *otoño de 52*, Pablo recibe en Éfeso la visita de los cristianos corintios Estéfanos y sus acompañantes Fortunato y Acaico, probablemente miembros de su familia (1 Cor 16,15-18), que le informan sobre la situación un tanto preocupante de la comunidad de

Corinto. Los problemas de la comunidad apuntan a un grupo cristiano inmerso en el mundo ideológico helenista y en el entramado social de una gran ciudad cosmopolita. Ésta fue la ocasión para la confección de la primera carta a la comunidad (*Cor A*), que el equipo paulino envía por medio de esos mismos corintios llegados a Éfeso, de vuelta a su ciudad. Pablo tiene entonces el proyecto de visitar él mismo la comunidad corintia (1 Cor 11,34).

b) En la *primavera de 53*, el misionero Apolo vuelve a Éfeso (1 Cor 16,12) después de una larga estancia en Corinto (1 Cor 3,5-10; Hch 18,27 – 19,1). Pablo envía entonces a Timoteo para visitar a las comunidades de Macedonia y Acaya (1 Cor 4,17; 16,10-11), quizá porque él mismo no puede hacerlo tan pronto como pensaba al escribir *Cor A*. Un poco después de eso, Pablo recibe una carta de la comunidad corintia (1 Cor 7,1), traída por «los de Cloe», quizá esclavos cristianos pertenecientes a la casa de esa señora, que le informan además sobre algunos problemas de la comunidad (1 Cor 1,11) que no menciona la carta enviada por los corintios. Los problemas que tiene ahora la comunidad son del mismo tipo que los que ya tenía en la situación de la primera carta, pero en un estadio más agudo. Además, la carta enviada por los corintios parece justificar algunas actitudes de la comunidad. El equipo paulino escribe entonces desde Éfeso (1 Cor 16,8.19) su segunda carta a la comunidad corintia (*Cor B*), tratando los problemas de los que han informado los esclavos de Cloe y contestando a continuación a las diversas cuestiones planteadas por los corintios en su carta. El portador de la carta es Tito, que recibe también el encargo de organizar la colecta en Corinto y en Acaya (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,6.10; 9,2; 12,17-18).

El equipo paulino continúa con éxito su misión en Éfeso, pero también se hace cada vez más fuerte la hostilidad (1 Cor 16,9). Pablo tiene también en ese tiempo el proyecto de un viaje por Macedonia y Acaya, a la vuelta de Tito, para recoger la *colecta* y enviarla a Jerusalén por medio de delegados elegidos por las comunidades, a quienes acompañaría él mismo, si se juzgase conveniente (1 Cor 4,19; 16,3-7). Se acerca, en efecto, el año sabático de 54-55, y es previsible una especial escasez para ese tiempo en las comunidades palestinas. Pero el proyecto de ese viaje no se realizará como Pablo piensa en este momento, sino que sufrirá aún varias transformaciones sucesivas.

c) En el *verano de 53*, Timoteo vuelve a Éfeso, después de su visita a las comunidades de Macedonia y Acaya, e informa a Pablo de la llegada a Corinto de unos misioneros cristianos helenistas, del mismo tipo que Apolo, que están conmoviendo a la comunidad de allí y enfrentándola con el equipo paulino. La concepción sobre la misión y la praxis misional de estos misioneros opositores son muy diferentes de las del equipo paulino. Ésa fue la ocasión de la redacción de la tercera carta a la comunidad corintia (*Cor C*), en la que Pablo defiende su estrategia y su método misional y cuyo portador fue quizá el mismo Timoteo.

d) En el *otoño de 53*, Pablo, acompañado de Tito, y ya de vuelta hacia Éfeso, hace una *visita a Corinto* (2 Cor 12,14; 13,1-2). Se trata del inicio del viaje proyectado ya en la primavera para recoger la *colecta* (1 Cor 4,19; 16,3-7). Pero ahora el proyecto ha sufrido algún cambio: se iniciará con la visita a la comunidad de Corinto, por causa de la situación problemática de esa comunidad, para proseguirlo después por Macedonia, regresar de nuevo a Corinto y, desde allí, ir a Jerusalén con la colecta (2 Cor 1,15-16). Pero esa visita a Corinto significó un rotundo fracaso para Pablo, ya que se encontró a la comunidad de allí en abierta rebeldía contra él, que fue acusado de fraude en la colecta (2 Cor 12,16-18), recibiendo incluso una grave afrenta en público (2 Cor 2,5; 7,12).

Pablo interrumpe entonces el viaje proyectado y retorna a *Éfeso*, desde donde escribe la cuarta carta a la comunidad corintia (*Cor D*), de especial emotividad y dureza contra los misioneros opositores y contra la misma comunidad. A ella se referirá Pablo más tarde como la carta escrita «con mucha aflicción y angustia de corazón» y «con muchas lágrimas» (2 Cor 2,3-4; 7,8.12). El portador de la misma fue Tito (2 Cor 12,17-18), cuyo viaje durará hasta el verano de 54, tiempo en que Pablo lo encontrará en Macedonia (2 Cor 7,5-16). De hecho, Tito no parece haber acompañado a Pablo durante la prisión de éste en Éfeso, dado que no figura en la correspondencia paulina escrita en ese tiempo (Flp y Flm), ni tampoco inmediatamente después de esa prisión (2 Cor 2,12-13; 7,5). Tito tuvo que recibir, pues, el encargo de visitar también las comunidades de Macedonia y de Acaya para animar la colecta, algo que no pudo hacer Pablo al tener que interrumpir en Corinto el viaje proyectado.

13.4. La prisión en Éfeso

a) A lo largo de su actividad misional en Éfeso, Pablo sufrió varios incidentes serios de *hostilidad*. A uno de ellos se refiere la noticia de 1 Cor 15,31-32 (Cor A) al hablar del peligro de muerte que supuso para Pablo su «lucha contra las fieras en Éfeso». Y a una hostilidad cada vez más creciente se refiere 1 Cor 16,8-9 (Cor B) al indicar la gran oportunidad misional que se abre para Pablo en Éfeso, «aunque son muchos los opositores».

Toda esa hostilidad desembocó en la *prisión* que Pablo y varios colaboradores suyos sufrieron en Éfeso, probablemente desde finales de 53 hasta la primavera de 54. Por razón de su tendencia apologética, que trata de limar lo más posible los datos conflictivos de Pablo con las autoridades civiles, el libro de los Hechos no menciona esa prisión en Éfeso, pero sí parecen referirse a ella numerosos textos de las cartas (Flp 1,7.12-26; Flm 1.9.10.13.23; 2 Cor 1,8-9; Rom 16,3-4.7). Es posible que la causa inmediata de ella fuera el incidente con Demetrio y otros orfebres narrado en Hch 19,23-40, ya que Gayo y Aristarco, que aparecen ahí implicados como colaboradores de Pablo (Hch 19,29), figuran también como colaboradores de Pablo e incluso como compañeros suyos de prisión en Flm 24 y Col 4,10. Con todo, la prisión no fue impedimento para que la misión continuara en Éfeso, aunque se produjeron disensiones entre los cristianos de la ciudad con respecto a su valoración sobre la actuación de Pablo y la causa de su encarcelamiento (Flp 1,12-18).

b) Pero quizá lo más significativo de ese tiempo fueron los contactos del equipo paulino con sus comunidades y las *cartas* que les enviaron. En esa prisión de Pablo en Éfeso, y no en las posteriores en Cesarea y en Roma, hay que localizar la correspondencia con la comunidad de Filipos, recopilada en la actual Carta a los Filipenses y en la Carta a Filemón (cf. capítulos 18-19 de la presente obra). Cuadran perfectamente con esa situación los datos de esas cartas, que suponen una fácil comunicación entre Filipos o Colosas y el lugar donde Pablo se encuentra prisionero, lo mismo que las noticias sobre los planes de viajes de Pablo a Filipos (Flp 1,25-26; 2,24) o a Colosas (Flm 22), que se ajustan perfectamente con la situación de la prisión en Éfeso, pero no con la de Cesarea y Roma, ya que, en el caso de haber sido liberado de esta última prisión, Pablo tenía la intención de iniciar la misión en el hemisferio occidental del imperio romano, hasta alcanzar España.

Al comienzo de la prisión, Pablo recibe, lo mismo que había sucedido en otras ocasiones, ayuda económica de su querida comunidad de Filipos, que envía por medio de Epafrodito y otros filipenses que lo acompañan (Flp 4,18). Pablo agradece la ayuda recibida por medio de una breve pero preciosa carta a la comunidad (*Flp A*) cuyos portadores son los filipenses acompañantes de Epafrodito, porque éste se queda con Pablo para servirle de ayuda durante la prisión.

Durante la prisión, Epafrodito cae gravemente enfermo, y cuando ya está curado, Pablo quiere devolverlo a su comunidad de Filipos (Flp 2,25-30). Al mismo tiempo, Pablo ha recibido también información sobre algunos problemas dentro de la comunidad filipense. Ésa fue la ocasión para la segunda carta a los filipenses (*Flp B*), cuyo portador fue Epafrodito de vuelta a su comunidad. La prisión está avanzada, y Pablo tiene proyectado un viaje de Timoteo y de él mismo, cuando consiga la libertad, a Macedonia (Flp 1,25-26; 2,19-24).

Por ese mismo tiempo, durante la prisión, Onésimo (un esclavo de Filemón, que era el anfitrión de una comunidad paulina de Colosas) acude a Pablo para que interceda por él ante su señor, probablemente después de haber cometido un desfalco en la casa de éste. Pablo, después de convertirlo a la fe cristiana (Flm 10), lo devuelve a la casa de Filemón, su señor, con una preciosa carta de apoyo (*Flm*). La prisión está ya muy avanzada (Flm 1.9.10.13.23), y Pablo piensa conseguir pronto la libertad y poder visitar la comunidad de Colosas (Flm 22) antes de emprender el viaje a Macedonia (Flp 2,24).

c) Aún en la prisión, quizá en la primavera de 54, Pablo envía a *Timoteo* a visitar las comunidades de Macedonia (Flp 2,19-23; Hch 19,22). Es posible que hacia el final de su encarcelamiento Pablo fuera condenado a la pena capital, ya que en ese momento contó con su muerte segura (2 Cor 1,8-9). Pero en esa difícil situación es *liberado* gracias a una arriesgada intervención de Prisca y Áquila (Rom 16,3-4). Quizá a causa de esa liberación extraoficial, Pablo no podrá volver a Éfeso, y así, sorprendentemente, no pasará por esa ciudad en su viaje con la colecta hacia Jerusalén (Hch 20,16-17).

13.5. Las calamidades de la misión

A lo largo de esta segunda etapa misional aparecen con absoluta evidencia las tensiones y calamidades que surcaron toda la misión autónoma paulina, tanto las provocadas por la hostilidad de *fuera* como

las provocadas por los problemas y la oposición *dentro* de las propias comunidades. En las cartas escritas en este tiempo hay unos textos especiales en los que esa tensión de fuera y de dentro figura con especial concentración e impacto, reflejando bien las penalidades del misionero ambulante, sin lugar fijo y sin apoyos. Se trata de las famosas «listas de calamidades» que Pablo utiliza en la correspondencia con la comunidad de Corinto (1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,8-9; 6,4-10; 11,23-33; 12,10). La intención de esas listas fue la defensa de la misión paulina frente al ataque de algunos misioneros que llegaron a Corinto después de Pablo y que causaron un gran impacto en la comunidad de aquella ciudad (cf. cap. 16.1.).

La lista de calamidades más desarrollada es la de 2 Cor 11,21-33, que está encuadrada en el «discurso de la locura» o la «autoalabanza de un necio» (2 Cor 11,1 – 12,13), un magnífico texto en el que Pablo, obligado por la acusación contra él, «neciamente» se compara con los misioneros llegados a Corinto. La lista es una fina parodia del género del encomio, utilizado por los misioneros opositores en sus cartas de recomendación (2 Cor 3,1-3), en las que se describían sus acciones maravillosas, al estilo de las hazañas o gestas de algún personaje famoso. Conviene señalar que la imagen de Pablo y de su misión que aparece en esa lista es, desde luego, muy diferente, así como mucho más rica y compleja, que la que aparece en el libro de Hechos. Con la cita de ese texto paulino concluyo la presentación de este capítulo, ya que se trata, a mi entender, de un buen compendio de todo lo expuesto en él, sólo que ahora directamente con el lenguaje y desde la perspectiva del mismo implicado:

Introducción (vv. 21-22)

- «²¹ De lo que alguien presuma
–hablo como un necio–, ¡también presumo yo!
²² ¿Son hebreos?, ¡también yo!;
¿son israelitas?, ¡también yo!;
¿son descendientes de Abrahán?, ¡también yo!

Persecuciones y peligros de muerte (vv. 23-25)

- ²³ ¿Son servidores de Cristo?
–hablo como un demente–, ¡más yo!:

con muchos más agobios, con muchas más prisiones,
con muchísimos más golpes,
con numerosos peligros de muerte:
²⁴ cinco veces recibí de los judíos
los cuarenta azotes menos uno,
²⁵ tres veces recibí los golpes de las varas,
una vez fui apedreado,
tres veces sufrí naufragio,
una noche y un día completos pasé naufragio en alta mar.

Viajes y sus peligros (v. 26)

- ²⁶ En numerosos viajes:
con peligros de los ríos,
con peligros de los bandidos,
con peligros de los de mi pueblo,
con peligros de los gentiles,
con peligros en la ciudad,
con peligros en el despoblado,
con peligros en el mar,
con peligros entre los falsos hermanos.

Condiciones vitales (v. 27)

- ²⁷ Con agobio y fatiga:
con frecuentes vigiliass;
con hambre y sed:
con frecuentes ayunos;
con frío y desnudez.

Preocupaciones por las comunidades (vv. 28-29)

- ²⁸ Sin contar lo demás:
mis apuros diarios,
la preocupación por todas las comunidades:
²⁹ ¿quién se debilita en la fe
sin que yo enferme?,
¿quién es tentado a abandonar la fe
sin que yo arda de fiebre?

Conclusión (vv. 30-31)

- 30 Sí, si hay que enorgullecerse,
me enorgulleceré con respecto a esas mis «debilidades».
- 31 Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo
–digno de alabanza por siempre–,
sabe que no miento.

Suplemento (vv. 32-33)

- 32 En Damasco, el representante del rey Aretas vigilaba la ciudad
de los damascenos para prenderme;
- 33 y por una ventana fui descolgado en una cesta muralla abajo,
y así me libré de sus manos».

14 / *La crisis de las comunidades gálatas*

14.1. La carta a las comunidades de Galacia

a) Según se indicó en el capítulo anterior (13.2.), la carta a las comunidades de Galacia la escribió Pablo, probablemente, en el *verano de 52 en Éfeso*, ante la información de la llegada a esas comunidades de unos misioneros judaizantes opositores suyos. Sorprendido por la noticia, ya que no hacía mucho había visitado aquellas comunidades y las había encontrado en buen estado, Pablo escribe entonces la carta con una gran tensión. La envía por medio de Tito, buen conocedor de la crisis que están atravesando los cristianos gálatas, ya que a él mismo le tocó sufrir algo semejante en la asamblea de Jerusalén.

Lo que la carta intentaba era atajar la «fascinación» (3,1) que esos misioneros llegados a Galacia estaban produciendo en las comunidades de allí y que Pablo juzgaba como un peligro de auténtica apostasía del evangelio mesiánico (1,6-9). Porque esos misioneros no reconocían a los cristianos gentiles gálatas como miembros plenos del pueblo mesiánico. Para ello les exigían cumplir lo ordenado por Dios en la ley sagrada israelita, esto es, tenían que someterse a la circuncisión, que era el rito de ingreso en el pueblo elegido (3,3; 5,2-6.11-12; 6,12-13), y realizar las prácticas distintivas del judaísmo (3,2-5; 4,10.21; 5,3-4).

La narración de 1,13 – 2,14, centrada en los contactos de Pablo con los cristianos de Jerusalén, da a entender que esos misioneros judaizantes estaban relacionados con la comunidad jerosolimitana, y concretamente con el grupo que Pablo designa como «falsos hermanos» (2,4). Quizá después del incidente en Antioquía (2,11-14), la comunidad de esta ciudad sirvió de trampolín a esos misioneros para su actividad propagandística, hasta alcanzar la región de Galacia, donde habían surgido las primeras comunidades propiamente paulinas. Al-

gunos textos de la carta apuntan, además, a que detrás de la actuación de esos misioneros estaba la presión que las comunidades cristianas de Palestina estaban sufriendo por parte del creciente nacionalismo del judaísmo palestino (2,12; 4,29; 5,11; 6,12-13). Es muy probable, entonces, que a la «fascinación» (3,1) causada por aquellos misioneros en las comunidades gálatas no sólo contribuyeran razones de tipo religioso, sino también razones de tipo social, ya que así los indefensos grupos cristianos gálatas hallaban cobijo dentro del entramado social y político que representaban las comunidades judías.

b) La carta está dirigida «a las comunidades de Galacia» (1,2). Se trata, pues, de una *carta circular* a todas las comunidades de aquella región, que estaban vinculadas entre sí por una única misión fundacional (4,13-15), por una misma problemática y, probablemente, también por un origen étnico común, ya que en 3,1 se llama a sus miembros «gálatas». Aunque no tienen un núcleo urbano central, caso excepcional en las comunidades paulinas, sí se supone la cercanía y la frecuente comunicación entre ellas.

En conformidad con esos datos, lo obvio es localizar esas comunidades en una zona relativamente reducida dentro de la *región de Galacia*, en la Anatolia central. No parece encajar el frecuente intento de localizarlas en las zonas del sur de la provincia romana de Galacia, identificándolas con las comunidades fundadas por Pablo y Bernabé en el viaje misional narrado en Hch 13–14, porque los habitantes de esas zonas no eran gálatas, es decir, de origen celta, ni las comunidades de allí eran propiamente paulinas, ya que habían surgido de la misión antioquena, cuyos agentes eran entonces Pablo y Bernabé. La región de Galacia debe su nombre al asentamiento en ella, durante el siglo III a.C., de varios grupos gálatas o celtas procedentes de Europa. Después de un período de independencia, esos grupos guerreros fueron hechos vasallos de los romanos, hasta que en el año 25 a.C. quedaron integrados, junto con otras regiones del norte y del sur, en la nueva provincia romana de Galacia, con su capital en Ankara. Esa animada historia significó para aquellos celtas un proceso de profunda helenización. Aunque su lengua original pervivió en los poblados del interior, el griego *koiné* se convirtió en el vehículo ordinario de su comunicación. De hecho, Pablo utilizó la lengua griega para su misión entre ellos y para la carta que les envió. Es lógico, pues, que la carta no nos descubra nada sobre elementos específicos celtas en cuanto al origen de aquellas comunidades cristianas de Galacia.

Según ya hemos indicado (cap. 11.2.), el equipo misional paulino *fundó* aquellas comunidades gálatas al inicio de su misión autónoma, probablemente en el verano del año 49, en el viaje de Antioquía a Europa. Una enfermedad de Pablo, o quizá una crisis de su enfermedad crónica, obliga al equipo paulino a detenerse en la región gálata, y esa estancia no programada allí la aprovechan Pablo, Silvano y Timoteo, que eran entonces los integrantes del equipo, para la misión de aquella región, que no entraba dentro de sus planes misioneros (4,13-15). Surgen entonces, casi como un milagro, las primeras comunidades propiamente paulinas entre aquellos gálatas, de origen gentil (3,1-5; 4,8-10; 5,2; 6,12-13).

14.2. El discurso apologético

a) La carta está construida al estilo de un discurso apologético: Pablo se defiende de los ataques de los misioneros opositores (los acusadores) ante las comunidades gálatas (los jueces). Ello no impide que el tono de muchos textos sea directamente polémico y amenazante, también para las mismas comunidades. Se barajan con gran fuerza y emotividad los medios de la retórica, incluso los más duros, como la ironía, el sarcasmo o la misma maldición. En consecuencia, el estilo es tenso y concentrado. Da la impresión de que la carta se redactó con una gran premura de tiempo, casi de un tirón.

El resultado es un escrito especialmente *poderoso* dentro de las cartas de Pablo. Aún sentimos su fuerza profética al leerlo actualmente. De algún modo, se acerca al género de la carta mágica, es decir, de aquella que se escribía para producir un efecto mágico a distancia cuando se leyera. Así, la carta hace referencia explícita al «encantamiento» de estilo mágico (3,1), se abre con una maldición (1,8-9) y se cierra con una bendición exclusiva (6,16), y dentro del texto aparecen expresiones que se acercan a la maldición (5,2-4.10.12). No es de extrañar, pues, que Pablo se lo juegue todo a esa única carta (6,17). El escrito es además, especialmente en la «narración» (1,10 – 2,14), un documento clave para la historia de la misión paulina y del cristianismo antiguo, pero es también un testimonio fundamental para la reflexión teológica de Pablo y de su escuela.

b) La *configuración* especial de la carta como un discurso apologético es la razón de que no figuren algunos elementos típicos epistola-

res, como el proemio, en forma de acción de gracias o de alabanza a Dios, ni la normal conclusión epistolar con los correspondientes saludos. Por lo demás, la carta se conserva completa, y sólo se descubre una pequeña glosa en 6,6, que supone una organización comunitaria de un tiempo posterior, además del «amén» final (6,18).

Después de un *prescripto* especial (1,1-5), el típico proemio es sustituido por un *exordio* concentrado y de gran fuerza (1,6-9). Sigue la *narración* (1,10 – 2,14), en la que se hace la historia de la causa discutida en la actual crisis gálata y en la misma carta. La *exposición básica* (2,15-21) presenta sucintamente la posición que se defiende. La parte central del discurso apologético es la *argumentación* (3,1 – 5,12), que se inicia con una pregunta a los gálatas gentiles sobre su experiencia en la conversión (3,1-5) y se concluye con una advertencia a los mismos (5,1-12). El argumento fundamental de la alianza con Abrahán, cuyo heredero es el pueblo mesiánico, en contraste con la ley sinaítica (3,6-29), continúa con la alegoría sobre los dos hijos de Abrahán, representantes de la alianza mesiánica y de la sinaítica (4,21-31), después de la doble interrupción de 4,1-11, que desarrolla el tema anterior de la liberación mesiánica, y de 4,12-20, sobre la historia de la amistad entre Pablo y los gálatas. La *exhortación* (5,13 – 6,10) presenta las bases de la nueva ética de la época mesiánica, que supera la vieja ética fundada en la ley de la época antigua. La *conclusión* de la carta (6,11-18) la escribe Pablo de su puño y letra, al estilo de una firma autenticadora de la carta, y tiene un estilo especialmente poderoso, semejante al del exordio.

14.3. El pueblo mesiánico universal

Frente a la oposición judaizante de los misioneros llegados a Galacia, el centro de interés de la carta es la demostración de la universalidad del pueblo mesiánico, integrado tanto por judíos como por gentiles, con igualdad de derechos entre sí.

a) El fundamento está en la aparición de la nueva creación mesiánica, en la que ha surgido una *nueva humanidad* que ha dejado atrás a la humanidad vieja. Para definir esa nueva humanidad la carta recurre a la tradición de las comunidades helenistas. Y así puede verse la preciosa fórmula bautismal citada en 3,26-28, que presenta el bautismo como el rito de ingreso en el ámbito mesiánico, en el cual se pro-

duce la gran transformación, simbolizada por la imagen del revestimiento del mismo mesías como nuevo vestido, surgiendo así la nueva humanidad unificada, en la que quedan superadas las divisiones de la humanidad vieja:

- «²⁶ Todos vosotros sois hijos de Dios
por la fe, dentro del ámbito de Cristo Jesús.
27 Porque cuantos fuisteis bautizados
para pertenecer a Cristo
fuiesteis revestidos de Cristo:
28 ya no hay judío ni griego,
ya no hay esclavo ni libre,
ya no hay varón ni mujer,
pues todos vosotros sois uno
dentro del ámbito de Cristo Jesús».

Eso mismo expresan las sentencias tradicionales de 5,6 y 6,15, al declarar la indiferencia de la circuncisión o incircuncisión, es decir, del ser judío o del ser gentil, dentro de la nueva creación mesiánica:

- «En el ámbito de Cristo Jesús
ni la circuncisión vale nada ni la incircuncisión,
sino la fe que actúa por medio del amor» (5,6).
«Ni la circuncisión importa nada ni la incircuncisión,
sino la nueva creación» (6,15).

b) Pero la argumentación específica de la carta es la apologética, ya que necesita *justificar* la existencia del pueblo mesiánico universal frente a la objeción fundamental judaizante, basada en la tradición israelita sobre la elección divina de Israel. Según esa tradición, los signos distintivos dados por Dios a su pueblo elegido eran la circuncisión, el rito de la alianza que Dios hizo con su antepasado Abrahán, y la ley revelada en el Sinaí, base de la vida de ese pueblo sagrado de la alianza. Por eso, la acogida de gentiles dentro del pueblo elegido mesiánico sin la exigencia de esos signos sagrados, que era precisamente lo que hacía la misión paulina, equivalía para la posición judaizante a un atentado contra el orden sagrado determinado por el mismo Dios.

Parece lógico, pues, que la respuesta a esa objeción judaizante exigiera una *nueva interpretación* de la tradición israelita. Se trataba, sin duda alguna, de una cuestión muy importante, ya que en su base esta-

ba, en definitiva, la decisiva pregunta por el Dios auténtico. No conviene olvidar que la clave para entender la argumentación paulina es el horizonte de la nueva época mesiánica. Sólo desde la perspectiva abierta por el acontecimiento mesiánico actual es desde donde Pablo mira y juzga la tradición israelita. No es ésta la que discierne sobre la validez del acontecimiento mesiánico, sino que es éste el que discierne sobre la autenticidad y congruencia de aquélla. Porque el Dios que se ha manifestado en el presente de la liberación mesiánica tiene que ser el mismo que es testificado en la tradición ancestral israelita.

c) Desde esa perspectiva mesiánica interpreta la Carta a los Gálatas la alianza de Dios con *Abrahán* y la alianza de la ley en el *Sinaí* en 3,6-29 y 4,21-31, los dos testimonios más relevantes de interpretación de la tradición israelita dentro de la carta. Esas dos alianzas eran para el judaísmo los acontecimientos fundantes del pueblo sagrado de Israel, y a ellos recurría la objeción de la corriente cristiana judaizante, para la cual, al igual que para el judaísmo, los dos acontecimientos formaban una unidad indivisible: la alianza divina con Abrahán, el padre de Israel, tenía por objetivo la alianza de Dios con el pueblo en el Sinaí, revelándole su ley sagrada. Pero la argumentación de la carta da un vuelco revolucionario a esa interpretación judía tradicional, al separar los dos acontecimientos y considerarlos de categoría absolutamente diferente. Ahora, el único acontecimiento fundante del pueblo elegido es la alianza de Dios con Abrahán, basada en la promesa y en la fe. Con él entronca directamente el acontecimiento mesiánico actual, que es el cumplimiento de la promesa divina hecha a Abrahán y cuya única condición de acogida es la fe. En cambio, de una categoría secundaria, no fundante del pueblo elegido, es la alianza sináutica, basada en la ley y en su práctica, que sólo fue un episodio añadido a la alianza hecha con Abrahán y que únicamente tiene validez para un tiempo limitado que ya ha quedado superado por la aparición de la época mesiánica.

d) El resultado de esa nueva interpretación de la tradición israelita es la justificación del pueblo mesiánico *universal*, integrado tanto por judíos como por gentiles. La argumentación de la carta cumple así un doble objetivo: por una parte, afirma la conexión del nuevo pueblo mesiánico con la auténtica tradición israelita, representada por la figura de Abrahán, el padre del Israel auténtico; y, al mismo tiempo, lo desliga de las prácticas legales del judaísmo, que es lo que exigía la

posición judaizante para los cristianos gentiles. Los miembros del pueblo mesiánico, incluidos los gentiles, son los auténticos hijos y herederos de Abrahán (3,7-9.29), ya que la auténtica «descendencia» de Abrahán es el mesías (3,16). El nuevo pueblo mesiánico está representado por Isaac, el nacido de la mujer libre por la promesa «según el Espíritu», mientras que la comunidad judía no creyente, fundada en la alianza de la ley del Sinaí, está representada por el hijo natural «según la carne», nacido de la esclava (4,21-31). De este modo, el pueblo mesiánico es el auténtico «Israel de Dios» (6,16), cuya capital es la «Jerusalén de arriba» (4,26), y sus miembros son los auténticos hijos de Dios libres, frente a los esclavos que están bajo el dominio de la ley y de los ídolos (4,1-11).

14.4. La nueva vida mesiánica

a) Pero la carta necesitaba contestar también a la *objeción práctica* judaizante referida a la vida religiosa y ética de las comunidades cristianas helenistas, cuya norma ya no era la ley del judaísmo. Los judaizantes objetaban que, fuera de la normativa legal israelita, la vida de esas comunidades incurría irremisiblemente en la irreligiosidad y la inmoralidad, ya que le faltaban las prácticas religiosas y éticas ordenadas por Dios en la ley sagrada. Era una objeción seria, que cuestionaba la existencia misma de aquellas comunidades cristianas. Porque su vida como tales grupos religiosos parecía exigir unas prácticas reguladas de celebraciones, de pureza y de comportamiento que les dieran cohesión comunitaria, los distinguieran de otros grupos religiosos y les concedieran prestancia social ante la sociedad de su entorno. Eso era precisamente lo que ofrecía la ley del judaísmo, con su normativa de fiestas (4,10), de pureza y de ética. Es comprensible, pues, la «fascinación» (3,1) causada por los misioneros judaizantes en las comunidades gálatas. Las prácticas religiosas y éticas que aquéllos les ofrecían parecían garantizar su existencia como tales grupos religiosos, dándoles además el cobijo y la prestancia social y política de la religión ancestral judía.

Pablo tuvo ciertamente que enfrentarse a esa cuestión en repetidas ocasiones. Con especial agudeza se debió de plantear la dimensión ética de esa cuestión, ya que era el árca más amplia y cotidiana de la vida de sus comunidades, y se trataba además de algo singularmente

candente para sus miembros de origen gentil, acostumbrados como estaban a las prácticas sociales de su entorno urbano.

b) Ése es el marco de la exhortación de *Ga 5,13 – 6,10*, un texto que frecuentemente se ha visto como distanciado de la estructura y argumentación del resto de la carta, pero que realmente está perfectamente integrado dentro de la configuración y el interés apologético de toda ella. Su función es la contestación a la objeción práctica de los judaizantes, presentando el nuevo principio y la nueva normativa concreta para el comportamiento ético de la comunidad mesiánica. El punto de partida de la respuesta que da ese texto es, al igual que la del resto de la carta, el nuevo horizonte abierto por la aparición de la época mesiánica.

Como nuevo *principio* de la vida mesiánica se presenta el ámbito dinámico del Espíritu, en el cual se realiza el proceso de transformación de la nueva creación mesiánica. En él se elimina el dominio viejo de la «carne», esto es, de la naturaleza tergiversada por la maldad (5,13.16-25; 6,1.7-9). Por eso, los que están dentro del ámbito del Espíritu ya no están bajo el dominio esclavizante de la ley (5,18.23). Y a la época actual de la siembra seguirá la época de la cosecha, que se efectuará en el reino mesiánico esplendoroso (6,7-10) y en la herencia del reino de Dios (5,21).

