

FRATERNIDAD EN EL MUNDO

UN ESTUDIO DE ECLESIOLOGIA PAULINA

Marcelino Legido



MARCELINO LEGIDO

Sacerdote de una pequeña comunidad rural. Fue profesor en la Universidad civil de Salamanca, trabajó con los emigrantes en Alemania, decidiéndose por una comunidad rural para desde ahí ir creando la fraternidad de la iglesia de Jesús.

Gran conocedor de Pablo, nos muestra la realidad de aquellas primeras comunidades conectándola con la situación actual para descubrir las líneas de inserción en el mundo y ver la novedad absoluta de la fraternidad del Señor.

Obras:

Colaboración, *De dos en dos*, Salamanca 1981; *La iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Salamanca 1978; *Misericordia entrañable*, Salamanca 1986.

EDICIONES SIGUEME

FRATERNIDAD EN EL MUNDO

EL MUNDO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

43

Un estudio de eclesiología paulina

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SILEX
SALAMANCA

1988

FRATERNIDAD EN EL MUNDO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

34

FRATERNIDAD EN EL MUNDO

Prólogo	3
Un estudio de eclesiología paulina	11
1. El apóstol en la iglesia	15
2. La iglesia en el mundo	41
II LA IGLESIA EN FRATERNIDAD	45
3. La iglesia es una fraternidad	151
4. En camino a la fraternidad	202
<u>SEGUNDA EDICION</u>	
III POR LOS CAMINOS DEL MUNDO	247
5. El mundo catequizado	280
6. El fermento de la nueva humanidad	313
7. Los caminos de la nueva creación	343
EPÍLOGO	347
Índice general	351

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA

1986

© EDICIONES SIGUEME, S. A. 1982
Apartado 341 - Salamanca (España)
ISBN: 84-101-0873-6
Depósito legal: S. 108-1982
Printed in Spain
EUROPA Area College, Zürich, Switzerland

FRATERNIDAD EN

EL MUNDO

34

Un estudio de eclesiología paulina

MARCELINO LÓPEZ

SEGUNDA EDICIÓN

© EDICIONES SÍGUEME, S. A., 1982

Apartado 332 - Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0872-6

Depósito legal: S. 208-1982

Printed in Spain

EUROPA Artes Gráficas. Sánchez Llevot, S. A. Salamanca

PROLOGO

CONTENIDO

Prólogo.....	9
I. LA IGLESIA EN EL MUNDO	13
1. El mundo de la iglesia	15
2. La iglesia en el mundo	81
II. LA IGLESIA EN FAMILIA	155
3. La iglesia es una fraternidad	157
4. En torno a la mesa	209
III. POR LOS CAMINOS DEL MUNDO	287
5. El mundo esclavizado	289
6. El fermento de la nueva humanidad	313
7. Los caminos de la nueva creación	345
EPILOGO	425
Indice general	431

PROLOGO

La iglesia vive hoy un nuevo pentecostés. El Señor, que la encabeza alentándola con su Espíritu, la reúne en fraternidad y la siembra como fermento en el mundo, para transformarlo en la mesa compartida del Reino del Padre. Este fermento de la gracia del Señor, que es liberación y comunión, se inserta en una historia en conflicto. Aunque de manera distinta, la tierra del capitalismo y la del socialismo, continúan siendo un campo de guerra, con una trinchera, que separa a opresores y oprimidos, todos ellos cerrados al amor. La casa del mundo está en ruinas y rota la familia que camina por ella. Las estrategias de la seguridad nacional y del bienestar del consumo descubren con mayor hondura las heridas, que el conflicto abre en la humanidad peregrina.

La iglesia del Señor, fermento metido en la masa y grano sembrado en la tierra, puede adentrarse en la historia de maneras distintas. Uno de sus mayores riesgos consiste en poner en primer lugar los intereses históricos del bloque en el que se inserta y usar el evangelio para legitimar los caminos de los hombres, que avanzan en sus marcos. De fermento se convierte en herramienta. Tal vez hoy estamos corriendo este riesgo. Una parte de la iglesia, inserta en el bloque dominante, parece estar legitimando sus procesos de integración. Otra parte, inserta en el bloque dominado, parece estar legitimando sus procesos de subversión. No es extraño, pues, que el conflicto del mundo se adentre en la iglesia y amenace con desgarrar su cuerpo. Al buscar la comunión hacia dentro, la iglesia se debate entre el reajuste y el conflicto; al buscar la liberación hacia fuera se debate entre el reconocimiento y la persecución. Pudiera suceder que este acontecer histórico de la iglesia en el mundo, se debiera en gran medida a la asunción prioritaria de los intereses históricos, que se encuentran en conflicto. Y sin embargo, confiados en el Señor, creemos que este mismo conflicto es una privilegiada ocasión de su gracia, para el nuevo sendero de la iglesia en el universo, ahora que la humanidad está reemprendiendo una nueva etapa de su historia.

Las primeras comunidades cristianas padecieron también el conflicto de la comunión y de la liberación. Estaban divididas por dentro y perseguidas por fuera. Pero al sentirse iglesia del Señor, asumieron el conflicto, tal como aparece en las cartas de Pablo, desde el Señor, en el Señor, para el Señor. Es decir, su camino en el mundo, es una fermentación escatológica de la historia. No pretenden dar la primacía a los intereses históricos sobre la gracia del Señor. Por el contrario, es la gracia del Señor la que se siembra como nueva creación del hombre, de la comunidad, del universo y de la historia entera. La iglesia del Señor es una fraternidad, que asume el mundo y lo libera y lo transfigura y lo plenifica. El aliento de la nueva creación se realiza siempre en mediaciones de claves y gestos, pero siempre la siembra y la fermentación suceden en el Señor. Por ello el conflicto de la comunión y la persecución por la liberación no son consecuencia de buscar primariamente una alternativa histórica, sino de la radical transfiguración de la historia, provocada y alentada por la gracia aparecida en la sangre de la pascua del Señor. Este sendero, que pretenden recorrer las comunidades de Pablo, pudiera ser una luz en la noche oscura de la iglesia en el mundo, ahora que en el fuego del Espíritu estamos asistiendo a los levantes de la aurora.

Esta reflexión que presentamos está hecha en camino, como tarea de teología apostólica. Enviado por el Señor a los márgenes de Castilla, en medio del pueblo de los pobres, llevaba conmigo la palabra del evangelio, que él me regaló en su iglesia por las manos de muchos hermanos. Mi libro *La iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina* (Bibliotheca Salmanticensis, 20), Universidad Pontificia, Salamanca 1978, está en la base de este trabajo. A él me remito constantemente para ahondar los problemas, que no es posible desarrollar aquí. Pero esta lectura de Pablo la hemos vuelto a re-leer en la mesa común de nuestra fraternidad apostólica a lo largo de los últimos diez años. Por eso debo confesar que este trabajo es una obra comunitaria, que en gran medida se debe a los campesinos de las comunidades, a las que me envió el Señor y a los apóstoles, que compartieron conmigo el servicio del evangelio. Juntos hemos contemplado el rostro del Señor y hemos compartido la fraternidad de su iglesia, mientras intentábamos comprometernos en el mundo para la llegada de su reino. Buscábamos en el Señor la mayor fidelidad en el mayor compromiso, la verticalidad horizontal, la ancha hondura de su gracia sembrada en la historia. Así deseábamos poner en la mesa común de la iglesia el trozo de pan, que el Señor nos había regalado para evangelizar a los pobres.

A un puñado de hermanos, en nombre de todos, quisiera recordar y agradecer aquí. A Laureano, Pedro, Mino, Vitoriana, Vidal, Jesús, Gloria, Benita, Cipriano y Antonio, militantes cristianos, que combatieron por la justicia para cambiar con el evangelio el rostro de la tierra; a Natividad, Angeles y Manuela, hijas de la caridad, llamadas a ser el latido de las entrañas de Cristo en el mundo de los pobres; a Domingo, Luis, Antonio, Ramón, Angel, José Luis y Juan José, presbíteros, que compartieron conmigo el anuncio del evangelio a los pobres; a Alejandra e Isabel, a Conrado y Fidela, a Andrea, que acogieron como padres a la pequeña fraternidad en su casa y nos partieron su propio pan. Especialmente debo agradecer a Benito, hermano entrañable, obrero y apóstol de los pequeños, que perdió su vida por la causa del evangelio y a Juanjo el hermano que vino a recordarme la radicalidad excesiva del amor crucificado de Jesús. Mi profundo agradecimiento también a mis hermanas de la comunidad cisterciense de Arévalo, que viven en las entrañas de la iglesia y que desde siempre me han acogido en su hogar de silencio, de comunión y de alabanza de gloria. Por fin he de recordar con especial cariño a Tina y a Encarna, a Miguel, Olegario y Balta de entre los últimos de los pobres de nuestras comunidades. Ellos, a quienes se les han revelado los secretos del reino, me acercaron al Señor, a quien apasionadamente amamos. Todos estos hermanos han sido para mí el latido viviente de su iglesia, extendida por toda la tierra, en la que vivimos, nos movemos y somos. En ella deseamos ardientemente sembrarnos y morir, mientras esperamos la venida gloriosa del Señor. *Marana tha.*

Monasterio cisterciense. Arévalo (Avila). Pentecostés 81.

MARCELINO LEGIDO

La iglesia en el mundo

EL MUNDO DE LA IGLESIA

Para comprender teológicamente la vida y el camino de las comunidades de Pablo, hemos de partir del análisis de su realidad histórica. La comunidad cristiana está inserta radicalmente en la concreción del espacio y del tiempo, es en verdad una iglesia en el mundo. El propósito de este estudio es en primer término un análisis teológico-eclesiológico, de dentro a fuera, pero este estudio con más profundidad, comience partir de un análisis histórico-sociológico de fuera a dentro. Esperamos poder analizar el mundo de la iglesia, para estudiar después la iglesia en el mundo.

El mundo es en principio una realidad completa, cuya estructura y dinámica se comprende mejor desde la perspectiva de la implicación. En su base está la estructura económica, sobre la que se funda la estructura social y política, en las que acontecen las estructuras cultural y religiosa. Con ello no propugnamos como método de análisis un materialismo histórico monocausal, que hace pasar sin más toda la historia de la infraestructura económica. El contexto del mundo se comprende más bien en la reciprocidad de la recíproca implicación. La situación económica condiciona la situación social, política, cultural y religiosa, y a la vez la situación cultural y religiosa determinan la situación económica y económica. Intentamos aquí, pues, de tal todo un análisis ideológico previo al análisis de la realidad histórica. En este método pretendemos una descripción de las estructuras sociales en su implicación dinámica.

El mundo estructural del mundo está protagonizado I
 por el hombre en comunidad. La iglesia en el mundo
 La iglesia en el mundo es el hombre, sin embargo también aquí
 se refiere al hombre en la comunidad y se encierra
 en las relaciones sociales, para estar la abstracción y el análisis
 del mundo desde la historia. El sujeto que vive en

EL MUNDO DE LA IGLESIA

Para comprender teológicamente la vida y el camino de las comunidades de Pablo, hemos de partir del análisis de su realidad histórica. La comunidad cristiana está inserta radicalmente en las coordenadas del espacio y del tiempo, es en verdad una iglesia en el mundo. El propósito de este estudio es en último término un análisis teológico-eclesiológico, de dentro a fuera, pero para realizarlo con más profundidad, conviene partir de un análisis histórico-sociológico de fuera a dentro. Empezamos pues analizando el mundo de la iglesia, para estudiar después la iglesia en el mundo.

El mundo es en principio una realidad compleja, cuya estructura y dinámica se comprende mejor desde la perspectiva de la implicación. En su base está la estructura económica, sobre la que se funda la estructura social y política, en las que acontecen las estructuras cultural y religiosa. Con ello no propugnamos como método de análisis un materialismo histórico monocausal, que hace arrancar sin más toda la historia de la infraestructura económica. El contexto del mundo se constituye más bien en la pluricausalidad de la recíproca implicación. La situación económica condiciona la situación social, política, cultural y religiosa y a su vez la situación cultural y religiosa determinan la situación sociopolítica y económica. Intentamos excluir, pues, de raíz todo presupuesto ideológico previo al análisis de la realidad histórica. Con este método pretendemos una descripción de las estructuras históricas en su implicación dinámica.

El contexto estructural del mundo está protagonizado por unos hombres en comunidad. El análisis de las estructuras es radicalmente insuficiente si no se le relaciona con el verdadero sujeto de la historia que es el hombre. Sin embargo también aquí debemos advertir su inserción en la comunidad y su encuadramiento en las clases sociales, para evitar la abstracción y ceñirnos más al auténtico proceso de la historia. El sujeto que actúa las

estructuras es la comunidad de los hombres, enclasadada, articulada y enfrentada en grupos. Conviene acentuar desde el principio los dos polos en donde la historia se actúa: la comunidad como ámbito y sujeto colectivo, en el que viven y actúan los hombres que la constituyen, en la situación dialéctica entre el condicionamiento circunstancial y la capacidad creadora y libre de cada uno. Así también las primeras comunidades cristianas están insertas en su mundo, dependientes de él, condicionadas por él, pero a su vez lo asumen, lo interpretan y lo actúan desde el hecho originario de Cristo en el que consisten.

Según el método que acabamos de proponer, dividimos esta primera parte del estudio en dos secciones: 1) el mundo helenístico y 2) el mundo judío. Aunque la iglesia nació en Palestina, ya entonces el mundo judío estaba encuadrado y penetrado por el mundo helenístico. Además el camino de Pablo, que va de la diáspora a la diáspora, exige que tomemos la ecumene como el marco más adecuado para inscribir la vida y la obra de sus comunidades. Cada una de estas secciones la dividimos en dos partes. En primer lugar analizamos el contexto del mundo en su situación económica, social, política y cultural. En segundo lugar analizamos la situación religiosa. En vez de un cuadro general de la religiosidad, hemos preferido estudiar las principales comunidades religiosas que se encuentran en el entorno de las comunidades cristianas. Sobre la base de sus mismos textos intentamos precisar su vida hacia dentro y su proyección hacia el mundo de fuera¹.

1. EL MUNDO HELENÍSTICO

Las comunidades de Pablo que estudiamos se encuadran en general en la parte oriental del imperio romano, entre los años treinta al sesenta aproximadamente. Esta delimitación nos revela ya en el contexto una doble estructura: la infraestructura helenística y la

1. Un intento de encuadrar las comunidades de Pablo en estas coordenadas de dar por presupuesto los resultados de la investigación sobre el entorno histórico del NT. Cf. las perspectivas de conjunto de R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München 1965; E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen 1971; J. Leipoldt - W. Grundmann, *El mundo del nuevo testamento I-III*, Madrid 1973-1975. Partiendo de los resultados más seguros, intentaremos precisar con los datos más concretos e inmediatos el mundo en el que nacen y avanzan las comunidades paulinas. Se trata ciertamente sólo de una perspectiva.

superestructura romana. Sabemos ciertamente que la penetración romana atravesó fases distintas. Generalmente empezó en la defensa de la libertad, pasó por el protectorado y terminó en el dominio y en la colonización más eficaz. Esto significa que el mundo helenístico, antes autónomo, se inscribe ahora en la órbita económica, política y cultural romana. Nos encontramos ante un imperialismo colonizador. Ahora bien, esta situación puede ser vista desde una doble perspectiva: desde el gobierno central o desde la infraestructura provincial. Por nuestra parte hemos de preferir esta segunda, pues hemos de situarnos en el punto de mira que las primeras comunidades tienen para comprenderse, experimentarse y proyectarse en su mundo.

1. La situación económica

Partimos del análisis de la situación económica². No podemos precisar la población del imperio en las zonas de la misión, pero sí se advierten unos movimientos demográficos, que se explican bien dentro del contexto socio-económico. Italia y sobre todo Roma aumentan notablemente de población, por concentrar en sí la red imperial de relaciones económicas. En Asia menor y Grecia asistimos a un movimiento migratorio del campesinado hacia las ciudades ascendentes del litoral. Esta población vivía de la agricultura, la industria y el comercio.

2. Para el análisis de la estructura económica, cf. sobre todo, M. Rostovzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1931. Id., *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft*, Tübingen 1955-1956, 914 s. 945 s. 994 s. 1020 s. Cf. también T. Frank, *An economic history of Rome*, Baltimore 1927; F. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden 1939; Id., *An ancient economic history I*, Leiden 1958; J. Ph. Lévy, *L'économie antique*, Paris 1964 (con amplia bibliografía crítica). Para la democracia J. Belloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, Leipzig 1886, 54 s.; para la economía regional: T. Frank (ed.), *An economic survey of ancient Rome I-V*, Baltimore 1933-1940; sobre la concentración del capital en manos de la alta burguesía, cf. L. Brentano, *Das Wirtschaftsleben der antiken Welt*, Jena 1929, 84-152; también A. Bernhard, *Besitz und Erwerb im griechischen Altertum*, Aalen 1962; sobre la concentración del capital en manos del emperador, cf. N. Bernhard, *Fortune publique et fortune privée dans l'économie romaine*, Grenoble 1952; sobre la industria y el comercio, cf. E. Speck, *Handelsgeschichte des Altertums III/2*, Leipzig 1906, 587 s.; H. J. Loane, *Industry and commerce of the city of Rome (50 b.C. to 200 a.C.)*, Baltimore 1938; M. P. Charlesworth, *Trade-routes and commerce of the Roman empire*, Hildesheim 1961, 35-129.

La agricultura en la época helenística había sido la principal fuente de riqueza, pero ahora va pasando poco a poco a segundo plano. La propiedad de la tierra se va concentrando en manos de unos pocos. El feudalismo helenístico aumenta. El gobierno imperial, los terratenientes, la burguesía ascendente y hasta los templos van arrancando progresivamente la propiedad de la tierra a los campesinos autónomos. Estamos ante una agricultura feudal. Los dueños de las tierras abandonan el campo y marchan a vivir a las ciudades. Sólo retornan a sus villas a descansar. En cambio la mano de obra que trabaja serán los campesinos, reducidos al colonato y a la esclavitud. La explotación agraria en cierto modo se industrializa. Se seleccionan las semillas, se modernizan los cultivos (cf. Teofrasto, Varrón), se mejora el suelo. Los cereales se sustituyen por el vino, el aceite y la ganadería, según las necesidades de la población. La comercialización de los productos se reorganiza. Va dejando de estar orientada hacia la economía de la pequeña casa y de la *polis* próxima, para integrarse en una red industrial y comercial más extensa que abarca en ocasiones de un lado a otro del imperio.

La industria helenística se había mantenido con un lento progreso técnico y con una limitada capacidad de producción. En la época imperial experimenta un notable desarrollo. En general predomina la pequeña industria de carácter artesanal, a veces con una notable perfección técnica. La industria textil es tal vez el ejemplo más significativo. Los productores son artesanos, dueños de la empresa, que elaboran y venden por sí mismos sus productos. Pero poco a poco se va creando la gran industria. La cerámica panhelénica y romana, que muchas veces se producía en pequeñas ergasterias, va desplazando a los talleres locales y alcanza producciones masivas. La minería y la metalurgia crecen notablemente. El oro y la plata se obtienen y elaboran para acuñar moneda y para la orfebrería. El cobre, el hierro y el acero están en función de la gran industria bélica, que ha de producir armas, máquinas de guerra y equipos para soldados y caballos. La construcción alcanzó también proporciones de gran industria. La urbanización de las ciudades, la construcción de carreteras, el acondicionamiento de los puertos, la edificación de centros públicos civiles y religiosos, la edificación de las casas de la nueva burguesía exigían materiales de construcción y mano de obra en gran cantidad.

El capital de estas grandes industrias era estatal o de la gran burguesía, que se había ido enriqueciendo. La mano de obra era una masa de hombres, en ocasiones ingente, de trabajadores asalariados, venidos del campo y de esclavos comprados en el mercado. Sin alcanzar las dimensiones del proletariado moderno, ya aparecía-

ron entonces las grandes concentraciones obreras en situación grave de explotación.

La comercialización de los productos industriales se extendió por todo el imperio, respondiendo a las necesidades de la población. Al pueblo trabajador le bastaban mercancías baratas y sencillas. La pequeña burguesía prefería productos de material poco costoso, que imitasen el lujo de los ricos. Por fin la burguesía enriquecida, la nobleza y los funcionarios del gobierno planteaban necesidades más complejas que requerían una producción industrial distinta.

El comercio articula la estructura económica del mundo helenístico-romano. El pequeño comercio interior en torno a cada *polis* tenía una red limitada. Tanto los productos alimenticios como los manufacturados se producían, elaboraban y vendían en la misma zona por grupos de pequeños artesanos y comerciantes. Más importancia tuvo el gran comercio entre los distintos estados helenísticos, que no sólo se desarrollaba en la ecumene, sino que transcendía las fronteras al este, al oeste y al sur del imperio, con India y Partia y las regiones árabes, con ilirios, celtas, sármatas y escitas, con nubios, libios y etíopes. A pesar de que la autarquía económica y la inestabilidad política lo dificultaban, la red comercial se fue afirmando.

Los productos que más circulaban eran los cereales y el vino; las conservas de pescado, como artículo de lujo o en producción masiva para las clases populares; y gran cantidad de materias primas, madera y metales sobre todo para construcciones, navegación, industria bélica y acuñación de monedas.

Entre los grandes movimientos comerciales se debe incluir la compraventa de esclavos para explotar la agricultura, poner en pie la industria y atender el servicio doméstico. Algunos procedían de las familias (*oikogéneis, parátrophoi*), pero sobre todo de la guerra y de la piratería. Hacía falta no sólo materias primas, sino también fuerza de trabajo.

Este gran comercio se llevaba a cabo por rutas de caravanas, que transportaban los productos por las vías acostumbradas y se detenían en determinados núcleos comerciales, donde se asentaban comerciantes y banqueros. Los dueños de la red comercial eran los grandes comerciantes (*trapezítai, émporoi*) unidos a los dueños de las naves (*émporoi*) y a los propietarios de los grandes almacenes (*ekdokheis*). Estos organizaban y financiaban la marcha realizada por transportistas asalariados, en buena parte aborígenes.

En toda la red económica desempeñaban una función coordinadora los bancos, desde el banquero sentado en la calle detrás de una mesa a los grandes depósitos del tesoro público y de los grandes depósitos de los templos y de las personas privadas de la gran burguesía. Los bancos dinamizan y concentran toda la estructura económica. Los comerciantes más enriquecidos invertían su dinero en la adquisición de tierras y en el desarrollo de industrias.

El gran capital es el que protagoniza, dinamiza y se apropia el proceso económico en favor de sus intereses. Nos encontramos ya con una forma destacada de «capitalismo»³.

2. La situación social

La situación social depende estrechamente de la situación económica, en realidad se funda sobre ésta. Los grupos sociales se constituyen por su relación con los medios de producción. El análisis de la agricultura, la industria y el comercio nos ha revelado la existencia de dos bloques, el bloque dominante y el bloque dominado⁴.

El *bloque dominante* es el grupo social que tiene el capital y los medios de producción. Por ello se configura dentro de la estructura social como bloque de dominio, que crea la situación de dependencia del bloque dominado. Dentro del bloque dominante se encuentra la *vieja aristocracia*. Hasta ahora la estructura económica del mundo helenístico había sido en gran medida una estructura feudal. Los reyes, sus familiares y sus funcionarios eran los mayores terratenientes y banqueros. En conexión íntima con ellos aparecía

3. M. Rostovseff, *o. c.* (*Gesellschaft...*), 32; L. Brentano, *o. c.*, 150.

4. Sobre la estructura social, cf. M. Rostovzeff, *o. c.* (*Hell. Welt*), especialmente II, 888-889.897 (cf. 397 s.) 634.878 (cf. 389-400).1012 s.1049 s.; *Id.*, *o. c.* (*Gesellschaft*), 28 s.276 s.; R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der Antiken Welt* II, München³1935; A. Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl d. Gr.*, I, Wien 1923; A. Aymard-J. Auboyer, en M. Crouzet (ed.), *Histoire générale des civilisations: Rom et son empire* I, Paris 1953, 420-469; II, 1954, 320-353; *Id.*, *Weltgeschichte* II, Berlin 1962, 639 s.650 s.; *Id.*, *Etat et classes dans l'antiquité esclaviste. Structure. Evolution. Recherches internationales à la lumière du marxisme*, Paris 1957; W. Ramsay-J. G. C. Anderson, *The social basis of Roman Power in Asia Minor*, Aberdeen 1941; A. N. Sheran-White, *Roman society and Roman law in the new testament*, Oxford 1963. Sobre los colonos M. Rostovzeff, *Studien zur Geschichte der römischen Kolonats*, 1910; R. Clausing, *The Roman colona. The theories of its origin*, Rome 1965, 262 s.; sobre los libertos, art. *Freigelassene*, RE VII, 1950. Cf. también A. Calderino, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Roma 1965.

la vieja aristocracia de la sangre, que era dueña de los latifundios, de los altos puestos y de la cultura. También los sacerdotes de los principales templos por sus amplias posesiones y sus actividades bancarias se encuadraban en la clase aristocrática. A este nivel empalman la aristocracia romana y la provincial.