Como nueva *norma* del comportamiento mesiánico se presenta el amor, en el cual se realiza el cumplimiento pleno de toda la ley israelita (5,13-14). Él es la «norma de Cristo» (6,2), es decir, la norma implantada por el mesías con su existencia de servicio en favor de todos. Ésa es la norma por la que actúa la fe mesiánica (5,6) y la que, de ese modo, rige la conducta de la comunidad mesiánica en sus relaciones comunitarias y con la sociedad de su entorno. La carta concreta escuetamente esa conducta por medio de diversas sentencias (5,15.26; 6,1-6) y de un catálogo de virtudes (5,22-23) que está en oposición a un catálogo de vicios (5,19-21).

15 / *La primera correspondencia con Corinto*

LA amplia correspondencia del equipo misional paulino con la comunidad de Corinto está recopilada en las actuales 1 y 2 Cor*. La primera parte de esa correspondencia, formada por las cuatro primeras cartas, fue escrita en la etapa de la misión efesina de Pablo (cf. cap. 13.3.). Se trata, sin duda, de la correspondencia corintia más significativa, y en su origen estuvo la compleja problemática de aquella comunidad cristiana de Corinto, tan viva, pero también tan difícil. Representa así el documento más valioso que tenemos para la reconstrucción de una comunidad cristiana de los primeros tiempos. A la presentación de esa correspondencia están dedicados el presente capítulo y los dos siguientes. En este primero se seguirá el proceso de confección de esa correspondencia y el talante de cada una de las cartas. Se podrá así descubrir algo de la fascinante y tensa historia de la misión y de las comunidades paulinas por dentro.

15.1. La primera carta de advertencia (Cor A)

a) Pablo recibe en Éfeso, probablemente en el *otoño del año 52*, la visita de los cristianos corintios Estéfanos, Fortunato y Acaico, que le informan sobre algunos problemas de su comunidad. El equipo misional paulino escribe entonces su primera carta a la comunidad de Corinto (Cor A: 1 Cor 6,1-11; 10,1-22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-18), que es enviada por medio de esos mismos informantes corintios de vuelta a su ciudad, a quienes se recomienda ante la comunidad al final de la carta (16,15-18).

* Cf. Apéndice «La composición de 1 y 2 Corintios», al final de este capítulo.

A juzgar por los fragmentos conservados, Cor A fue una carta de seria *advertencia* a la comunidad corintia sobre algunos problemas surgidos dentro de ella. Así también la caracteriza 1 Cor 5,9-11, un texto de la segunda carta (Cor B) que haría referencia a esa primera. Los problemas tratados en ella apuntan a una comunidad cristiana inmersa en el mundo ideológico helenista y en el entramado social de una gran ciudad cosmopolita como era Corinto.

b) Quien efectuó la recopilación de la colección ecuménica de las cartas de Pablo, probablemente hacia finales del siglo I, introdujo esta primera carta a la comunidad corintia (Cor A) dentro del marco de la segunda carta (Cor B), para formar la actual 1 Cor. Ésa es la razón de que sólo se conserven algunos *fragmentos* de Cor A, es decir, aquellos textos que le cuadraban al recopilador dentro del marco de Cor B. Por supuesto, suprimió el prescripto, el proemio y el final de la carta, porque Cor B ya le ofrecía esos elementos del formulario epistolar, y resultaba incongruente la repetición. Por lo demás, se descubren *añadiduras* posteriores en 11,2.19; 15,9-10.39-41.56.

La variada temática de la carta, al intentar solucionar diversos problemas de la comunidad, tuvo que condicionar la configuración por separado de ambos textos, sin mayor trabazón entre ellos. Al menos, eso es lo que hace suponer el orden actual de los fragmentos. El tema del *primer* fragmento (6,1-11) lo constituyen los pleitos ante tribunales civiles entre algunos miembros de la comunidad, pertenecientes sin duda a la minoría más acomodada dentro de ella. El *segundo* fragmento (10,1-22) trata sobre la práctica social de participar en las comidas sagradas paganas por parte de esa minoría acomodada de la comunidad. El *tercer* fragmento (11,2-34) está dedicado a dos cuestiones en las reuniones comunitarias: el gesto de cubrirse la cabeza los hombres y de descubrirla las mujeres durante el simposio comunitario con que concluía la celebración de la cena del Señor (v. 2-16), y el modo de hacer la comida en esa celebración de la cena del Señor (v. 11-34). Por fin, el *cuarto* fragmento (15,1-57) discute detenidamente la cuestión de la resurrección de los muertos, ante la negación de ésta por parte de algunos cristianos corintios. En la *conclusión* de la carta se dan las últimas instrucciones (15,58 y 16,13-14) y se recomienda a los portadores de la misiva (16,15-18).

15.2. La contestación a la carta corintia (Cor B)

a) No parece que la primera carta convenciera a la comunidad corintia, porque ésta, a su vez, escribe una carta a Pablo pidiéndole aclaraciones sobre algunos temas de la primera carta y planteándole, al mismo tiempo, otras nuevas cuestiones. Esa carta de los corintios se la llevan a Pablo «los de Cloe», probablemente esclavos cristianos pertenecientes a la casa de esa señora, que le informan además sobre algunos problemas de la comunidad que no mencionaba la carta enviada por los corintios. Fue entonces, probablemente en la *primavera del año 53*, cuando el equipo paulino escribió desde Éfeso su segunda carta a la comunidad corintia (Cor B: 1 Cor 1,1 – 5,13; 6,12 – 9,27; 10,23 – 11,1; 12,1 – 14,40; 16,1-12.19-24). Se la envían por medio de Tito, que se encargará también de organizar la colecta en las comunidades de Corinto y de Acaya, ya que él mismo, probablemente, había estado encargado de ese asunto en las comunidades de Galacia y de Asia Menor.

Al igual que la primera carta, ésta segunda es una carta de seria *advertencia* a la comunidad corintia. En ella aparecen unos problemas del mismo tipo que los tratados en la primera carta, pero en un estadio más agudo. Al parecer, las advertencias de la primera carta habían sido mal interpretadas (5,9-11) o incluso no aceptadas. Éste habría sido el caso de la advertencia sobre la participación en las comidas sagradas paganas; por eso, el equipo paulino tendrá que abordar en la nueva carta ese mismo tema con mayor detenimiento y con más matizaciones. Las nuevas cuestiones planteadas por la comunidad o, mejor, por la minoría acomodada dentro de ella, en su carta dirigida a Pablo, reflejaban el talante de un grupo inmerso en la ideología y las prácticas sociales del mundo helenista de su entorno, al igual que sucedía con los problemas tratados en Cor A. Pero, además, el informe de la gente de Cloe revelaba una dramática división dentro de la misma comunidad, provocada por la actuación del misionero Apolo (1,10 – 4,21), junto con algunos casos especialmente escandalosos (5; 6,12-20). Todo eso dejaba traslucir la preocupante evolución que había tenido la inquieta comunidad corintia desde el envío de Cor A y, al mismo tiempo, la que podría tener en adelante.

b) La carta se ha conservado *íntegra*, ya que el recopilador de la colección ecuménica de las cartas de Pablo la puso como base para la confección de la actual 1 Cor. Además de unas pequeñas *glosas* en

1,2b, 1,16 y 7,21b, se descubren unas añadiduras de gran importancia en 2,6-16, 12,31b – 14,1b y 14,33b-36.

Lo mismo que en Cor A, la variada temática tratada en esta segunda carta determina su *configuración* un tanto inconexa. Después del prescripto (1,1-3) y el proemio (1,4-9), la *primera parte* de la carta está dedicada al tratamiento de los problemas sobre los que el equipo paulino recibió información oral por la gente de Cloe: las divisiones en la comunidad (1,10 – 4,21), el caso de la unión conyugal incestuosa (5,1-13) y la práctica de la prostitución (6,12-20). La amplia *segunda parte*, en cambio, va contestando a las diversas cuestiones planteadas en la carta enviada por los propios corintios: varias cuestiones sobre el matrimonio (7,1-40); la participación en las comidas sagradas paganas (8,1 – 9,27; 10,23 – 11,1); los dones del Espíritu en el simposio de la cena del Señor (12,1 – 14,40); la colecta y los planes de visitas (16,1-12). La conclusión de la carta (16,19-24) contiene los saludos y una despedida autógrafa de Pablo, al estilo de su firma autenticadora de la carta.

15.3. La defensa de la misión paulina (Cor C)

a) Al volver de su visita a las comunidades de Macedonia y Acaya, Timoteo informa a Pablo de la llegada a Corinto de unos misioneros que están conmoviendo a la comunidad corintia y la están enfrentando al equipo misional paulino. Ante esa información, Pablo y sus colaboradores escriben desde Éfeso, probablemente en el *verano de 53*, la tercera carta a la comunidad corintia (Cor C: 2 Cor 2,14 – 7,4), y la envían quizá por medio del mismo Timoteo.

La finalidad de la carta es la *defensa* de la misión paulina frente al ataque de esos misioneros llegados a Corinto. Con todo, no parece que esos misioneros opositores marcaran un nuevo rumbo en la marcha de la comunidad, sino que se aprovecharon de la situación de ésta y agravaron su problemática. Porque los datos de esta carta y de la siguiente (Cor D), en la que Pablo volverá sobre el mismo tema, caracterizan a esos misioneros como del mismo tipo que Apolo, cuya actuación en Corinto ya había creado problemas en la comunidad (1 Cor 1,10 – 4,21). La correspondencia corintia testificaría entonces una *evolución* en el enfrentamiento entre la misión paulina y ese tipo de misioneros helenistas. El enfrentamiento es más comedido en 1 Cor 1,10 – 4,21 (Cor B), donde no se ataca directamente a la figura

de Apolo, aunque sí se señala ya un claro distanciamiento de ella (1 Cor 16,12); se hace más agudo, en cambio, en 2 Cor 2,14 – 7,4 (Cor C), aunque todavía se emplea un lenguaje sobrio; y alcanza, por fin, un tono de gran dureza y de descalificación global en 2 Cor 10,1 – 13,13 (Cor D).

b) El recopilador de la colección de cartas paulinas introdujo esta carta dentro de la composición de la actual 2 Cor. Por eso sólo se conserva el cuerpo de ella, ya que el recopilador tuvo que suprimir su prescripto, su proemio y su conclusión. Se detecta, además, una importante *añadidura* posterior en 2 Cor 6,14 – 7,1.

Por la unidad de su temática sobre la misión, esta tercera carta muestra una *configuración* más trabada que las dos primeras. La introducción del cuerpo de la carta es una preciosa acción de gracias por la marcha triunfal de la misión mesiánica (2,14-16a). Las secciones siguientes abordan los temas principales de la discusión con los misioneros opositores: la capacidad de Pablo como emisario (2,16b – 4,6), el sentido de la debilidad de Pablo (4,7 – 5,10), el servicio de Pablo a la comunidad (5,11 – 6,10). El cuerpo de la carta termina con una exhortación conclusiva (6,11 – 7,4).

15.4. La carta de lágrimas (Cor D)

a) Entre la carta anterior (Cor C), del verano de 53, y ésta (Cor D), del otoño del mismo año, medió una *visita* de Pablo, quizá acompañado de Tito, a la comunidad de Corinto. Se trató, probablemente, del inicio del viaje para recoger la colecta, aunque con algún cambio con respecto a la ruta proyectada en la primavera anterior. El viaje se iniciaría ahora con la visita a la comunidad de Corinto, para continuarlo después por Macedonia y volver de nuevo a Corinto, y desde allí ir a Jerusalén. Pero resulta que esa visita de Pablo a Corinto fue un fracaso, al encontrarse con una comunidad en abierta rebeldía contra él y que le acusó de fraude en la colecta, y uno de cuyos miembros llegó incluso a infligirle una afrenta en público. Pablo vuelve entonces a Éfeso, desde donde escribe inmediatamente la cuarta carta a la comunidad corintia (Cor D: 2 Cor 10,1 – 13,13).

Esta carta continúa la temática de la anterior, ya que se trata también de una *apología* de la misión paulina frente a los misioneros opositores llegados a Corinto. Pero, a diferencia de la información oral que tenía para Cor C, Pablo tiene ahora una dolorosa experiencia

directa de los opositores. Por eso, frente a la serenidad de la carta anterior, ésta de ahora trasluce una gran emotividad y dureza contra los misioneros y contra la propia comunidad corintia. A esta carta se referirá Pablo más tarde como la carta escrita «con mucha aflicción y angustia de corazón» y «con muchas lágrimas» (2 Cor 2,3-4; 7,8.12). El portador de la misma fue Tito, que además recibió el encargo de animar la colecta en las comunidades de Acaya y de Macedonia. La correspondencia con Corinto quedará interrumpida hasta que Pablo se encuentre de nuevo con Tito en Macedonia, probablemente en el verano del año 54.

b) Se conserva el cuerpo y la conclusión de la carta, ya que el recopilador de la colección paulina suprimió el prescripto y el proemio de la misma al configurar la actual 2 Cor. Esta carta apologética maneja con gran soltura y fuerza los medios retóricos típicos de la polémica y de la amenaza, como la ironía, la comparación, la parodia o la inyectiva directa. Es así un buen ejemplo de la habilidad retórica de Pablo.

La unidad temática y el interés polémico ocasionan también en esta carta, igual que en la anterior, una *configuración* bastante bien estructurada. El cuerpo de la carta comienza adecuadamente defendiendo con fuerza la autoridad de Pablo, en cuanto que es el misionero fundador de la comunidad corintia (10,1-18). Pero la parte más significativa de la carta está en su sección central, la «autoalabanza de un necio», en la que Pablo hace una espléndida parodia del género del encomio, del que se servían los misioneros opositores en sus cartas de recomendación (11,1 – 12,13). Encaja perfectamente en esta tensa carta su última sección, en la que Pablo da una seria advertencia a la comunidad ante su próxima visita a la misma (12,14 – 13,10). La conclusión es la típica epistolar, con las últimas recomendaciones, los saludos y la bendición de despedida (13,11-13).

* * *

APÉNDICE: LA COMPOSICIÓN DE 1 Y 2 CORINTIOS

Al hacer la colección ecuménica de las cartas paulinas, probablemente hacia el final del siglo I (cf. cap. 24.2.), el recopilador unió en algunos casos varias cartas de Pablo, originariamente independientes, en una única carta. Hay indicios de ese tipo de composición en *1 y 2 Corintios* (seis cartas), en *Filipenses* (dos cartas) y en *Romanos* (dos cartas). Se muestran como unitarias 1 Tesalonicenses, Gálatas y Filemón. En total, se conservan trece cartas originales de Pablo (cf. suplemento 2: «Cartas originales de Pablo», al final de la presente obra).

1 Corintios

1. Indicios de composición

a) La noticia en 5,9-11 sobre una *carta anterior* de Pablo a la comunidad corintia no parece referirse a una carta inexplicablemente perdida, sino a una que hay que reconstruir dentro de la actual 1 Cor.

b) Las indicaciones sobre los diversos *informantes* de Pablo en 1,11 («los de Cloe») y en 16,15-18 (Estéfanos, Fortunato y Acaico) apuntan a dos situaciones diferentes, que estarían en el origen de dos cartas diferentes.

c) Sin tener en cuenta las glosas posteriores, hay algunos textos que rompen la secuencia epistolar y suponen una *situación diferente*, es decir, la de otra carta:

- 6,1-11 (pleitos entre miembros de la comunidad): el texto de 5,1-13 (caso de unión incestuosa) se liga temáticamente con 6,12-20 (prostitución); y 5,12-13 está en tensión con 6,2-3 (motivo del juicio a los de fuera). Por otra parte, 6,1-11 se introduce artificialmente detrás de 5,1-13 por medio de la palabra-grapa «juzgar» (5,12-13; 6,1ss), medio literario típico para formar una colección. Además, la lista de vicios de 5,9-11 se repite (con alguna variante), chocantemente, en 6,9-10. Por otra parte, el malentendido corintio sobre la carta de Pablo señalado en 5,9-11 bien pudo referirse a textos como 6,1-11.

- 10,1-22 (participación en banquetes sagrados paganos): la respuesta a la cuestión sobre la participación en los banquetes sagrados paganos dada en este texto es diferente de la que se da en 8,1-9,27 y 10,23 – 11,1. Parece que Pablo no dispone aún de una información suficiente sobre la actitud de los corintios cuando escribe 10,1-22; sí dispone de ella más tarde, después de recibir una carta de ellos, a la que contesta en 8,1 – 9,27 y 10,23 – 11,1.
- 11,2-34 (dos problemas en las celebraciones comunitarias): desde 7,1, la carta va contestando a las diferentes cuestiones planteadas en una carta enviada por los corintios, cuestiones que se introducen con la expresión griega *peri de* («acerca de»: 7,1.25; 8,1; 12,1; 16,1.12); sin embargo, no aparece esa fórmula para introducir este texto: en ese momento, Pablo parece tener información únicamente oral («escucho», en 11,18). Por otra parte, 11,34c («y ya ordenaré lo demás cuando os visite»), hace referencia probablemente al tema del simposio conclusivo de la celebración de la cena del Señor, que Pablo piensa abordar en su próxima visita a la comunidad; pero, de hecho, esa cuestión se trata inmediatamente después, en los cap. 12–14: clara señal de que 11,2-34 (texto unitario) y los cap. 12–14 no pertenecen a la misma carta.
- 15,1-58 (cuestión sobre la resurrección de los muertos): tampoco se introduce con la expresión *peri de* («acerca de»); al parecer, Pablo tiene sólo información oral (v. 12). Por otra parte, la instrucción de 15,58 continúa perfectamente en la de 16,13, por encima de 16,1-12.

2. Resultado

Los indicios anteriores apuntan claramente a *dos cartas* en la actual 1 Cor, en este orden cronológico:

- *Cor A*: 6,1-11; 10,1-22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-18. Se ha conservado sólo fragmentariamente. Es una carta de advertencia sobre algunos problemas de la comunidad, a la que se refiere 5,9-11 (en *Cor B*). Los informantes de Pablo fueron Estéfanos y sus acompañantes, y ellos mismos llevaron la carta a la comunidad de Corinto (16,15-18). El *recopilador* introdujo algunos fragmentos de ella dentro de *Cor B*, en los lugares que mejor le pareció, fijándose ante todo en la semejanza temática de los textos.

- *Cor B*: 1,1 – 5,13; 6,12 – 9,27; 10,23 – 11,1; 12,1 – 14,40; 16,1-12.19-24. Se ha conservado completa. Los informantes de Pablo fueron «los de Cloe» (1,11), que le trajeron además una carta de los corintios (cf. 7,1). Tiene dos partes: en la primera, Pablo trata algunas cuestiones sobre las que le han informado oralmente los de la casa de Cloe (1,10–5,13; 6,12-20); en la segunda, contesta a la carta de los corintios (a partir de 7,1). A pesar de su estructura un tanto inconexa, debido a los diversos temas tratados, ambas partes están relacionadas y suponen una idéntica situación: así, por ejemplo, la referencia a Apolo al comienzo (cap. 1–4) y al final (16,12); la indicación del viaje de Timoteo en 4,17 y en 16,10-11; el proyecto del viaje de Pablo en 4,18-21 y en 16,5-9; la referencia al tiempo de pascua en 5,7-8 (fórmula pascual) y en 16,8; la ascensión del dicho de 6,12 en 10,23, y de la fórmula de 6,20 en 7,23. No creo, pues, que haya razones para separar los cap. 1–4 (o los cap. 1–6) como una carta independiente. El *recopilador* tomó *Cor B* como base para la composición de la actual 1 Cor.

2 Corintios

1. Indicios de composición

- a) La noticia en 2,3-4 y 7,8.12 sobre una carta anterior de Pablo escrita «con muchas lágrimas» no puede referirse a *Cor A* o a *Cor B* (ni tampoco a una carta inexplicablemente perdida), sino a una que hay que descubrir dentro de la actual 2 Cor (10,1 – 13,13).
- b) El relato de 2,12-13 (viaje de Pablo desde Troas hasta Macedonia en busca de Tito) continúa perfectamente en 7,5ss (llegada a Macedonia y encuentro con Tito): esos textos tienen que pertenecer a la misma carta, que, por supuesto, debía de tener algo anterior a 2,12-13 y algo posterior a 7,5.
- c) El texto de 2,14 – 7,4, que interrumpe la secuencia señalada anteriormente entre 2,13 y 7,5, tiene una temática unitaria (apología de la misión de Pablo): debe de tratarse de una carta originariamente independiente.
- d) El *cap. 9*, que trata acerca de la colecta, es un duplicado del *cap. 8*, que trata el mismo tema: ambos textos no pueden pertenecer a la misma carta, sino a dos cartas diferentes.

e) En 10,1 – 13,13 se da un cambio radical de tono con respecto a lo anterior; porque, aunque se vuelve sobre el tema tratado ya en 2,14 – 7,4, el tono ahora es muy diferente, con mucha más pasión y tensión. Debe de tratarse de la carta escrita «con muchas lágrimas» mencionada en 2,3-4 y 7,8.12. Por otra parte, según 12,14 y 13,1-2, esa carta fue escrita después de una segunda visita de Pablo a la comunidad corintia y antes de una tercera proyectada.

2. Resultado

Esos indicios apuntan a *cuatro cartas* en la actual 2 Cor, en este orden cronológico:

- *Cor C: 2,14 – 7,4*. Sólo se conserva el cuerpo de la carta, que es una apología de la misión de Pablo frente a la acusación de unos misioneros cristianos llegados a Corinto. La información la trajo Timoteo a su regreso del viaje indicado en Cor B (1 Cor 4,17; 16,10-11). El *recopilador* introdujo la carta en la actual 2 Cor dentro del motivo de un viaje misional de Pablo, quizá para definir la misión como una marcha triunfal (2,14-16a); por lo demás, 7,2-4 cuadra inmediatamente antes de 7,5ss (referencia en los dos textos a la tribulación y al consiguiente consuelo y alegría).
- *Cor D: 10,1 – 13,13*. Se conserva el cuerpo y el final de la carta, que es una seria advertencia a la comunidad y una dura polémica contra los misioneros opositores. Es la carta «con muchas lágrimas» (2,3-4; 7,8.12). Pablo la escribió a la vuelta de una visita fracasada a la comunidad corintia (12,14; 13,1-2). El *recopilador* la colocó al final de la actual 2 Cor, quizá por el motivo tópico de que la herejía es un fenómeno de los tiempos finales (tiempo actual del recopilador).
- *Cor E: 1,1 – 2,13; 7,5 – 8,24*. Se conserva completa, excepto en el final (¿pertenece a ella 13,11-13?). Es una carta de reconciliación; al final se introduce una credencial oficial para la colecta (8,1-24). Fue escrita a la vuelta de Tito de Corinto (2,12-13; 7,5-16); Tito mismo y dos hermanos acompañantes suyos fueron los portadores de ella (8,16-24). El *recopilador* la tomó como base para la composición de la actual 2 Cor.

- *Cor F: 9,1-15*. Sólo se conserva el cuerpo de la carta. Es una credencial para la colecta, dirigida a las comunidades de Acaya (9,2), del mismo tiempo que Cor E. Los portadores coinciden con los de Cor E, que fueron los delegados para la colecta tanto en Corinto como en Acaya (9,3-5). El *recopilador* la colocó después del cap. 8 porque trataba el mismo tema.

LA correspondencia corintia trata los numerosos problemas que la comunidad de Corinto tuvo en cuanto a su socialización intracomunitaria, esto es, en su configuración como nuevo grupo religioso, y también en cuanto a su socialización dentro de la sociedad civil de su entorno, es decir, en su identidad como tal comunidad nueva dentro del mundo social y cultural del helenismo. Todo apunta a que el origen de esos problemas estuvo en la acomodación de la comunidad cristiana al entramado social y a la ideología cultural y religiosa de su entorno helenista. Tal situación estaba propiciada por la configuración social de la misma comunidad, con la mayoría de sus miembros pertenecientes al estrato social más humilde, pero con una minoría muy activa perteneciente a un estrato social más acomodado. También tuvo que influir el talante cosmopolita y la estructura social y políticamente abierta de la ciudad de Corinto. Esos factores provocaron, por una parte, una peligrosa integración de la comunidad en la ideología y en las prácticas sociales de la ciudad helenista, que amenazaba con disolverla como tal grupo religioso, pero, por otra parte, ocasionó una no menos peligrosa falta de integración intracomunitaria que amenazaba con escindirla. Este capítulo está dedicado a la cuestión de la socialización intracomunitaria del grupo cristiano corintio, mientras que el siguiente abordará la cuestión de su socialización dentro de la sociedad civil.

16.1. La práctica de la misión

a) La cuestión sobre la socialización de la misión es un tema ampliamente abordado en la correspondencia corintia, especialmente en 1 Cor 1,4 – 4,21 y 9,1-27 (en Cor B), 2 Cor 2,14 – 7,4 (Cor C) y 10,1

– 13,13 (Cor D). Ello se debe al *enfrentamiento* de la misión paulina con otro tipo de misión helenista, representada por un amplio grupo de misioneros de origen judeohelenista que actuaba en las grandes ciudades. A dicho grupo pertenecía Apolo, cuya misión en Corinto provocó divisiones en la comunidad, y a él pertenecían también los «emisarios eximios» (2 Cor 11,5; 12,11) con los que se enfrenta Pablo en Cor C y D. El gran éxito que ese tipo de misioneros consiguieron en Corinto se explica porque compartían con la comunidad cristiana de aquella ciudad el mismo mundo ideológico y social del helenismo.

Los datos de la correspondencia corintia señalan que la *praxis misional* de esos misioneros helenistas llegados a Corinto era muy diferente de la paulina. Actuaban en comunidades cristianas ya establecidas (2 Cor 10,13-16). Se servían de cartas de recomendación escritas por las comunidades donde habían actuado, en las que se hacía el panegírico de su actuación (2 Cor 3,1-3), mostrando así la típica lucha por el honor y el prestigio de la sociedad helenista. Además, vivían a costa de las comunidades (2 Cor 2,17; 11,7-12.20; 12,13-15), entrando así en el sistema de patronazgo y clientela, decisivo en la sociedad de entonces, y demostrando al mismo tiempo la vida honorable del orador helenista, que no tenía que recurrir al humillante trabajo manual.

La *imagen del emisario* mesiánico que tenían esos misioneros era también muy diferente de la paulina. Para ellos, el emisario era la típica figura carismática del mundo helenista. Toda su actuación era la demostración de sus poderes especiales. Ya lo era su misma presencia corporal y la prestancia de sus gestos, al estilo de un grandioso orador (cf. 2 Cor 10,1.10). Lo era, sobre todo, su hablar esplendoroso (cf. 2 Cor 4,3-6), sirviéndose para ello de los medios de la elocuencia retórica y de la sabiduría (1 Cor 1,17-25; 2,1-5; 2 Cor 10,10; 11,6), mostrando así que por su boca hablaba el mismo mesías glorioso (2 Cor 13,3). Y lo eran también sus signos especiales, como las visiones y revelaciones (2 Cor 12,1-7a), el lenguaje extático (2 Cor 5,12-13) y los milagros (2 Cor 12,7b-10).

No es de extrañar que esos misioneros causaran un *gran impacto* en la comunidad corintia, ante todo entre la minoría del estrato social más acomodado, ya que a todos ellos los unía el mismo mundo ideológico y de valores sociales del helenismo. La consecuencia fue el *desprestigio* y la descalificación global de la figura y la misión de Pablo, a quien se acusaba de no ser un auténtico emisario, ya que no de-

mostraba los poderes que esa figura carismática comportaba. Su misma presencia corporal era débil (2 Cor 10,1.10; 12,11). Su proclamación no era en modo alguno poderosa y esplendorosa, sino débil y ridícula, sin el poder de la elocuencia (1 Cor 1,17; 2,1.4; 2 Cor 4,3; 10,10; 11,6; 13,3). Carecía de los signos especiales que mostraran su potencia carismática (2 Cor 5,13; 12,1-10.12); concretamente, su propia enfermedad era una demostración clara de su falta de poderes curativos (12,7b-10). Toda su actuación, en definitiva, estaba bajo el signo de la debilidad. Y así, como no podía presentar cartas de recomendación escritas por las comunidades, tenía que recomendarse a sí mismo (2 Cor 3,1; 5,12; 10,12-18; 11,16-18; 12,1.11.19).

También la praxis misional de Pablo de no vivir a costa de las comunidades, sino de su propio *trabajo* manual, fue un serio motivo de descalificación con diversas implicaciones. Según la acusación, Pablo demostraba con esa praxis que no tenía una auténtica conciencia de emisario (2 Cor 11,5-12.20-21; 12,13-15) y que, además, no estaba en una relación de amistad, concretada en la relación de clientela y patronazgo, con la comunidad de Corinto (2 Cor 11,7.11; 12,13-15). Esa acusación se convirtió incluso en una calumnia de fraude: el no recibir ayuda de la comunidad era una simple treta por parte de Pablo para encubrir la utilización en provecho propio de la colecta de las comunidades paulinas en favor de la comunidad de Jerusalén (2 Cor 12,16-18). Quizás a esa acusación de fraude se refiere también la afrenta pública que Pablo sufrió en Corinto y que recuerda en 2 Cor 2,5-10 y 7,12.

b) La argumentación de Pablo contra los misioneros opositores y los miembros de la comunidad corintia ligados a ellos se basa, ante todo, en la *imagen del mesías*, ya que el misionero mesiánico tenía que conformarse con aquel de quien era emisario y representante. Fundando su imagen gloriosa del emisario, los misioneros opositores de Corinto tuvieron que tener una imagen majestuosa del soberano mesiánico (2 Cor 11,4; 13,3), en la que verterían los rasgos de las diversas figuras gloriosas del mundo helenista, como la del héroe, la del carismático con poderes especiales, la del sabio o la del orador fascinante. La misión era, pues, el reflejo de la nueva época de esplendor y plenitud que había sido inaugurada por ese soberano mesiánico poderoso.

La concepción de Pablo está en frontal oposición a esa visión de sus opositores. Frente a la imagen del mesías glorioso, la correspondencia corintia pone como base de su argumentación la imagen del

mesías *crucificado* en debilidad (1 Cor 1,17 – 2,5; 2 Cor 4,10-12; 12,9-10; 13,4). La comunión con ese mesías marca la tensión de la existencia del pueblo mesiánico, incluida la del emisario. Describen magníficamente esa tensión las famosas «listas de calamidades» del misionero mesiánico (1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,7-9; 6,4-10; 11,23-33; 12,10), que Pablo presenta en contraste con los elencos de obras portentosas que se incluirían en las cartas de recomendación de los misioneros opositores. Las «debilidades» de las que se acusaba a Pablo se presentan en esas listas precisamente como los auténticos signos del emisario mesiánico, ya que la dialéctica de su existencia en debilidad y, al mismo tiempo, en potencia generadora de vida significa la comunión en la debilidad y en la potencia del mesías crucificado y resucitado (2 Cor 4,10-12; 12,9-10; 13,3-4). De este modo, el mesías crucificado, que es el signo paradójico de que la misma debilidad se convierte en potencia de Dios, se hace patente en la existencia de su emisario, que proclama sin el poder de la sabiduría retórica y actúa en debilidad, con temor y temblor, pero que demuestra así la potencia del Espíritu (1 Cor 1,17 – 2,5). Las aflicciones del emisario son una participación en los sufrimientos del mesías y se convierten así en fuente de consuelo y de fortalecimiento misional en favor de las comunidades (2 Cor 1,3-7).