La vieja aristocracia se encuentra en la época imperial, que historiamos, ante una doble disyuntiva: o toma parte en el proceso industrial y comercial o queda amenazada en su economía latifundista; o se pliega a las exigencias del emperador integrándose en sus planes o queda excluida por confiscaciones y persecuciones.

La *grande y pequeña burguesía*. El nacimiento y desarrollo de esta clase social es una consecuencia del avance de la industria y el comercio de la época helenística, que ahora se incrementa. La pequeña burguesía vive todavía con su trabajo; la grande, de las inversiones de su capital. En el ámbito de la agricultura los burgueses de las ciudades helenísticas eran los propietarios del campo. En el ámbito de la industria eran los dueños de los pequeños talleres artesanales y de las grandes explotaciones de cerámica, minería, metalurgia y construcción. En el ámbito del comercio eran los propietarios o arrendatarios de las tiendas de comercio al por menor o de los grandes bancos y almacenes para el comercio entre ciudades y estados. Muchos se dedicaban a prestar dinero o al alquiler de esclavos.

También aquí asistimos a un empalme de la burguesía romana y la provincial. Las provincias pasan pronto a ser consideradas como *praedia populi romani*, sobre los que se puede extender la actividad económica. La burguesía romana se asienta en las provincias para dedicarse allí a la agricultura, a la industria, al comercio y al préstamo. Incluso muchos burgueses están encargados oficialmente de la recaudación de impuestos. Viviendo en las ciudades forman con la burguesía provincial la clase dirigente.

La dinámica social de la burguesía es doble. El emperador apoya su ascenso económico y cultural intentando con ello reducir la fuerza de la aristocracia, que todavía recuerda sus privilegios republicanos, y de otra parte reducir también la fuerza de la masa obrera y sus intentos reivindicativos. La burguesía se manifiesta así como la fuerza que dinamiza la integración social deshaciendo las tensiones entre la aristocracia y el bajo pueblo, que ensangrentaron la época anterior. De todas formas ella se despega, ascendiendo en el bloque dominante, mientras se abre una brecha cada vez mayor entre los nuevos ricos y el pueblo empobrecido, entre la ciudad y el campo.

Paralelamente a la formación y consolidación del bloque dominante surge *el bloque dominado* que carece de los medios de pro-

ducción y vive exclusivamente de su trabajo. También en él se advierten niveles distintos en la situación económica y social, pero el denominador común de todos es que esta clase social vive en dependencia y al servicio de la burguesía. Dentro del bloque dominado encontramos:

Los colonos (*laōi basilikōi, kátoikoi, pároikoi*), que trabajaban los latifundios del rey, de los altos funcionarios, de los aristócratas y de los burgueses enriquecidos. No podemos precisar si había alguna diferencia entre los *laōi* y los *pároikoi* o si más bien era un grupo homogéneo con distintos matices. Eran dependientes de los propietarios, obligados al trabajo y al pago de la renta; pero no estaban vinculados a la tierra y tenían una cierta libertad de movimientos.

Los obreros asalariados (*apeléutheroi, ekseléutheroi*), que proceden en gran parte de la manumisión de los esclavos. Separados de la casa del señor se iban en general al sector urbano, a trabajar al comercio, a la industria o al servicio doméstico. La abundancia de esclavos reducía el salario y la oferta de trabajo. El paro era una posibilidad frecuente. Por eso había que volver a la clientela del amo y trabajar bajo las condiciones que él impusiera. Viviendo en las aldeas, trabajando en los talleres artesanos, en las grandes concentraciones mineras, en las líneas comerciales o al servicio de los templos y de las familias distinguidas los libertos son jurídicamente obreros libres, pero padecen en gran medida la esclavitud.

Los esclavos constituyen el nivel más bajo del bloque dominado. Los esclavos campesinos, llamados a veces *oikétai*, que trabajan los latifundios, suelen proceder de las poblaciones aborígenes y están vinculados a la tierra, como un instrumento más de producción. Los que trabajan en las minas, en la industria, en los barcos y en el servicio doméstico y cultural son la herramienta de producción, comprada y vendida en los mercados internacionales de mano de obra. Su condición no parece haber cambiado mucho de épocas anteriores. El esclavo es propiedad de su señor, se le maneja como a un cuerpo, como a un «instrumento animado» (Aristóteles). La mayor parte de ellos venían a ser animales de carga. Los amos los criaban, los ataban, los marcaban a fuego, los alquilaban y los vendían. Carecían de todo derecho. No podían iniciar un proceso ni emprender un negocio. Siempre eran representados y sustituidos por los amos a quienes pertenecían. Habían perdido su condición de personas⁵.

5. Parece a simple vista que la condición de los esclavos ha mejorado en la época imperial. Se advierte una cierta tendencia a la humanización (Sen. *Ep.* 47; Petron. 57, 9; Dio. Cas. LX, 12, 2, 4; Tibull. II, 121; 5, 25), en la que influyó ciertamente el humanismo estoico. Pero en general están institucionalmente marginados (Plin.

Así se presenta en sus grandes rasgos la estructura social. Los campos se van quedando desiertos y pasando a manos del estado y de los terratenientes. El pequeño campesinado autónomo y libre se va reduciendo. En las aldeas, formadas muchas veces por un grupo de cabañas, viven los jornaleros y los esclavos que cultivan la tierra. En las ciudades una burguesía de terratenientes, industriales y comerciantes forman con la vieja aristocracia la clase dirigente. En los talleres, centros comerciales, oficinas y casas trabaja la mayor parte de la población como asalariados o esclavos. Rostovzeff no duda en

Epist. II, 17, 22). Viven en salas aparte o en la parte superior de la casa. En la Villa Laurentina de Plinio las habitaciones de los esclavos y libertos están tan apartadas que no se oyen las voces de la familia (Plin. *Epist.* II, 17, 22). Los esclavos son tratados y utilizados como herramientas de servicio dentro de la casa. Hay una imagen de los malos tratos recibidos, que tal vez en algunos rasgos esté exagerada y corresponda más bien a la situación republicana (Petron. 30, 7-69, 1; Marcial, 2, 66; 3, 94; 8, 23; Apul. *Met.* 3, 16; Juven. 6, 475; 8, 179). Hay esclavos que son crucificados, por molestar a sus señores (Petron. 53, 3; cf. Juv. 6, 219; Marcial, 2, 82; Tac. 2, 72; Dio. Cas. 54, 23, 1), otros son echados a los animales (Petron. 45, 8. Sen. *De ira*, 3, 40; Clem. 1, 18), otros colgados del pelo (Propert. 4, 7, 45). La libre disposición de los señores con los esclavos conducía en muchos casos a la explotación sexual de los esclavos y la prostitución era frecuente. Además la comida era con frecuencia de mala calidad y poca cantidad (Dio. Cas. 77, 10, 5). No es extraño, pues, que el mal trato de los esclavos sea proverbial, que se amenace a los niños con castigarles como a ellos (Jur. 14, 23) y que el humanismo estoico tenga que advertir a los señores del abuso de su poder (Sen. *De ira*, 3, 19, 2; 32, 1; *const. sap.* 5, 1). Dos hechos atestiguan esta difícil situación de los esclavos dentro de la familia: el suicidio y la fuga. En la época imperial se atestigua el suicidio de esclavos (Sen. *De ira*, 3, 5, 4; *Epist.* 4, 4; 70, 20; 77, 14), en la que confluye no sólo la situación de explotación a la que se hallan sometidos, sino también la idea que el suicidio no es de los peores medios para liberarse de las dificultades de la vida. Pero el fenómeno más significativo es la frecuencia de los esclavos que huyen de la casa de sus señores (*fugitivi erronei*). Esto suponía por una parte una pérdida para sus dueños en propiedad y en servicios y por otra, un peligro para la seguridad pública por el crecimiento de los grupos de bandidos (Petron. 98, 107; Juven. 13, 111; Plin. *Epist.* 9, 21, 1; Apol. *Met.* 3, 16; 6, 8; Marcial. 3, 91; Epict. 3, 26, 1). La legislación imperial sobre los esclavos fugitivos atestigua hasta qué punto este problema estaba implicado con toda la estructura socioeconómica y política de la ecumene. Para todo este problema, cf. H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* I-III, Paris 21897; W. L. Westermann, *RE*, Sup. 6, 894-1068; *The slave systems of greek and roman antiquity*, Philadelphia 1955; A. Aymard, *L'esclavage dans les sociétés antiques: proche-orient, monde grecque, monde romain*, Paris 1957; M. I. Finley (ed.), *Slavery in classical antiquity. Views and controversies*, Cambridge 1960; J. Vogt, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihre Erforschung*, Wiesbaden 1965; F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Wiesbaden 1957-1963; S. Lauffer, *Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt*, en *Rapports XI Congrès international des sciences historiques* II, 1960, 71-97; R. H. Barrow, *Slavery in the roman empire*, London 21968; E. M. Staerman, *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der römischen Republik*, Wiesbaden 1969; E. M. Shtajerman, *Die Krise der Sklavenhalterordnung in Westen des römischen Reiches*, Berlin 1964.

calificar de «capitalismo» esta concentración económica, fundada sobre el «contraste de dominadores y dominados, de 'poseedores' y 'desposeídos', de burguesía y clase trabajadora, de la ciudad y el campo»⁶.

3. La situación política

La situación política se implica en la situación económica y social. Los grupos sociales, basados en los medios económicos, toman parte en el poder. El bloque dominante protagoniza la vida pública, sometiendo a sus intereses al bloque dominado. Esta es la situación política de hecho, que cada vez se hace más patente en la época imperial que estudiamos⁷.

En principio la *pax augusta* es el signo que define este tiempo. La lucha de clases terminó en la república en un conflicto sangriento. Las clases populares se enfrentaron a los desmedidos privilegios del bloque dominante. Al final de las guerras civiles han quedado dos fuerzas en pie: el ejército y el general jefe, que pasa a ser *Imperator Caesar divi filius Augustus*. Asistimos a una absoluta concentración de poder. El emperador, un hombre, al parecer encumbrado por el pueblo para hacer justicia, pasa a ser el árbitro de toda la situación. Su autoridad basada en el *imperium proconsulare maius* y reconocida por el *consensus universorum*, abarca las funciones ejecutivas, legislativas, judiciales y administrativas. Este poder personal se apoya enérgicamente en el ejército de profesionales (Tiberio) y en la burocracia de los libertos (Claudio), cuando no

6. M. Rostovzeff, *o. c.* (Hell. Welt. II), 816.

7. Sobre el proceso político de esta época, cf. H. Bengston, *Grundriss der römischen Geschichte* I, München 1967, 251-291; E. Kornemann, *Römische Geschichte*, Stuttgart⁴1959; cf. también V. Gardthausen, *Augustus und seine Zeit* I-II, Leipzig 1891-1904; H. Dessau, *Geschichte der römischen Kaiserzeit* I, Berlin 1924; *The Cambridge ancient history* X, Cambridge 1934, 182-227.607 s; K. Höhn, *Augustus und seine Zeit*, Wien⁴1953; F. Altheim, *Römische Geschichte* III, Berlin²1958; A. Garzetti, *L'impero da Tiberio agli Antonini. Storia di Roma*, Bologna 1960; J. Carcopino, *Les étapes de l'impérialisme romain*, Paris²1961, 118-208. Sobre el proceso de concentración del poder imperial, cf. P. Grenade, *Essai sur les origines du principat. Investiture et renouvellement des pouvoirs impériaux*, Paris 1961, 261 s; L. Wickert, art. *Princeps*, en RE XXII, 1954, 1998-2296. Sobre la ideología del principado, cf. R. Reizenstein, *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, 1917; J. Beranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basel 1953; L. Wickert, *Princeps*, en *Mélanges J. Carcopino*, Paris 1966. Sobre la creciente participación de los libertos en la administración imperial, cf. O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian*, Berlin²1963; H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden 1967.

cae en la esquizofrenia (Calígula) o en la locura (Nerón). Así se va sucediendo desde Augusto esta dictadura imperial.

Este gobierno autoritario se presenta cada vez más mitificado ante el pueblo. Es el que ha dado satisfacción a los deseos angustiosos de paz y concordia de la época anterior. El dominio del emperador es una *éndoxos douléia* a todos. El principado se configuraba según la imagen helenística del *basiléys kai euergétes*, garante de la *securitas* de la comunidad, mediante la *clementia* y la *libertas*. Su gran obra fue la armonía feliz de todos, el *koinòn pãnton eutýjema* (OGI II, 458, 9), la paz cantada por los poetas y grabada en el *ara pacis*. Sin embargo el análisis histórico debe penetrar en el trasfondo de esta ideología mitológica. Se trata de ver cuál es el bloque social, que comparte el poder con el emperador y se beneficia de él.

El *bloque dominante* es el que asiste al gobierno imperial. Y dentro de este bloque participa no tanto la vieja aristocracia cuanto la nueva burguesía.

La *vieja aristocracia*. Si ésta se pliega a las exigencias del emperador, puede formar parte del senado, ocupar los cargos de la administración de Roma y las provincias, e incluso dirigir el ejército. Hasta ahí podía extenderse el *cursus honorum* del orden senatorial. De hecho el poder imperial siempre se mantuvo con recelo ante la vieja aristocracia y por lo general la excluyó del poder, cuando no la persiguió y la desterró.

La *nueva burguesía* es quien protagoniza de hecho toda la situación política. En primer lugar a nivel de superestructura imperial. El gobierno central se hace presente en las provincias senatoriales e imperiales de tres maneras: por los magistrados, los recaudadores y el ejército. Los *procuratores*, que ahora se van nombrando, proceden en su mayoría del orden ecuestre, de los libertos destacados por su cultura. Su misión es coordinar la vida política provincial, asumiéndola y reformándola en su estructura, dentro de los intereses generales del imperio. Los *negotiatores*, también del orden ecuestre, se establecen en las provincias para ser cauce de los ingresos de la población hacia la economía imperial, haciendo al tiempo sus propios negocios en estrecha colaboración con la burguesía local, que se abre a su vez camino hacia la administración central. El ejército garantizará el avance integrador de la clase media y reducirá por la fuerza cualquier síntoma de insurrección.

La nueva burguesía protagoniza también la vida pública a nivel de la infraestructura provincial. En las ciudades (por ejemplo, Efeso) el gobierno se ejerce mediante un senado (*boulé*), dominado por la burguesía, en cuyas manos estaba el poder económico, la

preeminencia social y la formación cultural. Su presidente, el *boúlarjos*, es un representante más de esta clase. El consejo que administraba la situación económica (*gerousía*) y el funcionariado encargado de la administración civil (*strategoí*), del comercio (*agora-nómoi*), del orden público (*eirenarjoí*) y de la enseñanza (*gymnasiájhoi*) pasa progresivamente de la aristocracia a los nuevos ricos de la burguesía comerciante e industrial.

El *bloque dominado*, en cambio, carece en absoluto de poder público. Su puesto económico-social condiciona su participación política (por ejemplo Efeso, cf. Dittenb. *Syll.*³ 742, 45 s).

Los trabajadores asalariados con ciudadanía. En las ciudades hay una gran masa de hombres libres con derecho de ciudadanía. La mayor parte sin medios económicos para vivir. Viven del trabajo asalariado, que en muchas ocasiones les falta. Su dependencia económica les hacía también dependientes de quienes recibían el trabajo. Carecen, pues, de voz propia.

Los trabajadores asalariados sin ciudadanía (ekseleútheroi). Son los libertos que adquirieron la libertad, pero no los derechos ciudadanos. Se tienen que limitar a apoyar a los señores bajo cuya clientela continúan viviendo.

Los extranjeros emigrantes. Han venido a buscar trabajo o a entablar relaciones comerciales, como en el caso de los judíos. Por ser *ksenoi*, aunque tengan que contribuir con impuestos «al igual» (*isoteléis*) que los ciudadanos, sin embargo, quedan marginados de la vida pública.

Los colonos (pároikoi). Cultivan las tierras de la ciudad o los latifundios de la burguesía o viven en pequeñas aldeas repartidos por el campo. En su mayor parte sin cultura y sin ciudadanía son sólo sujetos pasivos del desarrollo político, que dirige el bloque dominante desde la ciudad.

Los últimos marginados, que Tácito llamaba la *plebs infima* o *sordida*: los esclavos fugitivos, los que se ven obligados al robo o a la mendicidad o se dedican a la charlatanería. También les alcanza una extrema marginación política.

Los esclavos. No caben en ninguna forma de participación cívica, porque carecen de personalidad humana. Su voz y su voto son los del señor, dueño de la casa o del taller o de la tienda en que sirven.

La política imperial no ha logrado la paz, basada en la justicia, sino que ha sido instrumento en manos de la burguesía para la defensa de sus intereses. En efecto, el pueblo sencillo de Roma y las provincias ha creído disfrutar un tiempo de tranquilidad y bienestar. La estructura política imperial asentada sobre la ancha base de

la burguesía, apoyada e instrumentalizada por ella, mantenida férreamente por el ejército, administrada correctamente por la tecnocracia de los libertos, fue capaz de incorporar el bloque dominado al bloque dominante en un eficaz proceso de integración, arrancándole su fuerza revolucionaria anterior, en el aparente y fácil bienestar de la paz imperial. Bajo la imagen de la obra sobrehumana de la reconciliación y pacificación del imperio bajo el señorío del príncipe, nos encontramos con una verdadera dictadura del bloque dominante protagonizada por la burguesía⁸. Parece como que el emperador se sirvió de ella como correa de transmisión para reintegrar los otros bloques sociales en una forzada y pacífica armonía, pero el análisis histórico revela más bien que ha sido la burguesía quien ha ejercido el gobierno imperial, desde presiones distintas, hacia el avance seguro de sus intereses.

4. La situación cultural

La estructura socioeconómica y política está implicada en mutua interferencia con la situación cultural⁹. Los medios económicos sitúan en un puesto social y posibilitan la participación política y la capacitación cultural, al tiempo que ésta a su vez abre el camino hacia la inserción en el bloque dominante de la sociedad. Intentamos esbozar el entramado histórico de la situación cultural de la época que historiamos¹⁰.

8. H. Bengston, *Röm. Geschich.*, 289 s; M. Rostovzeff, *Gesellschaft*, 53, 80, 87; R. Günther, *Der Klassencharakter der sozialen Utopie in Rom in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z.*, en *Sozialökonomischen Verhältnisse im alten Orient und im klassischen Altertum*, Berlin 1961, 105.

9. Es difícil precisar la situación cultural. Cultura es un término ambiguo y polivalente. En él incluimos la *instrucción*, la adquisición de saberes. En él incluimos también la *educación* como desarrollo de la conciencia y la responsabilidad personal para la participación comunitaria. La vieja *paideia* griega intentó que la instrucción sirviera a una forma de educación, la educación para la comunidad o mejor para la situación y el triunfo en la sociedad. No siempre, sin embargo, se implican instrucción y educación. En el trasfondo de una y otra se da siempre una *cosmovisión*, un horizonte común de comprensión, vivencia y actuación en un momento determinado de la historia. Cuando la instrucción, la educación y la misma cosmovisión se ponen al servicio de la conquista del puesto social y del poder que conlleva, nos encontramos ante la *ideología*. Esta breve aclaración puede facilitar el planteamiento del problema de la situación cultural.

10. Sobre la situación cultural en general, cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1912; V. Kahrstedt, *Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit*, München 1944; W. Arn, *Die Kultur der hellenistischen Welt*, Darmstadt 1966; M. Pohlenz, *Der*

El *bloque dominante* posee y protagoniza también los medios y los contenidos de la cultura del momento. Junto a la vieja aristocracia aparece cada vez con más fuerza la nueva burguesía enriquecida, que ejercerá el papel predominante.

Las *escuelas elementales de las ciudades*, fundadas por el estado, los municipios y los particulares, en las que se enseña a leer y a escribir, son frecuentadas en gran parte por la baja burguesía de los pequeños comerciantes e industriales.

Las *escuelas domésticas*. En las casas de la alta burguesía se acogía ahora, como antes lo había hecho la aristocracia, a los literatos y filósofos del momento. Incluso se compraban o contrataban esclavos y libertos cultos, venidos de oriente, para que actuaran como pedagogos y maestros de los niños y jóvenes.

Las *escuelas superiores*. En algunas ciudades existen escuelas de rētores, donde se aprende gramática, literatura, matemáticas y ética. Al tiempo que los hijos de la burguesía se capacitan en el lenguaje, aprenden los saberes sobre el mundo, la sociedad, la historia y la conducta humana. Si tienen capacidad y medios económicos hasta pueden ser enviados a las escuelas de filósofos, especialmente a Atenas.

El *bloque dominado* padece la marginación cultural, resultado de su marginación socio-económica y política. Prácticamente carece de escuelas donde instruirse y educarse. Tal vez algunos grupos del proletariado urbano mejor situado pudieran visitar alguna escuela pública. La mayor parte no lo pudo hacer. Y en el campo no había escuelas. Casi la totalidad de la población de colonos, jornaleros y esclavos era analfabeta. El acceso a la cultura o la creación de otro tipo de cultura vendrá por otro camino.

La *familia* es el ámbito fundamental de la educación del bloque dominado. De educación más que de instrucción. La educación y la cultura popular se adquieren por el esfuerzo de comprensión y valoración que el pueblo sencillo, desde la familia y el grupo de tra-

hellenische Mensch. Göttingen 1947; L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine* I-IV. Leipzig 1920-1922; R. Heinze, *Die augusteische Kultur*. Darmstadt 1960; A. Aymard-J. Auboyer, *Rome et son empire*, en *Histoire générale des civilisations*, Paris 1954, 380 s; J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*, Paris 1939, 125-167. 235-286; H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Göttingen 1913; A. J. Festugière, *Le monde greco-romain au temps de notre Seigneur*, Paris 1935. Para la situación de la educación, cf. H. I. Marrou, *Geschichte der Erziehung im Klassischen Altertum*. München 1957, 141 s. 197 s. 306-319. 321-334, 355 s. 389 s; M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*. München 1955, 30-82; E. B. Castle, *Die Erziehung in der Antike*. Stuttgart 1965, 107 s.

bajo, hacen de su vida entorno, partiendo de ella y retornando a ella. El pequeño horizonte de su mundo contrasta con la profundidad y sustancialidad de sus vivencias y valores. La toma de conciencia, la responsabilidad, la solidaridad, la capacidad de lucha se iban aprendiendo desde el mismo caminar.

Los *espectáculos públicos*, profanos y religiosos. El gobierno imperial ofreció al pueblo sencillo muchos medios de diversión, *panem et circenses*. Su función no era precisamente educativa. No se pretendía con ello hacer un pueblo consciente y libre, capaz de participar en la vida pública. Más bien era lo contrario. Ofrecer bienestar para que el pueblo aceptara o mejor aún desconociera su marginación. Los contenidos culturales, que pudieran ofrecer el teatro o las celebraciones religiosas tenían en gran medida una intencionalidad política. Cultura y religiosidad pública eran medios de integración.

Los *filósofos ambulantes* son los únicos que intentan educar y salvar al pueblo. Predicadores itinerantes de ciudad en ciudad, con barba, zurrón y cayado, tratan de entablar un diálogo con la gente en las calles y en las casas y dan sus conferencias en las plazas y en los mercados. Más que de instrucción se trata de un anuncio de salvación. El mensaje que proclaman es una divulgación científico-filosófica, con prevalencia estoica. Pretenden que los hombres descubran el sentido de su vida y lo realicen insertándose en el puesto del mundo y de la sociedad que les corresponde. Volveremos sobre ello.

En la instrucción y educación que reciben el bloque dominante y el dominado alienta *una cosmovisión*, que se parcializa en cada uno de ellos y se utiliza en ocasiones *ideológicamente*. Es la stoa la que asume los resultados de la ciencia y sincretizándose con las otras corrientes de pensamiento (pitagóricos, platónicos y peripatéticos) configura el ambiente espiritual del contexto helenístico-romano de la época imperial. Esta perspectiva alcanza al bloque dominante mediante la escuela, las lecturas y el contacto directo con los intelectuales, a las clases populares mediante la predicación y la diatriba de los filósofos cínico-estoicos.

El estoicismo es una filosofía de la immanencia¹¹. No hay más que mundo. La realidad es el todo del mundo, en su unidad y co-

11. En este momento crítico que estamos estudiando son distintas las corrientes filosóficas, que responden a la inquietud existencial del hombre: el estoicismo y el epicureísmo, el neopitagorismo y el neoplatonismo. Pero la que tiene sin duda más vigencia es el estoicismo que empalma estrechamente con la visión científica del mundo, legitimada religiosamente por la astrología. Para la situación de la ciencia, cf. *La science hellénistique*, capítulos elaborados por Beaujeu e Itard en R. Taton.

muni6n, asentado en s3 mismo y por s3 mismo. El mundo es la totalidad y la plenitud. Sus principios constitutivos son el cuerpo (*s6ma*) y el esp3ritu (*pne6ma*), penetrados por la inteligencia (*l6gos*), principio divino inmanente, que se identifica con el mundo mismo y que viene a ser su norma, la ley intr3nica de su constituci6n y realizaci6n. El *l6gos* que es al tiempo *pr6noia* y *heimarm6ne*, en la hondura de la realidad, funda, estructura y destina a cada uno de los seres para que se realicen en comuni6n hacia su autonom3a en la plenitud.