16.2. Las celebraciones comunitarias

Las celebraciones comunitarias eran un lugar fundamental de socialización de los grupos cristianos. La correspondencia corintia trata varias cuestiones con respecto a las celebraciones de la comunidad de Corinto. Tres se refieren a la celebración del rito mesiánico de la cena del Señor, y la otra al rito mesiánico del bautismo. En el trasfondo de todas ellas se descubre la típica acomodación de la comunidad corintia al mundo ideológico y social de su entorno helenista. Frente a esa acomodación corintia, la argumentación paulina realza el carácter único y exclusivo de las celebraciones de la nueva comunidad mesiánica.

a) La primera cuestión sobre la celebración de la cena del Señor es la planteada en *1 Cor 11,17-34* en cuanto al modo de hacer la *comida comunitaria* en esa celebración. Con toda probabilidad, el problema creado en la celebración de la comunidad de Corinto no se debía, como frecuentemente se afirma, al adelantamiento de la comida nor-

mal por parte de los miembros pudientes de la comunidad, relegando para el final, a la llegada de los miembros pobres, la celebración específica de la cena del Señor, con los ritos sagrados del pan y de la copa. El problema se debía, más bien, al modo corintio de hacer la comida comunitaria durante la cena del Señor, que estaba enmarcada por los ritos del pan y de la copa. Cada uno consumía la comida y la bebida que había traído, sin compartirla con los demás, y se creaban así las escisiones y diferencias en la comunidad celebrativa, con la consiguiente humillación de los miembros pobres, que no disponían ni de la cantidad ni de la calidad de alimentos y bebida que los miembros pudientes.

Con esa práctica, la comunidad corintia aplicaba a su comida sagrada comunitaria una forma frecuente de hacer los banquetes comunitarios en la sociedad helenista. Pero resulta que éstos eran un lugar eminente de demostración del estatus social de cada uno de los comensales y, así, de las diferencias sociales que regulaban la sociedad de entonces. De ese modo, con la aplicación de esa forma helenista de banquete a su comida comunitaria, el grupo cristiano corintio demostraba su falta de integración social intracomunitaria. Y de ello resultaba que la celebración del banquete mesiánico, lejos de ser el signo efectivo de una nueva humanidad en la que quedaban eliminadas las divisiones de la humanidad vieja, se convertía en una manifestación sancionadora de la estructura injusta del mundo viejo.

La argumentación paulina se basa en que la celebración cristiana es la del *banquete mesiánico*, que tiene un carácter diferente del de los banquetes helenistas. Como declara la tradición citada en 11,23-25, lo que se celebra en el banquete cristiano es la muerte salvadora del mesías, que funda la nueva alianza mesiánica. La comunión con el Señor mesiánico crea la comunión de la comunidad celebrativa, que se convierte así en su «cuerpo» (10,16-17), es decir, en la nueva humanidad mesiánica. Y eso quiere decir que la ruptura de esa comunión de la comunidad imposibilita la comunión con el mesías y hace imposible, entonces, la celebración del banquete mesiánico (11,20-21). La afrenta a los miembros pobres es una afrenta a la comunidad mesiánica y al mismo mesías (11,22.27-28). Además, la celebración cristiana es preanuncio del banquete del reino mesiánico esplendoroso (11,26), lo cual requiere una comunidad pura y transformada. La corrección actual de la misma por parte del Señor tiene por finalidad su purificación, para que no llegue a recibir el castigo junto con el mundo (11,29-32).

b) Inmediatamente antes de la cuestión anterior, Pablo se refiere en *1 Cor 11,2-16* a los *gestos* sagrados de las mujeres y de los varones al intervenir en la oración y en la profecía durante el simposio conclusivo de la cena del Señor. Probablemente, la comunidad corintia aplicaba a la celebración cristiana unos gestos religiosos frecuentes en el mundo helenista para señalar el contacto directo con el ámbito divino. Así, al intervenir en la oración o en la profecía, que representaban los momentos álgidos de la inspiración y del contacto con el mundo misterioso divino, las mujeres desvelaban su cabeza, demostrando así su posesión por el Espíritu, mientras que los varones se la cubrían con el manto, mostrando así su ingreso en un ámbito misterioso. De ese modo, la comunidad corintia equiparaba su celebración con otras celebraciones religiosas de su medio ambiente pagano, especialmente con aquellas dominadas por el entusiasmo y la experiencia extática del espíritu.

La argumentación del texto es muy *confusa*, apareciendo en ella saltos, argumentos dispares e incluso incongruencias, debido a que Pablo mismo, durante el dictado, tuvo que ir matizando e incluso corrigiendo afirmaciones anteriores suyas que no le parecían muy convincentes. En un primer momento, utiliza como argumento el orden jerárquico tripartito «Dios/mesías/hombre», desdoblado el último elemento en «varón/mujer», para posibilitar su aplicación a la cuestión planteada (11,3). Esa distinción entre varón y mujer se desarrolla con diversos argumentos de la tradición judía y de la cultura helenista en cuanto al motivo concreto de llevar o no cubierta la cabeza las mujeres y los varones (11,4-10). Ese tipo de argumentación se corta y se corrige en 11,11-12, porque Pablo se da cuenta de que no cuadra con la tradición cristiana bautismal sobre la nueva humanidad mesiánica, en la cual han quedado superadas las divisiones de la humanidad vieja entre el varón y la mujer (Ga 3,26-28). Esto obliga a iniciar una nueva argumentación en 11,13-15, fundada ahora en el principio helenista del orden natural. Pero, ante la incongruencia también de esta nueva argumentación, Pablo, un tanto molesto ya, concluye con el único argumento práctico de la costumbre de sus comunidades (11,16).

Según el análisis anterior, lo único que queda como válido de toda la compleja argumentación del texto es, en definitiva, el principio mesiánico intocable sobre la igualdad de rango entre el varón y la mujer (11,11-12) y la práctica de las comunidades (11,16). Teniendo en cuenta el trasfondo de la práctica corintia indicado anteriormente,

quizá se podría decir que el centro real de la argumentación paulina es la novedad de la celebración mesiánica, que no consiente los viejos gestos de las celebraciones paganas.

c) También en el simposio de la cena del Señor hay que localizar la cuestión tratada en *1 Cor 12,1 – 14,40* sobre los dones del Espíritu o *carismas*. En el trasfondo de esa cuestión está, de nuevo, la acomodación de la comunidad corintia al mundo religioso de su entorno. Al parecer, entendía las manifestaciones del Espíritu al estilo de los fenómenos pneumáticos paganos (12,1-3), y sus celebraciones comunitarias reflejaban el entusiasmo y el desorden típicos de las celebraciones paganas (14,26-40). Los carismas se concebían como manifestaciones de la riqueza espiritual, de los poderes especiales y del señorío de cada individuo (1 Cor 4,8.10), sirviendo así para el provecho de cada uno de los carismáticos, sin tener en cuenta el servicio de la comunidad. Eso explica el aprecio corintio de los carismas más extáticos, como la glosolalia, que manifestaban con especial fuerza la posesión del espíritu y el poder de los carismáticos, convirtiéndose así en medios para ganar honor y prestigio dentro de la comunidad. Precisamente en ese sentido eran utilizados también por los misioneros competidores de Pablo llegados a Corinto.

La argumentación paulina declara, en primer lugar, que los carismas *mesiánicos* son de un tipo muy diferente del de los fenómenos pneumáticos paganos (12,1-3), ya que están producidos por el Espíritu de Dios y del mesías (12,4-11). Tienen además un carácter provisional, de anticipo de la plenitud futura, que sólo llegará con el reino mesiánico esplendoroso (1 Cor 1,3-9; 4,8.10; y glosa de 13,8-12). Lo que determina la existencia de esta época mesiánica presente es, más bien, la comunión en la debilidad del mesías crucificado. El tono general de todo el texto de 1 Cor 12–14 realza la función de los carismas, que no es el provecho propio del individuo que los recibe, sino el servicio de *construcción* de la comunidad mesiánica. El pueblo mesiánico se muestra así como el «cuerpo» del mesías, que está configurado por el poder del Espíritu bautismal (12,13) y representa a la nueva humanidad, en la que han sido eliminadas las escisiones de la humanidad vieja, estando así cada uno de sus miembros al servicio de los demás, y correspondiendo a los más humildes el mismo honor que a los considerados como más respetables (12,12-30).

d) La última cuestión sobre las celebraciones comunitarias se refiere al *rito bautismal*. Según dan a entender dos textos de la correspon-

dencia corintia, la comunidad de Corinto entendía también el bautismo al estilo de un rito pagano de iniciación. Aunque su interpretación no es clara, es posible que la argumentación de *1 Cor 1,13-17* tenga como base una comprensión corintia del bautismo como un rito iniciático, en el que el iniciado quedaba ligado con el sacerdote que le impartía el rito. Más claro parece el testimonio de *1 Cor 15,29* sobre la práctica corintia del bautismo vicario por los muertos, ya que implica una comprensión del rito cristiano al estilo de los ritos iniciáticos paganos, cuyo poder salvífico se podía aplicar también a los difuntos no iniciados.

La argumentación paulina señala el carácter *mesiánico* del rito bautismal. El texto de 1 Cor 1,13-17 presenta el bautismo cristiano como el rito de ingreso en el ámbito abierto por la muerte salvífica del mesías crucificado y, de ese modo, como el rito que sella la pertenencia exclusiva del bautizado al mesías. Dentro del contexto de 1 Cor 15, la argumentación de 1 Cor 15,29, que toma como punto de partida la práctica corintia sin criticarla expresamente, supone una comprensión del bautismo cristiano como un rito mesiánico que se recibe con vistas a la salvación definitiva en el reino mesiánico futuro.

16.3. La esperanza mesiánica

a) También la cuestión sobre la resurrección de los muertos, planteada en *1 Cor 15*, testifica la acomodación de la comunidad corintia al mundo de su entorno. En este caso, se trata de la acomodación de la esperanza mesiánica a la ideología religiosa del mundo helenista. Muy probablemente, la negación de la resurrección de los muertos por parte de algunos de la comunidad (15,12) se basaba en el típico *dualismo antropológico* helenista, para el que resultaba inconcebible que la salvación definitiva incluyera la resurrección del cuerpo, cuando lo que se esperaba era, más bien, la liberación del mismo, dado que constituía un fardo para el alma, la parte espiritual que representaba la realidad auténtica del hombre. A ese trasfondo apunta la objeción expresada en 15,35 y que se contesta en 15,36-57.

Pero ese dualismo ideológico de la comunidad corintia tenía también sus *implicaciones sociales* de tipo práctico. En 15,32-34 se hace referencia a ellas, al citar un eslogan de talante epicúreo, como consecuencia de la negación de la esperanza mesiánica en la resurrección (v. 32), y al denunciar la corrupción moral de la comunidad causada

por sus malas compañías y que implica un desconocimiento del Dios auténtico, el del acontecimiento mesiánico (v. 33-34). De hecho, ese mismo dualismo antropológico es el que está en la base de muchas de las prácticas sociales de la comunidad corintia que se tratarán en el próximo capítulo, ya que para él las acciones del cuerpo, especialmente las de la sexualidad y las de la comida, no tenían ninguna relevancia en orden a la salvación.

b) Frente al dualismo ideológico corintio, la argumentación paulina marca con nitidez el tono profundamente *integrador* de la nueva esperanza mesiánica. Su fundamento es el evangelio sobre el mesías muerto y resucitado (15,1-19), caracterizado como el definitivo Adán, que es la «primicia» y el «espíritu vivificante» de la nueva humanidad determinada por la vida, en la que ha quedado superada la humanidad vieja inaugurada por el primer Adán y que está bajo la potencia de la muerte (15,20-22.44-49). La escenificación de la esperanza cristiana se hace por medio de un esquema sobre los acontecimientos mesiánicos que arranca con la resurrección del mesías y tiene como elemento fundamental la salvación del reino mesiánico, que se abrirá con la parusía del mesías, incluirá la resurrección y la transformación de los muertos y de los vivos de la comunidad mesiánica y, después de la victoria sobre todos los poderes enemigos, desembocará en el reino definitivo del Dios creador (15,23-28.50-57).

17 / *La socialización en la vida urbana*

A diferencia de lo que sucedía en las comunidades de Tesalónica y de Filipos, la relación de la comunidad corintia con su entorno no estaba determinada por la hostilidad, sino por su integración en las prácticas sociales de la ciudad. Así, las cuestiones abordadas por la correspondencia corintia sobre ese tema tienen el mismo tono que las tratadas en el capítulo anterior, ya que unas y otras reflejan la acomodación de la comunidad corintia al mundo helenista en el que vivía. Tampoco en este caso la perspectiva es la de la ética individual, sino la de las prácticas sociales que determinaban el entramado de la sociedad helenista de entonces. De lo que ahí se trataba era de la pureza de la comunidad mesiánica, que, en cuanto representante de una nueva humanidad, no podía acomodarse a las normas y formas sociales de la humanidad vieja.

17.1. Los pleitos

La cuestión planteada en *1 Cor 6,1-11* se refiere a la práctica de los pleitos entre algunos miembros de la comunidad corintia por asuntos de la vida cotidiana. La valoración del todo negativa que Pablo hace de ellos, al hablar de jueces injustos (6,1) y de cometer injusticia (6,7-8) responde a la realidad de la sociedad de entonces. Se trataba, en efecto, de una importante práctica de socialización, ya que lo que decidía en ellos no era tanto el derecho de las partes litigantes, cuanto su estatus social. Se convertían así en un medio de lucha por el poder y por el prestigio social de los contrincantes. Es muy probable, pues, que los pleitos a que se refiere el texto se dieran entre los miembros de la comunidad cristiana pertenecientes a su minoría más acomodada, y que los utilizaran precisamente como medio de lucha por el ho-

nor y el prestigio dentro de la sociedad y de la misma comunidad cristiana. Los cristianos corintios demostraban así su plena integración dentro del entramado social de la ciudad helenista en la que estaban asentados.

La base de la argumentación paulina está en el *nuevo carácter* de la comunidad cristiana. Ésta forma parte del pueblo mesiánico de los «santos» (6,1.2), que ha sido trasladado del ámbito de la maldad del mundo viejo al ámbito de la santidad y la justicia, por medio del rito bautismal de purificación recibido en el nombre del mesías y con el poder del Espíritu de Dios (6,9-11). Forma parte, pues, del pueblo que participará del reino mesiánico futuro, y será así el juez del mundo y de las potencias que lo dominan (6,2-3). Es incongruente, por tanto, que siga con la práctica injusta de los pleitos ante los tribunales paganos. En primer lugar, porque no deberían darse conflictos de ese tipo entre miembros de la comunidad mesiánica, ya que su raíz es la injusticia (6,7-8). Pero, en caso de darse, tendrían que ser solucionados dentro de la misma comunidad (6,1-6). Con esta última normativa, Pablo intentaba aplicar a las comunidades cristianas la práctica que ya tenían las comunidades judías helenistas para solucionar los conflictos entre sus miembros.

17.2. Los banquetes sagrados

a) En *1 Cor 8,1 – 11,1*, un texto perteneciente a dos cartas (Cor A y Cor B), se discute ampliamente la participación de algunos cristianos corintios en los banquetes paganos. Esta práctica social muestra de nuevo la plena integración de la comunidad corintia en la sociedad de su entorno, dado que la participación en los banquetes representaba un lugar privilegiado de socialización dentro del entramado social de aquel mundo urbano helenista. Tuvo que afectar, ante todo, a la minoría más acomodada de la comunidad, ya que se trataba de una práctica fundamental para el mantenimiento de sus relaciones y su estatus social, por lo que su rechazo habría significado la marginación de la vida económica y social de la ciudad.

No parece que el texto haga distinciones entre diversos tipos de banquetes. Se refiere, más bien, al típico banquete helenista, que normalmente tenía un tono religioso más o menos relevante, pero cuyo carácter fundamental era eminentemente social. Las ocasiones de su

celebración eran diversas, tanto de tipo personal como comunal, y también eran diversos los lugares empleados, tanto locales comunales, especialmente en el recinto de los templos, que cumplían la función de restaurantes, como las casas privadas. Pero todos ellos, tanto los celebrados en los templos como en las casas privadas tenían un tono religioso, incluyendo frecuentemente el consumo de carne sacrificada a los dioses, y también un marcado carácter social. Esto implica que no se puede recurrir, como frecuentemente se hace, a las diferentes circunstancias y lugares de celebración de esos banquetes para justificar las diferentes respuestas dadas en los textos paulinos. Más bien, pienso que esas diferentes respuestas de los textos se deben a las diferentes situaciones en las que éstos fueron escritos, pues pertenecen a cartas distintas.

Los argumentos de los cristianos corintios en defensa de su práctica los presenta el texto citando sus eslóganes, a los que Pablo responde en cada caso. En ellos se descubre la típica acomodación corintia al *mundo ideológico* helenista. Según los eslóganes citados en *1 Cor 8,1-4*, los cristianos corintios se fundaban, ante todo, en el conocimiento que les daba su fe de que los ídolos no existían. Pero entendían ese conocimiento en sentido individualista, como un enriquecimiento sapiencial en provecho de cada uno, al estilo del que aportaba la sabiduría helenista, sin tener en cuenta su responsabilidad para con los otros, especialmente para con los humildes de la comunidad, que no estaban tan clarificados y además tenían unas costumbres alimentarias y sociales diferentes de las suyas. Así, creían que ese conocimiento les concedía la libertad completa del sabio, según el eslogan citado en *1 Cor 10,23*. Además, en la base estaba el típico dualismo helenista, según el cual el cuerpo y sus funciones eran irrelevantes para el mundo religioso del espíritu, y, así, la comida de los banquetes helenistas no podía afectar en nada a la relación con Dios, como declaraba el eslogan citado en *1 Cor 8,8*.

b) La respuesta negativa que Pablo da en *1 Cor 10,1-22* (Cor A) se basa en la exclusividad del acontecimiento mesiánico. El pueblo mesiánico del final, con sus ritos del bautismo y del banquete sagrado, debe conservarse incontaminado de las prácticas impuras de su entorno, tomando por advertencia lo que le sucedió al Israel de los comienzos, su antepasado (10,1-11). La celebración de la cena del Señor, que realiza la comunión de la comunidad mesiánica con el mesías (10,16-17), excluye la participación en los banquetes paganos, ya

que éstos equivalen a un acto idolátrico de comunión con los ídolos, identificados con los demonios (10,19-22).

En *1 Cor 8,1 – 9,27* y *10,23 – 11,1* (Cor B), en cambio, Pablo reconoce la *libertad* para participar en los banquetes sagrados helenistas, desde la base de la confesión mesiánica sobre el único Dios, creador y dueño de toda su creación buena, y sobre el único Señor mesiánico (8,5-6 y 10,25-26). Pero esa libertad y ese derecho sólo se pueden realizar desde el principio mesiánico del *amor* efectivo, demostrado en la muerte salvífica del mesías (8,11-12), que implica el servicio a todos, la renuncia a los propios derechos en favor de los demás, y la responsabilidad con respecto a la conciencia de los otros (8,1-13; 10,23.28-30). Pablo pone como ejemplo de ese principio su propia actuación misional, en la que ha renunciado a su derecho al sustento, se ha acomodado a todos y ha tenido una vida de lucha y de autodomínio en servicio del evangelio universal para todos los pueblos (9,1-27; 10,31 – 11,1).

17.3. La sexualidad y el matrimonio

a) Como cabría esperar, son varias las cuestiones planteadas en la correspondencia corintia sobre el amplio tema de la sexualidad y el matrimonio. En *1 Cor 6,12-20* se trata expresamente la práctica de la *prostitución* por parte de algunos miembros de la comunidad. Pero también se hace referencia a esa misma práctica en otros textos de la correspondencia: en los catálogos de vicios de *1 Cor 5,9-11* y *1 Cor 6,9*, que mencionan la prostitución, el adulterio y la homosexualidad; en *1 Cor 7,2*, que habla del peligro de prostitución para los casados que se abstienen del uso del matrimonio; y en *1 Cor 10,7-8*, que trata de los banquetes idolátricos y la prostitución en el Israel del desierto, como aviso para el pueblo mesiánico del final.

Esa variedad de testimonios apunta a la frecuencia de esa práctica de la prostitución dentro de la comunidad corintia, demostrando así, de nuevo, su acomodación a la sociedad de su entorno. La prostitución era, en efecto, una práctica común en la sociedad urbana de entonces, e incluso se justificaba para el caso de los varones, no sólo para los solteros, sino también para los casados. Pertenecía al entramado social, ante todo por su ligazón con la celebración de los banquetes, y así la renuncia permanente a ella resultaba algo chocante y se

podía interpretar como una falta contra la convivencia social. Es probable, pues, que la cuestión dentro de la comunidad cristiana estuviera relacionada con la participación en los banquetes por parte de su minoría acomodada. Según los eslóganes corintios citados en *1 Cor 6,12-13.18*, la justificación ideológica de esa práctica estaba, otra vez, en el típico dualismo helenista, que consideraba el cuerpo y sus funciones, especialmente la comida y la sexualidad, como algo indiferente para la ética y la religiosidad.

Frente a ese dualismo antropológico, la argumentación paulina de *1 Cor 6,12-20* se basa en el carácter *global* de la comunión mesiánica. Los miembros de la comunidad mesiánica pertenecen, en su existencia completa corporal, al mesías resucitado, y su destino es la vida plena en el reino mesiánico futuro (6,13-14). Sus cuerpos, entonces, son miembros del mesías y forman con él una entidad determinada por el Espíritu, que excluye la comunión carnal con la prostituta (6,15-17). No se pertenecen a sí mismos, sino que son propiedad sagrada de Dios, ya que sus cuerpos son templo del Espíritu que habita en ellos, al haber sido comprados a un alto precio por medio de la redención mesiánica (6,19-20). Consecuentemente, según señalan los catálogos de vicios de *1 Cor 5,9-11* y *1 Cor 6,9*, la práctica de la prostitución pertenece al mundo viejo de impureza, del que ha sido liberada la comunidad mesiánica.

b) La cuestión planteada en *1 Cor 5,1-13* es un caso especial de unión conyugal que Pablo considera un *incesto*. El texto no aporta datos precisos, pero quizá se trató del matrimonio de un miembro de la comunidad con la mujer de su padre a la muerte de éste. Detrás estaba quizá también la cuestión económica de conservar íntegros los bienes de la casa familiar, cosa que no era posible si la mujer del padre salía fuera de ella. De todos modos, lo importante para Pablo no era el caso individual, sino la actitud de la comunidad, que aceptaba el hecho como algo normal e indiferente para ella en cuanto tal comunidad religiosa. Es posible incluso que influyera la convención social del patronazgo y clientela, al pertenecer la persona implicada a la minoría influyente de la comunidad y ser un patrono de ella. Así, la comunidad corintia demostraba su típica acomodación al entramado social y cultural de su entorno.

Pablo argumenta desde la *pureza* de la comunidad mesiánica. Ésta vive en el ámbito de la bondad y pureza de la fiesta mesiánica de pascua, al haber sido purificada del fermento de maldad e impureza

por medio de la muerte salvífica del mesías, el cordero pascual (5,6-8). Por tanto, no puede consentir la presencia en ella de un miembro impuro (5,9-13). Por eso, Pablo invita a la comunidad a llevar a efecto la sentencia que él mismo ya ha declarado, por medio de un rito de expulsión de aquel individuo del seno de la comunidad, que se va a celebrar durante la proclamación de la carta en la asamblea comunitaria, invocando la autoridad del soberano mesiánico (5,3-5). El rito de expulsión implica que fuera del ámbito de la comunidad santa mesiánica reina el poder de la maldad, Satanás. Pero el rito conserva, al mismo tiempo, el carácter sanador para el miembro de la comunidad, con vistas a que también él, en cuanto a su ser animado por el Espíritu, alcance la salvación del reino mesiánico futuro, en el día del Señor (5,5).

c) En *1 Cor 7,1-40* Pablo va contestando a las diversas cuestiones sobre el *matrimonio* que le planteaba una carta de los cristianos corintios: uso del matrimonio (7,1-7), solteros y viudas (7,8-9), matrimonios entre creyentes (7,10-11) y con no creyentes (7,12-16), prometidos (7,25-38), nuevo matrimonio de las viudas (7,39-40). En el trasfondo de las cuestiones se descubre de nuevo la acomodación de la comunidad cristiana corintia al mundo social e ideológico helenista de su entorno. Aparece, en primer lugar, en el influjo de algunas prácticas helenistas, como la de la abstinencia sexual en algunos días fijos o la extendida práctica del divorcio. Pero, sobre todo, se muestra en el típico dualismo antropológico, sólo que ahora en una vertiente de ascetismo radical. El eslogan corintio citado en *1 Cor 7,1* da a entender que los corintios interpretaban en esa dirección ascética la importante tradición cristiana sobre la no diferencia entre el varón y la mujer dentro del pueblo mesiánico (Ga 3,28), justificando así desde ella el rechazo del uso del matrimonio e incluso el rechazo absoluto de la sexualidad. Eso se alargaba, al parecer, con la interpretación de la nueva existencia mesiánica también en una dirección dualista radical, justificando así la ruptura total con el estado de vida anterior, como el matrimonio o el compromiso matrimonial.

La respuesta paulina a las diversas cuestiones se basa en el *principio* de la pertenencia y del servicio de la comunidad a su soberano mesiánico. Así, Pablo utiliza en 7,22-23 una tradición bautismal semejante a la de 6,20, que declara la liberación mesiánica con vistas a pertenecer, como un esclavo, al mesías. Y así también, en 7,32-35 Pablo aplica ese principio a la valoración del estado de los casados y

de los solteros, indicando las posibilidades que cada uno de esos estados tiene en cuanto al servicio del Señor.

Ese principio básico se concreta en la *norma práctica*, contraria al dualismo radical corintio, de la permanencia en la situación y estado que se tenía antes de la conversión a la fe cristiana, ya que lo único decisivo es la pertenencia y el servicio al Señor. Esa norma práctica es la que Pablo aplica a las diversas cuestiones que los corintios le plantean sobre el matrimonio: conveniencia del uso del matrimonio (7,1-5), permanencia en estado de soltería o de viudez (7,8-9), permanencia en el matrimonio, tanto entre creyentes (7,10-11) como con una parte no creyente (7,12-16), permanencia en la situación de prometidos, sin llegar al matrimonio (7,25-38), conveniencia de permanecer viudas (7,39-40). En la digresión de 7,17-24 la aplica también a la situación de estar circuncidado o incircuncidado y a la de estar en libertad o en esclavitud. Pero la presenta sólo como una norma práctica de conducta, no como una ley obligatoria en cualquier situación o circunstancia, ya que éstas pueden hacer no conveniente su aplicación, y, de hecho, en todos los casos tratados se permite la excepción a la misma. De todos modos, en cualquier situación y estado, lo decisivo es la pertenencia y el servicio al Señor mesiánico. Ése es el principio inmutable que guía tanto la aplicación de la norma como sus excepciones.

También la valoración que el texto hace del *celibato* se justifica desde ese mismo principio. Probablemente bajo el influjo de su experiencia misional, que descubría en su estado de célibe mayores posibilidades para la misión itinerante, Pablo recomienda ese estado como una buena posibilidad para el servicio al Señor (7,6-8.32-35). Y complementa su recomendación con la esperanza mesiánica en la transformación del modo de existencia de este mundo, que abre la perspectiva para una nueva valoración de los negocios y agobios de la vida en él (7,26-32). Así, este texto muestra con toda claridad que la razón de la recomendación paulina del celibato no es, en absoluto, el ascetismo, sino el servicio al Señor mesiánico, que es en definitiva lo único decisivo en la vida del creyente.

17.4. El nuevo patronazgo

Un motivo relevante en la socialización intracomunitaria y extracomunitaria de la comunidad corintia fue, sin duda, el sistema de patronazgo y clientela, que determinaba en gran medida el entramado de

la sociedad helenista de entonces. Fue ese sistema el causante de muchos problemas dentro de la comunidad, así como de las tensiones de ésta, especialmente por parte de su minoría acomodada, con el propio Pablo, ya que éste no quiso entrar nunca dentro de tal sistema. Se trataba, en efecto, de un sistema cuya finalidad no era, en definitiva, la protección de los débiles clientes, sino el prestigio y el honor de los poderosos patronos. La oposición radical a la norma mesiánica del servicio a los demás era, pues, patente.

Pero quizá la recomendación para la casa de Estéfanos en *1 Cor 16,15-18* se refiera a una nueva práctica del patronazgo dentro de la comunidad mesiánica. La alabanza de la casa de Estéfanos por su actuación en favor de la comunidad se debería, entonces, a que había ejercido el auténtico patronazgo de servicio, conforme al principio mesiánico del amor, frente al patronazgo de provecho propio, practicado por los patronos de la sociedad civil y también por otros cristianos corintios.

18 / *La correspondencia con Filipos*

COMO ya se indicó anteriormente (cf. cap. 13.4.), durante su prisión en Éfeso desde finales de 53 hasta la primavera de 54, Pablo escribió la correspondencia con la comunidad de Filipos, recopilada en la actual Carta a los Filipenses*, y la Carta a Filemón. Con esa situación, en efecto, y no con la de la prisión posterior de Pablo en Cesarea y en Roma, cuadran perfectamente los datos de esas cartas. A esas auténticas «cartas de la cautividad» de Pablo están dedicados este capítulo y el siguiente.

18.1. La carta de agradecimiento (Flp A)

a) Al enterarse de la prisión de Pablo en Éfeso, la comunidad de Filipos le envía *ayuda económica* por medio de una delegación encabezada por Epafrodito, quien recibe también el encargo de cuidar de Pablo durante su prisión (Flp 4,18; 2,25-30). Pablo agradece la ayuda recibida escribiendo de su puño y letra (4,18) una breve carta a la comunidad (Flp A: 4,10-20), aprovechando como portadores de ella a los filipenses que habían acompañado a Epafrodito y que ahora retornaban a su ciudad. La carta fue escrita, pues, al comienzo de la prisión de Pablo en Éfeso, probablemente a finales del año 53.

Tanto esta primera carta como la siguiente muestran una relación entrañable entre el equipo misional paulino y su comunidad de Filipos. La demostración más eficaz de ella fue la ayuda económica que aquella comunidad envió a Pablo en varias ocasiones: durante su misión en Grecia (Flp 4,15-16; 2 Cor 11,8-9) y ahora, durante su pri-

* Cf. Apéndice «La composición de Filipenses», al final de este capítulo.

sión en Éfeso. En Flp 4,15 Pablo realiza la *excepcionalidad* de la comunidad de Filipos con respecto a su praxis misional de no recibir ayuda de las comunidades. La razón de esa excepción estuvo, probablemente, en la configuración social de la comunidad filipense. Al parecer, el estatus social de la población de la colonia romana de Filipos era mucho más homogéneo que el de otras grandes ciudades helenistas. La comunidad cristiana reflejaría en ese aspecto la situación de la ciudad. Esa homogeneidad e integración social intracomunitaria facilitaba el que Pablo pudiera recibir ayuda de la comunidad sin tener que provocar los problemas que ese hecho habría ocasionado en una comunidad con mayores diferencias sociales y mucho menos integrada, como era, por ejemplo, el caso de la comunidad de Corinto.

b) Flp A es, efectivamente, una carta de *agradecimiento* por la ayuda recibida, pero con un tono muy particular. Está marcada por una *dialéctica*. Por una parte, Pablo expresa su gran alegría por el gesto de la comunidad, a la que alaba por ello. Pero, al mismo tiempo, excluye el lenguaje directo de agradecimiento, afirma su independencia o «autarquía» y quiere dejar claro que se trata de una excepción dentro de su praxis misional, debida exclusivamente a la voluntad de los filipenses. El tono de la carta, que más que al de una acción de gracias se asemeja en ocasiones al de una apología, permite entrever que Pablo no se siente a gusto.