El hombre por tanto es un ser-en-el mundo. Ha nacido del cosmos y resume en s3 toda la vida que hay en 3l. Por esto mismo el hombre es un ser-en-comunidad. La misma constituci6n c6smica inserta al hombre en la comunidad humana, la familia, la sociedad, la humanidad. Los hombres pueden ser distintos por sus

Histoire g6n6rale des sciences I, Paris 1957, 302-413; G. Sarton, *Introduction to the history of science* I, Baltimore 1927, 149-266; *A story of science*, London 1959, 35-140, 280-433. La parte correspondiente al helenismo en Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, M6nchen 1925. Sobre la situaci6n de la t6cnica en esta 6poca, cf. R. J. Forbes, *Studies in ancient technology* I-IX, Leiden 1955-1964. Para la imagen del mundo, sobre todo, S. Sambursky, *Der physikalische Weltbild der Antike*, Stuttgart 1965, que re6ne *The physical world of late antiquity, the greeks*, 1956; Id., *Physics of the stoics* 1959, y *The physical world of late antiquity*, 1962. Para la astrolog3a, cf. A. Bouche-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899; T. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903; *Stern Glaube und Sterndeutung*, Leipzig-Berlin 1926; H. Gressmann, *Die hellenistische Gestirnsreligion. Beib. zum Alten Orient*, 1925; H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den Griechischen Zauberpapyri*, M6nchen 1968. Zen6n, Cleantes y Crisipo en los siglos IV-III a. C., establecieron las l3neas maestras de la cosmolog3a, de la antropolog3a y de la 6tica. Posidonio hab3a intentado armonizar los resultados de las ciencias naturales con la cosmovisi6n estoica. Y fue sin duda el pensador que influye m3s decididamente, hasta dominar en la 6poca imperial la *communis opinio*, como *Arist6teles en la edad media*. De su perspectiva fundamental vivir3n S6neca y Epicteto y elementos fundamentales de su reflexi6n influir3n en Ant3oco de Ascal6n y Cicer6n, en Andr6nico de Rodas y en Dion Cris6stomo, en Fil6n y en el *Hermes Trimegisto*. En las coordenadas marcadas por estos hombres bajo el influjo de Posidonio, se encuadra el ambiente filos6fico, donde viven las comunidades de Pablo.

Para la situaci6n del pensamiento, cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III/14, Leipzig 1909; III, 1903; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basel 1953, 13; Epiktet, Teles, Musonius, *Wege zu gl6ckseligen Leben*, Z6rich 1948; H. von Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, 1898; M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, G6ttingen 2^o 1955; K. Reinhardt, *Posidonios*, M6nchen 1921; *Kosmos und Sympathie*, M6nchen 1926; E. Elorduy, *Die Sozialethik der Stoa*, Leipzig 1936; M. Legido, *La vida «seg6n la naturaleza» en la Estoa antigua*, en *Bien, Dios, Hombre*, Salamanca 1964, 87 s; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, Darmstadt 1964; R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die Diatribe*, G6ttingen 1910; J. Dupont, *Gnosis*, Louvain 1949; H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum*, G6tersloh 1935.

circunstancias, pero en el fondo la comunidad humana es una comunidad de iguales, destinada a ser un cuerpo. La realización del hombre depende de su proceso de *oikeiōsis*, de participación en la naturaleza y en la comunidad, mediante la cual llega a apropiarse de sí mismo, a ser él mismo en la autonomía de la libertad. En este camino de participación acontece el encuentro con Dios. El hombre es radicalmente ser natural, comunitario y religioso.

Cuando una filosofía se difunde en el pueblo, pierde sus rasgos sistemáticos y sus distintos temas y perspectivas son asimilados diversamente por los distintos grupos, según sus necesidades e intereses. La cosmovisión estoica vulgarizada, como veremos después, sirvió a la vieja aristocracia marginada por su ideal de dignidad y libertad, defendida aun a riesgo de la vida; alentó también al bloque dominado por su crítica social y la presentación de la igualdad y solidaridad entre los hombres. Pero sirvió muy especialmente a la burguesía como la ideología de la praxis para la participación y el ascenso en el mundo y en la sociedad. Fue efectivamente la burguesía recién enriquecida la que protagonizó la vida cultural de las ciudades, la que fue retratada en las comedias de Menandro, en los caracteres de Teofrasto, en los mimos de Herondas y después en el *Satiricón* de Petronio. Ella fue la que heredó la *paideía* griega como educación para la participación y dirección de la vida pública. Mientras ascendía, el bloque dominado se hundía en una marginación cultural, enmascarada por el adormecimiento del mínimo bienestar del pan y el teatro.

5. El contexto religioso

Para comprender la realidad histórica de las comunidades de Pablo, necesitamos analizar brevemente el contexto religioso, encuadrado en el contexto económico, social, político y cultural que hemos estudiado. La vida religiosa del mundo helenístico-romano no es un hecho puramente independiente, ni una simple consecuencia de la circunstancia. Es preciso valorarla en su singularidad y complejidad. El mundo helenístico encuadra numerosos grupos humanos de distinta cultura, lengua, raza y nivel social. El contexto religioso será un mosaico de comunidades y tendencias distintas. Sin embargo todas se enmarcan en tres importantes coordenadas. Asistimos a una fuerte crisis religiosa que presenta tres dimensiones distintas: en primer lugar se ha perdido el suelo de la religiosidad tradicional, hay una situación de *desarraigo*; en segundo lugar, desde todos los niveles sociales, aunque con horizontes dis-

tintos, hay un ansia de *liberación*; en tercer lugar se busca una nueva experiencia religiosa de liberación, pero en la apertura a la *universalidad*. Desarraigo, liberación y universalidad son los signos que marcan la religiosidad de esta época y su búsqueda de un nuevo futuro¹².

a) *La comunidad del templo*

La comunidad religiosa más visible en el marco de una ciudad griega es la que se reúne en los templos de los dioses tradicionales. En determinadas fiestas anuales e incluso mensuales, una gran parte del pueblo se concentra para el culto. Las divinidades pertenecen al viejo panteón, pero son distintas en cada ciudad¹³. En estos momentos asistimos a una renovación romántica y folklórica de los viejos cultos, al tiempo que se cultivan eruditamente las leyendas culturales. A nosotros nos importa la experiencia religiosa de la comunidad y su proyección en el mundo.

La comunidad se reúne en torno a la divinidad: Apolo, Deméter, Atenea, Dionisos y otros. Sobre todo en torno a Zeus. Ha pasado a primer plano la perspectiva monoteísta por la que lucharon Jenófanes y Esquilo, Platón y Aristóteles. Zeus, el padre de familia de los dioses es como el denominador común de todas las divinidades, el *koinòn ónoma Diós* (Eust. 457, 763, 52; cf. Dio Chris. 31, 11; Max. Tir. 11, 5a). Dos rasgos acentúan su personalidad en este momento: por una parte se le relaciona cada vez más con el destino

12. Para el análisis del contexto religioso, las exposiciones generales de M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I-II, München 21955-1961; Id., *Historia de la religiosidad griega*, Madrid 1953; O. Kern, *Die Religion der Griechen* I-III, Berlin 1926-1938; U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen* I-II, Darmstadt 1959; K. Kerényi, *Die Religion der Griechen und Römer*, Darmstadt 1963; W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt 1947; F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* I-II, Baden-Baden 1951-1953; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grecques et l'évangile*, Paris 1932; W. Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos* I-III, 1930-1934; K. Prümm, *Die Religion der Griechen, ein Christus und die Religionen der Erde* II, Freiburg 1951, 1-140.

13. Para el estudio de la comunidad religiosa del templo, cf. L. R. Farnell, *Cults of the greek states* I-IV, 1896-1909; A. B. Cook, *Zeus* I, New York 1914; II, 1925; III, 1940; W. Otto, *Dionisos*, Frankfurt 1933; A. Bruhl, *Liber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris 1953; L. Deubner, *Attische Feste*, Darmstadt 1962; M. Nilsson, *Griechische Feste von religiösen Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Stuttgart 1957; P. Stengel, *Opfergebräuche der Griechen*, 1910; sobre los banquetes sacrificiales, cf. M. Mischkowski, *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer*, Dis. Königsberg 1912; E. Huber, *Das Trankopfer im Kult der Völker*, 1929.

(*moira, heimarméne*), la suerte y la ley, que encuadra la historia humana. Por otra parte se subraya su función de protector del orden moral, social y político.

Antes el Zeus *polioúrkos* y *boulaíos* era el defensor de la ley no escrita en favor de los marginados, los pobres y los suplicantes, los huéspedes y los extranjeros (por ejemplo, Il 16, 385 s). Ahora es el que representa y confirma el orden establecido en las ciudades y en el imperio. Rey y dominador del universo encarna y consagra, junto con los demás dioses ciudadanos, la paz y la concordia que se han conseguido. El culto de la comunidad del templo se presenta así con una clara dimensión política: la sumisión al destino histórico, que es afortunadamente la *pax* y el *ordo* en los que hay que integrarse.

La comunidad reunida ofrece primero un sacrificio a la divinidad, signo de sumisión, de expiación y de impetración. Al sacrificio sigue el banquete, que expresa la comunión de los fieles con la divinidad y entre sí. En él toma parte el senado de la ciudad (por ejemplo, *epulum Iovis*. Val. Max. II, 1, 2; Sen. Frag. 36 en August., *Civit. Dei* IV, 10, 2) y en muchas ocasiones también el pueblo (Dittenberger, *Syll.*³ 589). Esta *koinonía* en la *trápeza tou theou*, aunque pueda conservar todavía un cierto sentido sacramental, es sobre todo expresión de la participación en la misma comunidad política y ciudadana. Predomina el componente social. La comunidad se reúne para atestiguar y reafirmar el orden público establecido en la paz imperial (Himno a Zeus Dictio, cf. J. V. Powel, *Colectanea Alexandria*, Oxford 1925, 160-161).

El culto tradicional es, en efecto, un asunto público, mantenido por la administración y por la escuela. El senado de la ciudad se siente responsable del calendario litúrgico, del ritual de los sacrificios, de las normas de modestia y santidad y sobre todo de la administración del tesoro del templo, una de las concentraciones bancarias más importantes. Los sacerdotes en esta época acaban convirtiéndose en funcionarios públicos, cuyo ministerio hasta se puede vender como signo de preeminencia social. La escuela por su parte colaboró notablemente al mantenimiento de la comunidad tradicional del culto. No sólo porque trabaja la literatura mitológica, fuente de formación ética y religiosa, sino porque como ya vimos pretende educar en la *areté* cívica para escalar los puestos de la sociedad. En cambio, la familia que antes fue un pilar que sostenía la religiosidad tradicional, al producirse un fuerte desacoplamiento entre el *gēnos* y la *polis*, privatiza su fe en sus propios lares y penates o la busca por otros caminos más cercanos, aunque sean extraños.

Ahora es cuando podemos comprender mejor la implicación y proyección social de la comunidad del templo. Es sobre todo un asunto del *bloque dominante*. Los nuevos ricos, que han despegado del pueblo y compiten con la aristocracia, necesitan hacerse presentes socialmente por su actividad religiosa, encabezando el culto. Los cargos sacerdotales, además de eximir de impuestos, son una plataforma de prestigio social. La burguesía, pues, hará donaciones y fundaciones en favor de los templos, creará asociaciones religioso-profesionales y se preocupará de coleccionar y elaborar las tradiciones piadosas. Estas son formas distintas de su fervor patriótico, que encuentra en el culto tradicional un medio adecuado de expresión. De todas formas, cuando su posición social está ya asegurada, los ritos tradicionales le dejan también insatisfecha y siente la necesidad de una religiosidad nueva.

La fe tradicional cumplía además una función política respecto del *bloque dominado*. La *theologia politiké*, propia de los hombres de estado, permite contener a la masa, que es «frívola y está llena de pasiones contrarias a las leyes» (Varrón en August., *Civit. Dei* VI, 5, 252). Es sin duda una religiosidad del orden establecido. Pero ya desde pronto se hace sentir la crítica de los filósofos cínicos, que en esto siguen las huellas de los sofistas. Dios debe tener oscurecidos los ojos cuando permite y justifica que unos pocos tengan todas las riquezas y la mayor parte del pueblo apenas pueda comer (cf. Polib. 18, 37; Teoc. 8, 59 s; Menandro, *Frag.* 257 Koch; Plaut., *Amphitr.* 50 s.105 s; Ter. Eun. 590 s; Oxy. Pap. I 8, 1911, 1082; Diehl, *Anthol. Graeca*², 1, 3, p. 121 s; cf. Nilsson, II, 191 s). El pueblo va perdiendo su fe en los dioses tradicionales y en sus cultos. A lo más descubriría tras el aparato cultural, la «mano poderosa» del destino. Esto no significa que deje de participar en el culto tradicional. Hacia él le atraían sobre todo la fiesta y la comida. Continúa siendo verdadero el dicho de Demócrito (Diels, 230): «Una vida sin fiestas es un largo camino sin tabernas». En el culto de los dioses al pueblo le interesa alegrarse y matar el hambre.

El vacío de la religiosidad tradicional lo llena el bloque dominado por otros caminos. Necesita divinidades cercanas, que vengan a su encuentro en las angustias de cada día. De ahí que adquieran una gran importancia los «dioses salutíferos», como Asclepio y los «hombres taumaturgos» como Alejandro de Abonutico y Apolonio de Tiana. Los humildes visitan a los curanderos y adivinos, que les ayuden a recuperar la esperanza a través de su duro camino y pretenden con la magia llegar a ahuyentar o adueñarse de las fuerzas adversas del destino. Su ansia de liberación no encontraba otro cauce más que éste: suplicar a la mano poderosa, en sus manifesta-

ciones más cercanas, que les arranque de la suerte maldita en que se encuentran. Esta experiencia religiosa, sin embargo, carece de todo sentido comunitario y de toda proyección hacia la transformación del mundo ¹⁴.

b) *La comunidad del emperador*

Desde comienzos de la época helenística la máxima implicación entre el ámbito político y religioso se da en el culto a los soberanos, que se continúa en Asia menor hasta la época imperial, empalmando con el culto de Augusto ¹⁵. La divinización de Alejandro, el jefe carismático, que dio a la ecumene la unidad y la paz, se vincula al cargo real en la época de los diadocos. En la república, la tutela romana se agradece con el culto a Roma. Al comenzar el imperio este culto se personifica en el emperador, el hombre enviado por Dios, su aparición en la tierra, como realizador de la reconciliación y la paz ¹⁶.

14. Sobre la religiosidad popular de la época helenística, cf. M. Nilsson, *Geschichte II*, 201 s. 520 s; G. Haufe, *Religiosidad helenística popular*, en J. Leipoldt-W. Grundmann, *El mundo del nuevo testamento I*, Madrid 1973, 75-109; R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906; O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen 1909; R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931; E. J. y L. Edelstein, *Asklepius I-II*, Baltimore 1945; L. Bieler, *Θεός ἄνθρωπος. Das Bild des göttlichen Menschen in spätantike und Frühchristentum I-II*, Wien 1935-1936; J. Leipoldt, *Alexander von Abonuteichos*, RAC I, 260-262; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament. Corpus hellenicum I*, Leiden 1969; J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés I-II*, Paris 1938; Th. Hopfner, *Griechische-ägyptischer Offenbarungszauber I-II*, Leipzig 1921-1924; art. *Mageia*, en RE 14, 301-393; O. Böcher, *Dämonenfurcht und Dämonenabwert*, Stuttgart 1970.

15. Sobre el culto al soberano y su teología política de la paz, cf. M. Nilsson, *Geschichte II*, 132-185, 384-395; J. Leipoldt-W. Grundmann, *Mundo I*, 141-158; L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I-II*, Stuttgart 1957-1960; Id., *The sacral kingship. Contributions to the central theme of the VIIIth international congress for the history of religions*, Leiden 1959; E. Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*; *Klio* 1 (1901) 51-146; H. Heinen, *Zur Begründung des römischen Kaiserkults von 48 v. bis 14 n. Cbr.*; *Klio* 11 (1911) 129 s; F. Geiger, *De sacerdotibus Augustorum municipalibus*, Halle 1913; P. Wendland, *ΣΩΤΗΡ*; *ZNW* 5 (1904) 335-353; H. Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn 1909; W. Staerk, *Soter*, Gütersloh 1933; F. J. Dölger, *Soter und Euergetes*, en *Joy of study in honour of F. C. Grant*, New York 1951, 127-148; B. Kötting, *Euergetes*, en RAC VI, 1966, 848-502; H. Haerens, *Σωτήρ et σωτηρία*, *Studia Hellenistica*, Louvain 1948; A. A. T. Ehrhard, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* I, Tübingen 1959, 207 s.

16. En el año 17 a. C. Augusto permite a los griegos de las provincias de Asia y Bitinia la edificación de un templo en Pérgamo y Nicomedia, dedicado a la diosa Ro-

La comunidad religiosa del soberano es una institución pública de culto sostenida por el senado provincial. Posiblemente el presidente honorario de la asamblea sea también el sacerdote, *arjieréús* (cf. *CIG* 3858e, 3839), que presidía las celebraciones con una diadema, en la que estaban representados el emperador y los miembros de su familia. El culto solía consistir en una entronización de la imagen del emperador, con una significación paralela a la de su parusía. El emperador con su señorío de justicia y de paz se hace presente. Los creyentes en torno suyo, como astros alrededor del sol, reconocen su señorío y le aclaman. Por ello hacen sacrificios y ofrendas, dirigen oraciones y cantan himnos. Sobre todo le piden la paz, que está en sus manos y que es la obra de su señorío. «En primer lugar realiza la paz, amadísimo, pues tu eres el *kýrios*» (cf. himno de los atenienses a Demetrio Poliorcetes, *Fr. Hist.* 76, 13, 9-22). La comunidad se reúne en torno al soberano proclamando y reconociendo su soberanía sobre el pueblo y el universo, sometiéndose a ella para realizarla.

Las exigencias políticas no permitían que hubiera otra comunidad, ni otro ámbito de poder distinto del señorío del emperador (cf. *Fil., Leg. ad Gaum.* 349-367). El fundamento está en el carisma de Augusto, por el cual dio la unidad a un mundo dividido y torturado, estableciendo la paz universal y cumpliendo así la profunda aspiración del pueblo. Por su obra se ha constituido en *kýrios*, en cuanto salvador (*sotér*) y bienhechor (*euergêtes*) de la ecumene (*CIG* 2122; *Jos. Ant.* 16, 105). Salvación significa en primer lugar liberación, que conduce al bienestar. César será así el *sotér tês oikouménês* (*Inscrip. Olimpia* 53), el *koinôs tou anthrópinou bíou sotér* (*Ditt. Syll.*³ 346-347, 376, 2.31). La ecumene para la mentalidad helenística es la totalidad de la realidad, el cosmos, en el que vive el género humano. Según la vieja tradi-

ma y a sí mismo. El mismo honor se concede a Esmirna bajo Tiberio y a Efeso bajo Claudio. En la acrópolis de Atenas se edificó también un templo a Roma y a Augusto, y en Corinto otro a Octavia, su hermana. Tiberio, sin embargo, tuvo una postura de reserva. No quería ser *imperator*, sino *princeps*, el primero entre los patricios romanos, rechazando los honores divinos, por moderación, por desconfianza de sí mismo o por la humildad de su alma, como comenta Tácito (*Ann.* 2, 87). Calígula, en cambio, quería «acumular sobre su persona los atributos de los semidioses, aspirar a los honores de los grandes dioses, de Mercurio, Apolo y Marte» (*Fil. Leg. ad Gaum.* 79, 149-51). Desde el año 40 se impone el culto al emperador viviente como en las monarquías orientales. Esta escalada en la divinización del poder continúa con Claudio y Nerón, quien se considera como Zeus *eleuthérios* al proclamar la libertad de Acaya (*Ditt. Syll.*³ 376; *IG VII*, 2713) y acepta que a su vuelta a Roma el pueblo le llame olímpico y le compare con Heracles y Apolo (*Suet.* 25; *Dio Cas.* 63, 20) Cf. M. Nilsson, *Geschichte* II, 385 s.

ción oriental se espera que un rey divino con su soberanía realice esta liberación. El señorío de liberación es al tiempo un señorío de bondad y benevolencia (Hor., *Carm.* IV, 5-8). El emperador es el «padre de la patria». En el trasfondo de las luchas sociales e internacionales de la época republicana, el orden de la paz es obra de la *cura* y *tutela* paternal de Augusto el bienhechor, *euergetes*. Una obra tan ingente sólo pudo afrontarla el valor y la solicitud de su alma (Tac., *Ann.* 1, 11, 1).

El salvador realiza el corte entre dos mundos. Su obra, según la propaganda imperial, no es solamente una mera acción política, sino que tiene incluso una dimensión cósmica y en cierto modo escatológica. En el paso de la república al imperio, que se extiende a la ecumene, ha empezado el *novum saeculum*, en el que reina la *pax*, como fruto de la *concordia* y la *salus*. En la *ultima aetas*, *agnus ab integro saeculorum nascitur ordo* (Virg., *Egl.* IV, 5). El niño salvador ha inaugurado el imperio de la paz. *Pacatumque reget... orbem* (*Ibid.*, 17). La palabra *pacare* es el término clave en las *res gestae divi Augusti*. Y el *ara pacis* es el signo de la pacificación levantado ante todos los pueblos.

En el ámbito oriental esta teología política es aceptada e interpretada desde las categorías del culto a los soberanos. En la provincia de Asia, por la propuesta del procónsul Paulo Fabio Máximo, las ciudades en 9 a. C. aceptan el calendario imperial, empezando a contar el tiempo desde el día del nacimiento de Augusto. «No sabemos si el nacimiento del divino emperador trae más alegría o más salvación, pues con razón hemos de equipararle al comienzo de todas las cosas, ya que ha instaurado de nuevo todo lo que se estaba deshaciendo y desintegrando en la desgracia y ha dado a todo el mundo una faz distinta. Ha nacido la felicidad común de todos» (Decreto sobre el calendario de la provincia de Asia, OGIS 458). «Pues la tierra y el mar están en paz, las ciudades florecen en un adecuado orden de derecho... los hombres están llenos de buenas esperanzas para el futuro, llenos de ánimo alegre para el presente» (Inscripción de Halicarnaso, *Collect. of ancient Greek inscriptions in the British museum* IV, Londres 1893, 894).

La teología que alienta en la comunidad del emperador pretende ser en el fondo un evangelio, «el comienzo de buenas noticias» (*euangélica*) (Inscripción de Priene, 105; cf. *ThWNT* II, 721 s) para el pueblo y para el universo. El emperador es el *kyrios* de la comunidad y del cosmos (Ditt. *Syll.* 36513). La *polis* «se parece de alguna manera al cuerpo humano» (Dion Hal., *Ant. Rom.* 6, 86; Liv. 2, 32, 9). Bajo el imperio, el pueblo que estaba dividido y disperso va adquiriendo la unidad de un cuerpo (Liv. 8, 1). El empe-

rador con su cuidado une y coordina los miembros (Suet., *Aug.* 48). Por eso es en cierto modo *caput rei publicae* (Tac., *Ann.* 1, 12-13). Séneca se atreve a llamarle alma del imperio, que ha de infundir en él su *magnitudo animi* para servicio y salvación de todos (Sen., *Clem.* 2, 21; 1, 5, 1; 1, 5, 7). El *kýrios* a la cabeza de la comunidad reconciliada ha de reconciliar el cosmos con su paz. Este era el evangelio que congregaba a la comunidad y la comprometía a la acción histórica.

Este evangelio de la paz, que congrega a los ciudadanos, identifica la salvación definitiva con el orden político que se está instaurando. Paz, orden y seguridad son elementos fundamentales del mensaje que pretende legitimar la situación imperial. La celebración cultual es un acto de afirmación y lealtad políticas. Sin embargo los análisis sociológicos anteriores pueden ayudarnos a matizar.

El *bloque dominante*, la vieja aristocracia y sobre todo la nueva burguesía, es el que participa más activamente en el culto imperial. Hay un reforzamiento recíproco. La superestructura imperial se apoya en la infraestructura de la burguesía provincial. El culto era un medio de polarizar al grupo dirigente y ganárselo para la fidelidad. Por su parte las clases dominantes encontraban en él el modo más expresivo de subrayar su lealtad al emperador para mantener su *status* social y su avance económico. No hemos de olvidar que las inscripciones de Priene y Halicarnaso son obra de la burguesía.

El *bloque dominado* tal vez fue ganado en algunas ocasiones por la propaganda de la religión oficial, pero en su mayor parte participa en el culto imperial más por convención social que por auténtica religiosidad. Las clases populares, que padecían en carne viva la explotación y que tenían sin duda una actitud crítica frente al gobierno, aunque fuera silenciosa, sabían bien por la experiencia diaria de la vida que no había empezado todavía el mundo nuevo de la justicia y de la paz, de la que hablaba el aparato de la propaganda oficial.