Detrás se descubre, a mi entender, el *trasfondo* de la crisis corintia, dentro de la cual está aún inmerso Pablo cuando escribe Flp A, dado que poco antes había enviado Cor D, y aún no sabe en ese momento el efecto que esa carta había producido en Corinto. Una de las serias acusaciones corintias contra Pablo, y de la que éste había tenido que defenderse en Cor D, se refería precisamente a su independencia económica con respecto a la comunidad corintia. Creo que desde esa situación se entiende perfectamente el tono de Flp A. Pablo no quiere, de ningún modo, que la ayuda recibida de Filipos se interprete como una relación de patronazgo y clientela entre la comunidad filipense y él mismo; de ahí el realce de su independencia o autosuficiencia. Ni tampoco quiere que se entienda como un abandono de su praxis misional de ganarse el sustento con su propio trabajo; de ahí la insistencia en la excepcionalidad de las ayudas recibidas de la comunidad filipense, debidas exclusivamente a ella y no a él mismo.

Sólo se conserva el *cuerpo* de la breve carta, ya que el recopilador eliminó su prescripto, proemio y conclusión, al poner la segunda

carta (Flp B) como base para la composición de la actual Flp. Su *secuencia* parece clara: se señala el sentido de la ayuda recibida, que es un nuevo «florecimiento» de la comunión de los filipenses con Pablo (4,10-14); recordando la «cuenta» de las ayudas anteriores, se presenta la nota de «recibo» para la «cuenta» de la comunidad en su servicio a Dios (4,15-18); y se concluye con la invocación al Dios de la «riqueza» para que atienda a las necesidades de la comunidad filipense (4,19-20).

Pero quizá sea bueno escuchar directamente las palabras de esta espléndida carta autógrafa de Pablo:

«¹⁰ El Señor me ha concedido una gran alegría, porque, al fin, vuestra preocupación por mí ha podido florecer de nuevo, ya que preocupación siempre la habéis tenido, pero os faltaba la ocasión para llevarla a la práctica.

¹¹ Y no es que esté hablando, de ningún modo, como lo haría un necesitado. Pues he aprendido a ser autosuficiente en cualquier situación:

¹² sé vivir en la necesidad y sé vivir en la abundancia; conozco todos los secretos de cualquier tipo de situación: del estar saciado y del estar hambriento, del vivir en la abundancia y del pasar necesidad.

¹³ Aquél que me fortalece me da fuerzas para todo eso.

¹⁴ Con todo, hicisteis bien al ayudarme en esta aflicción.

¹⁵ Bien sabéis vosotros mismos, filipenses, que en los inicios de la proclamación del evangelio entre vosotros, cuando salí de Macedonia, ninguna comunidad, excepto sólo vosotros, tuvo conmigo una cuenta de «dar y recibir». ¹⁶ Porque varias veces, incluso cuando estaba en Tesalónica, me enviasteis ayuda para remediar mi necesidad... ¹⁷ No es que ande buscando el donativo; lo que busco son los intereses que incrementen vuestra cuenta. ¹⁸ Éste es mi «recibo»: tengo todo lo que necesito, e incluso de sobra; estoy saciado con lo que he recibido de Epafrodito de vuestra parte:

- un olor aromático,
- una ofrenda que Dios acepta con agrado.

¹⁹ Que mi Dios sacie todas vuestras necesidades, conforme a su riqueza maravillosa en el ámbito de Cristo Jesús.

²⁰ A Dios, nuestro Padre, la alabanza por siempre jamás. Amén».

18.2. La carta de amistad (Flp B)

a) Durante la prisión de Pablo en Éfeso, Epafrodito enferma gravemente, y después de su curación, Pablo lo devuelve a su comunidad de Filipos, dando testimonio de su buen servicio en representación de toda la comunidad (Flp 2,25-30). Pablo ha sido informado también sobre algunos problemas dentro de la comunidad filipense e intenta colaborar en su solución. Ésa fue la doble ocasión para la confección de la segunda carta a los filipenses (Flp B: 1,1 – 4,9.21-23), cuyo portador fue el mismo Epafrodito de vuelta a Filipos.

La carta muestra dos problemas principales dentro de la comunidad filipense. El primero se refiere a un cierto *desánimo* provocado por la hostilidad de su entorno. La carta quiere animar a la comunidad aduciendo también el ejemplo del propio Pablo, que en ese momento está soportando la prisión. Esa temática domina la mayor parte de la carta: la introduce ya el proemio (1,3-11), está en la base de la información sobre la situación de Pablo (1,12-26), y se trata expresamente en la exhortación (1,27-30; 2,12-18) y en las recomendaciones conclusivas (4,4-7).

El segundo problema se refiere a las *tensiones* dentro de la misma comunidad, provocadas principalmente por las disensiones entre dos comunidades domésticas. Ante esa situación, la carta intenta reforzar la cohesión intracomunitaria. Esta temática aparece en la exhortación general, aduciendo un precioso himno sobre el Señor mesiánico que ha tenido la vida de un esclavo (2,1-11), y en las recomendaciones concretas del final (4,2-3).

b) Esta segunda carta a la comunidad filipense es una hermosa *carta de amistad*, con textos de comunicación, de exhortación y de recomendación. Se conserva completa, debido a que el recopilador la tomó como base para la confección de la actual Flp. Se detectan varias *añadiduras* posteriores: las pequeñas glosas de 1,1c (quizá un resto del prescripto original de Flp A) y 2,21, la glosa más amplia de 4,8-9 y, sobre todo, la importantísima añadidura de 3,1b – 4,1, que refleja una situación de separación radical entre el cristianismo y el judaísmo, como queda plasmado en su dura y patética polémica.

Después del *prescripto* (1,1-2), el *proemio* (1,3-11) introduce la doble temática de la carta: el mantenimiento de la comunidad hasta la plenitud del reino mesiánico, y su comunión con el evangelio por medio de la ayuda al equipo misional fundador de ella. La *primera* par-

te de la carta (1,12-26) es un informe de la situación actual de Pablo, señalando su comunión con la comunidad filipense. La *segunda* parte (1,27 – 2,18) consiste en una doble exhortación a la constancia en medio de la hostilidad, desde la base de la esperanza de la liberación final, y a la unión intracomunitaria, en conformidad con la actitud demostrada por el mesías. La *tercera* parte (2,19-30) es una recomendación para Timoteo, que va a visitar próximamente a la comunidad, y para Epafrodito, que regresa a Filipos llevando la carta, después de su buen servicio a Pablo en representación de toda la comunidad filipense. La *conclusión* (3,1a; 4,2-7.21-23) da las últimas recomendaciones concretas sobre la cohesión comunitaria y la alegría en la esperanza, junto con los saludos y la bendición final.

18.3. La nueva existencia mesiánica

La temática y la argumentación de la correspondencia con Filipos son muy semejantes a las de la Primera Carta a los Tesalonicenses (cf. cap. 12,3.). Su primer gran tema se refiere al aguante de la hostilidad de fuera, manteniendo la esperanza en la gran liberación que va a traer el reino mesiánico esplendoroso. Junto a ese tema, y relacionado con él, está el de la comunión de la comunidad con el equipo misional fundador de ella y dentro de ella misma.

a) La *hostilidad* la sufrió ya el equipo misional en la misión fundacional de la comunidad (1,30), y actualmente Pablo está en prisión por causa del evangelio, pudiendo tener como desenlace su misma muerte (1,7.12-26.30; 2,17; 4,14). La comunidad de Filipos está también ahora bajo la dura hostilidad de su entorno social (1,27-30), y vive así como un grupo testimonial en medio de una generación depravada y pervertida (2,15). La correspondencia filipense, sin embargo, no da detalles sobre las causas concretas de esa hostilidad. Pero, al igual que en otros casos, éstas habrá que buscarlas, por una parte, en el evangelio del reino mesiánico, que podía parecer a las autoridades y a la gente una auténtica subversión contra el poder imperial; y, por otra, en el exclusivismo de la fe mesiánica, que implicaba unas prácticas religiosas y sociales nuevas, que en gran medida estaban en abierta oposición a las que configuraban el entramado religioso y social de la ciudad helenista. Es muy probable que influyera también la estructura social y política de la ciudad de Filipos.

La exhortación a mantenerse firmes ante la hostilidad se funda en el principio mesiánico de que la tribulación pertenece a la época presente, y es así garantía de la liberación del *reino mesiánico* futuro. En esa dirección se expresa 1,27-30, al declarar que la hostilidad es garantía de salvación para la comunidad, mientras que es signo de perdición para los enemigos, y así, los sufrimientos por Cristo, luchando a favor de la fe en el evangelio mesiánico, significan un gran don. Manteniendo así firme la palabra de vida en medio de una generación depravada y pervertida, la comunidad mesiánica se manifiesta como la luz que ilumina el mundo (2,15-16). Esa esperanza en medio de la tribulación explica que el motivo de la alegría sea tan frecuente en la correspondencia filipense, que fue escrita precisamente cuando Pablo estaba sufriendo la prisión (1,4.18.25; 2,2.17-18.28-29; 3,1a; 4,4.10; y glosa de 4,1). Cuadra también con esa esperanza la exhortación a la eliminación de la angustia (4,6), ya que detrás está el Dios de la elección, que mantendrá hasta el final a su comunidad elegida (1,6; 4,7).

La correspondencia filipense tiene una especificación importante de esa esperanza mesiánica en medio de la tribulación. En el significativo texto de 1,21-24, Pablo habla de un *anticipo* del reino mesiánico para inmediatamente después de su posible muerte violenta, sin tener que esperar al momento de la parusía final del mesías. De ese modo, la muerte del emisario adquiere también un sentido cúlrico, de culminación de la ofrenda de la fe de la comunidad (2,17).

b) También la comunión de la comunidad con el *equipo misional* fundamenta la constancia ante la hostilidad, ya que significa la comunión con el evangelio mesiánico que los misioneros habían proclamado. La correspondencia filipense es un testimonio espléndido de esa comunión y amistad entrañable entre la comunidad de Filipos y el equipo paulino. Una demostración especial tal comunión y amistad ha sido la colaboración de la comunidad con la misión paulina, por medio de su ayuda económica desde el primer momento hasta el tiempo presente, en el que además ha enviado como representante suyo a Epafrodito para servir a Pablo durante su prisión (1,3-8; 2,25-30; 4,10-18). Se espera que los encuentros entre la comunidad y el equipo misional continúen, en primer lugar por la pronta visita de Timoteo (2,19-23), pero también por la visita añorada de Pablo mismo, después de ser liberado de la prisión, para contribuir así al progreso y la alegría de la comunidad (1,19-26; 2,24). Incluso la posible muerte violenta de Pablo, que frustraría esos planes, sería en servicio de la fe

de la comunidad (2,17). En cualquier caso, tanto en la presencia como en la ausencia, Pablo está seguro de la fidelidad de su querida comunidad (2,12).

c) La *cohesión interna* es un signo de la nueva comunidad mesiánica. La insistencia y concreción de la correspondencia filipense en ese tema apunta a serios peligros de desunión en el grupo cristiano de Filipos. La exhortación general a la unidad (1,27; 2,1-11) tiene, en efecto, un tono fuerte y urgente, presentando como fundamento de ella la norma mesiánica del servicio a todos, según la escenificó aquel a quien se aclama como Señor mesiánico y que renunció a una vida de señorío, escogiendo la existencia del esclavo, hasta concluir en la muerte de cruz (2,5-11). Esa exhortación general se concreta en 4,2-3 con la llamada a la concordia entre las dos comunidades domésticas que se congregan en las casas de Evodia y de Síntique. El texto de 1,15-18 testimonia también disensiones en la comunidad de Éfeso, ocasionadas por la diferente interpretación sobre las causas de la prisión de Pablo.

* * *

APÉNDICE: LA COMPOSICIÓN DE FILIPENSES

1. Indicios de composición

Flp 4,10-20 presenta una situación diferente y anterior a la señalada en 2,25-30: en 4,10-20 da la impresión de que Epafrodito acaba de llegar con la ayuda enviada por los filipenses; en 2,25-30, sin embargo, ya ha sufrido, estando con Pablo, una grave enfermedad, y en ese momento, después de su curación, Pablo lo devuelve a su comunidad.

Pienso que el texto de 3,1b – 4,1 no pertenece a una supuesta tercera carta a los filipenses. Se trata, más bien, de una añadidura posterior, lo mismo que 4,8-9.

2. Resultado

Los datos anteriores apuntan a *dos cartas* en la actual *Flp*, por este orden cronológico:

- *Flp A: 4,10-20.* Se conserva el cuerpo de esta pequeña carta de agradecimiento de Pablo, al recibir, por medio de Epafrodito, la ayuda que le envía la querida comunidad filipense al comienzo de su prisión en Éfeso. Epafrodito se queda con Pablo para ayudarlo en la prisión. El *recopilador* colocó la carta al final de la actual Flp, quizá para realzar el gesto de ayuda de los filipenses.
- *Flp B: 1,1 – 4,9.21-23.* Esta carta fue escrita con ocasión de la vuelta de Epafrodito, curado ya de su enfermedad, a su comunidad de Filipos, estando avanzada la prisión de Pablo en Éfeso (2,25-30). Se nos ha conservado completa, porque el *recopilador* la tomó como base para la composición de la actual Flp.

19 / *La carta a Filemón*

19.1. La carta de intercesión por un esclavo

a) La carta a Filemón es, más o menos, del mismo tiempo que la segunda carta a los filipenses (Flp B). Ya avanzada la prisión de Pablo en Éfeso (Flm 1.9.10.13.23), Onésimo, un esclavo de Filemón, el afitrión de una comunidad paulina en Colosas (Flm 2.23 y Col 1,7-8; 4,9-14.17), acude a Pablo para que interceda por él ante su señor, probablemente después de haber cometido un desfalco en la casa de éste. Pablo lo convierte a la fe cristiana (Flm 10) y lo devuelve a la casa de Filemón con una carta de apoyo.

b) Toda la carta, lo mismo que Flp A, es probablemente autógrafa de Pablo (Flm 19). Se trata de una *carta de intercesión* o petición en favor del esclavo Onésimo, aunque su tono supera el de la simple intercesión. En ella se barajan con maestría diversos motivos. En primer lugar, la amistad entre iguales, junto con el honor, en el que están implicados Pablo, Filemón, Onésimo y también la comunidad que se reúne en la casa de Filemón. Pero también tienen un papel relevante la autoridad de Pablo en cuanto emisario y, en definitiva, la autoridad del mismo evangelio mesiánico. Se manejan además con auténtica gracia diversos medios de la retórica y de las convenciones sociales. Al mismo tiempo, la carta deja intuir, quizá más que ninguna otra, el talante del Pablo cercano y de gran finura psicológica.

Aunque la carta tiene un tono más personal que el resto de las cartas paulinas, no es exactamente una carta privada, sino una carta *oficial* y *pública*. Está escrita por el emisario Pablo y se dirige a Filemón en cuanto señor de la casa en donde se reúne una comunidad cristiana, en cuya asamblea ha de ser proclamada (Flm 1-3; y la segunda persona plural en Flm 3.22b.25). Ese carácter oficial y público, con

todas sus implicaciones, es el motivo clave que distingue esta carta de otras cartas de intercesión de la antigüedad. Dentro de ellas, destaca la hermosa carta que Plinio el Joven escribió intercediendo en favor de un liberto de su amigo Sabiniano.

La breve carta se nos conserva completa. Su *secuencia* general es clara: prescripto (1-3), proemio (4-7), recomendación para Onésimo (8-20), conclusión (21-25). La lectura de esta preciosa carta autógrafa de Pablo significa un auténtico disfrute:

«¹ Pablo, prisionero por causa de Cristo Jesús, y el hermano Timoteo, a Filemón, nuestro amigo y colaborador, ² junto con la hermana Apia, Arquipo, nuestro compañero de lucha, y la comunidad que se reúne en tu casa. ³ Gracia y paz a vosotros de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.

⁴ Doy gracias a mi Dios siempre que hago memoria de ti en mis oraciones, ⁵ ya que estoy informado de tu amor y de tu fidelidad al Señor Jesús y a todos los dedicados a Dios. ⁶ Pido que esa fidelidad que demuestras en tu ayuda se haga plenamente eficiente por el reconocimiento de todo el bien que debemos realizar en servicio de Cristo. ⁷ Sí que he recibido una gran alegría y ánimo por causa de tu amor: tú, hermano, has reconfortado los corazones de los dedicados a Dios.

⁸ Por eso, aunque Cristo me da pleno derecho a ordenarte lo que es conveniente, ⁹ prefiero rogarte invocando nuestra amistad. Lo hace este Pablo, ya anciano y ahora también un prisionero por causa de Cristo Jesús. ¹⁰ Te ruego por mi hijo, a quien engendré en esta prisión: por Onésimo. ¹¹ Antes te era “inútil”, pero ahora es bien “útil” tanto para ti como para mí. ¹² Te lo envío de vuelta, a él, que es mi propio corazón. ¹³ Me gustaría retenerlo conmigo para que, en lugar tuyo, me sirviera en esta mi prisión por causa del evangelio. ¹⁴ Pero no quiero hacer nada sin tu consentimiento, para que el bien que puedas hacer no sea a la fuerza, sino por propia decisión.

¹⁵ Quizá se separó de ti momentáneamente para que pudieras recobrarlo permanentemente; ¹⁶ y ya no como un simple esclavo, sino como alguien mucho más valioso que un esclavo: como un hermano, queridísimo para mí, y cuánto más para ti, tanto en el ámbito humano como en el ámbito del Señor. ¹⁷ Si me tienes, pues, por amigo, acógelo como si fuera yo mismo. ¹⁸ Y si te causó algún daño o te debe algo, cárgalo a mi cuenta: ¹⁹ yo, Pablo, lo escribo de mi pu-

ño y letra: te lo pagaré... Por no decirte que tú mismo te me debes. ²⁰ Sí, hermano: ojalá que pueda gozarme de este servicio tuyo al Señor. Reconforta mi corazón con el consuelo de Cristo.

²¹ Te escribo convencido de tu obediencia: estoy seguro de que harás incluso más de lo que te pido. ²² Al mismo tiempo, prepárame también hospedaje. Pues espero que, por medio de vuestras oraciones, se me entregue en libertad a vosotros. ²³ Te saluda Épafras, mi compañero de prisión por causa de Cristo Jesús, ²⁴ lo mismo que Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, mis colaboradores.

²⁵ La gracia del Señor Jesucristo, con vuestro espíritu».

19.2. La nueva socialización mesiánica

a) Dentro de su aparente sencillez, la carta está tejida con una sutil trama. La cuestión que trata de solucionar no es un asunto de simples individuos aislados. En ella están involucrados, en primer lugar, Pablo, Filemón y el esclavo Onésimo. Pero no sólo ellos, sino también la comunidad que se congrega en la casa de Filemón, en cuya asamblea ha de ser proclamada la carta (v. 1-3). Ante ella tendrá que responder Filemón por la decisión que tome en el asunto. Están involucrados además los colaboradores de Pablo en su misión: Timoteo, que es el comitente de la carta (v. 1), y los designados en los vv. 23-24. La cuestión tratada en la carta afecta, en definitiva, a la misma verdad de la nueva comunidad mesiánica.

Quien escribe la carta es Pablo, que, en cuanto *emisario* mesiánico, está al frente de una misión en la que participan muchos (vv. 1-2.23-24). Actualmente se encuentra en prisión, junto con algunos de sus colaboradores, por causa de la proclamación del evangelio (vv. 1.9.10.13.23). Durante su prisión, ha engendrado al esclavo Onésimo para la fe mesiánica (v. 10) y quisiera retenerlo como colaborador en su misión (v. 13). Como tal emisario, tiene autoridad sobre Filemón y sobre la comunidad que se congrega en su casa, a la que piensa visitar cuando sea liberado (v. 22). A lo largo de la carta, abierta y veladamente, Pablo recuerda a Filemón esa autoridad suya, aunque afirma que prefiere recurrir a la amistad (vv. 8-9.19.21). Precisamente en ese juego dialéctico radica uno de los encantos de esta carta llena de gracia.

b) Pablo comienza recordándole a Filemón las acciones que ya ha prestado a los necesitados de su comunidad, ejerciendo así con ella el nuevo patronazgo mesiánico de ayuda, y no el de poder y prestigio (vv. 4-7). Lo que le pide ahora es un nuevo acto de ayuda para un *caso concreto*, como continuación de ese servicio suyo al Señor mesiánico (vv. 6,20). La carta no es, pues, un tratado sobre la cuestión general de la esclavitud, sino exactamente una carta de intercesión para el caso concreto del esclavo Onésimo. Dentro de esa perspectiva, la petición de la carta tiene varias dimensiones.

Pablo exige a Filemón la *acogida*, sin represalias y sin limitación alguna, de su esclavo Onésimo en la casa que él preside y en la comunidad cristiana que se congrega en ella, como un «hermano» de pleno derecho dentro de ella (vv. 16-19). Esa exigencia equivale al cumplimiento del principio que debe regir en la comunidad mesiánica, en cuanto que en ella ya no hay diferencias entre el libre y el esclavo (Ga 3,28; 1 Cor 12,13). En ese principio está la clave para la nueva socialización de la comunidad mesiánica y para la transformación del entramado de las relaciones sociales.

Pero hay una dimensión más oculta en la petición de la carta. Pablo no exige, pero sí espera de Filemón que *libere* a su esclavo Onésimo y se lo devuelva, para que sea su colaborador en la misión, ocupando el lugar de Filemón. Pablo sólo insinúa esa petición, para que así se convierta en la decisión del propio Filemón (v. 13-14). A eso también parece referirse Pablo en el v. 21, al decirle a Filemón que está seguro de que hará incluso más de lo que le pide. De ese modo, la acción de Filemón sería un acto de servicio a la misión mesiánica. Y eso fue, al parecer, lo que realmente hizo Filemón, a juzgar por Col 4,9, que guardaría el recuerdo de que Onésimo había sido colaborador en la misión paulina. A eso mismo se referiría quizá la carta de Ignacio de Antioquía a los efesios (1,3; 2,1; 6,2), si es que el Onésimo obispo de Éfeso mencionado en ella es el mismo que el Onésimo de la carta a Filemón.

IV

LA MISIÓN AUTÓNOMA: CONCLUSIÓN

20 / *La colecta para Jerusalén*

LA conclusión de la misión autónoma paulina estuvo marcada por la colecta en favor de la comunidad de Jerusalén y la consiguiente prisión de Pablo, que desembocó en su muerte violenta. El viaje de la colecta ocupó a Pablo desde su liberación de la prisión en Éfeso, en la primavera del año 54, hasta su prendimiento en Jerusalén, en la primavera del año 55. Fue realmente la última etapa de su actividad misionera, ya que el resto de su vida estuvo prisionero en Jerusalén, Cesarea y Roma, donde fue ejecutado el año 58.

20.1. El viaje de la colecta

La historia del *largo viaje* de la colecta se reconstruye desde las noticias de las cartas de Pablo y desde el relato de Hechos 20,1 – 21,26, que se basa en una fuente utilizada por esa obra*. Al ser liberado de la prisión en Éfeso, Pablo inicia un viaje por Asia Menor, Macedonia y Acaya, para recoger la colecta realizada por las comunidades de esas regiones y llevarla después a Jerusalén.

a) El *primer estadio* de ese viaje, desde la primavera hasta el otoño de 54, fue sin duda el más activo. Pablo efectúa probablemente una visita rápida a algunas comunidades de Asia Menor, entre otras a la de Colosas (Flm 22). En dirección a Grecia, se detiene en Troas, pero, ansioso por encontrar a Tito, que tiene que volver de Corinto, pa-

* Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en Hechos», al final del capítulo 7.

sa a Macedonia (2 Cor 2,12-13 y 7,5), donde se encuentra con Timoteo, que lo acompañará desde entonces en el viaje de la colecta (2 Cor 1,1; Rom 16,21; Hch 20,4). También se encuentra allí, por fin, con Tito, que le trae consoladoras noticias sobre la comunidad de Corinto (2 Cor 7,6-16).

Es en esa situación, probablemente en el verano de 54 en Macedonia, cuando Pablo escribe la última correspondencia con la comunidad de Corinto y con las comunidades de Acaya. Se trata de una carta de reconciliación, que versa además sobre la colecta dirigida a la comunidad corintia (*Cor E*: 2 Cor 1,1 – 2,13; 7,5 – 8,24), y de una carta circular sobre la colecta dirigida a las comunidades de Acaya (*Cor F*: 2 Cor 9,1-15). Los portadores de esas dos cartas son Tito y otros dos hermanos delegados oficiales para la colecta, que se adelantan a ultimarla en las comunidades de Corinto y de Acaya antes de la llegada de Pablo.

b) El *segundo estadio* del viaje de la colecta lo ocupa la estancia de Pablo en Corinto, probablemente a finales de 54 y comienzos de 55 (cf. Hch 20,3), a la espera de poder efectuar el viaje a Jerusalén con la colecta en la primavera de 55. En ese tiempo de espera, Pablo escribe una corta carta de comunicación a la comunidad de Éfeso, recomendando a la portadora de ella, Febe, y enviando cariñosos saludos a los numerosos colaboradores que tuvo el equipo paulino durante su larga misión en Éfeso y Asia Menor (*Rom A*: Rom 16). Poco antes de iniciar el viaje hacia Jerusalén, Pablo escribe también una larga carta a la comunidad de Roma para preparar su próxima visita a esa comunidad y su consiguiente misión en occidente, que él tiene planeadas para después de haber entregado la colecta en Jerusalén (*Rom B*: Rom 1–15). De hecho, esos planes de Pablo no llegaron a cumplirse como él esperaba, y, así, la carta a la comunidad de Roma es el último escrito que conservamos de él.

c) El *último estadio* del largo viaje de la colecta fue la visita a Jerusalén, probablemente en la primavera del año 55 (Hch 20,16). La fuente sobre la misión paulina que está en la base del relato de Hch 20,3 – 21,26 se extiende en detalles sobre el viaje, quizá porque originariamente se trataba de una especie de «diario» oficial de ese viaje de la colecta**. Da los nombres de los delegados de las comunidades que acompañan a Pablo (Hch 20,4 y 21,29). Hace precisas y curiosas indicaciones sobre las estaciones, sobre la ruta por mar o por

tierra y sobre la cronología del viaje (Hch 20,5-6.13-16; 21,1-4). Indica las comunidades cristianas visitadas en el camino y da los nombres de los anfitriones, todos ellos cristianos helenistas: en Cesarea, Felipe, uno de los siete dirigentes helenistas (Hch 21,8), y en la misma Jerusalén, Nasón, natural de Chipre (Hch 21,16). Y aporta noticias sobre personajes curiosos, como las cuatro hijas de Felipe, profetisas en Cesarea (Hch 21,9), o la anécdota del profeta Ágabo (Hch 21,10-14).

Pablo y sus acompañantes se encuentran *en Jerusalén* con recelos y acusaciones por parte de algunos miembros de la comunidad cristiana (Hch 21,20-21). Como condición para aceptar la colecta, que venía de cristianos gentiles, se le impone a Pablo participar en el sacrificio conclusivo del voto de nazireato de cuatro cristianos, costeando sus gastos (Hch 21,22-26). Durante los preparativos, Pablo es apresado, *sin poder cumplir la condición impuesta*. No se sabe qué sucedió exactamente con la colecta. Pero, en cualquier caso, parece que significó un conflicto, cumpliéndose así lo que Pablo temía (Rom 15,31). Eso explicaría el extraño silencio al respecto en el libro de los Hechos: sólo se hace una indicación oscura y de pasada sobre la colecta en Hch 24,17, pero ninguna mención cuando se narra el viaje a Jerusalén, a pesar de que la fuente utilizada sí parece que hablaba de ella.

20.2. El sentido de la colecta

a) Éstas son las *referencias* a la colecta de las comunidades paulinas dentro de las cartas de Pablo, por orden cronológico de su redacción: 1 Cor 16,1-4 (*Cor B*), dando instrucciones concretas para la realización de la colecta; 2 Cor 12,16-18 (*Cor D*), donde Pablo se defiende de la acusación de desfalco en la administración de la colecta; 2 Cor 1,15-17 (*Cor E*), justificando el cambio en el plan de viaje de la colecta; 2 Cor 8,1-24 (*Cor E*) y 2 Cor 9,1-15 (*Cor F*), los dos textos más extensos sobre la colecta, donde se dan las últimas instrucciones y se legitima a los delegados encargados de su recogida en las comunidades de Corinto y de Acaya; Rom 15,25-32 (*Rom B*), que informa so-

** Cf. Apéndice «La fuente sobre la misión paulina en Hechos», al final del capítulo 7.

bre la situación de la colecta inmediatamente antes del viaje a Jerusalén. La cantidad y la amplitud de esas referencias revelan la importancia que el acontecimiento de la colecta tuvo en la misión paulina. Pero ¿cuál era exactamente el sentido que Pablo le daba?

b) La colecta era, ante todo, una *ayuda caritativa* de unas comunidades en mejores condiciones económicas que la comunidad pobre de Jerusalén, cuya situación de necesidad se agudizaba periódicamente en los años sabáticos, cuando en Palestina no se realizaba la cosecha ordinaria. La colecta era, pues, una demostración efectiva de la comunión entre las comunidades cristianas locales, que tenían conciencia de formar parte del pueblo mesiánico universal. La colecta era un «don» especial de Dios (1 Cor 16,3; 2 Cor 8,1.4-7.19) que realizaba la «comunión» mesiánica (2 Cor 8,4; 9,13; Rom 15,26). Era una acción de «servicio» mesiánico (2 Cor 8,4.19-20; 9,1.12.13; Rom 15,25.31), ya que con ella se cumplía la norma fundada en la actuación del mesías, que siendo rico se hizo pobre para hacernos ricos por medio de su pobreza (2 Cor 8,9). Su finalidad era, efectivamente, crear la «igualdad» de la comunión mesiánica entre los que tienen y los que no tienen (2 Cor 8,12-15). La posibilitaba el Dios de los dones, que los reparte para que sean compartidos generosamente y, de ese modo, se multiplique la acción de gracias a él (2 Cor 9,7-11). De este modo, la colecta era, en definitiva, la declaración oficial de sometimiento al evangelio mesiánico por parte de los donantes, que, a su vez, produciría en los receptores el desbordamiento de acción de gracias al Dios del don de la salvación (2 Cor 9,12-15).

c) Pero esa demostración de la comunión mesiánica implicaba que la comunidad de Jerusalén reconocía a las comunidades paulinas como parte del mismo pueblo mesiánico universal, lo cual incluía necesariamente el reconocimiento de la misión y el evangelio paulinos. Esa *intención ecuménica* de la colecta paulina coincidía, pues, con la de la colecta a la que se comprometió la comunidad antioquena en la asamblea de Jerusalén, en cuanto signo del acuerdo en ella alcanzado (cf. cap. 8.4.). Pero ahí precisamente estaba el problema, como ya lo había demostrado anteriormente el conflicto de Antioquía (cf. capítulo 10). Esa cuestión se había vuelto aún más aguda después de la crisis gálata. ¿Aceptaría la comunidad de Jerusalén una colecta así, con esa intención ecuménica, por parte de las comunidades paulinas? Da la impresión de que Pablo no tenía una clara respuesta afirmativa a

esa cuestión cuando escribe Rom 15,25-32, al final de su última carta (Rom B), la que dirige a la comunidad de Roma poco antes de emprender el viaje hacia Jerusalén.