Por eso el culto imperial permaneció siendo lo que era desde siempre, el reconocimiento del imperio universal romano en su forma presente, un gesto convencional por el que se subrayaba la pertenencia al estado y se hacía el compromiso de participar activamente en mantener y mejorar el orden establecido.

c) *La comunidad de los misterios*

Junto con las comunidades religioso-políticas de los dioses tradicionales y del emperador, se extienden cada vez más en esta época las comunidades místicas. No podemos hablar de ellas como si

fueran un fenómeno unitario. Se diferencian por su origen, su historia, su teología y sus ritos y, sin embargo, todas tienen un denominador común: la iniciación por la palabra y los signos a la vida inmortal ¹⁷.

Conviene distinguir los misterios griegos de los orientales. Entre los griegos destacan sobre todo los de Deméter (misterios de Eleusis) que reproducen el proceso de la naturaleza cultivada. En cambio los misterios de Dionisos expresan la vida de la naturaleza salvaje y se realizan en el éxtasis de las bacantes. Los misterios orientales se extienden por el imperio con el trasiego de esclavos y comerciantes. Del Asia menor proceden los misterios de la gran Madre. De Egipto los misterios de Isis y Osiris, que se extienden por todo el imperio. De Persia los misterios de Mitra, movimiento traído también por el pueblo, que después pasa a concentrarse en el ejército y en la administración. En la profunda crisis religiosa de la época imperial, cuando los hombres han perdido las raíces en la fe tradicional y se sienten desarraigados acogen con gran interés los movimientos espirituales que vienen de oriente y parecen ofrecerles la liberación ¹⁸.

17. Para el análisis de la comunidad de los misterios, cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Berlin-Leipzig ¹1927; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris ¹1929; O. Kern-Th. Hopfner, RE 16, 1209-1350; M. Nilsson, *Geschichte II*, 90-103, 345-72; G. Haufe, *Los misterios*, en J. Leipoldt-W. Grundmann, *Mundo I*, 111-140; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich-Stuttgart 1962, 146-52; H. Gressmann, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin-Leipzig 1930; J. Leipoldt, *Mysterien*, en RGG ¹IV, 1232-1236; Th. von Scheffer, *Hellenistische Mysterien und Orakel*, Stuttgart 1948; A. D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933; A. J. Festugiére, *Personal religion among the greeks*, Berkeley 1954.

18. Los misterios de Eleusis tuvieron una gran aceptación entre la aristocracia romana. Augusto se inició en ellos (Dio Cas. 54, 9, 7). Claudio quiso trasladarles a Roma, pero Nerón los marginó (Suet. *Claud.* 25; Ner. 34). Tuviron aceptación los misterios de Dionisos, al producir la impresión de que propugnaban la corrupción moral (Liv. 39, 13, 8 s; *senatus consultus de Bacchanalibus*, Dessau, Inscrp. Lat. select., 18). De entre los misterios orientales los que penetraron mas pronto fueron los misterios de la Gran Madre. La *Magna Mater deum Idea*, entró triunfalmente en Roma desde las guerras púnicas y tenía un templo en el Palatino. Poco a poco se fusionó con Attis Dionisos, que sería su esposo. En la época imperial los *archigalli*, sacerdotes que presidían el culto podían ser elegidos entre los ciudadanos romanos y con Claudio sus fiestas empezaron a celebrarse con toda la solemnidad oficial. Mayor dificultad aún encontraron los misterios de Isis y Osiris. Sólo en tiempo de Caligula (38 d.C.) se les dedica un templo en el campo de Marte. Mitra tarda también en ser reconocido, pero ya Nerón quiere iniciarse en el mazdeísmo (Plin., *Hist. nat.* 30, 1, 6). Para su historia, sus ritos y su teología, cf. también K. Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich 1962; J. Leipoldt, *Eleusis*, en RAC IV, 1100-1105; W. F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt ²1939; H. J. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire*

El centro cultural de la comunidad de los misterios es la participación en la historia de la divinidad. En casi todos los cultos místéricos hay un paso de la muerte a la vida. En los misterios de Deméter el gran drama místico consiste en la vuelta a la vida de Perséfone, la niña raptada por Hades a las entrañas de la tierra. La gran Madre se encuentra a Attis, el niño expuesto en un río de Frigia. Isis, la esposa, recoge y devuelve a la vida los miembros rotos de Osiris el dios de la vegetación que gobierna el mundo. Mitra mata al toro y de este esforzado *transitus dei* nacen todos los seres vivos. El destino del dios, muerto y resucitado, se convierte en el prototipo del destino de los creyentes. «Así como vive Osiris, dice un texto egipcio, él también vivirá; así como de verdad no ha sido aniquilado, él ya no será aniquilado más» (Cumont, *Rel. Orient.*, 9).

La presencia de la salvación en el hombre se realiza por la palabra y el signo ritual. El misterio tiene una doctrina sagrada, *hierôs lógos*, que el iniciado debe escuchar. Es el mito, que posee una *enérgeia*, que ilumina y da la gnosis. Esta es un don de dios (*khárisma*), que alumbra (*photízei*) al hombre y cambia al tiempo su sustancia. Pero el centro del acontecimiento salvador es precisamente la *teletê*, el signo sacramental. En general se trata de un drama, que representa el acontecimiento del paso de la muerte a la vida (el pino cortado de la gran Madre, la recogida de los miembros de Osiris, el *taurobolium* de Mitra, el baño de Isis), drama que al ser realizado actualiza en el creyente la fuerza salvadora, que le transforma. En ocasiones la asamblea cultural termina con un banquete que expresa la unión nacida entre los iniciados, la comunidad constituida por el acontecimiento salvador.

Conviene que nos adentremos en la autocomprensión de la comunidad mística y en su proyección sobre el mundo. Aunque su teología y sus ritos sean distintos, tienen sin embargo un denominador común. La iniciación en los misterios es un proceso de liberación. Por dentro los hombres sienten la opresión de las cadenas de la culpa y de la muerte. Por fuera sienten la opresión de las cadenas del destino, que en la actual coyuntura histórica, se deja experimentar en unas estructuras socioeconómicas y políticas cada vez

du culte de Bacchus. Paris 1951; H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*. Giessen 1903; M. Dibelius, *Die Isisweibe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten*. Heidelberg 1917; R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*. Meisenheim 1963; F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*. Berlin-Leipzig 1923; M. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae* I-II. La Haya 1956-1960; Id., *Mithras. Geschichte eines Kultes*. Stuttgart 1965; L. A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*. Leiden 1968; R. Duthoy, *The taurobolium. Its evolution and terminology*. Leiden 1969.

más solidificadas y endurecidas. La toma de conciencia de la opresión y el ansia de liberación se interiorizan en una religiosidad, que se distancia cada vez más de la religiosidad pública. La iniciación mística permite alcanzar la salvación del alma, librándose de las fuerzas del mundo y del peso fatal del destino.

La liberación consiste esencialmente en una transformación del hombre interior que garantiza la ultrahistoria. En el fondo se trata de un encuentro. El hombre pecador, en actitud de penitencia, sale al encuentro del dios salvador, que viene a liberar a los creyentes. El es la vida, que vence a la muerte (gran Madre, Attis), la justicia, que libera de la injusticia (Isis), la luz, que capacita para luchar contra las sombras (Mitra). En este encuentro el hombre renace ya a la vida inmortal. Los creyentes entran en un proceso de transformación (*metamorphoústhai*), que se inicia en el conocimiento liberador de la revelación y se consuma en la divinización y renacimiento del hombre (*palingenesía*). Se ha vencido a la culpa y a la muerte, se ha roto el marco insuperable del destino, se ha iniciado la vida inmortal ya en este tiempo. La *sotería* es *aphtharsía*, pues la iniciación es un *phármakon athanasías* (Ign. Eph. 2, 20; cf. por ejemplo CIL 6, 1779; Apul. *Met.* XI, 6; Dessau, ILS 8168; Firm. Mat. Err. prof. relig. 22, 1; CIL. 6, 51). En los misterios de Mitra la salvación ultrahistórica es impulso para el combate intrahistórico. Pero no suele ser esto lo común.

Los iniciados forman una comunidad, semejante a una familia. El que preside se llama *pater* y los compañeros de iniciación (*consecranei*) hermanos (CIL 6, 727, 3384, 3415, 3959). Se rompen los lazos de la familia, de la *gens* y de la *polis*. Los asiáticos se confunden con los romanos, los aristócratas con los esclavos. Todos con las mismas reglas, el mismo camino y la misma esperanza. Ya no cuenta la raza ni el puesto. Esta comunidad de los hombres transformados, que ha empezado ya a vivir la vida eterna, quiere romper hacia dentro todas las barreras. Pero no puede romperlas hacia fuera. Su camino no atraviesa la historia. Va de la interioridad personal o comunitaria a la ultrahistoria eterna. La vida humana en plenitud se consigue sólo mediante el anticipo de la eternidad en el tiempo o cuando el tiempo salta hasta la eternidad.

Ahora es cuando comprendemos la incidencia de las comunidades místicas en su mundo. Hay un hecho extraordinariamente significativo. Los misterios traídos desde oriente por el bajo pueblo han ido pasando poco a poco a manos de la aristocracia a lo largo del siglo primero. Paralelamente se pasó de la represión a la integración. Primero se les persiguió como núcleos de agitación y de espionaje, después hasta los mismos emperadores quisieron iniciar-

se en ellos. Esto nos muestra que el *bloque dominante* se va apropiando de los cultos místéricos para satisfacer sus intereses. La vieja aristocracia marginada y bloqueada, siente necesidad de liberarse de su destino, siente hambre de la vida inmortal. Además, la mitología y la religiosidad griega y oriental podría servir, como se da hoy en las órdenes de caballeros, de marco religioso para sus asociaciones con fines sociales y culturales. La nueva burguesía prefirió la mística de los misterios de Mitra, porque no conducía a huir del mundo presente, sino a transformarlo mediante la lucha militante. La iniciación mística en este caso era aliento para su ascensión histórica en el bloque dominante. El *bloque dominado* se distancia cada vez más de los cultos místéricos. Antes experimentaba en ellos una liberación y una fraternidad. Ahora al pasar a ser un instrumento en manos de las clases dominantes, estas dos experiencias cambian de sentido. El pueblo buscaba una liberación no sólo de la muerte, sino también de la opresión. La fraternidad de base, está polarizada y protagonizada ahora por los dirigentes. A pesar de toda la teología, a la que apuntan las fuentes, el pueblo sencillo no experimenta ya la verdadera fraternidad en los misterios. Tendrá que buscar entonces la liberación y la fraternidad por otros caminos. Los misterios han acabado siendo asimilados por el orden establecido, incluso se han convertido en elementos de legitimación de éste. Es así como se insertan en el entramado sociopolítico del mundo helenístico de entonces.

d) *La comunidad de los filósofos*

Hemos visto cómo el pueblo participa todavía en el culto convencional de los dioses tradicionales y del emperador, pero se va distanciando de él hacia una nueva experiencia religiosa. Además de la religiosidad mística, se difunde por el imperio otra religiosidad secular, que pretende alentar a los hombres en la lucha diaria del mundo. Era la predicación de los filósofos cínicos¹⁹. Estos sienten una vocación apostólica. Son enviados de dios a los hombres,

19. Para el estudio del movimiento cínic-estoico, además de la bibliografía citada en n. 11, cf. P. Wendland, *Kultur*, 75 s; R. Bultmann, *Urchristentum*, 127 s; O. Hense (ed.), *Musonius Rufus*, Leipzig 1905; H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig 1916; Id., *Epiktet. Teles und Musonius: Wege zu glückseligen Leben*, Zürich 1948; A. S. L. Farquharseon (ed.), *Dion Chrysostomus. Sämtliche Reden*, Stuttgart 1967; *Marcus Aurelius I-II*, Oxford 1944; L. Annaeus Seneca, *Dialogi*, Leipzig 1905; C. Hosius (ed.), *De Beneficiis und De Clementia*, Leipzig 1900; A. Beltrami (ed.), *Epistulae morales*, Roma 21949; M. Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Ideals*, Heidelberg 1955, 113 s; D.

que como ciegos van errando sin encontrar camino. Llevan dentro del alma a todos, como a hijos y hermanos, por cuanto sirven al padre común. Renunciando a su familia y a los lazos de la sociedad, buscan darse por entero al servicio de dios, que consiste en guiar a los hombres enseñándoles la ciencia de vivir (Mus. 10, 6; Sen. *Ep.* 117, 12; Epic. *Dis.* 3, 16 s). Su mensaje es anunciado en diálogo (*diatribé, diálexis, homilía*) bajo la forma de diatriba, con preguntas y respuestas, de broma y de veras, con ejemplos concretos y categorías abstractas. No les interesa ofrecer una reflexión filosófica, sino un mensaje de salvación (Sen. *Ep.* 64, 8).

El anuncio tiene tres dimensiones. En primer lugar es una crítica social. Se ataca la desintegración de la familia y sobre todo las llagas sociales: la acumulación de riqueza, el refinamiento del lujo, el despotismo creciente. En segundo lugar es una educación de las masas. Se trata de enseñar el camino de la felicidad, pero enseñando los derechos y los deberes para la participación en la vida pública. En tercer lugar es un movimiento religioso. El nuevo humanismo busca la salvación última del hombre. Su caminar por medio del mundo y en comunión con los otros adquiere su último sentido sometándose a la ley del *lógos*, que es dios mismo. El camino de la salvación es la intrahistoria del cosmos y de la sociedad, en la que se inscribe el camino del hombre que ha optado por la sabiduría. Se trata de precisar mejor el mensaje de esta religiosidad secular.

La pregunta fundamental que plantea el predicador a los hombres, cuando logra que vuelvan sobre sí mismos, es qué sentido tiene su vida. «¿Por qué habéis nacido? ¿cuál es la significación de este espectáculo al que habéis sido admitidos?» (Epic 1, 6, 25; Pers. 3, 66 s). La meta no es sólo llegar a conocerse a sí mismo, sino llegar a ser por sí mismo, llegar a ser libre: *eleuthería autoksoúsión ti einai kai autónomon* (Epic. 4, 156). Para llegar a ser libre hay que reconocer el puesto que uno tiene en la totalidad de la realidad, para acomodarse a él, puesto que es la misión que la providencia y el destino le asignó. «El que no sepa lo que es el mundo, no sabe dónde se encuentra él mismo. El que no sabe para qué

Nestle, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*. Tübingen 1967, 120 s; A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens. Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*. Paris 1967; R. Hoistard, *Cynic hero and cynic king. Studies in the cynic conception of man*. Uppsala 1948; G. W. Bowersock, *Greek sophists in the Roman empire*. Oxford 1969; H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin 1898; J. Cazeneuve, *Les cadres sociaux de la doctrine morale stoïcienne dans l'empire romain*. Cahiers Internationaux de Sociologie 34 (1963) 18 s.

ha sido engendrado, no sabe quién es él, ni lo que es el mundo» (Marc. Aur. 8, 52). No se puede llegar a ser uno mismo por sí mismo, sino en la medida que se existe en comunión con la totalidad (*pân*) en la que se encontrará la plenitud (*pléroma*).

En primer lugar hay que «vivir según la naturaleza». El mundo es un organismo unitario y viviente, cuyas partes se constituyen en una connaturalidad (*sympphysía*), de la cual nace la acción y la pasión común (*sympátheia*). En esta realidad de la simpatía, las realidades celestes y terrestres consienten haciéndose todas una (*bên tò pân*). El con-nacer y el con-sentir es el intercambio y la comunión de la vida, de la *dýnamis dsotiké*, una *vis vitalis*, que es la vida misma que se difunde y manifiesta. La norma de la vida humana es, pues, la correspondencia (*symphonia*, *synkâthesis*) con la vida del universo. El hombre configurado por el *lógos*, que está en el cosmos, ha sido constituido como ser en comunión. La vida de la naturaleza fluye en él y su vida refluye en el proceso mismo de la naturaleza. No se trata, pues, de buscar la libertad por una interioridad que salta más allá del mundo. El camino de la liberación interior atraviesa la immanencia, y en primer lugar la immanencia de la naturaleza.

Esta comunión con el universo le introduce al hombre en la comunión con la sociedad en camino hacia la justicia. La naturaleza nos ha engendrado en comunidad familiar (*cognatos*). *Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit... Cohaeramus: in commune nati sumus* (Sen. Ep. 95, 52-53). La solidaridad con la comunidad de los hombres, la *homónoia* se ha de basar en la justicia, que distribuye a cada uno lo suyo (SVF I, 49, 200; 85, 374; 128, 563). La *politeía* predicada por los cínicos es contraposición al orden existente. La sociedad, según la fábula de M. Agripa, es y debe ser un cuerpo (*sôma*) en que los miembros se necesitan y ayudan unos a otros. El hombre en comunión con la naturaleza y con la sociedad puede llegar a encontrarse consigo mismo, a ser él mismo por sí mismo, a comulgar con dios, que está dentro. *Theôs êndon estí* (Epict. 1, 14, 14; 2, 7-9-14; Sen. Ep. 41, 1-2). Este es el auténtico proceso de liberación y apropiación del hombre. Es la *oikeiosis*, a donde dios le conduce (SVF I, 119, 29 s; cf. Epict. 4, 1, 131). Es la suprema libertad y autonomía.

El mensaje de salvación, que los cínicos anuncian, tiene dos dimensiones: liberación y comunión. Sin embargo no se planteaba en toda radicalidad. El esfuerzo de liberación era más aceptación que lucha; más resignación que transformación. Falta una acción creadora, que luche y transforme el mundo y la sociedad. La situación sociopolítica se estaba consolidando tanto que parecía un

cauce inamovible del destino. Por eso se distingue cada vez más entre liberación interior y exterior. Hay cosas que no están en nuestras manos (dinero, puesto social, poder político); hay cosas de las que sí podemos disponer nosotros. Las primeras son *allótria*, las segundas son *oikeía*. La verdadera libertad sólo es posible en el ámbito de la interioridad: *tà eph' hemín* (Epict. *Ench.* 1). No podemos cambiar las cosas tal como están (*hypothéseis*), pero en la aceptación de lo que se nos impone, podemos encontrar la libertad bajo la providencia de dios (Epict. 1, 12, 17; 4, 1, 131).

El movimiento cínico-estoico es un movimiento educativo-religioso que tiene una importante incidencia en aquel entonces. No crea comunidades en torno a la palabra o a los signos sacramentales, pero es un movimiento religioso secular de humanización y fraternización hacia un mundo en solidaridad universal. Pero por su ambigüedad podía oscilar entre el individualismo altivo o la solidaridad popular.

El *bloque dominante*, sobre todo la aristocracia marginada y acosada, apreció en el estoicismo su ideal de autonomía y libertad. Hay que estar consigo mismo en actitud interior. El hombre así liberado es independiente y mira desde arriba al pueblo inculto y envidiado (Sen. *Ep.* 58, 32; 7, 1-3). Además le sirvió también para enfrentarse con el autoritarismo del imperio y sus dirigentes, para ser portavoz de la vieja ética de Catón y proclamar los derechos de los ciudadanos en la cosmópolis de la humanidad (por ejemplo Sen. *Ad Helv.*, *Tranq. anim.*).

El *bloque dominado* se hizo eco también de la predicación cínico-estoica. Tres eran los motivos principales que le alentaban en su situación. En primer lugar la valoración del hombre interior. El hombre no vale por lo que tiene fuera, sino por lo que es dentro (Sen. *Ben.* 18, 20). En segundo lugar, la lucha diaria por la libertad. *Vivere militare* (Sen. *Ep.* 96, 5). Ante un mundo lleno de injusticias y de opresión, al hombre le queda por lo menos la posibilidad de la honradez, viviendo de acuerdo con su conciencia en la libertad interior. En tercer lugar el mensaje de solidaridad. El hombre es ciudadano del mundo. Todos los hombres están unidos y deben unirse. Epicteto acentúa incluso la fraternidad. Todos son hermanos por tener un padre común (Epict. 1, 13, 3; 19, 9; 2, 16, 44; 2, 8, 11). La vida de cada día es una apertura y un servicio a los otros, aunque no sea posible desmontar el mundo, que más bien hay que aceptar y mejorar en cuanto se pueda.

Esta religiosidad secular e inmanente fue casi el único mensaje adecuado a su situación que el pueblo sencillo escuchó. En medio de las limitaciones y ambigüedades respondía a sus interrogantes.

Y a los problemas, que no tenían solución, se les buscaba respuesta en las divinidades inferiores y en la magia. Esta era la gran religiosidad popular.

2. EL MUNDO JUDÍO

Pablo ha conocido en primer lugar la comunidad cristiana de Jerusalén, nacida por la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. La conoció y la persiguió (Flp 3, 5). Por eso nos importa mucho también encuadrar sus comunidades en el marco del mundo judío, en el que se desarrollaron al principio. Intentamos precisar el contexto de la primera generación, que abarca aproximadamente de los años 30 al 60. En este tiempo Palestina es un estado vasallo del imperio romano dentro de la provincia de Siria. Herodes al morir la ha dividido a sus tres hijos: Judea y Samaria para Arquelao, Galilea y Perea para Herodes Antipas, Iturea para Filipo. El gobierno imperial se hace presente por los procuradores con sus tropas y por los recaudadores de impuestos. El gobierno interior de los tetrarcas se realiza a través del sanedrín, encabezado por el sumo sacerdote. Según el método dialéctico que hemos elegido, necesitamos descubrir las estructuras en la implicación de su proceso histórico. Vamos pues a estudiar el contexto económico, social, político y cultural, que encuadra la primera comunidad cristiana en el mundo judío²⁰.

1. La situación económica

Para encuadrar las primeras comunidades en este contexto, debemos analizar sobre todo a Jerusalén en su entorno. Palestina es una parte de la provincia de Siria, centrada en torno a Jerusalén

20. Para este análisis las exposiciones generales: Flavius Josephus, *Antiquitates* y *De bello iudaico*, ed. B. Niese, 1887 s; *De bello iudaico*, ed. Michel-Bauerfeind, I-III, 1959-1969; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, Leipzig 1901-Hildesheim 1964; A. Schlatter, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Adrian*, Stuttgart 1925; M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1959, 360-406; F. M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, Paris 1952; C. K. Barret, *Die Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen 1959, 115-279; B. Reicke, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin 1965; J. Bright, *Geschichte Israels, Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes*, Düsseldorf 1966, 456 s; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Hamburg 1968; J. Leipoldt-Grundmann, *Mundo*, I, 159 s; II, 123 s; A. H. J. Günneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart 1972.

como *polis*. Fuera de algunas pequeñas ciudades (Tiberíades en Galilea, Cesarea de Filipo en Iturea, Samaria, Siquem y Cesarea en Samaria, Jerusalén y Hebrón en Judea) la población se sitúa en pequeñas aldeas polarizadas en torno a estas ciudades, especialmente en torno a Jerusalén. Esta tenía aproximadamente unos 55.000 habitantes. En las grandes fiestas, el número de peregrinos que visitaba el templo ascendía en ocasiones a 125.000. Estos pequeños datos demográficos muestran que Jerusalén es el lugar de encuentro del pueblo judío dentro y fuera de Palestina.

La agricultura pobre es uno de los factores de la estructura económica. La propiedad de la tierra está en manos de unos pocos. Abundan los latifundios, sobre todo en Galilea. Los terratenientes, el alto clero y los grandes comerciantes se han ido apropiando del suelo. Viven en las ciudades o fuera de Palestina.

Los campos están trabajados por manos ajenas. En ocasiones se da el arriendo en colonato, en ocasiones también se contratan por un día los trabajadores asalariados. Hay veces en que aparecen también esclavos trabajando la tierra.

Las explotaciones agrícolas continúan en un estado primitivo. En Galilea, con un suelo más fecundo, se pueden cultivar cereales y alimentar ganadería (lanar). En Judea, con un suelo más pobre, crecen olivares, viñedos, higueras y algunos pastos, que sostienen pequeñas piaras de ovejas y cabras.

En las regiones rurales no cultivables, se puede excavar la roca y obtener materiales de construcción para las grandes edificaciones que se están construyendo por este tiempo.

La industria se mantiene en general en un estadio artesanal, pero aparecen también formas de gran industria.

En la familia o en pequeños talleres se trabaja la lana, el cuero, la cerámica, el aceite. Sus productos estaban destinados al consumo de la población humilde.

La elaboración de perfumes, de ungüentos, de joyas y de objetos de recuerdo iba destinada a las clases acomodadas y a los peregrinos de la diáspora.

La industria de la construcción alcanzó notables proporciones. La edificación de palacios, de edificios públicos y religiosos ocupó gran cantidad de picadores, albañiles, escultores, peones transportistas. Esta industria estaba en manos de la nobleza, que tenía las tierras y protagonizaba el gobierno.

Pero tal vez la mayor industria de Jerusalén era el templo mismo con todos los servicios culturales, con los hospedajes para los peregrinos, el intercambio de moneda y las tiendas de recuerdo. Toda esta gran industria religioso-turística estaba en manos del alto clero.

El comercio aparece también en doble forma: el comercio de cercanías y el comercio internacional.

El comercio de cercanías, realizado en general con asnos y con pequeños carros, viene a Jerusalén, el mercado regional. Allí se traen uvas, higos, hortalizas, cereales, frutas y ganados para consumir; aceites, lanas, pieles maderas y piedras para ser elaborados o exportados. Todo el entorno de la ciudad dependía de ella en su vida económica.