20.3. La historia de la colecta

La problemática de la colecta paulina queda también reflejada en la compleja historia de su realización. Se trató, efectivamente, de un proyecto que ocupó mucho tiempo y esfuerzo de la misión autónoma de Pablo, a quien ocasionó además bastantes sufrimientos. A continuación, reseño los principales estadios de su dramático proceso histórico.

a) El punto de arranque de la colecta paulina hay que situarlo, a mi entender, en la *crisis gálata*. Después del éxito de la Carta a los Gálatas y de la actuación de Tito, portador de la misma, Pablo emprende, probablemente ya en el otoño de 52, el proyecto de la colecta en las comunidades de Galacia (1 Cor 16,1), retomando así el signo de la colecta antioquena, que había sellado el acuerdo de la asamblea de Jerusalén (Ga 2,10). Al igual que aquella colecta antioquena, también la nueva colecta paulina quería convertirse en el signo de reconocimiento, por parte de la corriente judeocristiana representada por la comunidad de Jerusalén, de la misión autónoma paulina, continuadora de la misión antioquena, y de las comunidades paulinas que habían surgido de ella. El encargado de la colecta en las comunidades de Galacia fue probablemente Tito, que ya había sido testigo del compromiso de la colecta antioquena en la asamblea de Jerusalén (Ga 2,1.3).

b) Al poco tiempo, ese proyecto de la colecta puesto en marcha en Galacia *se amplía* al resto de comunidades paulinas (1 Cor 16,1-4). Es posible que ya Estéfanos y sus acompañantes, portadores de la primera carta (Cor A), escrita en el otoño de 52, informaran sobre él a la comunidad de Corinto. En todo caso, en la segunda carta (Cor B), escrita en la primavera de 53, Pablo contesta a una pregunta de otra carta enviada por los propios corintios, dando las mismas instrucciones que había transmitido ya a las comunidades de Galacia sobre la realización continua de la colecta (1 Cor 16,1-4). El encargado de ésta en las comunidades de Corinto y de Acaya fue también Tito, el portador de Cor B (2 Cor 8,6.10; 9,2; 12,17-18).

Es probable que Pablo pensara entonces poder realizar ese proyecto ya el mismo año 53, enviando la colecta a Jerusalén por medio de delegados nombrados por las mismas comunidades (1 Cor 16,3), aunque sin excluir la posibilidad de ir también él mismo (1 Cor 16,4). Se acercaba, en efecto, el año sabático de 54-55, y era previsible una especial escasez para ese tiempo en las comunidades palestinas. A ese proyecto parece referirse el viaje por Macedonia y Acaya que Pablo tiene planeado ya en la primavera de 53, cuando escribe Cor B (1 Cor 4,19; 16,5-7). Se trataría, pues, de un viaje, al regreso de Tito, para recoger la colecta en las comunidades de Grecia y enviarla a Jerusalén por medio de delegados elegidos por las comunidades, a quienes acompañaría él mismo, si se juzgase conveniente. Pero el proyecto de ese viaje no se realizará como Pablo pensaba en ese momento, sino que sufrirá varias y sucesivas transformaciones más tarde.

c) De hecho, Pablo *inició* en el otoño de 53 ese viaje de la colecta proyectado en la primavera anterior, aunque ahora con la pequeña modificación de hacerlo visitando a la comunidad de Corinto, debido a la problemática situación de dicha comunidad, para proseguir después por Macedonia, regresar de nuevo a Corinto y, desde allí, ir a Jerusalén (2 Cor 1,15-16; 12,14; 13,1-2). Pero esa visita a Corinto significó un rotundo fracaso para Pablo, ya que encontró a la comunidad de aquella ciudad en oposición frontal contra él, a quien acusaron de fraude en la colecta (2 Cor 12,16-18), recibiendo por ello incluso una grave afrenta en público (2 Cor 2,5; 7,12).

Por esa razón, Pablo interrumpe entonces el viaje y regresa de nuevo a Éfeso. Desde el otoño de 53 hasta la primavera de 54 parece producirse un período de cierto *estancamiento* en el proyecto de la colecta, causado por la crisis corintia y la prisión de Pablo en Éfeso. Con todo, es posible que en el otoño de 53 Tito recibiera el encargo, además de llevar la carta Cor D y pacificar la comunidad de Corinto, de visitar también las comunidades de Macedonia y de Acaya para animar en ellas la colecta.

d) Los últimos estadios del proceso de la colecta ya se han descrito anteriormente, en el apartado primero de este capítulo. Al ser liberado de la prisión en la primavera de 54, Pablo emprende un viaje por las comunidades de Asia, Macedonia y Acaya, para *ultimar* la colecta en ellas.

e) Por fin, en la primavera del año 55, y acompañado de los delegados de las comunidades, Pablo puede *llevar* la colecta a Jerusalén. Pero la finalidad de ésta no parece que fuera la deseada por Pablo. En Jerusalén se encontró con los recelos de la comunidad allí existente, que le exige, como condición indispensable para la aceptación de la colecta, una demostración de su fidelidad al culto y a la ley. Pero mientras intenta cumplir la condición impuesta, Pablo es apresado, y no se sabe exactamente qué sucedió con la colecta. En todo caso, parece ser que significó un conflicto, y ello explicaría el extraño silencio de Hechos al respecto.

21 / *La reconciliación con los corintios*

SEGÚN se indicó al comienzo mismo del capítulo anterior, la estancia de Pablo en Macedonia durante el viaje de la colecta, probablemente en el verano de 54, fue el tiempo de la última carta a la comunidad de Corinto y de la carta a las comunidades de Acaya. Los portadores de esas dos cartas fueron Tito y otros dos hermanos oficialmente delegados para la colecta, que se adelantaban a ultimarla en las comunidades de Corinto y de Acaya antes de la llegada de Pablo.

21.1. La carta de reconciliación (Cor E)

a) En el verano del año 54, Pablo sale de Troas, última etapa de su viaje por Asia Menor, hacia Macedonia, deseoso de encontrarse con Tito, que tenía que volver de Corinto (2 Cor 2,12-13; 7,5). Allí, por fin, encuentra a Tito, que le trae la buena nueva de la pacificación de la comunidad corintia (2 Cor 7,6-16). Pablo escribe entonces su última carta a esa comunidad (Cor E: 2 Cor 1,1-2,13; 7,5-8,24). Los portadores de la misma fueron el propio Tito y otros dos hermanos innominados, delegados para ultimar la colecta en Corinto (2 Cor 8,6.16-24). La noticia sobre el inicio de la colecta en esa ciudad «el año pasado» (2 Cor 8,10) se refiere a la primavera de 53, cuando se escribió Cor B (1 Cor 16,1-4), cuyo portador, y además encargado de la colecta en las comunidades de Corinto y de Acaya, había sido el mismo Tito.

b) Cor E es una hermosa *carta de reconciliación*, al estilo de lo que puede ser una carta de un amigo a otro después de superar una grave crisis. Después del *prescripto* (1,1-2), el precioso *proemio* (1,3-11) informa del grave peligro de muerte y de la consiguiente liberación

que Pablo ha experimentado con ocasión de su prisión en Éfeso. La *primera parte* de la carta (1,12 – 2,13; 7,5-16) es una gran memoria de la relación de Pablo con la comunidad, semejante a la memoria de la primera parte de la Primera Carta a los Tesalonicenses (1 Ts 2,1 – 3,13), aunque con un cierto tono apologético, ya que Pablo tiene que justificar aún su discutida actuación anterior. La *segunda parte* (8,1-24) es una credencial oficial para la colecta. Su terminología y su estilo son, efectivamente, muy semejantes a los de las cartas credenciales helenistas que servían para enviar una delegación oficial.

La carta se conserva completa, excepto quizá en su conclusión (¿era su conclusión original 2 Cor 13,11-13?). El recopilador de la colección ecuménica de las cartas paulinas la tomó como base para la confección de la actual 2 Cor. Sólo se descubre una pequeña *glosa* del recopilador al comienzo de la carta (1,1c).

21.2. La carta a las comunidades de Acaya (Cor F)

a) La situación de origen de esta breve carta (2 Cor 9,1-15) fue la misma que la de Cor E. Pablo aprovecha el viaje a Corinto de los portadores de Cor E para enviar una carta circular dirigida a todas las comunidades de Acaya (2 Cor 9,2), ya que esos portadores de las dos cartas son los delegados oficiales para ultimar la colecta, antes de la llegada de Pablo, tanto en la comunidad de Corinto como en las de Acaya (2 Cor 9,2-5).

No tenemos muchas noticias sobre las *comunidades* cristianas de Acaya. Rom 16,1-2 es un testimonio explícito sobre la existencia de una comunidad en Cencres, puerto oriental de Corinto. Pero hay que suponer la existencia de otras comunidades paulinas en la región, que habrían surgido durante el tiempo en que Pablo tuvo a Corinto como centro misional, desde la primavera de 50 hasta el otoño de 51. Esas comunidades tenían una cierta ligazón con la comunidad de Corinto, la capital de la provincia, pero no se las podía introducir, sin más, en la historia y la problemática de la comunidad corintia. Habían iniciado la colecta al mismo tiempo que la comunidad corintia, pero, a diferencia de ésta, parece ser que nunca la interrumpieron, según dan a entender las diferencias entre 2 Cor 8,10-11 (Cor E) y 2 Cor 9,2 (Cor F). Al dirigirse ahora por separado a ellas, Pablo quiere reconocer esa especial situación suya, desligándolas de la crisis corintia, que tanto había influido en la historia de la colecta y en la que las comunidades

de la región de Acaya, alejadas del mundo de intrigas típico de la capital, no se habían inmiscuido directamente. Rom 15,25-29 muestra que tanto esta carta como Cor E tuvieron éxito.

b) Sólo se conserva el cuerpo de la carta, ya que el recopilador, que la colocó detrás de 2 Cor 8 porque trataba el mismo tema, eliminó su prescripto, proemio y conclusión, aunque quizá 2 Cor 1,1c sea un resto de su prescripto original. Se trata de una *carta credencial* para la colecta, paralela a la segunda parte de Cor E (2 Cor 8) y con un lenguaje y estilo muy semejantes. Su carácter de carta circular la asemeja a la Carta a los Gálatas.

Después del exordio (9,1-2), la carta presenta la función de la delegación enviada (9,3-5). Sigue la parte central exhortativa, señalando el sentido de la colecta (9,6-14). El cuerpo de la carta concluye adecuadamente con una acción de gracias a Dios (9,15). Pero quizá sea bueno escuchar directamente las palabras de esta espléndida carta:

«¹ En realidad, es superfluo que os escriba acerca de la obra en socorro de los dedicados a Dios. ² Pues conozco bien vuestra buena disposición, que es el motivo de mi orgullo con respecto a vosotros ante los macedonios, diciéndoles que Acaya está dispuesta ya desde el año pasado; y, de este modo, vuestro celo ha provocado la emulación de la mayoría de ellos.

³ Con todo, envió a estos hermanos como delegados, para que nuestro motivo de orgullo con respecto a vosotros no se demuestre sin fundamento en este asunto: a fin de que, conforme a lo que antes he dicho, en verdad estéis preparados. ⁴ No sea que, al llegar los macedonios que me acompañen y encontraros no preparados, quedemos avergonzados nosotros, por no decir vosotros, en este asunto. ⁵ Juzgué, pues, necesario nombrar a estos hermanos para que se adelantaran a ir a vosotros, a fin de disponer de antemano ese generoso donativo, al que ya antes os habíais comprometido, para que esté listo como un auténtico donativo generoso, y no como una tacañería.

⁶ Tened en cuenta que el que siembra con escasez, con escasez cosechará; pero el que siembra con abundancia, con abundancia cosechará. ⁷ Que cada uno dé lo que haya decidido, no de mala gana o a la fuerza, pues Dios ama al que da con alegría.

⁸ Dios tiene poder para daros dones en abundancia, a fin de que, teniendo en todo y siempre todo lo necesario, podáis disponer en abundancia para hacer cantidad de obras buenas, ⁹ conforme a lo escrito: *Con abundancia repartió a los necesitados: su acción bondadosa permanece para siempre.*

¹⁰ Y el que concede semilla al sembrador y pan para comer os concederá multiplicar vuestros recursos y hará crecer los frutos de vuestra acción bondadosa, ¹¹ haciéndoos ricos en abundancia, para poder efectuar una inmensa obra de generosidad, que va a producir, por nuestro medio, acciones de gracias a Dios.

¹² Porque esta acción pública de socorro no sólo va a remediar las necesidades de los dedicados a Dios, sino que también hará desbordar la acción de gracias a él por parte de muchos: ¹³ convencidos por la evidencia de esa obra de socorro, van a alabar a Dios por vuestra declaración oficial de sometimiento al evangelio de Cristo y por la generosidad de vuestra ayuda a ellos y a todos; ¹⁴ y, al orar por vosotros, os añorarán, a causa del inmenso don de la salvación que Dios os ha concedido.

¹⁵ Sean dadas gracias a Dios por este regalo suyo indescriptible».

22 / La carta a la comunidad de Éfeso

22.1. La carta de recomendación para Febe (Rom A)

a) Durante el viaje de la colecta, Pablo se detiene en Corinto desde finales del año 54 hasta la primavera del año 55 (Hch 20,3), a la espera de poder iniciar el viaje a Jerusalén. Febe, señora de la casa en la que se congregaba la comunidad cristiana de Cencres, puerto oriental de Corinto, va a realizar un viaje a Éfeso. Pablo aprovecha esa ocasión para enviar una breve carta a la comunidad de Éfeso (Rom A: Rom 16,1-23)*, recomendando a Febe, portadora de la carta, y enviando saludos a sus numerosos colaboradores durante la larga misión en Éfeso y Asia Menor.

b) No se conservan el prescripto y el proemio de la carta, ya que fueron eliminados por el recopilador al añadir esta carta al final de la dirigida a la comunidad de Roma (Rom B) para formar la actual Carta a los Romanos. Se muestran como *añadiduras* posteriores 16,16b-20 y 16,25-27. El resto es una hermosa carta de *recomendación* para una mujer, Febe (16,1-2), que se alarga, al estilo de una carta de *amistad*, con una amplia lista de cariñosos saludos a los muchos amigos de la comunidad de Éfeso (16,3-16a.21-23). En estos términos se expresaba la carta original:

«¹ Os recomiendo a nuestra hermana Febe, que es servidora de la comunidad de Cencres: ² acogedla en el nombre del Señor, como se merecen los dedicados a Dios, y ayudadla en lo que necesite de vo-

sotros. Pues ella, a su vez, ha dado hospitalidad a muchos e incluso a mí mismo.

³ Saludos a Prisca y a Áquila, mis colaboradores en el servicio a Cristo Jesús: ⁴ arriesgaron sus cabezas para salvarme la vida; no sólo yo les estoy agradecido, sino también todas las comunidades de los gentiles. ⁵ Saludos también a la comunidad que se reúne en su casa. Saludos a mi querido amigo Epéneto, que es la primicia de los creyentes en Cristo de Asia. ⁶ Saludos a María, que ha trabajado mucho por vosotros. ⁷ Saludos a Andrónico y a Junia, mis compatriotas y compañeros de prisión: son prominentes dentro del grupo de los emisarios y se hicieron creyentes en Cristo antes que yo. ⁸ Saludos a Ampliato, mi amigo querido en el ámbito del Señor. ⁹ Saludos a Urbano, nuestro colaborador en el servicio a Cristo, y a mi amigo Estaquis. ¹⁰ Saludos a Apeles, acreditado en el servicio a Cristo. Saludos a los de la casa de Aristóbulo. ¹¹ Saludos a mi compatriota Herodión. Saludos a los creyentes de la casa de Narciso. ¹² Saludos a Trifena y a Trifosa, que trabajan en la tarea del Señor. Saludos a la querida Pérside, que ha trabajado mucho en la obra del Señor. ¹³ Saludos a Rufo, excelente en la tarea del Señor, y a su madre, que lo es también mía. ¹⁴ Saludos a Asíncrito, a Flegón, a Hermes, a Patrobas, a Hermas y a los hermanos que están con ellos. ¹⁵ Saludos a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, a Olimpo y a los dedicados a Dios que están con ellos. ¹⁶ Saludaos unos a otros con el beso de los dedicados a Dios.

(...)

²¹ Os saluda Timoteo, mi colaborador, lo mismo que Lucio, Jasón y Sosípatro, mis compatriotas. ²² Os saludo yo, Tercio, que escribí esta carta como un servicio al Señor. ²³ Os saluda Gayo, anfitrión mío y de la comunidad completa. Os saluda Erasto, tesorero de la ciudad, y también el hermano Cuarto».

22.2. La socialización mesiánica

A pesar de su aparente trivialidad, la breve carta a la comunidad de Éfeso muestra varios aspectos interesantes en la socialización de la misión paulina y de las comunidades surgidas de ella.

* Cf. Apéndice «La composición de Romanos», al final de este capítulo.

a) Ante todo, la carta ofrece una buena visión de la *misión paulina* por dentro, indicando la gran cantidad de colaboradores que intervinieron en ella, entre los cuales se incluían numerosas mujeres. Febe se presenta como una protectora de la *misión paulina en Cencreas*, el puerto oriental de Corinto, habiendo dado hospitalidad a Pablo y a otros muchos y habiendo ejercido un patronazgo de servicio para la comunidad cristiana que se congrega en su casa (16,1-2). La lista de los que envían saludos en 16,21-23 nombra a varios colaboradores de la *misión paulina en Corinto*: Timoteo era acompañante de Pablo en la *misión itinerante*, y entre los colaboradores asentados en Corinto se menciona a los judíos Jasón y Sosípatro, a Tercio, el amanuense que escribe la carta como un servicio al Señor, es decir, gratuitamente, a Gayo, el anfitrión de Pablo y de la comunidad completa de Corinto, a Erasto, el tesorero de la ciudad, y a Cuarto.

En la larga lista de aquellos a quienes se envían saludos en 16,3-15 figura un amplio número de colaboradores de Pablo durante su importante *misión en Éfeso*. Entre ellos, se mencionan expresamente hasta *nueve mujeres*: Prisca, la esposa de Áquila (16,3-5); María (16,6); Junia, emisaria junto con su esposo Andrónico (16,7), precioso testimonio de un matrimonio de emisarios, conforme a la práctica mencionada en 1 Cor 9,5; la pareja de Trifena y Trifosa, probablemente hermanas (16,12a); Pérside (16,12b); la madre de Rufo, en cuya casa fue huésped Pablo (16,13); Julia y la hermana de Nereo (16,15). Ese dato sobre las mujeres colaboradoras se debe en gran medida a que la casa, ámbito principal de la actividad de las mujeres, era la base fundamental de la *misión paulina*. Pero testifica, al mismo tiempo, la vigencia en la *misión paulina* del principio mesiánico de la igualdad del varón y de la mujer (Ga 3,28; 1 Cor 11,11-12).

b) Pero la carta es también un buen testimonio de la socialización de las *comunidades cristianas* desde la base de la *casa o familia*. Eso determinó el típico carácter familiar de las comunidades cristianas antiguas, llamándose sus miembros «hermanos» y utilizando como saludo el «beso santo» (Rom 16,16; y 1 Ts 5,26; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12). Esas comunidades domésticas podían estar presididas tanto por varones como por mujeres, demostrando así la efectividad del principio mesiánico de la igualdad entre el varón y la mujer dentro de las comunidades paulinas.

La comunidad de *Cencreas* se congregaba en la casa de Febe, que era la patrona de la misma y la que daba hospitalidad a los miembros

de otras comunidades que pasaban por aquella población portuaria tan transitada, al igual que ella debía recibirla ahora de la comunidad de Éfeso en su viaje a esa ciudad (16,1-2). La comunidad completa de *Corinto* podía congregarse en la amplia casa de Gayo (16,23). La lista de saludos de 16,3-15 menciona varias comunidades domésticas en *Éfeso*, dando a entender así la amplitud de la comunidad cristiana en esa ciudad: la que se congregaba en la casa de Prisca y Áquila (16,5), y probablemente también las que se congregaban en la casa de Aristóbulo (16,10), en la casa de Narciso (16,11), en la casa de Asíncrito (16,14) y en la casa de Filólogo (16,15).

* * *

APÉNDICE: LA COMPOSICIÓN DE ROMANOS

1. *Indicios de composición*

a) *Rom 16,1-23* no parece pertenecer a la carta dirigida a la comunidad de Roma (Rom 1,1 – 15,33):

- No es fácil de explicar la larga *lista de saludos* (16,3-16a.21-23) en una carta dirigida a una comunidad no fundada ni conocida personalmente por Pablo, como era la de Roma.
- Varias personas de la lista de saludos hay que localizarlas en *Éfeso* (16,3-5). Encajan también en esa ciudad los numerosos colaboradores de Pablo nombrados en la lista, ya que la *misión paulina* allí duró largo tiempo.
- El texto está después de la bendición de *despedida* de Rom 15,33, con la que se concluye la carta dirigida a la comunidad de Roma.

b) Se muestran como *añadiduras* posteriores: *16,16b-20*, que sirve para interpretar la actual Rom en sentido polémico contra la herejía, y *16,25-27*, que es la doxología conclusiva de la primera colección ecuménica de las cartas paulinas.

2. Resultado

Lo anterior apunta a *dos cartas* en la actual Rm: una, dirigida a la comunidad de Éfeso; otra, a la comunidad de Roma:

- *Rom A: 16,1-16a.21-23*. No se conserva el prescripto ni el proemio de la carta. Es una carta de recomendación para su portadora, Febe, que se alarga con una lista de saludos a los amigos de la comunidad de Éfeso, a la que está dirigida. Fue escrita desde Corinto (16,1.21-23). El *recopilador* la colocó al final de la carta dirigida a la comunidad de Roma (Rom 1,1-15,33) para introducir una larga lista de saludos de Pablo en una carta tan importante y para una comunidad tan distinguida.
- *Rom B: 1,1 – 15,33*. Se conserva completa. Es una carta dirigida a la comunidad de Roma para preparar la visita de Pablo a esa comunidad y para recomendar su misión en occidente. Fue escrita, lo mismo que Rom A, durante la estancia de Pablo en Corinto, a la espera de emprender el viaje con la colecta a Jerusalén (15,22-32). El *recopilador* la tomó como base para la composición de la actual Carta a los Romanos.

23 / La última carta de Pablo

23.1. La carta a la comunidad de Roma (Rom B)

a) La situación en la que surgió esta última carta de Pablo (Rom B: Rom 1,1 – 15,33)* la describe claramente su conclusión: *Rom 15,14-33*. Dos son los aspectos clave de esa situación. Por una parte, Pablo da por concluida su misión en el hemisferio oriental del imperio romano (15,19.23) y pretende iniciar ahora una *nueva misión* en el hemisferio occidental, hasta «España», en el extremo de occidente (15,24.28). Lo que intenta con la carta es que la comunidad de Roma, a la que piensa ir pronto, le ayude en esa nueva misión en occidente (15,23-24.28-29.32). Eso explica el hecho excepcional, único dentro de la práctica paulina, de que esta carta esté dirigida a una comunidad no fundada por el equipo misionero de Pablo. Al no existir ninguna comunidad paulina en occidente, Pablo tiene que dirigirse a la comunidad más importante de allí para recomendar su futura misión en el hemisferio occidental y pedir ayuda al objeto de poder realizarla.

Pero antes de poder iniciar la nueva misión proyectada en occidente, Pablo tiene que ir a Jerusalén a llevar la *colecta*, acontecimiento con el que concluirá su misión en oriente (15,25-32). Este segundo aspecto de la situación, con toda la problemática subyacente (15,30-31; cf. capítulo 20 de la presente obra), explica que la carta sea como es. Para conseguir el apoyo de la comunidad romana en su nueva misión, Pablo necesitaba hacer una pormenorizada presentación y justificación de su evangelio, que había sido la base de la misión que

* Cf. Apéndice «La composición de Romanos», al final del capítulo 22.

ahora concluía en oriente y que también sería la base de la misión que en breve comenzaría en occidente. Porque ese evangelio paulino había sido duramente discutido por la oposición cristiana judaizante, que había actuado recientemente en las comunidades de Galacia, y su reconocimiento por parte de la comunidad de Jerusalén estaba en juego ahora con el gesto ecuménico de la colecta.

Según esas noticias de la misma carta, ésta se escribe un poco antes del inicio del viaje a Jerusalén con la colecta, probablemente en la *primavera de 55 en Corinto*. En Rom 15,26 se citan las comunidades de «Macedonia y Acaya», porque Pablo está ahora en el ámbito de esas regiones de Grecia. En ese tiempo de relativa calma que significó su última estancia en Corinto, a la espera de emprender el viaje a Jerusalén, Pablo tuvo ciertamente el tiempo y la tranquilidad suficientes para reflexionar detenidamente sobre su misión y los centros de su evangelio. Fue así como pudo redactar con cuidado esta larga y madura carta, en cuya confección emplearía bastantes días o incluso semanas.

b) Todo lo anterior apunta a que la carta estuvo ocasionada directamente por la situación y la problemática de la misión paulina. Pero eso no significa que Pablo no tuviera en cuenta también la situación de la *comunidad de Roma*. La carta supone una cierta información sobre ella por parte de Pablo. Las fuentes de información habían sido ciertamente numerosas a lo largo de la misión paulina anterior, y tampoco habría que excluir la visita a Corinto de algunos cristianos romanos en el tiempo de la confección de la carta, ya que existía una fácil comunicación entre Roma y Corinto. Alguno de esos cristianos romanos habría sido el portador de la carta.

De hecho, la detenida exhortación de 14,1 – 15,13 sobre la mutua acogida de los «fuertes» y los «débiles» aborda directamente un problema interno de la comunidad de Roma que, por otra parte, se encuadra perfectamente dentro de la temática general de la carta. Ésta tiene en cuenta además posibles objeciones contra el evangelio paulino que habrían resonado en la comunidad romana, posiblemente a través del grupo de los «débiles», como eco de la dura polémica que Pablo y sus colaboradores habían mantenido durante su anterior misión en el hemisferio oriental (3,1-8 y el trasfondo de muchos textos de la carta).

23.2. El testamento de Pablo

a) El origen de la carta presentado anteriormente explica su carácter especial dentro de las cartas paulinas. Explica, en primer lugar, su cierto tono de *tratado apologético*. Como se ha indicado anteriormente, la carta tenía la intención de conseguir el apoyo de la comunidad de Roma para la nueva misión paulina en occidente. Pero si esa recomendación y petición de apoyo querían ser efectivas, Pablo debía presentar y justificar su evangelio misionero ante esa comunidad no fundada por él, dentro de la cual, además, resonaban objeciones contra su misión. Se explica así el talante de esta carta, mucho más reflexivo y sistemático que el del resto de las cartas de Pablo. Aunque es una auténtica carta misional, y no un tratado propiamente dicho, sí se acerca más que ninguna otra de Pablo al género del «tratado». También se explica desde ahí su sereno estilo apologético. Aunque aborda una temática muy semejante a la de la Carta a los Gálatas, su tono, sin embargo, es muy diferente. La razón es que, a diferencia de la Carta a los Gálatas, ésta dirigida a la comunidad de Roma no está condicionada por la problemática de la comunidad, dejando así de lado la tónica aguda y emocional de aquélla.

b) El origen de la carta explica también su *dimensión ecuménica*. Se trata, en efecto, de la misma dimensión a cuyo servicio estaba el signo de la colecta que Pablo estaba a punto de llevar a Jerusalén. Lo que intentaban defender tanto la colecta como esta carta era la comunión del pueblo mesiánico uno, en el cual se realizaba la nueva humanidad, que dejaba atrás la división entre judíos y gentiles de la humanidad vieja. Esa dimensión ecuménica marca el talante de toda la carta, como lo muestra muy concretamente la exhortación de 14,1 – 15,13, que anima a la acogida mutua de los grupos de los «fuertes» y de los «débiles» de Roma, para llegar a formar una comunidad una y celebrativa.

c) También se aclara desde el origen de la carta su cierto carácter de «testamento». Al tener que presentar y justificar el evangelio y la misión de Pablo, la carta tiene que abordar los temas clave de la proclamación paulina, muchos de los cuales figuraban ya, aunque no tan desarrollados, en las cartas anteriores. La carta se puede considerar, efectivamente, como una recopilación de la reflexión fundamental de Pablo y de su «escuela». En ella aparecen numerosas piezas de esa

«escuela» de Pablo, y concretamente en un estadio de evolución mucho más maduro que el de los textos semejantes de la Carta a los Gálatas o de la correspondencia con la comunidad corintia. Es especialmente ese material de la «escuela» paulina el que confiere a la carta su típico tono reflexivo y sistemático.

Incluso el nuevo gran tema sobre el sentido y el destino de *Israel*, tratado en Rom 9–11, también está justificado desde la situación de origen de la carta, escrita inmediatamente antes del inicio del viaje de Pablo a Jerusalén con la colecta. Esa importante cuestión sobre el sentido y el destino del pueblo de Israel se la habría planteado frecuentemente, sin duda, el israelita Pablo durante su misión, pero tenía que ser especialmente candente para él en ese momento, a punto de ir a Jerusalén, el centro del judaísmo.

Por otra parte, la Carta a los Romanos es, de hecho, la *última* carta que se nos ha conservado de Pablo. De este modo, se ha convertido en el preciado testamento efectivo de la misión paulina.

d) La larga carta a la comunidad de Roma se conserva completa, ya que el recopilador la tomó como base para la composición de la actual Carta a los Romanos. Se *añadieron* posteriormente las pequeñas glosas de 2,16; 6,17b; 7,25b; 10,17; 14,12 y 15,4, además del «amén» final de 15,33; añadiduras posteriores de mayor entidad son 5,6-7 y, sobre todo, 13,1-7.

La secuencia o *estructura* general de la carta decide en gran medida la interpretación de sus textos. El tono de la carta lo marca ya su especial *prescripto* (1,1-7), que hace la presentación de Pablo como emisario en servicio del evangelio mesiánico universal. El amplio *proemio* (1,8-17) introduce la temática de la carta, indicando veladamente su intención (vv. 8-15) y declarando su tesis fundamental sobre el evangelio como potencia salvadora de Dios para todos los creyentes, tanto judíos como gentiles, ya que en él se revela la «justicia» liberadora de Dios, cuya acogida se da en la fe (vv. 16-17).

La *primera sección* (1,18 – 3,20) describe la situación de maldad en que se encuentran tanto los gentiles como los judíos. Sirve así de presupuesto para la *sección siguiente* (3,21 – 5,21), que presenta la liberación mesiánica universal, contrastando la situación de pecado y de muerte de la humanidad vieja, inaugurada por Adán, con la situación de justicia y de vida de la humanidad nueva mesiánica, inaugurada por el nuevo Adán, el mesías (5,12-21). Como consecuencia de esa liberación mesiánica, la amplia sección de 6,1 – 8,39 contesta a

una importante objeción de los cristianos judaizantes, describiendo la nueva vida del pueblo mesiánico en el nuevo ámbito del Espíritu, en el que ha quedado eliminado el dominio del pecado, cuya potencia se manifiesta en la ley y en la carne. La liberación mesiánica es también la perspectiva de la sección de 9,1 – 11,36, al tratar la aguda cuestión de la fidelidad de Dios para con Israel: señala el sentido de la elección de Dios (9,6-29), el carácter de la infidelidad actual del pueblo de Israel, al rechazar la justicia liberadora de Dios en el acontecimiento mesiánico (9,30 – 10,21), y la esperanza de la salvación final de Israel (11,1-32).

La última sección es la *exhortación* de 12,1 – 15,13, donde se contesta a la objeción práctica de los judaizantes sobre el nuevo comportamiento del pueblo mesiánico (12,1 – 13,14) y se exhorta a los «fuertes» y a los «débiles» de Roma a la acogida mutua, para formar la comunidad mesiánica unida (14,1 – 15,13). En la *conclusión* (15,14-33) se justifica la carta, se anuncia la próxima visita de Pablo a Roma y se dan las últimas recomendaciones, junto con la bendición final.

23.3. El pueblo mesiánico ecuménico

a) La Carta a los Romanos desarrolla la misma temática y argumentación que la Carta a los Gálatas (cf. cap. 14.3. y 14.4.). Su tema fundamental es la justificación del pueblo mesiánico uno y universal, en una comunión total entre judíos y gentiles. Para ello era preciso dar respuesta a la *objeción* de la posición judaizante, que rechazaba la acogida de gentiles dentro de la comunidad cristiana sin exigirles previamente la circuncisión y la observancia de la ley, en cuanto opuesta al testimonio de las Escrituras sagradas sobre la elección divina del pueblo de Israel, que lo diferenciaba del resto de pueblos de la tierra. Esa objeción, que había estado presente, sin duda, a lo largo de toda la misión paulina, se hacía especialmente aguda ahora, en la situación en la que Pablo escribe la Carta a los Romanos, cuando está a punto de iniciar el viaje con la colecta hacia Jerusalén, donde prevé que le aguarda una nueva y dura discusión sobre ese asunto. Es explicable, pues, que esta carta, escrita sin las presiones y el dramatismo de la crisis gálata, desarrolle con serenidad la argumentación ya expuesta en la Carta a los Gálatas y, además, añada una larga sección en la que se trata detenidamente el sentido y el destino del pueblo elegido de Israel (Rom 9–11).

La respuesta a esa objeción judaizante la dan la Carta a los Gálatas y la Carta a los Romanos desde una nueva interpretación de la *tradicón israelita*, intentando descubrir su base más profunda y auténtica. El horizonte de esa nueva interpretación es el acontecimiento mesiánico presente. Ése es su punto de partida y el criterio que discierne sobre el sentido auténtico de la tradición israelita, que frecuentemente está enfrentado con la interpretación normativa del judaísmo, en la que se basaba la objeción judaizante.

b) Según la interpretación de la carta, la tradición israelita testifica, en primer lugar, la comunión de judíos y gentiles en la situación universal de *maldad*. Ésa es la función que desempeña la sección de 1,18 – 3,20, que utiliza una variada tradición judía de acusación contra los gentiles idólatras y contra los mismos judíos rebeldes; la voz acusadora de la Escritura aparece directamente en las citas de 2,24 y 3,4, en el florilegio de textos de 3,10-18 y en la referencia de 3,20. En esa misma dirección interpretan la tradición israelita otros muchos textos de la carta, como el de 5,12-21, que presenta a Adán como inaugurador de la humanidad vieja bajo el dominio del pecado y de la muerte, en la que se incluye naturalmente el pueblo judío, o el de 7,7-12, que interpreta la historia del pecado de Adán y Eva, narrada en Génesis 2–3, como paradigma de la humanidad bajo el pecado y la ley, o el de 8,20-22, que hace referencia a la tradición israelita sobre la esclavitud de la creación por causa del pecado del hombre.

Pero esa comunión de judíos y gentiles en la maldad es sólo el presupuesto para su comunión en la *liberación* mesiánica universal. Es esta comunión liberadora, ante todo, la que es testificada por la tradición israelita. En ese sentido se expresan numerosos textos de la carta, al hablar de la promesa o del testimonio de la Escritura sobre el evangelio mesiánico (1,1-4), sobre la justificación por la fe (1,17), sobre la salvación mesiánica (3,21.31) o sobre el plan misterioso de Dios (11,34-35). Pero los textos más amplios y relevantes sobre ese tema son el de 4,1-25, que interpreta la historia de Abrahán como testimonio de la salvación mesiánica actual, el de 5,12-21, que contrasta la nueva humanidad inaugurada por el mesías con la humanidad vieja inaugurada por Adán, y el de 9,30 – 10,13, que cita varios testimonios de la Escritura sobre la liberación mesiánica por la fe, fuera de la observancia de la ley.

c) La consecuencia de lo anterior es que la tradición israelita testifica la formación de un nuevo pueblo mesiánico *universal*, en el que se realiza la plena comunión entre judíos y gentiles. En ese sentido interpreta 4,1-25 la figura de Abrahán, al declarar que fue justificado por la fe siendo aún un incircunciso, convirtiéndose así en el padre del pueblo creyente mesiánico, integrado tanto por judíos como por gentiles. De modo semejante, 9,6-29 aduce el testimonio de la Escritura para afirmar que la elección de Dios no está fundada en la descendencia carnal, sino en la decisión del Dios de pura gracia, como lo muestra la historia de los patriarcas (vv. 6-13), la historia del Éxodo (vv. 14-23) y la elección del pueblo mesiánico actual, integrado por judíos y gentiles (vv. 24-29). Hacia el final de la carta, 15,8-12 se sirve de un florilegio de textos de la Escritura como testimonio de la comunión de judíos y gentiles dentro de la comunidad mesiánica celebrativa.

23.4. La nueva vida mesiánica

También en esta carta, lo mismo que había hecho en la Carta a los Gálatas (cf. cap. 14.4.), Pablo tiene que contestar a la *objeción práctica* de la posición judaizante, que declaraba irreligiosa e inmoral la vida de las comunidades paulinas, al no estar regida por la normativa legal del judaísmo. La objeción está expresada ya en 3,7-8, pero la contestación detallada a la misma se hace en las secciones de 6,1 – 8,39 y 12,1 – 15,13.

a) La importante sección de 6,1 – 8,39 da una contestación de tipo *básico*. Señala que la nueva vida, liberada del dominio del pecado, implica esencialmente su realización en un nuevo servicio a la justicia (6,1-23), sin que sea necesario el principio normativo de la ley (referencia explícita a ella en 6,14.15). Es más, ello incluye la liberación de la ley, que en modo alguno tiene potencia salvífica y que incluso ha sido utilizada por el mismo pecado para desplegar su poder esclavizante (7,1-25). El nuevo principio de la vida del pueblo mesiánico es, más bien, el don del *Espíritu*, en cuyo ámbito dinámico se realiza la transformación de la existencia, a la espera de la liberación definitiva en el reino mesiánico esplendoroso (8,1-39).

b) Queda así marcada también la *norma* de conducta de la nueva vida mesiánica. Es la «norma del Espíritu de la vida», que elimina la

«norma del pecado y de la muerte» (8,2). Sólo en ella se realiza el cumplimiento pleno de la profunda «exigencia de la ley» (8,4), que no es otra que la voluntad del Dios vivo. Ésta se concreta en la norma del *amor*, que es el compendio de toda la ley (13,8-10). Y equivale a la norma mesiánica del servicio a todos, como la puso de manifiesto el mesías en su existencia en favor de todos (14,15; 15,3.5.7-8).

La aplicación de esa norma mesiánica se hace, en primer lugar, en la exhortación *general* de 12,1 – 13,14. Esta instrucción, enmarcada por dos textos referidos a la transformación mesiánica (12,1-2; 13,11-14), tiene por contenido los servicios dentro de la comunidad, que es el «cuerpo» del mesías (12,3-8), y su vida intracomunitaria y social (12,9-21); su compendio es la norma del amor en cuanto cumplimiento pleno de la ley (13,8-10). Esa misma norma se aplica también en la exhortación *especial* de 14,1 – 15,13, que trata de solucionar el conflicto entre los «fuertes» y los «débiles» en la comunidad de Roma. Esa exhortación, que tiene por finalidad la restauración de la comunión del pueblo mesiánico uno y universal, señala expresamente como criterio de actuación la norma mesiánica del servicio (14,15; 15,3.5.7-8), que exige la acogida mutua, no buscando el propio provecho, sino el de los demás (14,1-3.13.19-21; 15,1-2.7).

24 / *El destino de la misión paulina*

24.1. El final de Pablo

La etapa final de Pablo abarca desde su apresamiento en Jerusalén, en la primavera de 55, hasta su muerte en Roma, el año 58. Durante todo ese tiempo, Pablo estuvo prisionero, primero en Jerusalén y Cesarea, y después en Roma. El documento fundamental para la historia de esta etapa es el relato de Hch 21,27 – 28,31, que en su mayor parte es construcción del autor, de acuerdo con sus intereses apolo­géticos, pero que también conserva algunas noticias tradicionales importantes.

a) La prisión y el proceso en *Jerusalén* y *Cesarea* (Hch 21,27 – 26,32) se extendieron, probablemente, desde la primavera hasta el otoño del año 55. Hay que señalar que los «dos años» de Hch 24,27 no parecen referirse a la duración de la prisión de Pablo, sino al tiempo del gobierno del procurador Félix, que abarcó, con toda probabilidad, desde la primavera de 53 hasta el verano de 55.

Mientras Pablo cumplía con los ritos de purificación en el templo, se produjo un *tumulto* en su contra, acusándolo de haber introducido a un gentil dentro del recinto del templo prohibido para los gentiles (Hch 21,27-30). Interviene entonces la guarnición romana, que apresa a Pablo para librarlo de un previsible linchamiento por parte de la gente (Hch 21,31ss). Ése fue el hecho desencadenante de la larga prisión y el complicado proceso contra Pablo, que sólo concluirá con su condena y ejecución en Roma. El relato de Hechos sirve sólo para reconstruir la secuencia general de los sucesos, pero deja muchos aspectos históricos y jurídicos sin aclarar.

En *Jerusalén*, la autoridad romana presentó a Pablo ante el sanedrín para dilucidar las razones de la acusación contra él, pero sin re-

sultado (Hch 22,30ss.). Ante la amenaza de una conjura de algunos judíos contra Pablo (Hch 23,12ss), la autoridad romana lo traslada a *Cesarea*, para ser juzgado por el tribunal del gobernador Félix (Hch 23,23ss). Pero el proceso, en el que intervienen las autoridades judías de Jerusalén, se alarga hasta el gobierno del procurador Festo, que sustituye por ese tiempo al procurador Félix, estando en el cargo probablemente desde el verano de 55 hasta el año 62 (Hch 24,27ss.). Ante la confusión del proceso, y quizá después de una declaración de condena, Pablo apela al tribunal del emperador en Roma, a lo que accede el procurador Festo (Hch 25,10-12).

b) El *viaje* de Pablo prisionero a Roma duró mucho más de lo esperado, probablemente desde el otoño de 55 hasta la primavera de 56. Detrás del curioso relato de Hch 27,1 – 28,16 se pueden descubrir algunas noticias con visos de historicidad sobre algunas personas que acompañaban a Pablo, el centurión Julio y Aristarco, y sobre la ruta del viaje, que incluyó una estancia obligada de «tres meses» (Hch 28,11) en la isla de Malta.

La prisión de Pablo *en Roma* duró «dos años» (Hch 28,30), probablemente desde la primavera de 56 hasta el año 58. Según las noticias de Hch 28,16.30, se trató de una prisión en «custodia libre y abierta», y no en «cárcel» o «cadenas», ya que Pablo vivía bajo custodia, pero con cierta libertad y «a su propia costa», probablemente ejerciendo su oficio artesanal, para cubrir sus propias necesidades y pagar al soldado que lo vigilaba.

c) El libro de Hechos termina gloriosamente su relato sobre Pablo, declarando que proclamaba con plena libertad el evangelio en la capital del imperio (Hch 28,31). Nada dice, en cambio, sobre el *resultado* del proceso por cuya causa fue llevado al tribunal del emperador. Pero ese silencio es ya en sí mismo muy elocuente. Porque, en el caso de que Pablo hubiera sido absuelto o puesto en libertad por no haberse presentado los acusadores para celebrar el juicio, según supone la opinión tradicional, sin duda el libro de los Hechos lo hubiera dicho, porque cuadraría perfectamente con su típica tendencia apologética. Es, más bien, por razón de su interés apologético por lo que el libro de los Hechos silencia expresamente la *condena* y la *ejecución* de Pablo en Roma, probablemente en el año 58. Porque, de hecho, el autor de la obra sí parece conocer esa noticia, dado que en Hch 20,22-25.37-38; 21,10-11 se indica con toda claridad que el apresamiento

de Pablo en Jerusalén iba a desencadenar su muerte violenta. El libro de los Hechos tendría, pues, una información sobre el martirio de Pablo en Roma muy semejante a la que tiene 1 Clemente 5,5-7, un escrito de la comunidad de Roma de finales del siglo I, es decir, del mismo tiempo en que se escribió el libro de los Hechos.

Esto quiere decir que la *reconstrucción tradicional*, repetida aún frecuentemente, sobre el final de Pablo no tiene fundamento. Barajando acriticamente los datos de las cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito), unos escritos de la escuela paulina posterior, esa reconstrucción tradicional dice, en líneas generales, que Pablo habría sido liberado de su prisión en Roma, habría realizado entonces su proyecto de ir a misionar a España, pero habría vuelto de nuevo a oriente, donde habría que localizar las noticias de 1 Timoteo y Tito, habría sido apresado de nuevo y llevado a Roma, en cuya prisión habría escrito 2 Timoteo, y allí habría sido martirizado durante la persecución de Nerón contra los cristianos de Roma, a mediados de la década de los años 60, al igual que lo habría sido también Pedro. Esta reconstrucción, además de no tener ningún fundamento fiable, contradice expresamente el testimonio de Hechos, según se ha analizado anteriormente.

24.2. La herencia paulina

El paulinismo no acabó con la muerte de Pablo. La herencia paulina continuó con las comunidades surgidas de la misión de Pablo y sus colaboradores. De la conservación y ulterior cultivo de esa herencia se encargó, ante todo, la «escuela» paulina posterior a la muerte de Pablo, que fue la heredera de la escuela formada en torno a Pablo durante su vida. Fueron los maestros de esa escuela paulina los que recopilaban las cartas de Pablo en una colección, para el uso de las comunidades paulinas, y también los que alargaron esa colección con algunas glosas de comentario e incluso con nuevos escritos en forma de carta, para actualizar así la tradición del maestro a la situación presente de las comunidades.

a) Pablo no contó, al parecer, con la permanencia de sus cartas, que tenían la función inmediata de solucionar la problemática de una situación concreta. Pero es explicable que las comunidades a las que estaban dirigidas las conservaran con cuidado, ya que, al tratarse de

cartas escritas por el emisario fundador de aquéllas, tenían un carácter especial de *autoridad*. Su proclamación pública en las asambleas, probablemente durante el simposio conclusivo de la cena del Señor, se siguió repitiendo sin duda con alguna frecuencia. Pronto tuvo que producirse también un intercambio de cartas entre las comunidades paulinas cercanas, al estilo del indicado por la noticia de Col 4,16. Las cartas iban adquiriendo así un carácter de universalidad, por encima de la situación concreta de su origen.

Podemos suponer, pues, que después de la muerte de Pablo fueron surgiendo pequeñas colecciones de sus cartas en algunas comunidades. Del sucesivo intercambio de dicha cartas surgió una *colección ecuménica* para todas las comunidades paulinas, probablemente hacia el final del siglo I. Varios testimonios de ese tiempo, finales del siglo I y comienzos del siglo II (1 Clemente, Ignacio de Antioquía, 2 Pe 3,15-16), muestran la existencia entonces de una colección de cartas paulinas, aunque no dan datos para precisar con certeza ni su amplitud ni su configuración. Es posible que la glosa ecuménica de 1 Cor 1,2b («junto con todos los que en todo lugar, el suyo y el nuestro, invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo») señale a 1 Cor como el comienzo de dicha colección, y la añadidura de la doxología de Rom 16,25-27 apunte a que la actual Carta a los Romanos era la conclusión de la misma. Esa colección incluyó probablemente todas las cartas auténticas de Pablo, pero los recopiladores las conjuntaron para formar un grupo de siete cartas, el número que señalaba el carácter universal de la colección.

Pero la historia de la formación de la colección de escritos paulinos no concluyó ahí. La colección ecuménica surgida a finales del siglo I fue creciendo a lo largo de *sucesivas etapas*. Durante la primera mitad del siglo II se le añadió un grupo de tres nuevos escritos de la escuela paulina posterior (Colosenses, Efesios y 2 Tesalonicenses), formándose así una colección de diez escritos, testificada por Marción. Esa nueva colección se vio incrementada en la segunda mitad del siglo II con un nuevo grupo de tres escritos de la escuela paulina (1 y 2 Timoteo y Tito), según el testimonio de Ireneo. Por fin, esa colección de trece escritos, probablemente para formar una de catorce escritos (siete más siete), se alargó con Hebreos, un escrito que originariamente nada tenía que ver con la escuela paulina, primeramente en las comunidades de oriente, durante el siglo III, y después en las comunidades de occidente, durante el siglo IV.

b) Es importante señalar que ese lento proceso de formación de la colección de escritos paulinos implicó una profunda *transformación* de las cartas originales de Pablo. Ésta se produjo, en primer lugar, por la nueva configuración de algunas de esas cartas originales, a causa de la labor de recopilación en una colección ecuménica de siete escritos*. Pero la transformación se efectuó también por la conexión de las cartas auténticas de Pablo con otros escritos de la escuela paulina posterior y, además, por el alargamiento del texto de las cartas originales con glosas de comentario más o menos extensas. Nada de ello es extraño en una tradición viva como eran las cartas de Pablo, que seguían utilizándose como normativas en las comunidades paulinas y que, por tanto, necesitaban una continua interpretación y actualización, conforme a las nuevas situaciones de las comunidades.

Con respecto a las *glosas* o añadiduras posteriores, conviene señalar que, aunque no son textos auténticos de Pablo, sí son importantes con vistas a descubrir la evolución de las comunidades paulinas después de la muerte de Pablo. Su semejanza en el lenguaje y en los motivos con los escritos paulinos posteriores es frecuentemente muy marcada, reflejando así los intereses comunes de las comunidades paulinas de ese tiempo. En ocasiones, la evolución con respecto a Pablo llega incluso a una auténtica corrección de concepciones y prácticas testificadas en los textos auténticos.

También parece claro el alargamiento de la colección de cartas auténticas de Pablo con *otros escritos* posteriores. Ése es el caso de 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1 y 2 Timoteo y Tito, que sí pertenecen a la escuela paulina, pero se muestran como escritos no auténticos de Pablo. Se trata, sin duda, de escritos *pseudoepigráficos*, en los que sus autores se presentan como «Pablo», dando a entender así que recurren a la autoridad de la tradición paulina; pero tanto su vocabulario y estilo como su concepción demuestran que ellos no son el Pablo auténtico. Tienen forma de carta..., pero una carta que resulta un tanto artificial, imitando el género literario de los escritos del maestro. Todos esos escritos reflejan la situación y problemática de las comunidades paulinas desde finales del siglo I hasta bien entrado el siglo II. En su trasfondo se descubre un doble tipo de paulinismo: un

* Cf. apéndices sobre la composición de 1 y 2 Cor (al final del capítulo 15), de Filipenses (al final del capítulo 18) y de Romanos (al final del capítulo 22).

ultrapaulinismo, con diversas tendencias, contra el cual polemizan los escritos, y un paulinismo en proceso de integración dentro de la «gran iglesia», o iglesia universal uniformada e institucionalizada, que es el propugnado por los autores de los escritos.

Un caso diferente de los anteriores lo representa la llamada *Carta a los Hebreos*. Según se ha expuesto anteriormente, la misma historia de su inclusión tardía dentro de la colección de cartas paulinas señala claramente el carácter no paulino de tal escrito. La despedida epistolar de 13,22-25 es una añadidura posterior al escrito original, probablemente con la intención pseudoepigráfica de ligarlo a la escuela paulina. Realmente, el escrito tiene todas las apariencias de un tratado teológico, probablemente de finales del siglo I. Tanto su estructura y su estilo, muy cuidados y de tono solemne, como su elaboración de una rica tradición cristiana reflejan una madura y detenida reflexión, al estilo de la de una «escuela» teológica, en la que la interpretación alegórica y tipológica de la Escritura ocupaba un lugar relevante. La intención del escrito fue animar a las comunidades cristianas de aquel tiempo a mantener la fe y la esperanza en medio de una situación de cansancio y de peligro de apostasía.

SUPLEMENTOS

Además de un mapa de la misión paulina, se han reservado para el final dos importantes suplementos, para que cumplan así la función de *compendio general* del libro. El primero es un amplio croquis de la vida de Pablo, y el segundo presenta en esquema sus cartas auténticas.

Croquis de la vida de Pablo

Vida en el judaísmo: comienzos del siglo I – 33 d.C.

COMIENZOS SIGLO I – AÑO 30

- *Fecha* aproximada del nacimiento de Pablo: comienzos del siglo I (Flm 9: «ya anciano», es decir, en la década de sus 50 años de edad).
- De *familia judía* pura, de la tribu de Benjamín (2 Cor 11,22; Rom 11,1; y la glosa de Flp 3,5).
- Muy probablemente, en *Tarso* (Hch 9,11; 21,39; 22,3).
- Con doble nombre: el judío *Saulo* (Saúl) y el helenista *Pablo* (Hch 13,9; las cartas utilizan siempre el nombre de Pablo).
- Probablemente, no *ciudadano romano* (Hch 16,37-38; 22,25-29; 23,27): el dato cuadra con la tendencia apologética de Hch, pero no con la noticia de 2 Cor 11,25.
- Con un *oficio artesanal* (Hch 18,3: «constructor de tiendas»): tejedor o, más probablemente, guarnicionero.
- Quizá permaneció siempre *célibe*.
- Traslado a *Damasco* (Ga 1,17).
- Probablemente, no *fariseo* (glosa de Flp 3,5; Hch 23,6; 26,5).
- Ni tampoco educación *en Jerusalén* (Hch 22,3; 26,4-5): cf. Ga 1,22.

AÑOS 30 – 33

- *Muerte de Jesús* (probablemente, el 7 de abril del año 30).
- Fundación de la *comunidad cristiana de Damasco*.
- *Persecución* de ésta por parte de la colonia judía de la ciudad, uno de cuyos miembros más activos era Pablo (Ga 1,13.23; las glosas

de 1 Cor 15,9 y Flp 3,6; y 1 Tm 1,12-16). Pero no persecución de las comunidades de Jerusalén y de Judea por parte de Pablo, como afirma Hch (7,58; 8,1-3; 9,1-2.13-14.21; 22,4-5; 26,9-11): cf. Ga 1,22-23.

**Misión dependiente:
33 – 49 d.C.**

AÑO 33

- *Revelación* en Damasco (Ga 1,12.15-16; 1 Cor 9,1; 15,8; 2 Cor 4,6; las glosas de 1 Cor 15,9-10 y de Flp 3,7-11; y Hch 9,1-19; 22,3-21; 26,9-18; 1 Tm 1,12-16).

AÑOS 33 – 35

- *Misión en Damasco y en «Arabia»* (Ga 1,16b-17; diferente versión en Hch 9,19b-22).

AÑO 35

- *Huida de Damasco* (2 Cor 11,32-33; diferente versión en Hch 9,23-25).
- *Visita a Jerusalén* durante quince días (Ga 1,18-20; diferente versión en Hch 9,26-30).

AÑOS 35 – 49

- *Misión en «las regiones de Siria y Cilicia»* (Ga 1,21-24).
- *Viaje a Tarso* (Hch 9,30).
- Miembro destacado de la comunidad cristiana de *Antioquía* (Ga 2,1-14; cf. Hch 11,25-26; 13,1).
- *Misión* desde Antioquía, como centro misional. Entre otros viajes misionales, el efectuado, junto con Bernabé, a *Chipre, Panfília, Pisidia y Licaonia* (Hch 13–14; cf. 2 Tm 3,11). Esta misión antioquena de Pablo la suponen Ga 2,2.7-9 y 1 Cor 9,6. Quizá se refiere a este tiempo el dato de 2 Cor 11,25: «una vez fui apedreado» (cf. Hch 14,19; en Listra). Y quizá también en este tiempo haya que fijar el origen de la *enfermedad crónica* de Pablo (cf. Ga 4,13-14; 2 Cor 12,7-9).

AÑO 40

- *Rapto* extático al «tercer cielo» (2 Cor 12,2-4).
- Pero la *colecta para Jerusalén* narrada en Hch 11,27-30 y 12,25 no es de este tiempo: cf. Ga 2,1.

AÑO 48

- *Asamblea en Jerusalén* (Ga 2,1-10; Hch 15,1-29). La colecta acordada (Ga 2,10) estuvo ocasionada por la escasez causada por el año sabático de 47–48 (de otoño a otoño; pero los efectos duraron hasta la cosecha de 49).

**Misión autónoma: 49 – 58 d.C.
a) Comienzos: 49 – otoño 51**

COMIENZOS AÑO 49

- *Conflicto en Antioquía* (Ga 2,11-14). «Los enviados por Santiago» traen, probablemente, el decreto mencionado en Hch 15,23-29, para que la comunidad de Jerusalén pueda recibir la colecta de los cristianos gentiles; la mayoría de la comunidad antioquena lo acepta, pero Pablo se opone a ello. Abandona entonces Antioquía e inicia su misión autónoma (cf. Hch 15,36-40).

PRIMAVERA – OTOÑO AÑO 49

- *Viaje hacia Europa* (fuente sobre la misión paulina, en Hch 15,36 – 16,11 y datos de las cartas).

PRIMAVERA AÑO 49

- *Salida de Antioquía*, junto con Silvano (Silas en Hechos: Hch 15,36-40).
- *Atravesan Siria y Cilicia*. En *Listra (Licaonia)* se les une en la misión *Timoteo* (Hch 16,1-3; pero el dato de la circuncisión de Timoteo no parece ser histórico). Continúan por *Frigia*.

VERANO AÑO 49

- Al llegar a *Galacia*, la detención obligada allí, a causa de una enfermedad de Pablo, es la ocasión para la misión en esa región, en

la cual surgen varias comunidades cristianas, las primeras propiamente paulinas (Ga 1,2; 4,13-15).

- Continuación del viaje por *Misia*, alcanzando *Troas*. Y de allí, por la ruta marítima ordinaria (*Samotracia*), llegan a tierra europea en *Neápolis*.

OTOÑO 49 – OTOÑO 51

- *Misión en Grecia* (fuente sobre la misión paulina en Hch 16,12 – 18,18a y datos de las cartas).

OTOÑO AÑO 49

- Fundación de la comunidad cristiana de *Filipos*. Interrupción de la misión allí a causa de la persecución (1 Ts 2,2; Flp 1,30; quizá apaleamiento y prisión: Hch 16,19-40; cf. 2 Cor 11,23.25).

FINALES AÑO 49 – PRIMAVERA AÑO 50

- Viaje por la vía Egnacia, pasando por *Anfípolis* y *Apolonia*, hasta alcanzar *Tesalónica*, capital de la provincia romana de Macedonia. Misión en esta última ciudad, en la cual surge una comunidad cristiana. Otra vez, la hostilidad interrumpe la misión (1 Ts 1,6; 2,2.18; 3,4; diferente versión en Hch 17,5-9).

PRIMAVERA AÑO 50

- Desvío de la vía Egnacia, *hacia el sur de Grecia*. Probablemente, Pablo tenía la intención de continuar su viaje misional hasta *Roma* (cf. Rom 1,13-15; 15,22-23), pero se ve obligado a interrumpirlo.
- Fundación de pequeñas comunidades cristianas en *Berea* (cf. Hch 17,10-15; 20,4) y en *Atenas* (cf. Hch 17,34).
- Desde *Atenas*, Pablo envía a *Timoteo* y *Silvano* a visitar las recientes comunidades de Macedonia (cf. 1 Ts 3,1-2; versión un poco diferente en Hch 17,14-15).

PRIMAVERA AÑO 50 – OTOÑO AÑO 51

- *Estancia en Corinto*, capital de la provincia romana de Acaya, durante un año y medio aproximadamente (Hch 18,11).
- Inicio de la *misión en Corinto*, donde, desde la base de un pequeño grupo cristiano prepaulino (cf. Hch 18,1-3), surge una importante comunidad cristiana plenamente configurada.

VERANO AÑO 50

- Al poco tiempo de su estancia en Corinto, vuelven de su visita a las comunidades de Macedonia *Timoteo* y *Silvano*, junto con algunos macedonios de *Filipos*, que traen ayuda económica para Pablo (1 Ts 3,6; Hch 18,5 y las indicaciones de 1 Ts 1,8-9; 2 Cor 1,19; 11,9). Ésta fue la ocasión para escribir *1 Tesalonicenses*, que se envía por medio de esos macedonios de *Filipos*, de vuelta a su comunidad.
- *Misión desde Corinto* en las regiones de su entorno. Surgen comunidades cristianas en *Acaya* (cf. 2 Cor 1,1; 9,2); entre otras, la de *Cencres* (Rom 16,1).

OTOÑO AÑO 51

- La estancia en Corinto tiene que interrumpirse por causa de la hostilidad: incidente *ante Galión* en Hch 18,12-18 (Galión fue procónsul de Acaya desde el comienzo de junio de 51 hasta el final de mayo de 52: dato clave para la reconstrucción de la cronología de la misión paulina).

b) Madurez: otoño 51 – primavera 54

OTOÑO AÑO 51 – PRIMAVERA AÑO 54

- *Misión en Asia Menor* (cf. la fuente sobre la misión paulina en Hch 18,18b – 19,40 y los datos de las cartas).
- El centro de esta etapa misional fue *Éfeso*, capital de la provincia romana de Asia, donde Pablo pasa entre 2 y 3 años (Hch 18,19-20; 19,8.10.22; 20,31). La misión en las regiones de Asia Menor fue un *amplio proceso* en el que actuaron, junto a Pablo, numerosos colaboradores suyos. Las noticias que tenemos no permiten hacer una reconstrucción precisa, pero señalan el éxito y la amplitud de la actividad misional: cf. 1 Cor 16,9.19; Flp 1,12-18; Flm 1-2.22-24; Rom 16,3-15 (larga lista de colaboradores en Éfeso); Hch 19,10.26.
- Tenemos datos sobre el surgimiento de *comunidades paulinas* en este tiempo, además de en *Éfeso*, en *Colosas* (Flm 1-2.22-24; cf. Col 1,7-8; 4,9-14.17), en *Laodicea* (cf. Col 4,15-16) y en *Troas* (2 Cor 2,12-13; Hch 20,5-12). También habría que fijar en este tiem-

po el origen de la mayor parte de las comunidades nombradas en *Ap 2-3* a finales del siglo I (el autor polemiza probablemente contra un paulinismo liberal: cf. *Ap 2,14.20.24-25*), y de aquellas a las que escribe *Ignacio de Antioquía* a comienzos del siglo II.

OTOÑO AÑO 51

- *Traslado de Corinto a Éfeso*, junto con Timoteo, ¿Silvano?, Áquila y Prisca (Hch 18,18b-19). Pero los datos sobre el voto y el viaje a Jerusalén y a Antioquía en Hch 18,18b-22 son construcción del autor del libro de los Hechos.
- *En Éfeso* ya existía un *núcleo cristiano prepaulino* (cf. Hch 18,24 – 19,7: Apolo y los doce bautistas eran ya cristianos en la fuente tradicional utilizada por el autor de Hechos). Pablo se encuentra en Éfeso con su antiguo conocido *Tito*, que había venido de Antioquía (cf. Ga 2,1.3; Hch no lo nombra nunca).
- Al poco tiempo, Pablo *viaja a Galacia* (Ga 4,13; 5,7; Hch 18,23), junto con Tito (cf. Ga 2,1.3) y quizá otros acompañantes. Este viaje fue también, de sin duda, la ocasión para *misionar* en algunas ciudades del camino.