Pero Jerusalén, centro religioso de la diáspora y residencia del procurador y el sanedrín, empalma con las vías comerciales del imperio. Desde Galia y Germania, Asia menor, Mesopotamia, Arabia, Etiopía y Egipto vienen productos a Jerusalén. Hay un doble movimiento comercial. Los judíos de la diáspora aportan a la ciudad impuestos para el templo e inversiones para sus centros culturales. Por su parte los dueños de los latifundios y los comerciantes enriquecidos invierten en las líneas del comercio internacional. En todo esto juega un gran papel el tesoro del templo, administrado por el alto clero, que es el banco más importante que centra toda la economía.

La ciudad concentraba y protagonizaba la pobre economía campesina y la pequeña economía artesanal de su entorno. Y el grupo que dominaba esta estructura económica empalmaba con las corrientes económicas de la diáspora y del imperio. Nos encontramos pues con una forma de capitalismo feudal, implicada con un avanzado capitalismo comercial y bancario ²¹.

2. La situación social

Según hicimos ya notar la situación social se implica y se funda en la situación económica. El análisis de ésta nos ha mostrado también aquí la existencia de un bloque dominante que tiene los medios de producción y de un bloque dominado que no tiene más que su trabajo, si es que lo tiene ²².

21. Para el análisis del contexto económico, cf. sobre todo J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu Christi. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Göttingen 1962, 1-92. Cf. también S. Kraus, *Talmudische Archäologie*, II Leipzig 1911, 148-416; A. Bücheler, *The economic conditions of Judaea after the destruction of the second temple*, London 1912; F. G. Grant, *The economic background of the gospels*, London 1926, 54-110.

22. El mejor análisis de la estructura social se lo debemos a J. Jeremias, *Jerusalem*, 99-161; cf. también E. Schürer, *Geschichte*, 20 s; S. Kraus, *Archäologie*, 63-74; W. Foerster, *Neut. Zeit.*, 93-98; S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews*, New York 1952, 250-285, 406-415; W. Grundmann, *Mundo* 1, 201-204.

El *bloque dominante* encuadra dos grupos muy distintos: la alta aristocracia y la baja burguesía.

La *aristocracia sacerdotal* pertenece a las familias más pudientes de Palestina. En primer lugar tiene grandes extensiones de tierra; en segundo lugar administra y se aprovecha del tesoro del templo, con una función bancaria; en tercer lugar participa activamente en el comercio de cerca y sobre todo de lejos. Viven con gran lujo.

La *aristocracia terrateniente*, vinculada a la corte, en gran parte, en la época anterior. Sus bases económicas son la propiedad de los latifundios y las inversiones en el comercio internacional. Hacían ostentación de su riqueza en vestidos y joyas, en casas y banquetes.

La *pequeña burguesía*. Palestina no ha conocido el ascenso vertiginoso de la burguesía a los altos puestos de las finanzas y del poder que se dio en el mundo helenístico romano.

En Palestina se mantiene la pequeña burguesía de los pequeños talleres artesanales, de las pequeñas tiendas de comercio y de los pequeños negocios de hostelería. Junto a estos grupos sociales aparece el bajo clero, al que el pueblo apenas podía pagar y cuyos ingresos eran controlados y reducidos en parte por los sumos sacerdotes. Algunos sacerdotes han de vivir en estricta pobreza. Esta burguesía, aun perteneciendo al bloque dominante, se diferencia notablemente de la aristocracia enriquecida. No puede cumplir la función social de integración que ejerció en el imperio la alta burguesía, pero sí es un grupo funcional de la aristocracia, que sirve a sus intereses, para sacar los productos y el trabajo del bloque dominado y hacer después llegar hasta él sus mercancías.

El bloque dominado es también aquí muy numeroso y comprende dos grupos humanos distintos: los que viven de su trabajo y los que viven de limosna.

Los *trabajadores asalariados* son una población muy numerosa entre la que se cuenta: los colonos, los jornaleros y los esclavos. Los *colonos* aun cuando llevan la tierra en arriendo, sin embargo las condiciones del colonato les obligan prácticamente a vender su fuerza de trabajo a los dueños de las tierras. Mucho más frecuentes son los *jornaleros*, contratados día a día en la plaza del pueblo. Su jornal medio de un denario cubría las necesidades mínimas de una familia pequeña. Cuando les faltaba trabajo, que sucedía con frecuencia, caían en la miseria más absoluta. Los *esclavos judíos* eran obreros asalariados, que aparecían como contratados hasta el año sabático. Más dura era la condición de los esclavos extranjeros en el campo o en el servicio doméstico. Estos sí que carecían de todo derecho. Por eso intentan con frecuencia mejorar su situación haciéndose prosélitos del judaísmo.

Los *mendigos* eran muchos. En su mayor parte eran el desecho de la sociedad: leprosos, paráliticos, ciegos, cojos. Estos son los últimos de los pobres. Viven en la mayor marginación y se ven obligados a la mendicidad para poder vivir. Junto con ellos se mezclaban los obreros parados que, para mantener a su familia, tenían que ponerse a pedir una limosna o dedicarse al robo, al bandidaje y al terrorismo. La ayuda pública a los pobres y las limosnas de particulares no podían eliminar ni ocultar esta impresionante mancha social. También es verdad, que junto a ellos aparecen también algunos holgazanes que para ganarse la vida se ponen en las puertas exteriores del templo o se sitúan en torno a la piscina de Betzata y otros lugares milagrosos, para vivir a costa de peregrinos y turistas.

De todas formas, la situación del bloque dominado es de una profunda depresión. Tanto en el campo como en la ciudad los pobres están amenazados por la miseria y a gran distancia de los ricos.

3. La situación política

Palestina está enmarcada en la superestructura imperialista romana. Es, por tanto, una caja de resonancia del proceso político imperial. Augusto fue respetuoso con este reino en clientela, en la medida en que Herodes el Grande fue fiel a sus intereses. Así puede vivir la *pax augusta* con su avance económico, social y cultural. La concentración de poder de Tiberio (14-37), apoyada en el ejército y sobre todo en Sejano, se refleja en Palestina en el gobierno duro y arbitrario de P. Pilato (26-36), que acentúa las tensiones internas y agrava la rebelión judía latente. Más aún se agrava con Calígula (37-41), siendo procuradores en Judea Marcelo (36) y Marullo (37-41) y reinando en Iturea y Galilea Antipas I (37-44), cuando en un delirio de grandeza quiere que se entronice su imagen en el templo de Jerusalén. Al morir Agripa, Palestina entera se convierte en una zona de administración romana. En la época de Claudio (41-54) con su burocracia administrativa, se suceden con rapidez los procuradores: C. Fado (44-46); T. Alejandro (46-48); V. Cumano (48-52); A. Félix (52-60) que reprimen y explotan cada vez más al pueblo. Apenas sube al trono Nerón (54-58) comienza la acción terrorista de los celotes. La lucha contra los partos exigía medios económicos y no hubo inconveniente alguno en exprimir con impuestos al pueblo de Palestina.

La guerra de liberación se hacía inevitable. Dentro de este marco se inscribe la situación política interior²³.

En el *bloque dominante* se distinguen dos niveles estrechamente empalmados entre sí: la superestructura colonizadora y el gobierno del interior.

La *dominación colonial*. La ocupación romana tiene dos dimensiones fundamentales, la militar y la económica. Por una parte está el *procurator*, de la burguesía ecuestre, dependiente del legado de Siria. Le acompañan oficiales y soldados auxiliares en cohortes que se estacionan en Cesarea y Jerusalén sobre todo. Además de dirigir el comando militar, tiene el supremo poder judicial, el *ius gladii*, la potestad sobre la vida y la muerte de sus súbditos. Su tercera función era la económica. Él era también *procurator ad censos accipiendos*. A sus órdenes estaban los *negotiatores*, también de la burguesía ecuestre, que recorrían las regiones recaudando impuestos y aduanas.

La *dominación interior*. La administración romana respeta de alguna manera la estructura del gobierno interior. Ya desde la época helenística el campo se agrupa en torno a la ciudad y ésta se rige por un senado, el sanedrín. En Jerusalén el sanedrín está presidido por el sumo sacerdote y formado por setenta miembros, que se eligen por cooptación o por nombramiento romano. En el sanedrín está representado el bloque dominante:

Los sacerdotes (*arjieréis*). Son los sacerdotes del alto clero, que pertenecen a un pequeño número de familias privilegiadas, que poseen latifundios y administran el tesoro del templo.

Los ancianos (*presbíteroi*). Se trata de la aristocracia secular de los «grandes», que poseen también importantes extensiones de terreno y controlan en gran parte la red comercial. A veces el procurador elige de entre ellos a los recaudadores de impuestos.

Los letrados (*grammatéis*), teólogos, maestros y juristas. Proceden de la pequeña burguesía, pero por su saber se han encumbrado en el bloque dominante. Explican la ley, enseñan el derecho, administran la justicia. Era el grupo intelectual, que aparentemente

23. Para el análisis de la situación política, cf. E. Schürer, *Geschichte* I, 425-585; II, 94-447; B. Reicke, *Neut. Zeit.*, 94-113; W. Foerster, *Neut. Zeit.*, 61-78.88-92; J. Jeremías, *Jerusalem*, 139-142.252-278; H. J. Schultz, *Kontexte*, Stuttgart 1966, 5-11.27-42; W. Otto, *Herodes*, Stuttgart 1913; H. Willrich, *Das Haus des Herodes zwischen Jerusalem und Rom*, Heidelberg 1929; S. Petowne, *Life and times of Herodes the Great*, London 1956; Id., *Later Herodians*, London 1958; A. Schalit, *König Herodes. Der Mann und Sein Werk*, Berlin 1969; M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Leiden 1961.

te defiende los intereses del pueblo frente a la ocupación romana y frente a la nobleza, cuando en realidad colaboran a reafirmar la posición del bloque dominante integrándose en él. Su distancia despectiva respecto del pueblo sencillo es cada vez mayor.

El *bloque dominado* está formado por la mayor parte de la población. Si prescindimos de los esclavos y del «desecho de la sociedad», al que antes nos referimos, el pueblo trabajador de raza y fe judías, teóricamente tiene los mismos derechos que la aristocracia sacerdotal, económica e intelectual. Puede participar en el gobierno. Pero de hecho carece de pensamiento y de palabra. La vida política está dirigida por la minoría romana y la minoría pudiente judía. Sobre el pueblo, obligado a la pasividad, recaen los impuestos, las normas de gobierno y las sentencias judiciales. Tan sólo la fe les da esperanza para vivir. Partiendo de esta fe, se había puesto en marcha el movimiento de liberación, que sin duda tuvo resonancia en el bloque dominado. La liberación política y social era una exigencia de su estado de profunda opresión.

La situación económica con la desigual distribución de los medios de producción, creó unos grupos sociales en tensión, agravada por el colonialismo romano. La primera comunidad cristiana en Jerusalén y en su entorno se encuentra, por tanto, en una situación política prerrevolucionaria.

4. La situación cultural

La situación cultural se entrelaza con la situación socioeconómica y política. La época que historiamos se mueve entre la integración y la rebelión. Roma pretende una integración lo más coherente posible, respetando si es necesario la autonomía. En estas mismas coordenadas se inscribe la situación cultural²⁴. En principio hemos de partir de una simbiosis entre judaísmo y helenismo, iniciada tiempo atrás. Sin embargo una u otra de las corrientes culturales aparecen ligadas a grupos de los distintos bloques sociales.

24. Para el análisis de la situación cultural cf. E. Schürer, *Geschichte*, 1-72, 419-459; N. Drazin, *History of Jewish education*, 1940; M. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München 1955; RE 2, II, 758-768; H. Marrou, *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*, Freiburg 1957, 337-454; G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era. The age of Tannaim I-III*, Cambridge 1927-1930; V. Tschirikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, Philadelphia 1961; D. Daube, *Collaboration with tyranny in rabbinic law*, London 1965; B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives*, Paris 1967; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2 Jh. v. Chr.*, Tübingen 1969, 108-195, 464-564.

La *cultura del bloque dominante* presenta una situación compleja. Hemos de tener siempre presente que la clase dirigente judía era la plataforma de apoyo para la superestructura extranjera y que este hecho se da también en los procesos culturales.

La *cultura helenística* es el ámbito espiritual en el que se mueve la nobleza sacerdotal y económica, es decir, sacerdotes y ancianos. Se usan palabras griegas en la conversación, hasta en los nombres propios. Se cultiva la *paideía* helenística. En tiempo de los macabeos se abre en Jerusalén un gimnasio con este fin. El historiador judío Eupolemo escribe en griego. Herodes se rodea de literatos helenísticos. Pero no sólo la *paideía*, penetra también la praxis de la vida diaria, en la casa, en los vestidos, en las diversiones. Mediante las escuelas, abiertas no sólo para la población militar y administrativa romana, sino también para la nobleza judía, mediante las relaciones políticas, jurídicas y económicas y mediante los medios de comunicación, teatro, estadio, etc., la cultura helenístico-romana se ha ganado a buena parte de la aristocracia y ha penetrado en los niveles más altos del pueblo.

La *cultura judía* se reaviva también en estos momentos con gran vigor, pero por líneas distintas. Ya en la insurrección de los macabeos, los *chasidim*, la élite espiritual del frente de liberación, empalmando con la tradición profética, había hecho revivir en la conciencia del pueblo, frente a la helenización secular creciente, la alianza y la ley, desde una perspectiva escatológica. Ahora el movimiento fariseo, sin perder de vista la apocalíptica se había centrado en la ley, nervio central de la fe y la cosmovisión judía. En la ley está la teología, la historia y el derecho del pueblo. Frente a los sacerdotes y ancianos que apoyan el humanismo ecuménico, para reforzar sus posiciones sociopolíticas, los fariseos pretenden volver al cumplimiento minucioso de la ley. Volver a la ley, como religión y cultura, es cobrar aquí y ahora una conciencia nacional. Sin embargo esta educación judía, propuesta por el fariseísmo, no plantea problemas serios a la ocupación romana y a su proceso de integración. Es tan sólo una autonomía integrable y al final integrada. Los mismos fariseos leen a Homero. Y las escuelas de escribas son plataformas para el ingreso en la nobleza intelectual, que forma parte del bloque dominante. A los pies de Akiba y de Gamaliel, de Hillel y Schammai se sentarán los que serán después guías del pueblo, que camina a ciegas.

La *cultura del bloque dominado* aparece ahora en una situación mucho más matizada. El pueblo se mueve entre dos procesos culturales.

La *cultura desde el bloque dominante*. Desde arriba llegan al pueblo las últimas irradiaciones de la cultura helenística. Sobre to-

do por los medios masivos de comunicación y diversión, que también aquí se ofrecen al pueblo sencillo aunque en menor grado que en Roma, se ve y hasta se puede copiar la *paideía* y la praxis helenística. Se trata de una cultura de integración en la sumisión al bloque dominante. Algo semejante ocurre con la cultura de concienciación judía, propagada por el movimiento fariseo, en las sinagogas y en las escuelas. La ley es una marca nacional y ética, pero la alianza y la escatología han pasado tan a segundo plano, que esta conciencia judía no es alternativa a la cultura secular helenística, sino una forma de humanismo superior, distinto y autónomo, pero integrable en la situación socio-cultural del imperio.

La cultura *desde el bloque dominado*. La mayor parte del pueblo, si excluimos a los artesanos y comerciantes de la pequeña burguesía, ni puede ir a la escuela pública ni a la casa de los rabinos. Los jornaleros, los esclavos, los pobres y los mendigos no tienen más medio de formación que la familia y la sinagoga. Ellos no están instruidos en la *paideía* helenística, ni son entendidos en la ley, ni siquiera pueden cumplir tantas prescripciones, como de ella deducen los rabinos. Por eso además de ser incultos, los demás creen que están en un estado casi irremediable de impureza y maldición. Sin embargo, en el encuentro vivo y directo de los pobres con la Escritura, seguramente tenían una fe y una conciencia muy viva de las esperanzas y los caminos de Dios, que les alentaban y orientaban en la vida. Con esta fe y esperanza pretenderían empalmar los movimientos apocalípticos y especialmente el celotismo, con una interpretación bien distinta de la conciencia judía propuesta por los fariseos. En la intersección de estas líneas encontraríamos el marco cultural que encuadra a las comunidades cristianas de la primera hora.

5. La situación en la diáspora

Para el estudio de las comunidades de Pablo, conviene analizar también el mundo judío de la diáspora, el judaísmo helenístico de la dispersión²⁵. El pueblo judío se ha extendido más allá de Pales-

25. Para el análisis de la situación de la diáspora, cf. E. Schürer, *Geschichte* III, 1-188; J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain* I-II, Paris 1914; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I, Leipzig 1924, 5-23; S. W. Baron, *A social and religious history of the Jews* I, New York 21952; V. Tschirikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, Philadelphia 1959; A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, Frankfurt 1893; L. Fuchs, *Die Juden Ägyptens in ptolomäischer und römischer Zeit*, Wien 1924; H. J. Bell, *Juden und*

tina. En unos casos por haber sido deportados como prisioneros de guerra, en otros por haber emigrado para ganarse la vida, en otros para participar en las grandes líneas del comercio imperial. Así en las principales ciudades del imperio se formaron numerosas comunidades, ciudades sin tierra, encuadradas en el contexto imperial y al tiempo estrechamente relacionadas con Jerusalén, a la que consideraban como capital de la diáspora (Fil. *Leg. ad Gatium*, 36). César les dio la carta magna, permitiéndoles vivir según sus leyes y reconociendo sus privilegios, que después reafirmarían Augusto, Tiberio y Claudio. La diáspora judía se presenta, pues, como una red de colonias en formas diversas, en unas ocasiones como corporaciones comerciales, en otras como corporaciones religiosas (Roma), en otras por fin, aunque esto sea más raro y difícil, como corporaciones políticas (Alejandría). En el mundo helenístico que hemos analizado, podemos encuadrar ahora las comunidades judías de la diáspora.

La *situación económica* es muy distinta. Hay una minoría pequeña que se enriqueció mucho, generalmente con el comercio y la banca, y que logra empalmar con la alta burguesía imperial. En cambio los pequeños artesanos que trabajaban como vidrieros, tapiceros, agricultores, artistas dramáticos y hasta gladiadores, tenían una situación económica modesta. Y abundaban también mucho los pobres. En Roma la comunidad judía tenía dos mendigos por un rico y las sinagogas eran conocidas por los pordioseros, que andaban alrededor y que al menos en parte debían ser judíos.

La *situación social* es paralela de la situación económica. Los judíos enriquecidos pasan a formar parte del bloque dominante. No ciertamente de los *optimates*, la nobleza senatorial celosa de su aristocracia y de sus privilegios, pero sí de los *equites*, la nueva bur-

Griechen in römischer Alexandria. Leipzig 1926; C. H. Kraeling, *The Jewish community of Antioch*: JBL 51 (1932) 130-160; M. Brücknermeier, *Beiträge zur rechtlichen Stellung der Juden im römischen Reich*, Theol. Diss. Münster 1939; O. Stählin, *Die Hellenistisch-jüdische Literatur*, en W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* II/1, München 1921; R. Marcus, *Hellenistic Jewish literature*, en L. Finkelstein (ed.) *The Jews. Their history, culture and religion* II, New York 1955, 745-783; P. Dalbert, *Die Theologie der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus*, Hamburg-Bergsdt 1954; H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistische Homilie*, Göttingen 1955; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915; E. Breiher, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925; I. Heinemann, *Philos griechische und jüdische Bildung*, Breslau 1932; E. R. Goodenough, *The politics of Philo judaeus*, New Haven 1938; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958; H. Hegermann, *Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Uchrisitentum*, Berlin 1961.

guesía del dinero, que tenía en sus manos la red económica de las provincias. El resto de los judíos, aun separados por la barrera de la nacionalidad y de la fe, forman parte del bloque dominado de los *populares*, la plebe que en la época republicana luchó enérgicamente por sus derechos, pero que ahora estaba adormecida por el mínimo bienestar de que disfrutaba.

La *situación política* implica al tiempo autonomía y marginación. Las comunidades judías son de alguna manera un *éthnos*, con su propio *políteuma*. Tenían sinagoga y gerousía propia. Esto significa que tienen autonomía en el culto, como *religio* lícita; autonomía en la administración, para que puedan cumplir sus deberes con Jerusalén y autonomía en la jurisdicción, puesto que la ley mosaica abarcaba la vida entera y exigía una justicia especial. El gobierno imperial intentó integrar más aún a la población judía ofreciéndole la posibilidad de la ciudadanía romana, lo que significaba a su vez la posibilidad de participar sobre todo en el ejército y la administración y situarse en el bloque dominante. Sin embargo, las comunidades en cuanto tales eran corporaciones de peregrinos, no ciudadanos, que quedaban excluidas de una verdadera participación en la vida pública. En el fondo de la política imperial no quedaba más que la alternativa o integración o marginación.

La *situación cultural* se mueve también dentro de estas mismas coordenadas. Los judíos pretenden mantener su autonomía. Se mantienen fieles a la *torá*, a la circuncisión y al sábado. Incluso se advierte una notable influencia del fariseísmo en su acentuación de la ley. También se sienten llamados a misionar a los gentiles, elaborando una *interpretaatio graeca* del judaísmo. Intentan empalmar la historia del pueblo escogido con la historia universal, traducen la realidad transcendente de Yahvé a categorías más antropomórficas (razón, providencia, fuerzas divinas) y acentúan la identidad de la ley mosaica y la ley escrita en los corazones de todos. Existe una verdadera propaganda judía bajo la máscara pagana (Sibilinas, Aristeas, Focílides).

Por otra parte asimilan elementos de la cosmovisión helenística con más amplitud y profundidad que el judaísmo palestinese, hasta conducir a un humanismo más antropocéntrico y universal. El judaísmo helenístico de la diáspora piensa que hay también luces dispersas divinas en otros pueblos, que hacen posible que el pueblo elegido se las pueda apropiarse, puesto que él ha recibido la revelación definitiva. En estas coordenadas se encuadra la literatura de la diáspora, que abarca desde la historia (Eupolemo, Artapano, Aristeas, Josefo) hasta la poesía (Teodoto, Filón, el Epico drama de Moisés, el *Exodo* de Ezequiel) y la reflexión filosófico-teológica (Aristóbulo, Filón).

Esta cultura judeo-helenística de simbiosis se repartirá de modo distinto según los grupos sociales. De las familias judías encuadradas en el bloque dominante de la burguesía de las ciudades, procederán magistrados, intelectuales y escritores. En cambio para las familias pobres, que viven de su trabajo en el bloque dominado, su único acceso a la cultura será la educación familiar y la formación de la sinagoga, ambas como vimos profundamente influidas por un proceso de integración en el capitalismo del bienestar imperial. La implicación entre situación socio-económica y cultural que advertimos en Palestina, se encuentra también en la diáspora, aunque con matizaciones distintas. La diáspora se mueve entre Jerusalén y la ecumene, un mismo marco, aunque con ángulos diversos. Nos interesaba alcanzarlo en su totalidad, porque las comunidades paulinas, desde Jerusalén y Antioquía, irradiarán por el imperio.

6. *El contexto religioso*

Para terminar de encuadrar la comunidad cristiana primitiva en el mundo judío, necesitamos analizar su contexto religioso. Las primeras comunidades, en efecto, lo mismo que Jesús de Nazaret, tuvieron una relación indudable con las corrientes religiosas judías de Palestina y la diáspora. Conviene apuntar al menos las coordenadas principales en las que se inscriben. Yahvé es ante todo el Señor que creó el cielo y la tierra, que eligió al pueblo y consumará y juzgará la historia. El compromiso de la alianza fundamenta y expresa su relación con Israel. Yahvé se ha comprometido con su pueblo para hacer su reino en él y por él. La alianza es una promesa de realizar su justicia por el camino de la ley a la espera de la consumación final. Este es el eje central de la vida religiosa del pueblo. Esta consistirá en recibir la justicia en el culto, acogerla y manifestarla en la misión, realizarla en la ley, esperarla en la oración y conquistarla en la lucha. El reino de Dios y su justicia articulan por tanto todas las formas de experiencia religiosa comunitaria. Así aparecerán en primer lugar la comunidad del templo, donde Yahvé actualiza su alianza; la comunidad de la sinagoga, donde se acogen sus exigencias, manifestadas por la palabra, intentando llevarlas a los de cerca y a los de lejos; la comunidad de los fariseos, donde se pretende realizar en la vida diaria hasta los detalles más mínimos de la ley; la comunidad de los esenios, donde se espera en la alabanza y en la fraternidad la intervención definitiva de la salvación y la comunidad de los esenios donde se lucha por acelerarla y conquistarla. De este modo las distintas formas de la comunidad

religiosa judía se nos ofrecen como dimensiones y gestos de la presencia y la exigencia de la alianza ²⁶.

a) *La comunidad del templo*

El culto de Israel es un culto histórico, es decir, la presencia en el tiempo de la historia de la alianza que Yahvé ha ido realizando con su pueblo, a la cual éste intenta responder. Por eso la comunidad se centra en el culto y más en concreto en el culto del templo en la pascua. En el templo se puso el arca de la alianza con las tablas de la ley, el signo que hace presente y resume toda la historia santa. El templo será por tanto no sólo el centro del pueblo de Israel, el de Palestina y el de la diáspora, sino el centro de la humanidad y el universo entero. El momento principal de la historia de la alianza fue la liberación de Egipto. Cuando la promesa se hizo liberación se constituyó propiamente el pueblo y encontró el camino y la misión en la historia (Dt 26, 5-9). La pascua hace presente este gran acontecimiento. Por eso, si queremos ahondar en la significación de la comunidad de Israel reunida en el templo, hemos de preferir el análisis de la pascua, antes de cualquier otra de sus fiestas y asambleas religiosas ²⁷.