FINALES AÑO 51

- De vuelta a *Éfeso*, Pablo inicia su misión en esa ciudad, en la que surge la más importante comunidad paulina. En ella funda también una especie de *escuela* teológica (Hch 19,9: reuniones en un edificio público, quizá la casa de una asociación).
- Pero pronto Pablo sufre un serio incidente de *hostilidad* (1 Cor 15,32), que es preanuncio de la dura oposición futura en la ciudad.

VERANO AÑO 52

- Pablo recibe información de la llegada a las comunidades de Galacia de unos misioneros judaizantes opositores suyos. Escribe entonces la *Carta a los Gálatas*, que envía por medio de Tito (indicación explícita de él en Ga 2,1.3).

OTOÑO AÑO 52

- A raíz del éxito de Gálatas, surge el proyecto de la *colecta* para la comunidad de Jerusalén. Pablo lo pone en marcha en las comuni-

dades de Galacia, y al poco tiempo lo amplía al resto de comunidades paulinas.

- Pablo recibe la visita de los corintios Estéfanos y sus acompañantes (1 Cor 16,15-18), que le informan sobre la situación de la *comunidad de Corinto*. Con esta ocasión, escribe *Cor A* (1 Cor 6,1-11; 10,1-22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-18), que envía por medio de esos mismos corintios, de vuelta a su comunidad. Tiene el proyecto de visitar él mismo esa comunidad (1 Cor 11,34).

PRIMAVERA AÑO 53

- Vuelta de *Apolo* a Éfeso (cf. 1 Cor 16,12), después de su misión en Corinto (estancia allí, probablemente, desde el otoño de 51: cf. 1 Cor 3,5-10; Hch 18,27-19,1). Pablo envía entonces a *Timoteo* para visitar las comunidades de Macedonia y Acaya (1 Cor 4,17; 16,10-11), quizá porque él mismo no puede hacerlo tan pronto como pensaba al escribir *Cor A*.
- Poco después, Pablo recibe una carta de la comunidad corintia (1 Cor 7,1), traída por «los de Cloe», que le informan además sobre algunos problemas de la comunidad (1 Cor 1,11). Escribe entonces *Cor B* (1 Cor 1,1 – 5,13; 6,12 – 9,27; 10,23 – 11,1; 12,1 – 14,40; 16,1-12.19-24) (cf. 1 Cor 16,8.19) y la envía por medio de Tito, que es también el encargado de organizar la *colecta* en Corinto y en Acaya (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,6.10; 9,2; 12,17-18).
- Pablo tiene el *proyecto de un viaje* por Macedonia y Acaya, a la vuelta de Tito, para recoger la *colecta* y enviarla a Jerusalén por medio de delegados elegidos por las comunidades, a quienes acompañaría él mismo si se juzgase conveniente (1 Cor 4,19; 16,3-7). Se acerca, en efecto, el año sabático de 54-55, y es previsible una especial escasez para ese tiempo en las comunidades palestinas. Pero, de hecho, el proyecto de este viaje sufrirá varias transformaciones más tarde.
- Continúa con éxito la misión en Éfeso, pero también arrecia la *hostilidad* (1 Cor 16,9).

VERANO AÑO 53

- *Timoteo* vuelve a Éfeso, después de su visita a las comunidades de Macedonia y Acaya, e informa a Pablo de la llegada a Corinto de unos *misioneros opositores* que están conmoviendo a la comu-

idad de allí. Pablo escribe entonces *Cor C* (2 Cor 2,14 – 7,4), cuyo portador es quizá el propio Timoteo.

OTOÑO AÑO 53

- Pablo, en compañía de Tito, ya de vuelta a Éfeso, hace una *visita a Corinto* (2 Cor 12,14; 13,1-2). Se trata del inicio del viaje, que estaba proyectado ya en la primavera, para recoger la *colecta* (1 Cor 4,19; 16,3-7); pero ahora, con la modificación de iniciarlo con la visita a la comunidad de Corinto, por causa de la situación problemática de esa comunidad, para continuarlo después por Macedonia, volver de nuevo a Corinto y, desde allí, ir a Jerusalén con la colecta (2 Cor 1,15-16). Pero esta visita a Corinto significó un rotundo *fracaso* para Pablo: encontró a la comunidad en rebeldía contra él y se le acusó de fraude en la colecta (2 Cor 12,16-18), recibiendo incluso una grave afrenta en público (2 Cor 2,5; 7,12).
- Pablo interrumpe el viaje proyectado y regresa a *Éfeso* (2 Cor 1,15-16.23). Desde esta ciudad escribe inmediatamente a la comunidad corintia *Cor D* (2 Cor 10,1 – 13,13), que envía por medio de Tito (cf. 2 Cor 12,17-18). Este *viaje de Tito* durará hasta el verano de 54, en que Pablo lo encontrará en Macedonia (2 Cor 7,5-16). De hecho, Pablo estará sin la compañía de Tito durante su prisión en Éfeso (Flp 1,1; 2,19-20; Flm 1.23-24) e inmediatamente después de ella (2 Cor 2,12-13; 7,5). Tito, entonces, tuvo que recibir el encargo, además de llevar la carta Cor D y pacificar la comunidad de Corinto, de visitar las comunidades de Macedonia y de Acaya para animar la *colecta* en ellas, asunto que no pudo hacer Pablo al interrumpir en Corinto el viaje proyectado.

FINALES AÑO 53 – PRIMAVERA AÑO 54

- *Prisión de Pablo en Éfeso*, junto con otros colaboradores suyos (Flp 1,7.12-26; Flm 1.9.10.13.23; 2 Cor 1,8-9; Rom 16,3-4.7). Quizá la causa fue el incidente narrado en Hch 19,23-40 (cf. la noticia sobre Gayo y Aristarco en Hch 19,29; y Flm 24; Col 4,10). Hacia el final de ella, Pablo contó con su muerte (2 Cor 1,8-9), y probablemente fue, de hecho, condenado.
- La prisión no fue impedimento para la continuación de la *misión*, aunque se produjeron disensiones entre los cristianos de Éfeso con respecto a la valoración de la actuación de Pablo (Flp 1,12-18).

FINALES AÑO 53

- Al comienzo de la prisión, Pablo recibe, como ya había sucedido en otras ocasiones, ayuda económica de la comunidad de Filipos, traída por Epafrodito y otros filipenses que lo acompañan (Flp 4,18). Pablo agradece la ayuda escribiendo la pequeña carta *Flp A* (Flp 4,10-20), que envía por medio de los filipenses acompañantes de Epafrodito, quedándose éste con Pablo.

COMIENZOS AÑO 54

- Epafrodito cae gravemente enfermo; cuando ya está curado, Pablo quiere devolverlo a su comunidad de Filipos (Flp 2,25-30); Pablo ha recibido también información sobre algunos problemas dentro de esa comunidad. Con esa ocasión, escribe *Flp B* (Flp 1,1 – 4,9.21-23), que porta Epafrodito al volver a Filipos. La prisión está avanzada, y Pablo tiene proyectado un *viaje* de Timoteo y de él mismo, cuando consiga la libertad, a Macedonia (Flp 1,25-26; 2,19-24).
- Durante la prisión, Onésimo, un esclavo de Filemón que era miembro de la comunidad paulina de Colosas, acude a Pablo para que éste interceda por él, probablemente después de haber cometido un desfalco en la casa de su señor. Pablo, después de convertirlo a la fe cristiana (Flm 10), lo devuelve a la casa de Filemón, su señor, con una preciosa carta de apoyo: la *Carta a Filemón*. La prisión está ya muy avanzada (Flm 1.9.10.13.23), y Pablo piensa conseguir pronto la libertad y poder visitar la comunidad de Colosas (Flm 22) antes de emprender el viaje a Macedonia (Flp 2,24).

PRIMAVERA AÑO 54

- Aún en la prisión, Pablo envía a *Timoteo* a visitar las comunidades de Macedonia (Flp 2,19-23; Hch 19,22).

PRIMAVERA AÑO 54

- Por fin, Pablo es *liberado de la prisión* gracias a una arriesgada intervención de Prisca y Áquila (Rom 16,3-4), probablemente después de haber sido condenado (2 Cor 1,8-9); por eso, Pablo no podrá volver a Éfeso (cf. Hch 20,16-17).

c) **Conclusión: primavera 54 – 58**

PRIMAVERA AÑO 54 – PRIMAVERA AÑO 55

- *Viaje de la colecta* (cf. la fuente sobre la misión paulina en Hch 20,1 – 21,26 y los datos de las cartas).
- Pablo hace un largo viaje por *Asia Menor, Macedonia y Acaya* para recoger la *colecta* y llevarla a Jerusalén. Hay que tener en cuenta la escasez en las comunidades palestinas producida por el año sabático de 54-55. El *proyecto de este viaje* fue un proceso largo y sufrió modificaciones sucesivas. Se trata del viaje proyectado por primera vez en la primavera de 53 (1 Cor 4,19; 16,3-7), iniciado ya (con alguna modificación y, además, interrumpido) en el otoño de 53 (2 Cor 1,15-16.23), y proyectado otra vez (de nuevo con alguna modificación) hacia el final de la prisión en Éfeso (Flp 2,24; Flm 22).

PRIMAVERA AÑO 54

- Visita rápida a algunas comunidades de *Asia Menor*, entre ellas la de *Colosas* (cf. Flm 22).

PRIMAVERA – VERANO AÑO 54

- Estancia y misión en *Troas* (2 Cor 2,12-13). Pablo está angustiado por el *retraso de Tito*, que tiene que volver de Corinto (2 Cor 2,12-13; 7,5).

VERANO - OTOÑO AÑO 54

- Estancia en *Macedonia*. Pablo se encuentra con *Timoteo*, que lo acompañará desde entonces en el viaje de la *colecta* (2 Cor 1,1; Rom 16,21; Hch 20,4).

VERANO AÑO 54

- También allí se encuentra, por fin, con *Tito*, que le trae consoladoras noticias sobre la comunidad de Corinto (2 Cor 7,6-16). Escribe entonces *Cor E* (2 Cor 1,1 – 2,13; 7,5 – 8,24) (cf. 2 Cor 2,12-13; 7,5-16; 8,1-2; «el año pasado» de 8,10 se refiere a 1 Cor 16,1-4). Los portadores de la carta son Tito y otros dos hermanos delegados para la *colecta* (2 Cor 8,6.16-24).

- En esa misma situación (2 Cor 9,2.4), Pablo escribe *Cor F* (2 Cor 9,1-15), una carta circular a las comunidades de Acaya sobre la *colecta*, cuyos portadores son los mismos que los de Cor E, delegados también para la *colecta* en las comunidades de Acaya (2 Cor 9,3-5).

INVIERNO AÑO 54 - PRIMAVERA AÑO 55

- Estancia en *Corinto* (Hch 20,3), a la espera de poder efectuar el viaje a Jerusalén con la *colecta*.

COMIENZOS AÑO 55

- Pablo escribe *Rom A* (Rom 16), carta de comunicación con la *comunidad de Éfeso*, con una pequeña recomendación al comienzo para la portadora de ella, Febe (Rom 16,1.21-23).

PRIMAVERA AÑO 55

- Pablo escribe *Rom B* (Rom 1–15), una larga carta dirigida a la *comunidad de Roma*, intentando preparar su próxima visita a esa comunidad y recomendar su consiguiente misión en occidente (cf. Rom 15,22-32). Es la última carta que se nos conserva de Pablo.

PRIMAVERA AÑO 55

- *Viaje a Jerusalén con la colecta* (cf. la fuente sobre la misión paulina en Hch 20,3 – 21,26), en primavera (Hch 20,16). Acompañan a Pablo los *delegados* de las comunidades (Hch 20,4). La fuente sobre la misión paulina contiene noticias detalladas sobre la *ruta*, sobre las *comunidades* cristianas del camino (Troas, Mileto, Tiro, Tolemaida, Cesarea), sobre los *anfitriones* (todos cristianos judeohelenistas: Felipe en Cesarea, Nasón en Jerusalén) y sobre algunos *personajes* (Felipe y sus cuatro hijas profetisas, el profeta Ágabo).
- En *Jerusalén*, Pablo y sus acompañantes se encuentran con recelos y acusaciones por parte de algunos miembros de la comunidad cristiana (Hch 21,20-21). Como condición para aceptar la *colecta*, que venía de cristianos gentiles, se le impone a Pablo participar en el sacrificio conclusivo del voto de nazireato de cuatro cristianos, costeadando sus gastos (Hch 21,22-26). Durante los preparativos, Pablo es apresado sin poder cumplir la condición impuesta.

No se sabe qué sucedió con la colecta. Pero, en cualquier caso, parece que significó un *conflicto*: se cumplió lo que Pablo temía (cf. Rom 15,31). Así se explica el curioso silencio de Hechos al respecto (tan sólo una indicación velada y de pasada en 24,17, pero ninguna cuando narra el viaje a Jerusalén).

PRIMAVERA AÑO 55 – AÑO 58

- *Prisión y muerte* (noticias tradicionales en Hch 21,27–28,31).

PRIMAVERA – OTOÑO AÑO 55

- *Prisión y proceso en Jerusalén y Cesarea* (Hch 21,27 – 26,32). Los «dos años» de Hch 24,27 no se refieren a la duración de la prisión de Pablo, sino al tiempo del gobierno del procurador *Félix* (desde la primavera de 53 hasta el verano de 55).

PRIMAVERA – VERANO AÑO 55

- *Tumulto* en el templo contra Pablo, a quien se acusa de introducir a un gentil dentro del recinto prohibido para los gentiles (Hch 21,27-30). Pablo es *apresado* por la guarnición romana (Hch 21,31ss).
- Juicio ante el Sanedrín (Hch 22,30ss), ¿quizá con una injuria al sumo sacerdote Ananías (47-59 d.C.)? *Conjura* contra Pablo (Hch 23,12ss; ¿sobrino de Pablo en Jerusalén: Hch 23,16ss?). Traslado a *Cesarea* (Hch 23,23ss).

VERANO – OTOÑO AÑO 55

- Al comienzo del mandato del procurador *Festo* (que gobierna desde el verano de 55 hasta el año 62), *proceso* contra Pablo, en el que intervienen las autoridades judías de Jerusalén (Hch 25,1ss). Pablo *apela* al tribunal del emperador (Hch 25,10-12).

OTOÑO AÑO 55 – PRIMAVERA AÑO 56

- *Viaje a Roma*. Noticias históricas en Hch 27,1-5; 28,1ss.11-16: personajes (el centurión Julio, Aristarco), ruta detallada. Estancia en *Malta* durante «tres meses» (Hch 28,11).

PRIMAVERA AÑO 56 – AÑO 58

- *Prisión en Roma* durante «dos años» (Hch 28,30). Se trataba de una «custodia libre y abierta», no de «cárcel» o «cadenas» (Hch 28,16.30): Pablo vivió bajo custodia, pero con cierta libertad y «a su propia costa», probablemente ejerciendo su oficio artesanal para cubrir sus propias necesidades y pagar al soldado que lo custodiaba.

AÑO 58

- *Condena* por el tribunal del emperador y *muerte*: eso es lo que supone Hch (20,22-25.37-38; 21,10-11), aunque, por sus intereses apologéticos, no narra el desenlace (tampoco habla de la absolución de Pablo); cf. *1 Clemente* 5,5-7.

Cartas originales de Pablo

1. Carta a la comunidad de Tesalónica (1 Ts)

Escrita en el verano del año 50 en Corinto (1 Ts 2,17 – 3,10). Su finalidad fue «solucionar las deficiencias de la fe» de la comunidad de Tesalónica (3,10): tentación de abandono de la fe, tristeza por el destino de los muertos, y deficiencias en el comportamiento social y comunitario. Detrás aparece una típica comunidad paulina: mayoría de origen gentil (1,9; 2,14; 4,3-8; imagen diferente en Hch 17,1-9) y de gente humilde (2 Cor 8,2 y el tono general de la carta, que no da ningún nombre).

Hermosa carta de consuelo y exhortación, con numerosos tópicos del género helenista de la exhortación moral. Tono especialmente comunicativo y cercano, incluso entrañable en ocasiones. Recordatorio de la predicación e instrucción misioneras: es frecuente la referencia explícita a ellas (1,5-10; 2,1-12.13; 3,4-5; 4,1-2.6.11). Por eso, amplia asunción de la tradición (1,1.9-10; 2,12.19; 3,13; 4,8.14.16-17; 5,23-24.28). La carta se conserva completa. Añadidas posteriores: 2,15-16 y 5,1-11.

1,1: *Prescripto*

1,2-10: *Proemio*

I. 2,1 – 3,13: *Comunión del equipo misional con la comunidad*

2,1-12: misión fundacional

2,13 – 3,10: comunión posterior

3,11-13: invocación conclusiva

II. 4,1 – 5,24: *Exhortación sobre algunas cuestiones*

4,1-2: introducción

4,3-12: vida en la sociedad

4,13 – 5,11: la salvación final

5,12-22: vida comunitaria

5,23-24: invocación conclusiva

5,25-28: *Conclusión de la carta*

2. Carta a las comunidades de Galacia (Ga)

Escrita en el verano del año 52 en Éfeso (Ga 1,6; 2,10 [antes de 1 Cor 16,1-4]; 5,7). Carta circular a todas las comunidades de la región de Galacia, vinculadas entre sí por una única misión fundacional (4,13-15), por una idéntica problemática y también por su origen étnico común (3,1: «gálatas»). Su finalidad fue atajar la «fascinación» (3,1) producida por unos misioneros cristianos judaizantes llegados a Galacia.

Carta con forma de discurso apologético. Se barajan con gran fuerza y emotividad los medios de la retórica, incluso los más duros, como la ironía, el sarcasmo o la misma maldición. Su estilo es tenso y concentrado. Carta con especial fuerza profética, cercana al género de la carta mágica. Documento clave para la historia de la misión paulina y del cristianismo antiguo y para la reflexión de Pablo y de su «escuela». Se conserva completa. Glosa posterior: 6,6, además del «amén» final (6,18).

1,1-5: *Prescripto*

I 1,6-9: *Exordio*

II 1,10–2,14: *Narración*

1,10-12: introducción

1,13-17: la revelación

1,18-24: primer encuentro con los de Jerusalén (la visita a Cefas)

2,1-10: segundo encuentro con los de Jerusalén (la asamblea en Jerusalén)

2,11-14: tercer encuentro con los de Jerusalén (el conflicto en Antioquía)

III. 2,15-21: *Exposición básica*

IV. 3,1 – 5,12: *Argumentación*

3,1-5: la experiencia inicial de los gálatas

3,6-29: los creyentes son los auténticos «hijos de Abrahán»

4,1-11: los creyentes son los auténticos «hijos de Dios» libres

- 4,12-20: la amistad de Pablo y los gálatas (interludio)
- 4,21-31: alegoría sobre los dos hijos de Abrahán
- 5,1-12: advertencia conclusiva

V. *5,13 – 6,10: Exhortación*

- 5,13-15: el principio básico del amor
- 5,16-24: exhortación general (la vida en el ámbito del Espíritu)
- 5,25 – 6,6: exhortaciones particulares
- 6,7-10: motivación escatológica

VI. *6,11-18: Conclusión autógrafa de la carta*

- 6,11-17: últimos avisos
- 6,18: bendición de despedida

3. *Primera carta a la comunidad de Corinto (Cor A)*
(1 Cor 6,1-11; 10,1-22; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-18)

Escrita en el otoño del año 52 en Éfeso (1 Cor 15,32; 16,15-18). Intenta solucionar los problemas de la comunidad corintia, que vivía entre dos polos. Por una parte, estaba integrada plenamente dentro del mundo de las concepciones y prácticas de la sociedad civil: la mayor parte de los problemas que Pablo trata de solucionar en su correspondencia con ella tienen su raíz en el típico sincretismo helenista, dominante también en el grupo cristiano. Pero al mismo tiempo demostraba una gran falta de integración intracomunitaria: la rígida estratificación social de la comunidad urbana se introdujo también dentro de ella.

Carta de seria advertencia a la comunidad, especialmente a la minoría acomodada, sobre algunos problemas. Su variada temática tuvo que condicionar su estructura, que no parece que fuera muy trabada. Sólo se conservan algunos fragmentos de la carta, introducidos por el recopilador dentro de Cor B, que fue la carta base para la confección de la actual 1 Cor. Pequeñas glosas: 11,2; 11,19 y 15,56; añadiduras más amplias: 15,9-10 y 15,39-41.

Primer fragmento:

- 6,1-11: pleitos entre miembros de la comunidad

Segundo fragmento:

- 10,1-22: la participación en las comidas sagradas paganas
 - a) 10,1-13: el ejemplo de Israel
 - b) 10,14-22: la cena del Señor y las comidas sagradas

Tercer fragmento:

- 11,2-34: dos problemas en las reuniones comunitarias
 - a) 11,2-16: el gesto de cubrirse o descubrirse la cabeza
 - b) 11,17-34: el modo de hacer la comida en la cena del Señor

Cuarto fragmento:

- 15,1-57: la cuestión sobre la resurrección de los muertos
 - a) 15,1-34: el hecho de la resurrección de los muertos
- 15,1-11: el evangelio común
- 15,12-28: la resurrección de Jesús y la de los muertos
- 15,29-34: argumentación por la experiencia
 - b) 15,35-57: el modo de la resurrección de los muertos
 - 15,35-49: el cuerpo de los resucitados
 - 15,50-57: la transformación final

15,58; 16,13-18: Conclusión de la carta

- a) 15,58; 16,13-14: últimas instrucciones
- b) 16,15-18: recomendación para los portadores de la carta

4. *Segunda carta a la comunidad de Corinto (Cor B)*
(Cor 1,1 – 5,13; 6,12 – 9,27; 10,23 – 11,1; 12,1 – 14,40; 16,1-12.19-24)

Escrita en la primavera del año 53 en Éfeso (1 Cor 16,8.19), contestando a una carta enviada por la comunidad corintia. Su portador fue Tito, que recibió además el encargo de organizar la colecta en Corinto y en Acaya (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,6.10; 9,2; 12,17-18). La carta desvela una agudización de los problemas en la comunidad corintia. Las advertencias de Cor A fueron mal interpretadas (1 Cor 5,9-11) o no aceptadas.

Carta de advertencia a la comunidad. Su estructura aparentemente inconexa se debe al tratamiento de los múltiples problemas sobre los que Pablo recibió información oral de «los de Cloe» (primera parte) y a la contestación a las diferentes cuestiones planteadas por una carta de los corintios dirigida a Pablo (segunda parte). Se ha conservado completa, ya que sirvió de base para la confección de la actual 1 Cor. Pequeñas glosas: 1,2b; 1,16 y 7,21b; añadiduras más amplias: 2,6-16; 12,31b-14,1b y 14,33b-36.

1,1-3: Prescripto

1,4-9: Proemio

I. 1,10-5,13; 6,12-20: Problemas especiales (información oral)

- a) 1,10-4,21: las divisiones en la comunidad
1,10-17: los grupos
1,18 - 2,16: la proclamación misional de Pablo
3,1 - 4,5: la misión de Pablo y de Apolo
4,6-21: amonestación conclusiva
- b) 5,1-13; 6,12-20: dos problemas de comportamiento sexual
5,1-13: el caso de incesto
6,12-20: la práctica de la prostitución

II. 7,1-9,27; 10,23-11,1; 12,1-14,40; 16,1-12:

Contestación a la carta de los corintios

- a) 7,1-40: cuestiones sobre el matrimonio
7,1-7: sobre el uso del matrimonio
7,8-9: sobre los solteros y las viudas
7,10-11: sobre los casados cristianos
7,12-16: sobre los matrimonios mixtos
7,17-24: digresión sobre los estados
7,25-38: sobre los prometidos
7,39-40: sobre el nuevo matrimonio de las viudas
- b) 8,1 - 9,27; 10,23 - 11,1: la participación en las comidas sagradas paganas
8,1-13: respuesta básica: el conocimiento y el amor
9,1-27: digresión sobre el comportamiento de Pablo
10,23 - 11,1: normas prácticas
- c) 12,1 - 14,40: los dones del Espíritu (en el simposio de la cena del Señor)
12,1-3: el entusiasmo cristiano, diferente del pagano
12,4-30: la diversidad de dones en la comunidad una
12,31 - 14,25: la oración extática y la profecía
14,26-40: el orden en las asambleas
- d) 16,1-12: la colecta y los planes de visitas
16,1-4: la colecta
16,5-11: visitas de Pablo y de Timoteo
16,12: visita de Apolo

16,19-24: *Conclusión de la carta*

5. Tercera carta a la comunidad de Corinto (Cor C)

(2 Cor 2,14 - 7,4)

Escrita en el verano del año 53 en Éfeso. Testifica un nuevo paso en la evolución de la comunidad de Corinto. Unos misioneros cristianos de origen judío helenista, llegados a Corinto, se aprovechan de la situación de la comunidad y agravan su problemática. Su concepción y praxis misionales, diferentes de las paulinas, provocaron una acusación global contra Pablo. Cuando escribe Cor C, Pablo no tiene aún una imagen precisa de esos misioneros opositores; sí la tendrá al escribir Cor D, después de una visita propia a Corinto. Estas dos cartas son documentos clave para la reconstrucción de la compleja misión cristiana de los primeros tiempos y para la profunda reflexión de Pablo sobre el sentido de la misión y de la figura del emisario mesiánico.

Es una preciosa carta de apología de la misión paulina, frente a las acusaciones de los misioneros opositores. Se conserva sólo el cuerpo de la carta. Añadidura posterior: 6,14-7,1.

I 2,14-16a: Acción de gracias introductoria

II. 2,16b-4,6: La capacidad de Pablo como emisario

- 2,16b - 3,6: el origen de la capacidad de Pablo
- 3,7-18: el esplendor del servicio del evangelio frente al de la ley
- 4,1-6: el comportamiento misional de Pablo

III. 4,7-5,10: El sentido de la debilidad de Pablo

- 4,7-15: la debilidad y la potencia
- 4,16 - 5,10: la esperanza de Pablo

IV. 5,11-6,10: El servicio de Pablo a la comunidad

- 5,11-13: sentido de la presente apología
- 5,14 - 6,2: Pablo como legado de Cristo para la comunidad
- 6,3-10: la conducta irreprochable de Pablo

V. 6,11 - 7,4: Exhortación conclusiva

6. Cuarta carta a la comunidad de Corinto (Cor D)

(2 Cor 10,1 - 13,13)

Escrita en el otoño del año 53 en Éfeso, después de una visita fracasada de Pablo a la comunidad corintia (2 Cor 12,14; 13,1-2). Refleja una situación de la comunidad más aguda que la de Cor C. El éxito

de los misioneros opositores ha ido en aumento, y Pablo tiene ahora experiencia directa de ello.

Carta apologética de la misión paulina, muy semejante a Cor C, pero con mucha mayor tensión y emotividad. Cor E se referirá a ella como una carta escrita «con mucha aflicción y angustia de corazón» y «con muchas lágrimas» (2 Cor 2,3-4; 7,8.12). Su tono tenso y duro la asemeja a la Carta a los Gálatas. Pablo utiliza con gran soltura muchos medios retóricos típicos de la polémica y de la amenaza, como la ironía, la comparación, la parodia o la invectiva directa. La carta se convierte así en un ejemplo estupendo de la habilidad de Pablo en el manejo del arte retórico helenista. Se conserva el cuerpo y la conclusión de la carta.

I. 10,1-18: La autoridad de Pablo

10,1-11: advertencia introductoria

10,12-18: el ámbito de la misión

II. 11,1 – 12,13: La autoalabanza de un «necio»

11,1-21a: justificación de la autoalabanza

11,21b – 12,10: los motivos de la autoalabanza

12,11-13: conclusión

III. 12,14–13,10: Advertencia ante la próxima visita

12,14-21: algunas preocupaciones

13,1-10: advertencia conclusiva

13,11-13: Conclusión de la carta

**7. Primera carta a la comunidad de Filipos (Flp A)
(Flp 4,10-20)**

Escrita a finales del año 53 en Éfeso, al comienzo de la prisión de Pablo en aquella ciudad (Flp 1,7.12-26; Flm 1.9.10.13.23; 2 Cor 1,8-9; Rom 16,3-4.7). Tanto Flp A como Flp B testifican la entrañable relación entre Pablo y la comunidad de Filipos. Ésta le demostró su cariño con el envío de ayuda en varias ocasiones: durante su misión en Grecia (Flp 4,15-16; 2 Cor 11,8-9) y en su prisión en Éfeso (Flp 4,10-18). En Flp 4,15 Pablo realza la excepcionalidad de la comunidad filipense dentro de su praxis misional.

Espléndida carta, escrita de puño y letra por Pablo (4,18), al igual que Flm. Carta de agradecimiento por la ayuda recibida, pero con un tono muy particular. Está marcada por una dialéctica: por una parte,

Pablo expresa su gran alegría por el gesto de la comunidad y la alaba por ello, pero, al mismo tiempo, excluye el lenguaje directo de agradecimiento, afirma su independencia y quiere dejar claro que se trata de una excepción dentro de su praxis misional. Se conserva sólo el cuerpo de la breve carta.

4,10-14: Sentido de la ayuda

4,15-18: Nota de recibo

4,19-20: Invocación conclusiva;

**8. Segunda carta a la comunidad de Filipos (Flp B)
(Flp 1,1 – 4,9.21-23)**

Escrita a comienzos del año 54 en Éfeso, cuando ya está avanzada la prisión (Flp 1,7.12-26; 2,25-30). Con ella, Pablo devuelve a Epafrodito a su comunidad de Filipos. Pero también intenta solucionar dos problemas de la comunidad: un cierto desánimo ante la hostilidad de fuera (1,27-30) y las tensiones internas, provocadas principalmente por las disensiones entre dos comunidades domésticas (2,1-11; 4,2-3).

Es una hermosa carta de amistad, con textos de comunicación, de exhortación y de recomendación. Se conserva completa. Pequeñas glosas: 1,1c y 2,21; añadiduras más amplias: 3,1b-4,1 y 4,8-9.

1,1-2: Prescripto

1,3-11: Proemio

I. 1,12-26: Información sobre la situación de Pablo

II. 1,27 – 2,18: exhortación

1,27-30: la constancia frente a la hostilidad de fuera

2,1-11: unión dentro de la comunidad

2,12-18: exhortación conclusiva

III. 2,19-30: Recomendación para Timoteo y Epafrodito

3,1 – 4,9.21-23: Conclusión de la carta

9. Carta a Filemón (Flm)

Escrita a comienzos del año 54 en Éfeso, ya avanzada la prisión (Flm 1.9.10.13.23). Onésimo, esclavo de Filemón, en cuya casa se reunía una comunidad cristiana (Flm 1-2) de Colosas (comparar Flm 2.23

con Col 1,7-8; 4,9-14.17), acude a Pablo, como amigo de su señor, para que interceda por él. Pablo lo convierte a la fe cristiana (Flm 10) y lo envía con esta preciosa carta.