26. Para el análisis de las líneas fundamentales que estructuran la religiosidad judía, cf. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im palästinensischen Zeitalter*, Tübingen ¹1966, 53-96, 119-141, 202-301; E. Schürer, *Geschichte* II, 464-553; G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und des Urchristentums*, Stuttgart 1926; G. F. Moore, *Judaism*, 219-334, 323-353, 357-400; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme paléstinien aux temps de Jésus-Christ I-III*, Paris 1934-1935; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, Gütersloh 1932; K. Schubert, *Die Religion des nachbiblischen Judentums*, Wien 1955; E. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig ²1897; A. Hilgenfeld, *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Jena 1857; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen ²1966, 63-134; S. Mowinkel, *He that cometh*, Oxford 1956, 261-279; A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris 1963, 27-65.

27. «El transcurso del año de la población cananea de Palestina, regido por procesos de la naturaleza y con festividades basadas en ellas, fue transformado por Israel, en el período postexílico, en el año del templo y de Dios. Esta transformación se realizó sobre la base de lo que hizo Yahvé con Israel, al elegir a sus patriarcas, establecer con él la alianza, liberarle de Egipto y darle la ley y la tierra prometida» (J. Leipoldt-W. Grundmann, *Mundo*, 211). Para todo el problema de las fiestas del año nuevo, del día del perdón, de la fiesta de los tabernáculos, de la consagración del templo y de las semanas, cf. *Ibid.*, 211-221; RGG³ II, 1752 s.; cf. también A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, en *Glaube und Geschichte im AT*, 1961, 303 s.; H. J. Kraus, *Gottesdienst im Israel. Grundriss einer Geschichte des alttesta-*

En la pascua vienen a Jerusalén los creyentes judíos de toda la tierra. Peregrinan desde Judea y Galilea, pero peregrinan también toda la diáspora de la ecumene. Jerusalén que tiene unos 55.000 habitantes, recibe en estos días unos 125.000, que vienen de fuera. Los judíos se llaman a sí mismos *'am, laós*, pueblo. Esta palabra nos remite originariamente al contexto de relaciones familiares (Núm 27, 7 s; Lev 21, 14). Pueblo es la expansión de la familia, una familia grande. Ellos tienen conciencia de una historia común, emprendida por los padres, Abrahán, Isaac y Jacob (Gén 12, 2; 17, 20; Núm 14, 12; Dt 9, 14), o mejor, realizada por Yahvé por medio de ellos. La anfictionía de las tribus arameas (siglo XIII a.C.) en torno a Siquem se constituyó en familia de familias, se hizo pueblo por la fe en Yahvé (Jos 7, 10). El Dios que según su fe les había sacado de la esclavitud a la libertad y les había reunido en una familia, dándoles una tierra por casa (Dt 26, 5-9). Este pueblo que Yahvé reúne, guía por los caminos de su alianza, pueblo ahora disperso por la ecumene, es el que viene por todos los caminos para reunirse en la pascua, en Jerusalén, bajo un techo común, el templo.

La pascua es la fiesta de la liberación, celebrada con un sacrificio y un banquete en familia grande. Mientras estuvo en pie el templo, sólo allí se podía celebrar la pascua, realizar la celebración con el cordero pascual. A la alianza se responde con la total entrega de sí mismo y la expresión más adecuada es el sacrificio sangriento en el cual el hombre y el pueblo es representado y sustituido. Todo el pueblo reunido en el templo la víspera de la pascua, degollaba los corderos, ofrecidos en sacrificio, derramando su sangre junto al altar, mientras se entonaba el gran *hallel* (Sal 113-118). La alianza sellada con la sangre, aceptada en la obediencia de la fe, es la que constituye al pueblo como gran familia de hermanos, reunida en torno a la mesa. Por eso el otro gran momento de la pascua es la cena, en la que se proclama la historia santa de la liberación (cf. Ex 12, 1-14; *Pesa* 10, 5), que se actualiza ahora. El cordero, las lechugas amargas, el pan ázimo, sobre el trasfondo de la *bagadá*, encuadrada por el gran *hallel* significan y realizan el memorial de la liberación, el paso de la esclavitud a la libertad y la constitución del pueblo de hermanos. En aquella noche Jerusalén es techo co-

menlichen Gottesdienstes. München 1962. Para el análisis de la pascua judía en torno al templo de Jerusalén, Str.-Bill IV, 41-76; O. Schmitz, *Die offeranschauung des späteren Judentums*. 1910, 55 s; I. B. Segal, *The Hebrew Passover from the earliest times to A. D. 70*. London 1963; J. Jeremias, *Die Abendmahlworte Jesu*. Göttingen 1960, 78 s; T. Maertens, *Fiesta en honor de Yahvé*. Madrid 1964, 107 s.

mún de una familia grande, hecha de muchas familias pequeñas, reunidas en torno a la mesa, donde se ha roto la barrera que separa al hombre de la mujer, al amo del esclavo, al rico del pobre.

La pascua restituye a la comunidad a sus religaciones originarias: la fe y la fraternidad. «Estamos obligados a dar gracias, a ensalzar, a alabar, a magnificar, a exaltar, a celebrar, a bendecir, a sublimar y a cantar al que hizo este milagro a nuestros padres y a nosotros, conduciéndonos de la servidumbre a la libertad, de la aflicción a la alegría... de la oscuridad a una gran luz» (*Pesa* 10, 5). El pueblo se entrega en la obediencia de la fe y en la alabanza de la glorificación al que le liberó y engendró. Pero al tiempo se siente como pueblo (*laós*), familia en un hogar (*oïkos*) (Sal 115.118), con una mesa en la que se sientan los que antes eran esclavos en Egipto (Sal 114) y pobres tirados en la basura (Sal 113). Todos los pueblos deben asociarse a celebrar esta misericordia (Sal 117). Efectivamente, esta asamblea pascual es memorial de la pascua pasada y anticipo de la pascua definitiva. La liberación que abarque a la humanidad y a la tierra entera está por venir y será una obra que Yahvé realice por su Ungido. En varios lugares del *hallel* se entrevé la acción última de la liberación que acabará realizándose también cuando el Mesías aparezca en una noche de pascua. La comunidad pascual en el templo encierra así el compromiso de volver a los caminos del mundo para continuar esperando y preparando el definitivo advenimiento del reino, en la posesión de la tierra esperada.

La autoconciencia comunitaria del pueblo reunido en la pascua no debe medirse solamente por los contenidos del mensaje teológico y litúrgico. La celebración pascual se inserta en un marco socio-económico y político, donde la experiencia religiosa se concreta. Por eso importa mucho subrayar la dimensión sociológica, tanto más cuanto que no estamos ante un acontecimiento puramente religioso, sino religioso-político.

La pascua es el «gran negocio» del bloque dominante. El gran montaje institucional se convierte en gran parte en una plataforma de sus intereses económicos y políticos. Los sacerdotes administran el tesoro del templo y tienen montado en su recinto mismo tiendas para el cambio de dinero y la compra de las ofrendas. Ante la mirada de Jesús, la casa de oración se había convertido en una «cueva de ladrones» (Mc 11, 15-17). Los ancianos, junto con los sacerdotes, aprovechan la pascua para sus relaciones e inversiones en la red de comercio internacional. Y la pequeña burguesía de comerciantes y artesanos vive en gran parte de acoger a los peregrinos, venderles animales para las ofrendas y ofrecerles recuerdos de la ciudad santa.

Es la gran temporada económica que les permite vivir con desahogo durante el año. La pascua sirve además de plataforma política para el bloque dominante, que apoya y se apoya en la superestructura romana. El sumo sacerdote es casi siempre por estas fechas un instrumento en manos de la política romana. El procurador guarda sus vestiduras y controla sus acciones litúrgicas. Sus soldados garantizan el orden de las celebraciones, para que no se produzca ningún incidente que cuestione la situación. El bloque dominante puede ofrecer así imagen a todos los peregrinos de la diáspora de la benevolencia del pueblo romano, que les permite ser un pueblo autónomo, cuando en realidad les está integrando en sus intereses.

La pascua es la «gran fiesta» del bloque dominado. No es posible que vinieran muchos judíos de la diáspora que pertenecieran a las clases populares. La peregrinación en general sólo se la puede costear la burguesía enriquecida. Pero sí que iban a participar muchos trabajadores de las clases humildes de Palestina. Tal vez para ellos las celebraciones pascuales tengan un carácter ambivalente. Por una parte son una fiesta de fe y de solidaridad. No hay que olvidar que precisamente entre los pobres de entonces se encontraba una fe y una esperanza vivas en Yahvé y en su alianza. La pascua es encuentro, donde se comparte la fe y se experimenta la solidaridad. Jerusalén dispensa en aquellos días una acogida fraternal a todos, que no suele dispensar en ningún otro momento. Sin embargo la pascua es también para los pobres fiesta en el sentido de marcha a la ciudad, de participación en espectáculos, de disfrute de servicios ajenos a su vida diaria. Los elementos románticos y folklóricos de la peregrinación, mediatizaban la experiencia religiosa en buena medida.

Por todo ello la comunidad del templo, aunque teológica y litúrgicamente es la comunidad de la presencia de la alianza liberadora, sin embargo, corría el peligro de ser un elemento más de la costumbre religiosa, de la tradición devota, que integra en el mundo del orden establecido más que en la fuerza de una historia nueva hacia la consumación del reino.

b) *La comunidad de la sinagoga*

Fuera del templo, la comunidad religiosa judía más importante es la sinagoga²⁸. Su origen se remonta a los días del exilio y sobre

28. Para el análisis de la comunidad de la sinagoga, cf. Str.-Bill. IV, 115-249; W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, 1930; W. Bacher, *Jew. Enc.* II, 619-643; H. L. Strack, *RE* 19, 223-226. Sup. VI, 1286 s.; K. Gallinger, *RGG* VI, 557-559; W. Schrage, *ThW* VII, 798-839; E. Schürer, *Geschichte* II, 501-516; W. Bousset-H.

todo a la época de la restauración, después que Esdras promulgó de nuevo la ley, como el único camino para la historia del pueblo. La sinagoga para el rabinato es un equivalente del templo, pero para el pueblo que estaba en la diáspora, sobre todo después de la destrucción de Jerusalén, se convierte en una representación, o mejor, sustitución del templo. De todas formas no podemos negar su carácter distinto. El culto sacrificial es sustituido por una asamblea sin sacrificio, que es una liturgia de la palabra, influida por las tradiciones proféticas. La asamblea fijada localmente se dispersa ahora por la ecumene. El grupo sacerdotal dirigente es sustituido por los laicos del pueblo, o mejor, por el movimiento fariseo. Templo y sinagoga no se contraponen, pero tampoco se identifican. Representan dos encuentros distintos con la alianza, con dos funciones distintas. De todas formas, mientras el templo está en pie se le considera como el lugar originario de la asamblea del pueblo de Dios. La sinagoga se orienta siempre hacia él, como una prolongación de su presencia. Sin embargo a la larga tendrá mucha más importancia para la historia del pueblo, porque en ella se ha tomado conciencia ininterrumpida de su llamada y de su camino.

La sinagoga originariamente es una casa un poco más grande. El tipo de construcción basilical, con influjo helenístico-romano no es el más antiguo. Como nos sugiere la sinagoga de Dura-Europos, la comunidad se reúne en un recinto familiar para escuchar la palabra de Dios. Es una asamblea en torno a Yahvé, que se hace presente en su palabra. Originariamente venía a ser como la primera comunidad cristiana, una «asamblea-en-familia». También aquí, como en el templo, nos encontramos con la tienda sagrada, el «sagrario» donde se guardan los rollos de la Escritura santa. El pueblo se reúne alrededor, de cara a la presencia de Dios, que con su *shekina*, está en medio de él (*Berakh.* 6a). Una plataforma con un ambón y un atril sirven para proclamar la palabra ante la comunidad, la palabra que reúne, ilumina y conduce. Los candelabros expresan la fuerza luminosa de la ley, que conduce al pueblo por

Gressmann, *Religion*. 171-82; G. F. Moore, *Judaism*. 281-307; S. Krauss, *Synagoga le Altertümer*. Berlin-Wien 1922, 2-17; H. Kohl-C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*: Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 29 (1916); E. Sukenik, *Ancient synagogues in Palestine and Greece*, London 1934; A. Menes, *Tempel und synagoge*: ZAW 50 (1932) 268-276; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938, 98 s. 122 s. 140 s.; K. L. Schmidt, *Die Kirche des Urchristentums*, en *Festgabe für Adolf Deissmann*, Tübingen 1927, 259-280; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt 1931; E. Schubert, *Der Gottesdienst der Synagoge. Sein Aufbau und sein Sinn*, Giessen 1927.

la historia de la alianza. Esta construcción inicial, que sería la de las sinagogas de Galilea en la época de las comunidades primeras, se hizo cada vez más compleja. Pero la función de la sinagoga continuó siendo la misma: enseñar a la comunidad el camino de la ley (cf. Jos. *Contr. Ap.* 2, 17; *Ant.* 16, 2, 4; Fil. *Vit. Mos.* 3, 27; *Leg. ad Gaum.* 23, 2).

En Palestina se identifican en la sinagoga la comunidad religiosa y la comunidad política, en la diáspora generalmente la asamblea es comunidad religiosa, pero siempre con implicaciones políticas. En uno y otro caso la sinagoga es el lugar de la ley, donde se enseña y se acoge la ley, entendiéndose por ésta el *nómos* y la *parádoxis* (Fil. *Som.* 2, 127; Jos. *Ant.* 16, 43; Eus. *Praep. ev.* 8, 7, 13). Por ello es sobre todo lugar de enseñanza, escuela donde se conoce la ley y se la empalma con la vida. En la alianza se da unida desde siempre la justicia y el derecho. No se trata sólo de educar en la ley, sino de exigir responsabilidades en su cumplimiento. La sinagoga tiene entonces una función judicial, es tribunal de la ley, llevado por los ancianos y los letrados, que son al tiempo teólogos y juristas. Siempre se trata de una escucha y una respuesta al *nómos*. En las asambleas estrictamente litúrgicas, después de la confesión de la *schemá*, se recita la *schemoné esre*. A continuación se proclama la ley, después los profetas y por fin se tiene una plática (M. Tam. 4, 3; 5, 1; Joma 37b). En algunas ocasiones se termina con la bendición que imparte el sacerdote. La comunidad que venía del mundo, se ha reunido en familia para acoger sobre sí el «yugo del señorío» de Yahvé que es el «yugo de sus mandamientos» y volver otra vez a la vida para llevarlos a término, realizando así su reinado.

La comunidad expresa en la *schemá* su entrega total en obediencia a su Señor. Yahvé es único, el único Señor, a quien hay que amar con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas. En el *schemoné esre* reconoce que él es el Dios de la creación, de la alianza y de la resurrección de los muertos, su padre y su único rey. El tiene misericordia de Israel y levanta la bandera anunciando la liberación, que llegará a su término, cuando llegue el Mesías de su justicia. En esta disposición de acogida es cuando se proclama la ley y se la interpreta a la luz de los profetas y en la circunstancia de la historia presente vista desde la tradición. La alianza va unida al *nómos*, pero ahora hay un proceso de *legalización*: el *nómos* es sobre todo la *parádoxis*. La ley con las costumbres es la marca que distingue a los verdaderos creyentes dentro del pueblo de Dios y al pueblo de Dios de la gentilidad extraviada. Lo jurídico penetra la existencia. Justificación, ajusticiamiento, premio y cas-

tigo articulan la vida entera, desde el pasado hasta el porvenir. Se está perdiendo lo que la alianza tenía de gracia, para ser ahora un contrato en el que el pueblo y dentro de él los que saben, van protagonizando cada vez más los caminos de la justicia. La letra pasa a primer plano, la casuística desplaza a las exigencias radicales de la alianza. La ley en su interpretación y en su praxis compleja sirve más a la conciencia nacional y a la justificación de la aristocracia del espíritu, que a la realización del señorío de Yahvé, implantado y exigido por la alianza.

La sinagoga se presenta, pues, con una significación ambivalente: por una parte es escuela de la ley, el camino del Señor; por otra parte es escuela de conciencia nacional, fundada en las tradiciones de los hombres. Esta significación religioso-política está implicada con la estructura social que antes hemos analizado. Porque la ley está interpretada desde la *parádoxis* y la *parádoxis* está interpretada desde los intereses del bloque dominante, que se mantiene en su preeminencia frente al bloque dominado.

La asamblea sinagoga legitima el orden establecido. Está fundada y mantenida en gran parte por los bienhechores terratenientes o de la burguesía media, con el apoyo de la superestructura imperial, a la que hay que mostrar adhesión y lealtad. Los letrados, ocupando los primeros puestos, explican la ley y administran la justicia en la línea de «su» justicia, más que en la fidelidad a la alianza. Cargan sobre el pueblo un peso, que ellos no intentan llevar. Pero desde su función de dirigentes adquieren un prestigio que les consolida en el poder. Por su parte los ricos, dueños de la tierra o agentes de la pequeña industria y del comercio, ejercen también a través de la sinagoga la beneficencia de las limosnas a los pobres, al tiempo que aportan sus ofrendas piadosas, que les prestigian y les distinguen del pueblo sencillo. La sinagoga ayuda a conseguir la conciencia de pueblo judío, más que de pueblo de Dios, de un pueblo judío enclasadado en sus diferencias y legitimado en ellas.

En la asamblea sinagoga el bloque dominado se puede encontrar con la palabra de Dios, con la *torá* y los profetas, donde está contenida la historia, la teología, el derecho, la moral y toda la sabiduría de Israel. De alguna manera la sinagoga para los más pobres es la única escuela de que disponen fuera de la familia. Allí su fe se alimenta y su cultura se enriquece. Pero su participación casi siempre es pasiva. También pueden leer y explicar la ley, pero no son los entendidos en ella. Tienen que dejársela interpretar a los fariseos, que dicen servirles, pero que consagran su marginación. Los *am haares*, pueblo pobre, inculto e impuro, pueden participar en la sinagoga, pero reducidos a la pasividad a merced de

los que ocupan los primeros puestos y pueden enseñarles a leer o darles una limosna. En situación aún más marginal se encuentran los gentiles que atraídos por la religión de la alianza y de la ley se han acercado como prosélitos o temerosos de Dios a la comunidad de las promesas, en la que podían más los vínculos de la sangre y las barreras de las clases sociales que la salvación universal y gratuita de Dios²⁹. Esta situación de la comunidad de la sinagoga explica la postura que tomaron ante ella Jesús y las primeras comunidades que creyeron en él como el Mesías prometido.

c) La comunidad de los fariseos

El paso del templo a la sinagoga como lugar nuclear de la religiosidad del pueblo, está dirigido por el movimiento de los fariseos³⁰. Su nombre es la forma griega del hebreo *peruschin*, los

29. La alianza exige no sólo acoger la justicia, sino también anunciarla a todos los pueblos. La diáspora ha ido creciendo y con ello una cierta conciencia de misión universal. El judaísmo está mostrando una gran fuerza expansiva (Jos. Ap. 2, 282 s; Ant. 14, 110). «Si viene un pagano, para entrar en la alianza, alérgale la mano para ponerle bajo las alas de la *schechina*» (Simon ben Gamaliel, *Vajjikra* R. II, 12). Sin embargo la implicación entre comunidad religiosa y política no ha acabado de romperse tampoco en la diáspora. Es cierto que como consecuencia de la misión, junto al núcleo del pueblo escogido, aparece otro círculo de creyentes. Les atraía sobre todo la fe en el único Señor de la historia, el carácter salvífico de su ley, que encauza la vida, libera del pecado y promete la felicidad eterna. La misión fue dirigida sobre todo por el movimiento fariseo, que se consideraba la luz de los pueblos. Surgen diversos círculos de incorporación: los que creen en Yahvé y además de creer cumplen determinadas partes de la ley (prescripciones rituales, observancia del sábado, peregrinación a Jerusalén) y los *proselytoi*, que mediante la circuncisión, el baño de purificación y el cumplimiento riguroso de la ley, se incorporan a la comunidad, sin acabar de ser un miembro pleno de ella. La incorporación al pueblo de la alianza está mediatizada por las condiciones raciales, culturales y religiosas del pueblo judío. Los prosélitos no pertenecen de lleno a la familia de Dios, no son hijos ni hermanos plenamente. La sinagoga en la diáspora además de comunidad religiosa, es una colonia de extranjeros con su propia ciudadanía política. No está abierta a la radical universalidad anunciada por los profetas y cumplida en la fraternidad de Jesús de Nazaret. Para todo este problema, cf. J. Leipoldt-W. Grundmann, *Mundo*, 321-327; J. Jeremias, *Jerusalem*, 354-70; K. G. Kuhn, *ThW VI*, 727-45; A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden*, Leipzig 1896; M. Friedländer, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Zürich 1903; J. M. Taylor, *The beginnings of Jewish proselyte baptism*: NTS 2 (1955) 193-198; E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlin 1960; D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im zweiten Korintherbrief*, Neukirchen 1963, 83-187.

30. Para el análisis de la comunidad de los fariseos, cf. Str.-Bill II, 499 s; IV, 334 s; E. Schürer, *Geschichte II*, 388-406; J. Jeremias, *Jerusalem*, 279-303; W. Bousset-H. Gressmann, *Religion*, 183-190; Id., *Kontexte*, 43-50; F. Siefert, RE 15, 264-292; J. Leipoldt-W. Grundmann, *Mundo*, 283-299; R. Meyer-H.-F. Weiss,

«separados», que el pueblo les puso por mote y que ellos aceptaron como expresión de su vocación, pues para ellos *parusch*, segregado, es lo mismo que *kadosch*, santo. En el Sifra, el *midrasch* de la escuela de Akiba, se comenta así el Levítico: «Como yo soy *parusch*, así vosotros debéis ser *peruschim*» (Sifra, Lev. 20, 26, 93d). Se trata de un movimiento nacido en la crisis religiosa del siglo II a.C., en relación con los *chaschidim*, que en medio del ambiente helenizante y secular, quieren volver a la radical fidelidad a la ley. La fidelidad a la justicia de Dios, exigida por la alianza, se actúa en el cumplimiento del *nómos*. No se puede ser santo, si no se practican con exactitud los mandamientos. Josefo, *Bel. Jud.* 2, 8, 14 caracteriza a los fariseos como aquellos, que *meià akribeias dokoúntes eksegeísthai tã nómina*. El *parusch*, mediante su segregación y su pureza, pretende llevar la santidad sacerdotal a la vida diaria, en el cumplimiento fiel y escrupuloso de la ley.

El movimiento tiene un carácter fundamentalmente laico. Según Jos. *Ant.* 17, 42 durante el reinado de Herodes había en Palestina unos seis mil miembros, sin contar los de la diáspora y el círculo de los simpatizantes. En ellos confluía la tradición de los sabios, los *chakamín* y de los escribas, los *soferim*, que conocían y explicaban las Escrituras. Vivían en pequeñas comunidades, al estilo de grupos de piedad y de perfección. Las reglas de vida consistían fundamentalmente en dos: pagar fielmente los diezmos y cumplir fielmente la ley. Al estilo de un instituto religioso secular tenían un tiempo de prueba e iniciación y varios grados de interpretación. Se introdujeron en el sanedrín y fueron ganando cada vez más preeminencia e influencia entre el pueblo. Sus grandes

ThW 9, 11-51; G. F. Moore, *Judaism I*, 56-71, 183-190; J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Göttingen 1967; W. Foerster, *Neutes. Zeit.* I, 156-209; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und Verwandter Schriften*, Leipzig 1897; J. Elbogen, *Die Religionsanschauungen der Pharisäer*, Berlin 1904, 18-29, 44-86; L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt 1961, 43-98; L. Finkelstein, *The pharisees. The sociological background of their faith*, Philadelphia 1962, 107-291, 548-625; J. Z. Lauterbach, *The pharisees and their teachings*, en *Rabb. essays*, Cincinnati 1951, 87-159; R. Meyer, *Die Bedeutung der Pharisäismus für Geschichte und Theologie des Judentums*: ThLZ 77 (1952) 677-689; Id., *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*, Leipzig 1965; D. Rössler, *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1960, 12-42; A. M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von den Schechinah in der frühen rabbinischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966; A. Nissen, *Tora und Geschichte im Spätjudentum*: NT 9 (1967) 241-277; H. Braun, *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomonis, en Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962. K. Schubert, *Die jüdische Religionsparteien im Zeitalter Jesu Christi*, en *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, Wien 1962, 15-101; M. N. Glazer, *Anfänge des Judentums*, Gütersloh 1966, 32-58.

maestros de esta época Hillel y Sammay primero y Gamaliel y Zak-kai después configuraron no sólo su espiritualidad, sino que influyeron poderosamente en la religiosidad del pueblo e hicieron posible en gran manera con su doctrina y con su vida que el judaísmo perviviera, alentado por el fariseísmo, después de la ruina del templo. Su relación con las comunidades cristianas aparece en toda su conflictividad en el NT. Necesitamos por tanto ahondar en su autoconciencia comunitaria y su acción en el mundo.

La espiritualidad de los fariseos se funda en el seguimiento fiel de la ley. La *torá* es el gran don que Yahvé ha dado a su pueblo. «El mundo y todo lo que hay en él se creó sólo para la *torá*» (Gen. Jer. 1, 6; Abot 3, 14) que ocupa el puesto de la sabiduría (Eclo 24, 1-23). Por eso la ley es el tesoro (Jos. Ap. 2, 277) y la corona (Sifré, Núm 119/40a a 18, 20) de los creyentes. Pero para llevarla más a la entraña misma de la vida, la ley se «legaliza» y «pormenoriza». Debe ser interpretada *ek patéron diadojés* (Jos. Ant. 13, 10, 3), desde la tradición no escrita que arranca de Moisés. Se precisa «un valladar en torno a la *torá*» (Abot 1, 1), para que sea menos transgredida por ignorancia o por malicia. Unos 613 preceptos menores protegen su quebrantamiento, mandamientos y prohibiciones que deben ser estudiados y concretados en cada caso. Esta ley hecha norma en la casuística, debe tener un sentido fundamental (el amor y la misericordia) que algunas veces se intuye (cf. por ejemplo Sifré, Deut 49 a 11, 22; Lev 19, 18; TB Schab 31a), pero éste se pierde entre los pormenores de un cumplimiento que pretende ser protagonizado por el hombre para su propio interés y salvación. Hasta las obras de misericordia y servicio a los pobres (beneficencia) (TB Ber. 55a; Peah 1, 1) son un medio para ganar méritos propios, el capital que Dios apunta en su libro para la otra vida y cuyos intereses ya se reciben en ésta. El fariseísmo pretende ser fiel a la ley pero en realidad la instrumentaliza. Su santidad acaba siendo una obra de la justicia humana a propósito del cumplimiento de la ley divina. La ley más que expresión de la alianza acaba siendo su fundamento y su soporte (Sal Salom 9, 7).

Esta comprensión, en gran parte antropocéntrica de la ley, configura la comunidad de los fariseos y su proyección en el mundo. En realidad la comunidad pretende ser el pueblo de sacerdotes, el pueblo santo (Ex 19, 6) congregado por la gloria del Señor (Abot 3, 4). Pero Yahvé no es tanto el Dios de la alianza, del compromiso gratuito y fiel con su pueblo y con la historia, sino más bien es el Dios de la ley, que corresponde al que la cumple, que tiene misericordia con el justo y castiga al impío, que prefiere y corrige a su pueblo, pero que rechaza y excluye a los gentiles (cf. especialmente

Sal Salom; Sifré, *Deut* 325 a 32, 35). Este Dios que tiene misericordia no del pecador, sino del justo, es un Dios que en cierto modo depende del hombre, cuya alianza está condicionada por la respuesta humana. La comunidad que surge en torno al Dios de la ley, será también una comunidad mediatizada y dividida por la interpretación y la realización humana. En ella habrá una clara división entre los puros que cumplen la ley y los malditos que no la cumplen, especialmente los pobres, los *am-haares* (cf. Jn 7, 49; 9, 39), que quedan marginados de la piedad y hasta de la salvación eterna (Abot 2, 5; TB Ket. 111b). Incluso la gran comunidad que se pretende reunir de entre los pueblos, padece también el muro de la separación. Los fariseos recorren la tierra en la obra misionera para echar una mano a las «criaturas y conducir las a la ley» (Abot. 1, 12; cf. Mat 23, 13) y manifestar la justicia a los pueblos. Pero no será la justicia misericordiosa de Yahvé que acoge a todos, sino la justicia vinculada a la comunidad de Israel, a sus méritos y a su sangre (Abot 2, 2b). Los gentiles que vengan, incluso los prosélitos, no podrán participar de lleno en la fraternidad de la alianza. Esta comunidad de la ley, protagonizada por los piadosos, logrará con su esfuerzo avanzar la llegada del reino del Mesías (TB Schab 118b; TB Baba Batra 10a). A los fariseos no les interesan los cálculos y las fantasías de la apocalíptica, pero mantienen la esperanza escatológica del nuevo pueblo y la nueva creación, realizada con la aportación suya por el Señor, por medio de su Mesías, una realidad intrahistórica, en gran parte política y particularista, concentrada en Israel, hacia la que se encaminan por el cumplimiento de los mandamientos. Así caminan hacia la consumación de la expectativa política nacional, que será transcendida por la intervención final de Dios más allá de la historia.

La acción de la comunidad de los fariseos en el mundo es de extraordinaria transcendencia. Su sacerdocio común ejerce el culto espiritual en la vida diaria, intentando ser fermento en el pueblo para el reino, uniendo estrechamente fe y vida, santidad y acción (Abot 1, 17). El problema es cómo se inserta esta acción histórica en el contexto del mundo.

La comunidad farisea solidifica y legitima el bloque dominante. Aunque está abierta a todas las clases sociales, sin embargo la componen en gran parte hombres de la clase media, sobre todo comerciantes y artesanos. Su inserción en el sanedrín y en la sinagoga a través de los letrados que eran teólogos y juristas, se realiza por la explicación de la ley y el ejercicio de la justicia. Esta tarea no cuestiona ni interpela la situación de los sacerdotes del templo (reproche de Qumrán), ni tampoco pone en juego la situación

sociopolítica de Palestina, consagrada y potenciada por la dominación romana (reproche de los celotes). La ambigüedad del movimiento fariseo, su doble rostro (hipocresía) consiste no sólo en que dicen y no hacen, sino en que pretenden servir al pueblo y se aprovechan de él. Lo que pretendía ser fermento de un pueblo santo para el advenimiento del reino, se convierte en élite de poder en favor del pueblo, pero sin el pueblo. Su prestigio personal y comunitario es la meta que persiguen. Ocupar los primeros puestos, como aristocracia espiritual, ascendiendo así en el bloque dominante al tiempo que lo legitiman.

La comunidad de los fariseos apoya aparentemente al bloque dominado frente a la explotación de los sacerdotes y ancianos y frente a la ocupación romana, pero en realidad se distancia de él y lo margina y condena. Los *am-haares* no pueden aportar los diezmos, ni tampoco cumplir la sobrecarga de la ley. Por eso son unos malditos. No se les debe comprar sus productos (*Demai* 2, 3), no se puede uno sentar a la mesa con ellos y hasta se les puede degollar (TB *Pesah* 49b). El bloque dominado del pueblo sencillo, sobre todo el campesinado, se tiene que plegar a sus exigencias, como lo tienen que hacer hasta los saduceos y los sacerdotes. Portadores e intérpretes de la *torá* ejercen el poder espiritual en colaboración con sacerdotes y ancianos, aunque no se identifiquen con ellos. Para sobrevivir hay que dejarles paso. Pero al sustituir la voluntad del Señor por las tradiciones de los hombres, han cambiado la justicia de Yahvé por la suya, la comunidad de Yahvé por la suya, el reino de Yahvé por el suyo. Los pobres, los incultos, los pecadores, los impíos no tienen acceso ni a la comunidad humana ni a la comunidad de salvación. Por eso entrarán en grave conflicto con el anuncio del amor gratuito del Padre anunciado por Jesús y su comunidad, que supone una crisis radical de su teología y de su praxis comunitaria.

d) *La comunidad de los esenios*

Junto al movimiento de los fariseos y en estrecha relación con él, aparece el movimiento monástico de Qumrán³¹, que coexiste

31. Para el análisis de la comunidad de los esenios, cf. E. Lohse, *Die Texte aus Qumrán*, München 1964; J. Carmignac y otros, *Les textes de Qumrán traduits et annotés* I-II, Paris 1961-1963; RGG 740-46; F. Nötscher, *Zur theologische Terminologie der Qumrán-Texte*, Bonn 1956; K. Schubert, *Die Gemeinde von Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehen*, München 1958; G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen 1963; K. G. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*,

con la predicación de Jesús y las primeras etapas de la comunidad cristiana. El movimiento de conversión a la alianza y a la ley, promovido por los asideos frente a la secularización helenizante, llevó a la revolución de los macabeos y a su toma del poder. Pero cuando Jonatán (160-143) se apropia del sumo sacerdocio, poniendo fin a la línea sucesoria de los sadoquitas, que Ezequiel consideraba de institución divina (cf. 1 Mac 14, 41 s; Jos. *Ant.* 13, 5, 9), un grupo importante del movimiento, encabezado por el maestro de justicia, decide marchar al desierto para fundar una comunidad que sea fiel a las exigencias de la alianza, viviendo la ley en toda su radicalidad y haciendo frente así a un sacerdocio, a un pueblo y a un mundo, que iban por caminos de infidelidad y de perdición. Así comienza el movimiento esenio, establecido en torno a Qumrán, cuya historia nos resulta hoy bastante bien conocida. Después de la primera etapa de florecimiento (136-131 a.C.) es destruido por un terremoto, pero hacia el 4 a.C. se restaura y reconstruye de nuevo, hasta que es destruido por los romanos, que encontraron en él un foco de resistencia. Los mismos monjes o tal vez los celotes en las instalaciones de Qumrán hacen frente a los romanos hasta que éstos lo destruyen y arrasan. Después lo ocupan soldados romanos y rebeldes judíos en el levantamiento de Bar Kokba.

La comunidad que funda el maestro de justicia, hombre que se siente de barro, pero con el aliento del Espíritu y la llamada profética para ser maestro de la ley y guía de sus hermanos, se siente como la comunidad salvífica de los últimos tiempos. Estamos, pues, ante una concepción apocalíptica que distingue la edad presente de la edad futura, el eón de la maldad tenebrosa, del eón de la luz, que va a traer la liberación (I QS 3, 13-14, 25; Dam 6, 10.14; 20, 23; 5, 20). La escatología apocalíptica se articula en este dualismo cosmológico, antropológico y ético. Efectivamente estos dos mundos tienen dos espíritus, el de la verdad, que procede de la luz y el de la injusticia, que procede de las tinieblas. Los hijos de uno y otro mundo están enfrentados y hay que tomar posición en esta

Göttingen 1964; J. Becker, *Das Heil Gottes*, Göttingen 1964; P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial*, Göttingen 1969; H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*, Zürich 1959; H. Bardtke, *Qumrán-Probleme*, Berlin 1963; A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán*, Neukirchen 1958; K. H. Schelkle, *Die Gemeinde von Qumrán und die Kirche des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1960; B. Gärtner, *The temple and the community in Qumrán and the new testament*, Cambridge 1965; O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, NTS 3 (1956) 314-326; J. M. Casciari, *El vocabulario técnico de Qumrán en relación con el concepto de comunidad*, Scripta Theologica 1 (1969) 7-56, 243-313; A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, Madrid 1971.

lucha (1 QH 3, 23-36; 6, 29-35). La gravedad del instante presente es que el mundo futuro está a punto de irrumpir (1 QH 3, 26 s; 4 QpPs 37, 2, 6-9; Dam 20, 13-15) o que ha irrumpido ya. Los documentos presentan una implicación entre escatología presente y futura. La comunidad no sólo se encuentra entre dos mundos, sino además en el corte entre dos tiempos. La liberación va a venir enseñuida; pero en ocasiones parece que ya está aquí, porque ya ha sido derramado el Espíritu (1 QH 16, 12; 3, 19-23). Estas son las coordenadas que enmarcan la conciencia comunitaria de Qumrán. El futuro del mundo de la justicia ha empezado a irrumpir ya en la comunidad como fermento presente en el mundo de la injusticia y de la impiedad.

Es la hora de marchar al desierto para preparar los caminos del Señor. El desierto fue siempre preparación y prueba (Dt 8, 1-6), cercanía de Dios y conversión del pueblo (Os 2, 16-18; Jer 2, 2-3). Por eso este grupo de convertidos, que quieren volverse al Señor de todo corazón (Dam 4, 2; 4 QpPs 37, 2, 1; 1 QH 16, 17) marchan al desierto para allanar el camino y construir la calzada en la estepa (1 QS 9, 20; 8, 12-14). La tierra árida se ha convertido en oasis, en medio de la aridez del pueblo apóstata florece la plantación del Señor (1 QH 8, 4 s; 6, 14 s; 1 QS 7, 5.12-14). La conversión es realmente una respuesta a la hora del cumplimiento de la alianza. El compromiso de fidelidad de Dios con su pueblo continúa en pie y se consume. «Dios ha elegido a los piadosos para una alianza eterna» (1 QS 4, 22). La promesa proclamada por los profetas (cf. Jer 31, 31-34) se cumple ahora en esta comunidad de los últimos tiempos que entra en la alianza por la gracia de Dios (1 QH 2, 28; 1 QH 7, 9) para cumplir fielmente su voluntad, manifestada en la ley. La «comunidad de la nueva alianza» (Dam 20, 12), en la que ha irrumpido el Espíritu, es el resto fiel (Dam 1, 4-5; 1 QH 6, 8), la asamblea de «los santos» y elegidos (1 QS 5, 13-8; Dam. 20, 2; 1 QS 9, 2), que constituye el nuevo templo. Es por tanto la comunidad sacerdotal, cuya vida y oración es un sacrificio espiritual expiatorio en favor del pueblo y de la historia (1 QS 5, 5 s.8, 4 s; 4 QFlor; IQpHab 12, 1aa). El nuevo templo predicho por los profetas (Ez 40-8) ha empezado ya a edificarse con hombres vivientes, como una casa espiritual, que prepara e inicia la llegada de la liberación definitiva.

Esta autocomprensión teológica de la comunidad explica cuál ha de ser el eje de sus existencia hacia dentro y hacia fuera. Como comunidad de la alianza ha de ser la comunidad de la ley. La alianza revela la voluntad de Dios, el camino de su justicia. Esta comunidad de la ley (IQM 5, 2) exige a todo el que se incorpora a

ella, aceptar con todo el corazón y con toda el alma todo lo que mandó Moisés, junto con todo lo que Dios mandó a los saducitas, los sacerdotes, defensores de la alianza e investigadores de su voluntad (1 QS 5, 7-10; Dam 15, 8 s). La sabiduría de los mandamientos exige la sumisión más absoluta y radical. En Qumrán asistimos a una agudización de la ley. Hay que cumplir «todas las normas», todos los ritos (IQM 3, 8). La santidad y la pureza sacerdotal se realizan y se atestiguan en una observancia minuciosa e inflexible. La obediencia se cumple en el mayor rigor de la observancia. Este es el camino de la comunidad, al cual todo se subordina. La búsqueda y el cumplimiento de la voluntad de Dios, manifestada en la *torá* y en la tradición sacerdotal, reinterpretada por el maestro de justicia, exigen la pobreza, la castidad y la obediencia (por ejemplo, 1 QS 1, 11-12; 5, 23-24; Jos. *Bell.* 2, 7, 2.13). Es verdad que la comunidad abarca también a casados que están en el mundo, viviendo en pequeñas comunidades, pero el movimiento entero se configura por el ideal sacerdotal del seguimiento radical de la ley en la renuncia de bienes, familia y propia voluntad. Esta renuncia hace posible la vida fraternal en común (1 QS 6, 2-8). Bajo la *torá*, dedicados de lleno y de continuo a su estudio, trabajan en común, se purifican y comen en común (1 QS 6, 13-23). Si el celibato y la pobreza disponen para la entrega a la alianza como «pobres» de Yahvé, los signos, tal vez con cierto carácter sacramental, expresan la santidad de la alianza, que se está cumpliendo en ellos. Los baños rituales significan la conversión del corazón (1 QS 3, 7-9); las comidas fraternales, presididas por el sacerdote en las que parte el pan y el vino para que participe la comunidad de los puros, es señal de la alegría y de la comunión escatológica (1 QS 6, 4-6; 1 QSa 2, 17-22; Jos. *Bel.* 2, 129 s).

Esta comunidad de los santos está en pie de guerra para conducir al pueblo hacia la consumación de los últimos tiempos. El camino se hace en la lucha: la lucha dentro del hombre entre el espíritu y la carne; la lucha dentro del mundo entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas (1 QM). El resto santo y sacerdotal, se ha retirado del mundo, se ha distanciado de todo el pueblo que no vive la santidad, se ha acuartelado frente al señorío del pecado. Ellos se consideran como militantes en orden de batalla, para guerrear en favor de los intereses de Dios, contra los hombres que siguen a Belial, a los que hay que odiar y exterminar. Están de parte de Dios y de sus ángeles (1 QM 3, 12 s). Participan en la guerra escatológica, en la que esperan la llegada de los mesías de Israel y de Aarón, que logren restaurar la ciudad y el templo, que vayan reuniendo a los justos, hasta que Dios intervenga definitivamente para instaurar la

nueva creación (1 QS 4, 24 s). Esta lucha espiritual con las armas de la observancia de la ley, la oración y la fraternidad (1 QM 5, 65; 8, 6; 9, 3) será su aportación al advenimiento de la última liberación, con la que el Señor coronará su historia (1 QS 4, 6-8).

Ahora podemos ya precisar su presencia y su incidencia en el mundo. En primer lugar hemos de constatar que la comunidad esenia está abierta a todos, a hombres de distintos grupos sociales, pero que de hecho está protagonizada por los sacerdotes del bloque dominante. Sin embargo, su posición es distinta de la de los sacerdotes del templo, que están aprovechándose y legitimando la situación. La comunidad de Qumrán pretende ofrecer una alternativa escatológica al pueblo, al templo y a la historia, pero queda condicionada y aprisionada en sus propias perspectivas teológicas. La comunidad esenia, en efecto, es un signo testimonial e interpelante de un modo nuevo de entender la alianza, como entrega radical a la *torá* en la comunidad fraternal, que intenta recrear al mundo; pero la *torá* radicalizada en el esfuerzo humano, convierte en heroísmo lo que era gracia. La comunidad se convierte en la aristocracia espiritual que se levanta y distancia de los impuros.

Esta asamblea de santos, mediatizada por la ley, se considera a sí misma como la que posee el poder de salvar a los impíos y a los malditos. Ni dentro de ella se rompen las barreras de la casta sacerdotal, ni fuera de ella se rompen las barreras que separan a los privilegiados en el espíritu de los pobres, los pecadores y los marginados. Es más, su guerra no pretende tanto el advenimiento del reino anunciado por los profetas cuanto la restauración del Israel histórico, transfigurado escatológicamente. Por ello, su significación como fermento del ambiente espiritual del tiempo alcanza su limitación allí mismo donde cree encontrar su grandeza: el haber hecho de la observancia de la ley una mediatización de la gracia de la alianza. Su vida monástica es un faro que ilumina, pero no recrea ni la comunidad ni el mundo de la historia.

e) *La comunidad de los celotes*

El pueblo judío está ahora sometido al yugo extranjero. Las comunidades de las sinagogas lo padecen sin apenas poder hacer nada. Las comunidades de fariseos, centradas en la observancia de la ley, lo rechazan, pero lo soportan intentando un compromiso con la situación. La comunidad de los esenios centrada en la esperanza escatológica, se retira al desierto, en la espera orante de la interven-

ción final de Dios. Pero la misma fe en la alianza lleva a otros grupos, los celotes, a comprometerse en un frente de liberación³².

Las raíces venían de atrás. Herodes había integrado a Palestina en el imperio, transformando Judea en una provincia romana. Con unos planes de desarrollo del país y con una fuerte administración, intentó encumbrarse a sí mismo, apareciendo como el libertador, que había traído la paz y la felicidad al pueblo. Por una parte era el instrumento de la dominación romana y por otra la dominación romana era el instrumento de su dominio. Hizo propiedad suya gran parte del país y se lo regaló a la nobleza que le apoyaba. La opresión política romana empalmaba así con la explotación socio-económica del pueblo, sobre todo del pueblo campesino. Un ejército de mercenarios extranjeros repartidos en castillos y colonias militares aseguraba el orden. Los impuestos sobre la población asalaria que trabaja los latifundios son cada vez más gravosos. Por eso el ansia de liberación y la expectación mesiánica se han radicalizado. Palestina se ha convertido en un polvorín político-religioso. Judas el galileo propone el proyecto de la lucha escatológica por la liberación, asumiendo el movimiento de resistencia que venía de atrás, sobre todo de la época de los macabeos. Tal vez nos encontremos con un pretendiente al título mesiánico. Con una ardiente espera del reinado de Dios y con una pasión fanática por su ley, los grupos celotes que le siguen, se proponen afrontar la lucha por la liberación, para avanzar el reinado de Dios que excluye todo otro reinado. Así actuarán con violencia, repartidos por todo el

32. Para el análisis de la comunidad de los celotes, cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Köln 1961; R. Farmer, *Macabees, zealots and Josephus*, New York 1956, 125 s; H. A. Brongers, *Der Eifer des Herrn Zebaoth*: VT 13 (1963) 269-284; cf. JBL 81 (1962) 395-398; G. Baumbach, *Zeloten und Sikarier*: ThLZ 90 (1965) 727-740; Id., *Die Zeloten-Ihre geschichtliche und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung*: BuL 41 (1968) 2-25, Id., *Das Freiheitsverständnis in der zelotischen Bewegung*, en *Das ferne und das nahe Wort*: BZAW 105 (1967) 11-18; J. Leipoldt-W. Grundmann, *Mundo*, 299 s. Una cierta luz sobre este problema pueden proyectar los análisis sobre la implicación entre el movimiento de los celotes y el de Jesús de Nazaret. Cf. K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca 1974; H. Windisch, *Der messianische Krieg und das Urchristentum*, 1909; P. Fiebig, *Was Jesus Rebell?*, 1920; R. Eissler, *Jesous Basileus ou baselusas I-II*, E. Heidelberg 1920-1930; recensión de M. Dibelius, *Urchristliche Geschichte und Weltgeschichte*: ThBl 6 (1927) 213-224; S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the christian church*, London 1957; J. Carmichael, *The death of Jesus*, New York 1962; O. Cullmann, *Die Bedeutung der Zelotenbewegung im Neuen Testament*, en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, 1966, 292-303; S. G. F. Brandon, *Jesus and the zealots*, Manchester 1967; H. W. Bartsch, *Der Tod eines Revolutionärs*, 1968; O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1971; M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973.

país, intentando la toma del poder, que termina con la sublevación contra Roma (Jos. *Bell.* II, 12.14.15.21.22.132; IV, 3; *Ant.* 20.8.11 s).

La fuerza que les impulsa es profundamente religiosa. Su punto de partida es una comprensión radical de la *schemá*. Dios ha elegido a su pueblo para darle la tierra prometida, reinando sobre él y a través de él sobre todos los pueblos y la tierra entera. «Yo, Yahvé, vuestro Dios, que os he sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios» (Núm 15, 41). La elección de la alianza crea un derecho sobre el pueblo elegido, que exige la obediencia y sumisión más absoluta. «Oye, Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es único. Amarás a Yahvé tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder» (Dt 6, 4-5). El señorío de Dios exige el cumplimiento de la ley, hacer su justicia. Ahí nace la santidad del pueblo (Núm 15, 40) y la fecundidad, libertad y paz de la tierra (Dt 11, 13-15). Al ver las injusticias de la situación presente, los celotes concluyen que el señorío de Dios ha sido traicionado y que él se ha alejado de su pueblo. Los sacerdotes han profanado el templo, los romanos han invadido la tierra (*Ant.* 20, 266). Pero Dios vendrá. Está a punto de intervenir. La alianza, como en Qumrán, está profundizada por la escatología. Están sucediendo los dolores mesiánicos. En la apocalíptica se habían fijado ya términos, en relación con la dominación extranjera (Dan 7, 23.27; 9, 24-27). Se acerca el reino de Dios. El solo es el soberano. «Desde hace ya tiempo, valientes camaradas, hemos hecho el firme propósito de no estar sometidos ni a los romanos, ni a ningún otro, sino sólo a Dios, pues solo él es el Señor verdadero y justo de los hombres» (*Bell.* 7, 323; cf. 2, 118; *Ant.* 18, 23, 24). Era un eco de la voz de los macabeos. «Señor, Señor, rey del cielo y de toda la creación, señor único de toda la creación, *pantocrátor*» (3 Mac 2, 2). Pero ahora se acentúa la irrupción del presente. El «Yahvé será rey para siempre y eternamente» (Ex 15, 16) se ha empezado a realizar. Para Judas Macabeo y sus seguidores ya se ha anticipado el futuro. Esto trae como consecuencia la lucha decidida por la liberación.