Lo mismo que Flp A, toda la carta es autógrafa de Pablo (Flm 19). Carta de intercesión o petición en favor del esclavo Onésimo. Pero su tono supera el de la simple intercesión. En ella juegan un papel importante el motivo de la amistad, el motivo del honor, en el que están implicados Pablo, Filemón, Onésimo y también la comunidad de la casa de Filemón, y el motivo de la autoridad del emisario Pablo y, en definitiva, del mismo evangelio mesiánico. Se manejan con auténtica gracia diversos medios de la retórica y de las convenciones sociales. Aunque tiene un tono más personal que el resto de cartas paulinas, no es una carta privada, sino oficial y pública: está escrita por el emisario Pablo, que se dirige a Filemón como señor de la casa donde se reúne una comunidad cristiana, en cuya asamblea ha de ser proclamada la carta (Flm 1-3; 2ª persona plural en v. 3.22b.25). Se conserva completa.

1-3: Prescripto

4-7: Proemio

8-20: Recomendación para Onésimo

21-25: Conclusión de la carta

10. Quinta carta a la comunidad de Corinto (Cor E) **(2 Cor 1,1 – 2,13; 7,5 – 8,24)**

Escrita en el verano del año 54 en Macedonia (2 Cor 2,12-13; 7,5-16; 8,1-2). Carta de reconciliación con la comunidad corintia, después de que Pablo ha sido liberado de su prisión en Éfeso y se encuentra con Tito, al regreso de éste de su visita a Corinto. Los portadores de la carta fueron el propio Tito y otros dos hermanos innominados, delegados para ultimar la colecta en Corinto (2 Cor 8,6.16-24).

Carta de reconciliación, al estilo de una carta de amistad después de una crisis. Su primera parte (1,12-2,13; 7,5-16) es una memoria de la relación de Pablo con la comunidad, aunque con un cierto tono apologético, ya que Pablo tiene que justificar su actuación anterior. Su segunda parte (8,1-24) es una credencial oficial para la colecta; la terminología y el estilo son semejantes a los de las cartas credenciales helenistas, que servían para enviar una delegación oficial. Se con-

serva completa, excepto en la conclusión. Sólo aparece una pequeña glosa al comienzo: 1,1c.

1,1-2: Prescripto

1,3-11: Proemio

I. 1,12 – 2,13; 7,5-16: Memoria sobre la relación de Pablo con la comunidad

1,12 – 2,11: justificación de la actuación de Pablo

1,12-14: declaración de sinceridad

1,15 – 2,2: primer asunto: cambios en los planes de viaje

2,3-11: segundo asunto: la carta angustiada y el castigo de la ofensa

2,12-13; 7,5-16: la alegría actual después de la angustia

2,12-13; 7,5-7: el encuentro con Tito

7,8-13a: el arrepentimiento de los corintios

7,13b-16: la alegría de Tito

II. 8,1-24: Credencial para la colecta

8,1-6: exordio

8,7-15: exhortación: sentido de la colecta

8,16-24: autorización y recomendación para los delegados

11. Carta a las comunidades de Acaya (Cor F) **(2 Cor 9,1-15)**

Escrita en la misma situación que Cor E: verano del año 54 en Macedonia. Carta circular dirigida a todas las comunidades de Acaya (2 Cor 9,2), con el fin de ultimar también en ellas la colecta (2 Cor 9,2.4). Los portadores son los mismos que los de Cor E, ya que ellos son también los delegados oficiales para la colecta en las comunidades de Acaya.

Es una carta credencial para la colecta, paralela a la segunda parte de Cor E (2 Cor 8); el lenguaje y el estilo de estos dos textos son muy semejantes. Su carácter de carta circular la asemeja a Gálatas. Sólo se conserva el cuerpo de la breve carta.

9,1-2: Exordio

9,3-5: Función de la delegación enviada

9,6-14: Exhortación: sentido de la colecta

9,15: Acción de gracias a Dios conclusiva

12. Carta a la comunidad de Éfeso (Rom A) **(Rom 16)**

Escrita a comienzos del año 55 en Corinto (Rom 16,1.21-23). Febe, señora de la casa en la que se congregaba la comunidad cristiana de Cencres, puerto oriental de Corinto, va a realizar un viaje a Éfeso, y Pablo la envía con esta carta de recomendación dirigida a la comunidad de aquella ciudad. Aprovecha la ocasión para enviar cariñosos saludos a sus numerosos colaboradores de aquella comunidad, que había sido el centro misional de la larga misión en Asia Menor. Es un espléndido testimonio sobre la rica actividad misional de Pablo y sobre la estructura de las comunidades paulinas. Especialmente interesante es el dato sobre la función de las mujeres dentro de las comunidades (16,1-2.3-5a) y en la labor misional (16,3.6.7.12.13.15). Es importante también la noticia sobre las diversas comunidades domésticas dentro de la amplia comunidad de Éfeso (16,5.10.11.14.15).

Es una breve carta de recomendación para la portadora de la misma (vv. 1-2), alargada con una amplia lista de saludos (vv. 3-16a.21-23). El recopilador eliminó el prescripto y el proemio de la carta. Añadiduras posteriores: 16,16b-20 y 16,25-27.

16,1-2: Recomendación para Febe

16,3-23: Saludos

(16,25-27: Alabanza conclusiva de la colección ecuménica de cartas paulinas)

13. Carta a la comunidad de Roma (Rom B) **(Rom 1-15)**

Esta importantísima carta fue escrita en la primavera del año 55 en Corinto, poco antes del comienzo del viaje a Jerusalén con la colecta (Rom 15,14-33). Dando por concluida su misión en el hemisferio oriental del imperio, Pablo tiene el proyecto de iniciar una nueva misión en el hemisferio occidental, hasta «España», después de llevar la colecta a Jerusalén. Eso le hace enviar una carta a la comunidad de Roma, la más importante en las regiones occidentales del imperio, para recomendar esa futura misión suya en occidente. Pero para conseguir el apoyo de la comunidad romana Pablo debe autopresentarse como emisario, es decir, debe presentar y justificar su evangelio ante esa comunidad no fundada por él, dentro de la cual, además, se manifes-

taban algunas objeciones a su actuación misionera anterior. La carta, pues, estuvo ocasionada por esa situación especial de la misión paulina, y no directamente por la situación de la comunidad de Roma. Con todo, hacia el final de la carta (14,1 – 15,13) se trata directamente un problema interno de la comunidad romana: la división entre el grupo de los «fuertes» y el de los «débiles».

Ese origen e intención de la carta explica el carácter especial de la misma. Explica, en primer lugar, su sereno tono sistemático y apologético, ya que la carta intenta justificar el evangelio paulino ante una comunidad no paulina. Aclara también su talante ecuménico, dado que era el mismo que tenía la colecta que Pablo estaba a punto de llevar a Jerusalén. Explica, además, su carácter de «testamento», ya que se puede considerar, efectivamente, como una recopilación de la reflexión fundamental de Pablo y de su «escuela». Por otra parte, al ser la última carta paulina que se nos conserva, la Carta a los Romanos es, de hecho, el preciado testamento efectivo de toda la misión de Pablo. Se conserva completa. Pequeñas glosas: 2,16; 6,17b; 7,25b; 10,17; 14,12 y 15,4, además del «amén» final de 15,33; añadiduras de mayor entidad: 5,6-7 y, especialmente, 13,1-7. La estructura general de la carta es decisiva para precisar el sentido de sus textos.

1,1-7: Prescripto

1,8-17: Proemio

1,8-15: Comunión de Pablo con la comunidad de Roma

1,16-17: Tesis fundamental de la carta

I. 1,18 – 3,20: Gentiles y judíos bajo el dominio del pecado

1,18 – 2,11: acusación contra gentiles y judíos

1,18: introducción

1,19-32: acusación contra los gentiles

2,1-11: acusación contra los judíos

2,12-29: eliminación del recurso a la ley

3,1-8: respuesta a algunas objeciones (preludio)

3,9-20: conclusión: acusación final

II. 3,21 – 5,21: La salvación para los creyentes judíos y gentiles

3,21-31: la salvación para los creyentes en Cristo Jesús

4,1-25: los creyentes son los descendientes de Abrahán

5,1-11: la esperanza en la liberación definitiva

5,12-21: conclusión: contraste entre la humanidad vieja y la nueva

III. 6,1 – 8,39: La vida sin la observancia de la ley

(contestación a una objeción)

- a) 6,1-23: la nueva vida fuera del ámbito del pecado
6,1-14: la nueva vida liberada del pecado
6,15-23: el nuevo servicio
- b) 7,1-25: la nueva vida fuera del ámbito de la ley
7,1-6: la nueva vida liberada de la ley
7,7-25: el sentido de la ley
- c) 8,1-39: la nueva vida en el ámbito del Espíritu
8,1-17: la existencia bajo el poder del Espíritu
8,18-30: la dignidad esplendorosa futura
8,31-39: conclusión: la garantía de la liberación futura

IV. 9,1 – 11,36: La fidelidad de Dios con Israel

(contestación a una objeción)

9,1-5: exordio

- a) 9,6-29: 1ª argumentación: el pueblo elegido de judíos y gentiles
9,6-13: el sentido de la elección de Dios
9,14-23: justificación de la elección de Dios
9,24-29: el pueblo elegido de entre judíos y gentiles
- b) 9,30–10,21: 2ª argumentación: la fidelidad de Dios y la infidelidad de Israel
9,30-33: contraposición entre el Israel infiel y los gentiles creyentes
10,1-13: rechazo de la fidelidad salvadora de Dios por parte de Israel
10,14-21: rechazo de la misión cristiana universal por parte de Israel
- c) 11,1-32: 3ª argumentación: el triunfo de la fidelidad de Dios con Israel
11,1-10: el residuo elegido de Israel
11,11-24: obstinación de Israel para la conversión de los gentiles
11,25-32: la salvación final de Israel
11,33-36: alabanza a Dios conclusiva

V. 12,1 – 15,13: Exhortación

- a) 12,1–13,14: exhortación general
12,1-2: introducción: sentido de la conducta del creyente
12,3-8: servicios comunitarios
12,9 – 13,7: conducta intracomunitaria y social
13,8-10: el amor como cumplimiento de la ley
13,11-14: motivación escatológica
- b) 14,1–15,13: exhortación especial sobre la unión comunitaria
14,1-12: exhortación fundamental
14,13 – 15,6: exhortación concreta desde el principio del amor
15,7-13: conclusión

15,14-33: Conclusión de la carta

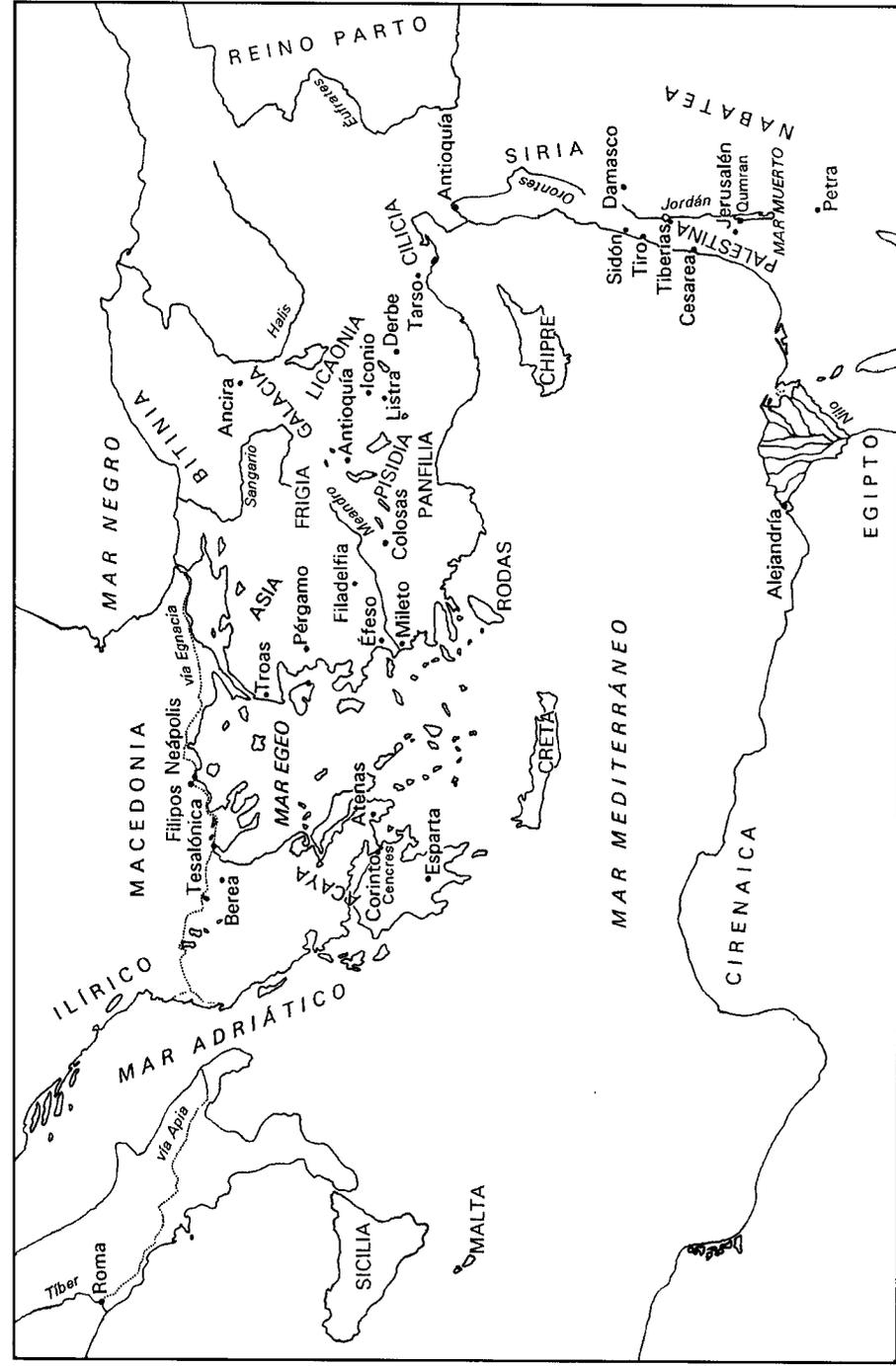
15,14-21: Justificación de la carta

15,22-29: Anuncio de la próxima visita de Pablo a la comunidad

15,30-32: Últimas recomendaciones

15,33: Bendición de despedida

Mapa de la misión paulina



Bibliografía

- ADAMS, E. – HORRELL, D.G. (eds.), *Christianity at Corinth. The Quest for the Pauline Church*, Westminster J. Knox, Louisville / London 2004.
- ÁLVAREZ CINEIRA, D., *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Freiburg 1999.
- ASCOUGH, R.S., *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT II/161), Tübingen 2003.
- BARBAGLIO, G., *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989.
- *La teología de San Pablo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006.
- BARTOLOMÉ, J.J., *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y la obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1998².
- BECKER, E.-M., *Schreiben und Verstehen. Paulinische Briefhermeneutik im Zweiten Korintherbrief* (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 4), Francke, Tübingen / Basel 2002.
- BECKER, E.-M. – PILHOFER, P. (eds.), *Biographie und Persönlichkeit des Paulus* (WUNT 187), Tübingen 2005.
- BECKER, J., *Pablo. El apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996.
- BECKHEUER, B., *Paulus und Jerusalem: Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels*, Lang, Frankfurt 1998.
- BÖRSCHEL, R., *Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonisch in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt* (BBB 128), Berlin 2001.

- BORMANN, L., *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus* (NT.S 78), Leiden 1995.
- BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 2002⁶.
- BROCKE, C. von, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus* (WUNT II/125), Tübingen 2001.
- BURFEIND, C., «Paulus in Arabien»: *ZNW* 95 (2004) 129-130.
- BURKE, T.J., *Family Matters: A Socio-Historical Study of Kinship Metaphors in 1 Thessalonians* (JSNT.S 247), London / New York 2003.
- CALLAHAN, A.D., *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon*, Trinity Press International, Valley Forge 1997.
- CAMPBELL, W.S., *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans*, Lang, Frankfurt 1992.
- CHESTER, S.J., *Conversion at Corinth. Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church*, T&T Clark, London / New York 2003.
- CHOW, J.K., *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNT.S 75), Sheffield 1992.
- CLARKE, A.D., *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6* (AGJU 18), Leiden 1993.
- CLAUSSEN, C., *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002.
- CROSSAN, J.D., *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Sal Terrae, Santander 2002.
- CROSSAN, J.D. – REED, J.L., *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2006.
- CUMMINS, S.A., *Paul and the Crucified Christ in Antioch. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2* (MSSNTS 114), Cambridge 2001.
- DAS, A.A., *Paul and the Jews*, Hendrickson, Peabody 2003.
- DAUER, A., *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia* (BBB 106), Weinheim 1996.
- DETTWILER, A. – KAESTLI, J.D. – MARGUERAT, D. (eds.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève 2004.
- DICKSON, J.P., *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities. The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* (WUNT II/159), Tübingen 2003.
- DONFRIED, K.P., *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, T&T Clark, London / New York 2003.
- DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
- *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005.
- EBEL, E., *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT II/178), Tübingen 2004.
- EBNER, M., *Leidenlisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivid und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus* (FzB 66), Würzburg 1991.
- ECKSTEIN, P., *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur* (HBS 42), Freiburg 2004.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Westminster J. Knox, Louisville / London / Leiden 2001.
- ESLER, P.F., *Conflict and identity in the Carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.
- FITZGERALD, J.T., *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence* (SBL.DS 99), Atlanta 1988.
- FOTOPOULOS, J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Socio-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11,1* (WUNT II/151), Tübingen 2003.
- FREY, J. – SCHRÖTER, J. (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (WUNT 181), Tübingen 2005.
- FRIESEN, S., «Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus»: *JSNT* 26.3 (2004) 323-361.
- GÄCKLE, V., *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zu Herkunft und Funktion der Antithese in 1Kor 8,1–11,1 und in Röm 14,1–15,13* (WUNT II/200), Tübingen 2005.

- GEHRING, R.W., *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus* (Bibelwissenschaftliche Monographien 9), Brunnen, Giessen / Basel 2000.
- GEORGI, D., *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, Fortress, Minneapolis 1991.
- GIELEN, M., «Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15,20-28 im Kontext paulinischer Theologie»: *BZ* 47 (2003), pp. 86-104.
- GLOER, W.H., *An Exegetical and Theological Study of Paul's Understanding of New Creation and Reconciliation in 2 Cor. 5:14-21*, Mellen, Lewiston / Queenston / Lampeter 1996.
- GNILKA, J., *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998.
- GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Los Hechos de los Apóstoles y el mundo romano*, Verbo Divino, Estella 2002.
- GOULDER, M.D., *Paul and the Competing Mission in Corinth*, Hendrickson, Peabody 2001.
- GRAFFAM-MINKUS, M., *Der soziale Status des Paulus*, Kohlhammer, Stuttgart 2002.
- GRANT, R.M., *Paul in the Roman World: The Conflict at Corinth*, Westminster J. Knox, Louisville 2001.
- HAACKER, K., *Paulus. Der Werdegang eines Apostels* (SBS 171), Stuttgart 1997.
- HAHN, F., *Theologie des Neuen Testaments. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- HARDIN, J.K., «Decrees and Drachmas at Thessalonica: An Illegal Assembly in Jason's House (Acts 17.1-10a)»: *NTS* 52 (2006), pp. 29-49.
- HARLAND, P.A., *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress, Minneapolis 2003.
- HARRISON, J.R., «Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki»: *JSNT* 25.1 (2002), pp. 71-96.
- HARTWIG, C. – THEISSEN, G., «Die korinthische Gemeinde als Nebenadressat des Römerbriefs. Eigentextreferenzen des Paulus und kommunikativer Kontext des längsten Paulusbriefes»: *NT* 46 (2004), pp. 229-252.
- HECKEL, U., *Kraft im Schwachheit. Untersuchungen zu 2. Kor 10-13* (WUNT II/56), Tübingen 1993.
- HEININGER, B., *Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie* (HBS 9), Freiburg 1996.
- HELLERMAN, J.H., *The Ancient Church as Family*, Fortress, Minneapolis 2001.
- HENGEL, M. – SCHWEMER, A.M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekanntesten Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 2000.
- HOFIUS, O., *Paulusstudien I* (WUNT 51), Tübingen 1989.
- *Paulusstudien II* (WUNT 143), Tübingen 2002.
- HORN, F.W. (ed.), *Das Ende des Paulus. Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZ 106), Berlin / New York 2001.
- HORRELL, D.G., *An Introduction to the Study of Paul*, Continuum, London / New York 2000.
- «Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre»: *NTS* 50 (2004), pp. 349-369.
- *Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics*, T&T Clark, London / New York 2005.
- HORSLEY, R.A. (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Trinity Press International, Harrisburg 1997.
- *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, Trinity Press International, Harrisburg 2000.
- *Paul and Roman Imperial Order*, Trinity Press International, Harrisburg / London / New York 2004.
- HORSLEY, R.A. – SILBERMAN, N.A., *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Sal Terrae, Santander 2005.
- HOTZE, G., *Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie* (NTA 33), Münster 1997.
- HUBBARD, M.V., *New Creation in Paul's Letters and Thought* (MSSNTS 119), Cambridge / New York 2002.

- JEWETT, R., *The Thessalonian Correspondence. Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*, Fortress, Philadelphia 1986.
- JOUBERT, S., *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection* (WUNT II/124), Tübingen 2000.
- KLAUCK, H.-J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15), Münster 1986².
- *Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus*, Freiburg 1992.
- KLINGHARDT, M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen / Basel 1996.
- KLOPPENBORG, J.S. – WILSON, S.G. (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London 1996.
- KNÖPPLER, T., *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu* (WMANT 88), Neukirchen-Vluyn 2001.
- KONRADT, M., *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117), Berlin / New York 2003.
- «Die korinthische Weisheit und das Wort vom Kreuz. Erwägungen zur korinthischen Problemkonstellation und paulinischen Intention in 1 Kor 1–4»: ZNW 94 (2003), pp. 181-214.
- KRAUS, W., *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85), Tübingen 1996.
- *Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die «Hellenisten», Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk* (SBS 179), Stuttgart 1999.
- KRUG, J., *Die Kraft der Schwachen* (TANZ 37), Tübingen 2001.
- KWON, Y.-G., *Eschatology in Galatians. Rethinking Paul's Response to the Crisis in Galatia* (WUNT II/183), Tübingen 2004.
- LÉGASSE, S., *Pablo Apóstol. Ensayo de biografía crítica*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.
- LENTZ, J.C., *Luke's Portrait of Paul* (MSSNTS 77), Cambridge 1993.
- LIETAERT PEEBOLTE, L.J., *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven 2003.
- LINDEMANN, A., *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.
- LONGENECKER, B.W. (ed.), *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*, Westminster J. Knox, Louisville 2002.
- LÜDEMANN, G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- MALHERBE, A.J., *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress, Philadelphia 1989.
- MALINA, B.J. – NEYREY, J.H., *Portraits of Paul. An Archaeology of Ancient Personality*, Westminster J. Knox, Louisville 1996.
- MEEKS, W.A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.
- MEGGITT, J.J., *Paul, Poverty and Survival*, T&T Clark, Edinburgh 1998.
- MEIER, H.-C., *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament* (TANZ 26), Tübingen / Basel 1998.
- MELL, U., *Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie* (BZNW 56), Berlin 1989.
- MERKLEIN, H., *Studien zu Jesus und Paulus I* (WUNT 43), Tübingen 1987.
- *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998.
- MITCHELL, M.M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians*, Westminster J. Knox, Louisville 1992.
- MÖDRITZER, H., *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums* (NTOA 28), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1994.
- MOUNT, C., *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul* (NT.S 104), Leiden / Boston 2002.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul: A Critical Life*, Oxford University, Oxford / New York 1997.
- *Paul. His Story*, Oxford University, Oxford / New York 2004.
- NANOS, M.D., *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Fortress, Minneapolis 1996.

- *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context*, Fortress, Minneapolis 2002.
- NANOS, M.D. (ed.), *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Hendrickson, Peabody 2002.
- NAJDA, A.J., *Der Apostel als Prophet. Zur prophetischen Dimension des paulinischen Apostolats*, Lang, Bern / New York 2004.
- NEYREY, J.H., *Paul, in Other Words. A Cultural Reading of his Letters*, Westminster J. Knox, Louisville 1990.
- OAKES, P., *Philippians: From People to Letter* (MSSNTS 110), Cambridge 2000.
- «Remapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians»: *JSNT* 27.3 (2005), pp. 301-322.
- ÖHLER, M., *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte* (WUNT 156), Tübingen 2003.
- OMERZU, H., *Der Prozess des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte* (BZNW 115), Berlin / New York 2002.
- PEDERSEN, S. (ed.), *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide*, Louisville 2001.
- PERKINS, P., *Abraham's Divided Children: Galatians and the Politics of Faith*, Trinity, Harrisburg 2001.
- PETERMAN, G., *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift Exchange and Christian Giving* (MSSNTS 92), Cambridge 1997.
- PICKETT, R., *The Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesus* (JSNT.S 143), Sheffield 1997.
- PILHOFER, P., *Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen 1995.
- PORTER, S.E., *Paul in Acts*, Hendrickson, Peabody 2001.
- PORTER, S.E. (ed.), *The Pauline Canon*, Brill, Leiden / Boston 2004.
- *Paul and His Opponents*, Brill, Leiden / Boston 2005.
- *Paul and His Theology*, Brill, Leiden / Boston 2006.
- RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflicts à Corinthe. Église et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, Labor et Fides, Genève 1997.
- RAPA, R.K., *The Meaning of «Works of the Law» in Galatians and Romans*, Lang, New York / Bern 2001.
- RAU, E., *Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum*, Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 1994.
- REASONER, M., *The Strong and the Weak: Romans 14:1-15:13 in Context* (MSSNTS 103), Cambridge 1999.
- REICHERT, A., *Der Römerbrief als Gratwanderung. Eine Untersuchung zur Abfassungsproblematik* (FRLANT 194), Göttingen 2001.
- REINBOLD, W., *Propaganda und Mission in ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188), Göttingen 2000.
- RICHARDS, E.R., *Paul and First-Century Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection*, InterVarsity, Downers Grove 2004.
- RIESNER, R., *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge 1998.
- ROETZEL, C.J., *Paul: The Man and the Myth*, Fortress, Minneapolis 1999.
- SANGER, D., *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75), Tübingen 1994.
- SAMPLEY, J.P. (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Trinity Press International, Harrisburg / London / New York 2003.
- SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998.
- SANDERS, E.P., *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995.
- SAVAGE, T.B., *Power through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians* (MSSNTS 86), Cambridge 1995.
- SCHAFER, R., *Paulus bis zum Apostelkonzil. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und zur Paulusforschung* (WUNT II/179), Tübingen 2004.
- SCHENKE, L., *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999.
- SCHEWE, S., *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6* (FRLANT 208), Göttingen 2005.

- SCHMELLER, T., *Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine* (SBS 162), Stuttgart 1995.
- *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Mit einem Beitrag von Ch. Cebulj zur johanneischen Schule* (HBS 30), Freiburg 2001.
- «Gegenwelten. Zum Vergleich zwischen paulinischen Gemeinden und nichtchristlichen Gruppen»: *BZ* 47 (2003), pp. 167-185.
- SCHNELLE, U., *Paulus. Leben und Denken*, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2003.
- SCHREIBER, S., *Paulus als Wundertäter* (BZNW 79), Berlin-New York 1996.
- SCOTT, J.M., *Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians* (WUNT II/84), Tübingen 1995.
- SEIFRID, M.A., *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NT.S 68), Leiden 1992.
- SELLIN, G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986.
- SETZER, C., *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity. Doctrine, Community, and Self-Definition*, Brill, Boston / Leiden 2004.
- SLEE, M., *The Church in Antioch in the First Century CE. Communion and Conflict* (JSNT.S 244), London / New York 2003.
- SMITH, A., *Comfort One Another: Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians*, Westminster J. Knox, Louisville 1995.
- SMITH, D.E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Fortress, Minneapolis 2003.
- STEGEMANN, E.W. – STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.
- STEGEMANN, W., «War Paulus ein römischer Bürger?»: *ZNW* 78 (1987), pp. 200-229.
- STILL, T.D., *Conflict at Thessalonica: A Pauline Church and its Neighbours* (JSNT.S 183), Sheffield 1999.
- STIREWALT, M.L., *Paul: The Letter Writer*, Eerdmans, Grand Rapids 2003.
- STRECKER, C., *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.
- STRELAN, R., *Strange Acts. Studies in the Cultural World of the Acts of the Apostles* (BZNW 126), Berlin / New York 2004.
- TAYLOR, N.H., *Paul, Antioch, and Jerusalem: A Study in the Relationship and Authority in the Earliest Church*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- THEISSEN, G., *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- THEOBALD, M., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136) Tübingen 2001.
- TREBILCO, P.R., *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT 166), Tübingen 2004.
- TROBISCH, D., *Paul's Letter Collection. Tracing the Origins*, Fortress, Minneapolis 1994.
- TROCMÉ, E., *L'enfance du christianisme*, Noësis, Paris 1998.
- TURNER, S., «The Interim, Earthly Messianic Kingdom in Paul»: *JSNT* 25.3 (2003), pp. 323-342.
- UKWUEGBU, B.O., *The Emergence of Christian Identity in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way Between Christianity and Judaism* (Arbeiten zur Interkulturalität 4), Borengässer, Bonn 2003.
- VIDAL, C., *Pablo, el judío de Tarso*, Algaba, Madrid 2006.
- VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996.
- *El proyecto mesiánico de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2005.
- *El primer escrito cristiano. Texto bilingüe de 1 Tesalonicenses con introducción y comentario*, Sígueme, Salamanca 2006.
- VOS, C.S. de, *Church and Community Conflicts. The Relationships of the Thessalonian, Corinthian, and Philippian Churches with their Wider Civic Communities* (SBL.DS 168), Atlanta 1999.

- VOSS, F., *Das Wort vom Kreuz und die menschliche Vernunft. Eine Untersuchung zur Soteriologie des 1. Korintherbriefes* (FRLANT 199), Göttingen 2002.
- VOUGA, F., *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.
- *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2002.
- *Yo, Pablo. Las confesiones del Apóstol*, Sal Terrae, Santander 2007.
- WALKER, W.O., *Interpolations in the Pauline Letters* (JSNT.S 213), London / New York 2001.
- WALLACE, R. – WILLIAMS, W., *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, Routledge, London / New York 1998.
- WALTER, M., *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den «Apostolischen Vätern»* (NTOA 49), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2001.
- WEDDERBURN, A.J.M., *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology Against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44), Tübingen 1987.
- «Paul's Collection: Chronology and History»: *NTS* 48 (2002), pp. 95-110.
- *A History of the First Christians*, T&T Clark, London / New York 2004.
- WEHNERT, J., *Die Reinheit des «christlichen Gottesvolkes» aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldrekkrets* (FRLANT 173), Göttingen 1997.
- WEHR, L., *Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner* (NTA 50), Münster 1996.
- WELBORN, L.L., *Politics and Rhetoric in the Corinthian Epistles*, Mercer University, Macon 1997.
- *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Comic-Philosophic Tradition*, T&T Clark, London / New York 2005.
- WHITE, L.M., *From Jesus to Christianity*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2004.
- WICK, P., *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (BWANT 150), Stuttgart 2003².
- WILEY, T., *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Sígueme, Salamanca 2005.
- WINTER, B.W., *After Paul Left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, Eerdmans, Grand Rapids 2001.
- *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge 2002².
- *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge 2003.
- WRIGHT, N.T., *Paul: Fresh Perspectives*, SPCK, London 2005.
- ZETTERHOLM, M., *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*, Routledge, London / New York 2003.