En los discursos que Josefo pone en boca de los guerrilleros aparece como denominador común la aspiración a la libertad. «Los engañadores del pueblo y los ladrones seducen a muchos a la rebelión, y les impulsan a ello para adquirir la libertad» (*Bell.* 2, 264). «Por el ansia de libertad» (*Bell.* 2, 443). Con «cantos poderosos a la libertad» (2, 348). La liberación es el medio y la expresión de la paz escatológica. Para los celotes no es posible la libertad sin la justicia. El éxodo de Egipto era el modelo histórico para su proyecto: pasar de la esclavitud a la libertad, abriendo una tierra nueva justa-

mente repartida. El signo de la liberación mesiánica es la liberación de esclavos oprimidos (Is 61, 1; cf. Lev 25; Dt 15, 1 s; 31, 10 s). Por ello no basta sólo con arrancarse el yugo romano, sino que es necesario también eliminar a los que están imponiendo este yugo y apoyándose sobre él. Se hace necesario no sólo que desaparezcan de Palestina los soldados y los recaudadores de contribución del imperio, sino también arrancar la propiedad a los dueños de los latifundios y lograr la emancipación de los esclavos. El reino supone la liberación económica, social y política. Indudablemente su llegada será obra de Dios. Pero Dios lo hará con la colaboración de sus fieles, de su pueblo o al menos de su resto.

El reino exclusivo de Dios será obra de él, pero según la apocalíptica se realizará a través del pueblo elegido y su Mesías. Josefo subraya en el planteamiento de Judas el galileo, la cooperación humana a la realización de la libertad (*Ant.* 18, 5). Colaborar es luchar. Es necesaria la violencia, para provocar e instaurar el reino. El Mesías es uno de los que luchan en el frente de liberación. No se puede por más tiempo soportar el censo, los impuestos y la expropiación del país. Hay que luchar contra los grupos enriquecidos, robarles el dinero para la guerra, contradecir su posición de reforma y de paz, repartir de nuevo la tierra, según los planes de la alianza. Hay que imponer la circuncisión, guardar la pureza del pueblo, afirmar su soberanía nacional frente a los paganos. La proclamación de la exclusiva soberanía de Dios era un primer paso para la libertad escatológica, pero el término de la redención depende del «celo santo» de los piadosos. Esta perspectiva descubre el empalme radical de los celotes con los fariseos, de los cuales eran su ala izquierda. «Grande es la penitencia, pues origina la redención» (Joma 86b). «Todos los plazos se han pasado, la cosa sólo depende de la penitencia y de las buenas obras» (Sahn 97b). El «señorío del pueblo» sobre toda la tierra será el verdadero juicio de Dios y la mediación para el establecimiento de su reino. La justicia de la alianza estuvo vinculada a este pueblo; el camino y la meta para hacer y esperar la justicia escatológica estarán también indisolublemente vinculados a él.

La comunidad de los celotes se presenta así como una mezcla de grupo religioso y partido político. Este hecho no nos extraña si lo vemos desde el interior del mundo judío. La alianza era una promesa en la que se alcanza la libertad escatológica junto con la libertad política; la ley era al tiempo revelación única, autoritativa de Dios y fundamento de relaciones familiares, sociales y económicas. Pero lo constitutivo de la comunidad de los celotes no está en esta implicación religioso-política. Más bien esto es una consecuen-

cia y manifestación de su autocomprensión religiosa más radical. Ellos no son «ladrones», como Josefo les llama descalificándolos. «Grandes bandas de ladrones hacen constantemente asaltos y los hombres más destacados son muertos, aparentemente para establecer el estado común, pero de hecho con la esperanza de sus propios intereses» (Ant. 18, 7). Tampoco son *sicarios*, guerrilleros armados cuya profesión sea la violencia por la violencia. Lo mismo que antes Elías recogió por su celo un resto, que no hincó las rodillas ante Baal, ahora en los últimos tiempos Judas el galileo ha recogido también el «resto santo», la verdadera comunidad de Dios.

Ellos son «celosos», con un título honorífico arraigado en el AT. Detrás del título se muestra la fuerza que les impulsa y constituye. El celo por Dios y su ley, les obliga a un compromiso total en el seguimiento de los mandamientos y a una lucha violenta contra todos los que no se sometan a ellos. La comunidad de los celotes se autocomprende desde la alianza, la ley y el reino. Pero el centro de su vida en la tensión escatológica, es la lucha por el reino, anticipando y promoviendo la exclusiva soberanía de Dios en su pueblo. «El los repartirá según las tribus sobre el país, y ya no podrá más vivir entre ellos ningún extranjero, ni extraño» (Sal Sal 17, 28).

La fuerza que les hace vivir es el «celo», rasgo típico de la espiritualidad del judaísmo tardío. «Me convertí en un espíritu de celo contra todos los que buscan palabras (mentirosas)» (1 QH 2, 15). Celo es interés apasionado, entrega ardiente a la casa del Señor, a su templo, a su ley y a su tierra, para que sean total y solamente de él, mediante la lucha violenta contra todos los enemigos. Esta era la postura y el grito profético en aquel momento histórico, que les llevaba, en consecuencia, a romper con los romanos, con la aristocracia y con una gran parte del pueblo. Pero el seguimiento del celo exigía unas condiciones. Habrá que renunciar a todo lo que se tenía, familia y profesión por el reino, ya que habían llegado los dolores del tiempo mesiánico. La disposición al martirio era la disposición última. La comunidad sufriente veía cumplirse en ella la expresión del Sal 44, 23, «antes por tu causa somos degollados cada día y somos considerados como ovejas para el matadero». La entrega a la muerte no era sólo testimonio ante el pueblo, sino expiación, intimación a Dios para que realice su reino. Pero la renuncia hasta el martirio es sólo la condición para entregarse apasionadamente al cumplimiento de la ley, que abre caminos del reino. Aunque tenemos pocas referencias sobre su dedicación a la ley, parece que hay que aceptar una conciencia de llamada profética para dedicarse a la ley, no para una aplicación casuística como los fariseos, ni para una gráfica descriptiva de los novísimos como en los apocalípticos, sino

para indicar al pueblo la exigencia de la soberanía de Dios en el momento crucial y los caminos históricos que para ello hay que recorrer.

Para disponerse de nuevo al éxodo de la libertad hay que retirarse al desierto. Allí no están sólo las cuevas para refugiarse de la persecución de los enemigos, sino también el lugar de la separación, de la prueba y de la purificación. Ahora aparecía el contraste entre desierto y templo. La salvación, como en los tiempos del principio, también ahora en los del fin, empieza en el desierto, pero va hacia la posesión de la tierra desde el templo purificado. Esto significa que la comunidad recogida en el desierto, por el celo que brota de la palabra, está en orden de batalla frente al mundo y al pueblo, dispuesta a la guerra santa. Las cuevas deberán ser trincheras.

Como al comienzo del levantamiento de los macabeos, los grupos celotes se organizan para una guerra de guerrillas. Tienen sus puntos de apoyo en las cuevas del desierto de Judá y desde allí hacen sus incursiones a la zona habitada, apoyados por la población campesina, que padece después los castigos de las tropas romanas. Algunos grupos avanzaban hasta la ciudad de Jerusalén para empezar a hacer ya su justicia y para secuestrar a las personalidades más destacadas, que después pudieran intercambiar por sus prisioneros. La primera etapa será la guerrilla en el desierto, para provocar la rebelión de todo el pueblo hacia su plena liberación. De este modo el exclusivo reino de Dios y su justicia se identificará con la justicia y la paz política del pueblo. Para la comunidad de los celotes, que se siente como resto del verdadero Israel, la liberación sociopolítica es la realización consumada del señorío exclusivo de Dios. Su fe y su celo legitiman la acción revolucionaria y la convierten en el único camino de su auténtica realización. Más aún, la acción revolucionaria es condición necesaria para el establecimiento del reinado de Dios. Esta tarea de los guerrilleros es la que puede hacer posible que Dios venga a reinar, en cuanto que tira las barreras y allana los caminos.

3. CONCLUSIONES

El estudio del mundo, en el que se encuadran las comunidades paulinas, nos permite sacar algunas sencillas conclusiones.

1. *El entramado del mundo*

El mundo se constituye en la implicación dinámica de la estructura económica, social, política y cultural. Al asomarnos desde cerca a esta implicación, descubrimos en el pueblo, encuadrado por el mundo, dos bloques, que se constituyen por su distinto encuadramiento y su distinta inserción en él: el bloque dominante y el blo-

que dominado. La relación de dominio está constituida por relaciones de propiedad (injusticia), de posición (marginación), de poder (opresión) y de cultura (ideologización). Entre estos bloques se da una fuerte tensión, que se manifiesta continuamente en distintos conflictos, que son a su vez manifestaciones del conflicto estructural subyacente. En los distintos momentos históricos, los hombres agrupados en estos bloques, los asumen entre el condicionamiento y la creatividad. Según hemos comprobado, el mundo de las primeras comunidades cristianas está desgarrado por el conflicto histórico entre los bloques. Los grupos de hombres que lo protagonizan, pretenden hacer cristalizar la historia en un movimiento de integración o en un movimiento de subversión.

2. *Las comunidades religiosas en el entramado del mundo*

Las comunidades religiosas se constituyen por una religación originaria, que en principio es irreductible: la fe en Dios. Esta religación vertical, que vincula a los creyentes con la divinidad, constituye una religación horizontal, que les vincula entre sí en una comunidad, que a su vez está inserta en la sociedad y en el mundo. Las comunidades religiosas se insertan en el cosmos, entretrejiéndose en su contexto económico, social, político y cultural. Su vida hacia dentro incide hacia fuera. Y su proyección hacia fuera re-incide hacia dentro. Nos encontramos ante una verdadera implicación. Las religaciones religiosas, que originariamente son irreductibles, están de suyo implicadas con las religaciones en el mundo. Pero como los hombres creyentes, que viven en estas comunidades, protagonizan esta implicación, entonces se puede pasar del condicionamiento a la configuración y de ésta a la re-constitución. Es decir, las comunidades religiosas no sólo están condicionadas por el mundo, sino que incluso pueden estar constituidas y configuradas por sus relaciones en el entramado del mundo.

3. *Las comunidades religiosas al servicio de los intereses históricos*

La religación religiosa originaria, que se re-constituye desde el mundo y se configura por el mundo, pasa de la acogida del don de Dios a la apropiación de este don. O dicho de otra manera, pasa de la fe a la instrumentalización. No siempre puede suceder así, pero si sucede, entonces lo que prima en la constitución e inserción de la comunidad es precisamente su religación con el mundo, como enclasmiento socio-económico, socio-político y socio-cultural. El don de Dios es lo relativo, lo condicionado, lo instrumental. El interés histórico es lo absoluto, lo incondicional, lo final. La mundanización de la fe convierte la religiosidad en una forma de

idolatría, que de suyo se convierte en opresión. La mundanización de la religación vertical, por los intereses históricos, conlleva la mundanización de la religación horizontal según estos mismos intereses. En las comunidades religiosas surgen las barreras, convertidas en trincheras. Además, la comunidad religiosa se inserta en el mundo desde su enclasmamiento, es decir, a una u otra parte de la barrera atrincherada que divide el mundo. O se inserta en el bloque dominante o en el bloque dominado. La idólatrización ha producido la división y la opresión, tanto en la vida de la comunidad hacia dentro, como en su proyección hacia fuera.

4. *Legitimación de la integración o de la subversión*

Desde estas perspectivas que apuntamos, se pueden descubrir dos líneas dinámicas de inserción en el mundo, asumidas por las comunidades religiosas que rodean a las primeras comunidades cristianas. En la medida en que se des-integra la religación originaria de la acogida del don de Dios, las comunidades toman dos caminos en medio del mundo: la legitimación de la integración o la legitimación de la subversión. El denominador común es la legitimación de la historia. La fe es relativizada e instrumentalizada para mantener los intereses históricos del bloque dominante o del bloque dominado, dándoles carácter religioso de derecho divino. Hay comunidades que se han insertado de hecho en el bloque dominante y se han adherido absolutamente a sus intereses. Entonces su fe en la divinidad, su vida comunitaria y su incidencia histórica están en sintonía con esta dinámica, instrumentalizándola y dejándose instrumentalizar por ella. En el mundo helenístico, serían las comunidades del templo, las comunidades del emperador y las comunidades de los misterios, poco después de su fundación. En el mundo judío serían las comunidades del templo, las comunidades de la sinagoga y las comunidades de los fariseos. Pero hay también otras comunidades, que animadas por hombres venidos del bloque dominante, se han insertado de un modo o de otro en el bloque dominado y se han adherido a la dinámica de su liberación. Entonces también sintonizan con sus intereses, instrumentalizando con ellos la acogida de la fe. En el mundo helenístico serían las comunidades de los filósofos y en el mundo judío las comunidades de los celotes y las comunidades de los esenios. Las comunidades que encontramos en el entorno de las primeras comunidades cristianas, vistas por los datos que conocemos, se han apropiado del don de Dios y se han constituido desde esta apropiación. En su trayectoria global han legitimado la integración o la subversión, pero en todo caso han relativizado e instrumentalizado el don de Dios, para la construcción autónoma de la historia.

LA IGLESIA EN EL MUNDO

Hemos descubierto el mundo de la iglesia y ahora pretendemos descubrir cómo la iglesia está presente en el mundo y actúa en él. Nos interesan en concreto, dentro de la iglesia primitiva, las comunidades de Pablo. Para realizar este análisis el principal y casi el único documento que poseemos son las cartas del apóstol. Este hecho posibilita y condiciona el estudio en gran manera. Las cartas no son una obra histórica ni en el sentido antiguo ni en el moderno de la palabra. No pretenden hacer un análisis de los acontecimientos, ni tampoco construirlos y describirlos según un determinado propósito teológico, al modo de los Hechos de los apóstoles¹. Son más bien documentos vivos de los problemas y luchas de las comunidades en medio del mundo, vistos en el diálogo con el apóstol. En este sentido son un documento excepcional para descubrir la vida y la tarea de estas pequeñas fraternidades en medio del mundo. Para ello hay que precisar su puesto en la vida, desde donde se entabla y se mantiene este diálogo sobre la marcha, en el horizonte de la esperanza, que unos y otros persiguen.

1. No podemos tomar directamente sin más los datos de Hechos como seguros datos históricos. Sabemos que en ellos hay: a) datos que son reales y datos que son legendarios; b) encuadrados todos en el proyecto histórico teológico de Lucas. Sobre Hechos, véase sobre todo los comentarios de: E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris 1926; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg³1956; U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchen 1961; M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen³1968; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen³1968; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen²1973. Sobre la perspectiva eclesiológica lucana: H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974; E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*; EvTh 14 (1954) 256-275; L. Turrado, *La iglesia de Dios en los Hechos de los apóstoles*, en *XIX Semana Bíblica Española*, Madrid 1962; R. Schnackenburg, *La iglesia en el nuevo testamento*, Madrid 1965, 78 s; H. Schlier, *La iglesia en los escritos de Lucas*, en *Mysterium salutis* IV/1, Madrid 1969, 123 s; A. Antón, *La imagen lucana de la «ekklēsia»*, en *La iglesia de Cristo*, Madrid 1977, 420 s. Aquí intentaríamos recoger los datos históricos que parezcan más seguros.

1. Pablo, apóstol de Jesús para el universo

Pablo es un judío de la diáspora helenística, que se ha encontrado con Jesús de Nazaret y se ha comprometido a compartir su obra. Es un «judío» (Hech 21, 39; 22, 3), un «israelita» (2 Cor 11, 22; Rom 11, 1) nacido en la ciudad de Tarso de Cilicia (Hech 22, 3)². Antes de su encuentro con Jesús se describió así: «circuncidado al octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la justicia de la ley, intachable» (Flp 3, 5). El camino de Pablo está profundamente marcado por la *torá*. Ha intentado fielmente vivirla y anunciarla, preparando así la llegada del Mesías para el advenimiento, por medio de su pueblo, del reino de Dios. Frente al tradicionalismo externo y vacío de la aristocracia sacerdotal y frente al conformismo inoperante de la fe del pueblo, él ha optado por la rigurosa piedad del movimiento laical fariseo, que intenta llevar a la vida diaria las exigencias de la santidad. Y esto con un sentido misionero, que le venía de su condición de judío de la diáspora que luchaba esforzadamente por el advenimiento del día en que todos los pueblos peregrinaran a Sión, para acoger la promesa universal de salvación, hecha por el Dios de Israel³.

Pablo empezó a conocer a Jesús por los suyos, el humilde y pequeño grupo de los que le acogieron y creyeron en él como Mesías, y que parecía una secta religiosa más en medio del pueblo, «la secta de los nazarenos» (Hech 24, 5). Su maestro fue colgado de un madero, como un maldito (Gál 3, 13; Dt 21, 13). Aparecía ante los ojos de Pablo como una «piedra de escándalo» (1 Cor 1, 23), porque su persona y su obra, que amenazaban en su raíz la existencia misma del pueblo, tuvieron que ser anatematizadas por la misma *torá* que él se esforzaba en vivir tan celosamente (Gál 2, 13; 1, 14; Flp 3, 5 s). Pero le llegó la hora del encuentro: «cuando aquel

2. Sobre el marco de Tarso, que pudo configurar la vida de Pablo: W. M. Ramsay, *The cities of saint Paul*, London 1907, 85-246; H. Böhring, *Die Geisteskultur von Tarsus*, Göttingen 1913; W. Ruge, *Tarsos*: PW 4/2 (1932) 2413-2439; C. Bradford, *Hellenistic Tarsus*: MUSSJ 38 (1962) 41-75.

3. Sobre el itinerario de Pablo, antes de encontrarse con Jesús: J. Gnifka, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 188 s; G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979, 61 s; L. Baeck, *Paulus, die Pharisäer und das NT*, Frankfurt 1961; J. Jeremias, *Jerusalem*, 261 s. «La *torá* es la palabra clave, que domina la vida y la teología de Pablo y esto, como él mismo subraya, dentro del horizonte del pensamiento fariseo, es decir, en el horizonte de la más extrema justicia de la *torá*» (G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977, 70). La persecución de la primera comunidad cristiana nace de estas mismas exigencias de fidelidad a la ley de los padres: Cf. W. Scharge, *Ekklesia und Synagoge*: ZThK 60 (1963) 197 s.

que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo» (Gál 1, 15 s). Fue una «revelación de Jesús Cristo» (Gál 1, 12). Fue como la aurora de una creación nueva. «Porque el Dios que dijo: 'de la tiniebla, brille la luz', es el que ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para resplandor del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6). El maldito crucificado del madero apareció ante sus ojos como el Hijo del Padre, que no sólo había sido el Cristo de Israel, sino el *Kýrios*, el Señor de la humanidad y del universo (1 Cor 9, 1; cf. 1 Cor 15, 8; 2 Cor 4, 6; 9, 5). El crucificado «Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8), en su muerte y en su resurrección ha inaugurado el reino del Padre. Ahora a la cabeza de su iglesia reina hasta que vencidos todos los poderes de la vieja creación, él mismo entregue el reino al Padre (1 Cor 15, 25). Pablo al encontrarse con el Resucitado ha visto a Jesús, como el Señor en su iglesia hacia el reino ⁴.

- Esta revelación de Jesús, el Cristo, como Hijo del Padre entronizado a la cabeza de su iglesia, anticipando y preparando la consu-

4. Sobre Gál 1, 15 s, cf. H. Schlier, *La iglesia*, 53 s. Para las distintas perspectivas sobre la conversión de Pablo cf. B. Rigaux, *Paulus und seine Briefe*, München 1964, 62 s; J. A. Fitzmyer, *Teología de san Pablo*, Madrid 1975, 27 s.61 s; volvemos más tarde sobre la cristología de Pablo, que queda intuida en el primer encuentro con el Resucitado. Aquí sólo queremos anotar su perspectiva más entrañable. Jesús el Crucificado como un malhechor es el entronizado, por ser el Hijo del Padre, es el Cristo entregado por nosotros, y ahora convertido en Señor. La cruz de «escándalo» se ha convertido en el «evangelio» de la cruz, porque en ella ha aparecido el «acontecimiento indeducible de la gracia» (G. Eichholz, *El evangelio*, 70). En el *Kýrios*, crucificado y glorioso, presente ya en su comunidad, ha aparecido el reino del Padre, su justicia, su reconciliación y su liberación. Se ha inaugurado el *regnum Christi*, instaurado en su entronización y se ha hecho asequible a todo hombre y a la comunidad entera que lo confiese como Señor con el corazón y los labios (Rom 10, 8 s). El encuentro con el Señor resucitado, Mesías de Israel, convertido en Señor de todos, descubre a Pablo que ha pasado ya el tiempo de la ley, que configuraba al viejo pueblo (Rom 10, 4) y que su misma vida en la ley ha perdido todo su sentido (Flp 3, 7 s). Jesús, el Señor, en medio de la comunidad de los que creen y se entregan a él en obediencia, ha inaugurado en el mundo la nueva creación (2 Cor 5, 14-21), que se consumará en su segunda venida que estamos esperando (1 Tes 1, 10). Pablo en este encuentro original ha transpuesto las fronteras de Israel. Al entrar Cristo, en el puesto de la ley, Jesús, el Señor resucitado (1 Cor 15, 3 s) se le ha aparecido como el Señor de todos, el hombre nuevo de la nueva humanidad (1 Cor 15, 22 s), para desarticular todos los poderes del cosmos, que sometido bajo sus pies como creación nueva, pueda retornar al Padre (1 Cor 15, 28). La comunidad y el apóstol son los representantes en la historia de este mundo nuevo iniciado por el Cristo que al entregarse a sí mismo en su pascua, nos arrancó del viejo eón (Gál 1, 3 s). P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, Göttingen 1968, 64 s; Id., *Erwägungen zum ontologischen Charakter der $\kappa\alpha\iota\nu\eta$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ bei Paulus*: *EvTh* 27 (1967) 374-389, Id., *Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie*: *ZThK* 64 (1967) 423-450.

mación de su reino, es al tiempo la llamada apostólica a Pablo (Gál 1, 16). Pablo se convierte en apóstol, es decir, en testigo enviado. La revelación ha sido misión y encargo al tiempo, encargo de anunciar públicamente a Cristo entre los gentiles. El Hijo de Dios al revelarse se ha convertido también al tiempo en contenido del evangelio, en el mismo evangelio. Pero esta «gracia y apostolado» (Rom 1, 5), «para que le anunciase entre los gentiles» (Gál 1, 16), «para predicar la obediencia de la fe a gloria de su nombre, entre los gentiles» (Rom 1, 5) hace que Pablo se sienta apóstol por los caminos del universo en el horizonte cósmico entero. Tiene que ir más allá del pueblo judío, más allá de toda frontera (Rom 1, 14). Su encargo desde el principio es una deuda sin límites, un deber con todo el universo de los pueblos. El *Kýrios* que le ha llamado no es sólo el Señor de su comunidad reunida, sino que está entronizado para ser Señor de toda la humanidad, de los vivos y de los muertos, del universo entero con todos sus poderes (Flp 2, 6-11). «Pablo por tanto tiene el evangelio sólo compartiéndolo con todos los otros, dándolo a todos los otros»⁵.

Desde la hora misma de su vocación, Pablo se ve obligado como «siervo de Cristo Jesús», «escogido para el evangelio de Dios» (Rom 1, 1) a recorrer los caminos del universo sembrándolos de pequeñas comunidades para realizar ya el señorío del *Kýrios*, a la espera de su pronta consumación. Poco a poco los caminos se le iban agrandando y su proyecto abarcaba la ecumene de un extremo al otro. Su vocación era «la travesía del mundo», su tarea estaba, pues, proyectada «como una transversal». «Aquí se presupone que el fuego se extenderá por sí mismo a derecha e izquierda de la línea llameante»⁶. Ya casi al final de su camino él mismo lo atestigua:

5. La revelación de Jesús Cristo es al tiempo misión y encargo de anunciarle: G. Eichholz, *El evangelio*, 65; E. Pfaff, *Die Bekehrung des h. Paulus*, Roma 1942, 169; J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954, 15 s; El evangelio es Jesús, el Señor, muerto y resucitado (D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*, Neukirchen 1965, 67-81). Pablo salía al encuentro de Jesús con su conciencia apocalíptica, que ahora quedaba confirmada, iluminada y ensanchada. El Señor ha sido entronizado por el Padre para todo el universo y para toda la historia en la unidad de su totalidad (E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalypik*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1970, 126 s). La comunidad y el apóstol dentro de ella se incorporan a este compromiso de su señorío, que abarca el espacio y el tiempo enteros y a la humanidad que en ellos se encuadra (G. Eichholz, *Der ökumenische und missionarische Horizont der Kirche. Eine exegetische Studie zu Röm. 1, 8 15*: GvTh 21 [1961]15-27).

6. A von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums I*, Leipzig 1924, 80.83.

No me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios, tanto que desde Jerusalén y en todas direcciones hasta el Ilírico he dado cumplimiento al evangelio de Cristo... Mas ahora, no teniendo ya campo de acción en estas regiones, y deseando vivamente desde hace muchos años ir donde vosotros, cuando me dirija a España... (Rom 15, 18-19.23-24).

Pablo pretende recorrer toda la ecumene, el señorío imperial romano, bajo la cabeza del emperador. Pero no intenta establecer otro imperio socio-político que derroque y sustituya a aquél. Su pretensión no es la revolución subversiva del orden establecido, sino algo que va desde más atrás, más por debajo y hacia más allá. Se trata de irradiar en el cosmos de la ecumene la nueva creación del señorío del *Kýrios*, su justicia, su reconciliación y su paz, inaugurada en su entronización y que ahora debe ser actuada y proclamada hasta los confines de la tierra. Todos, judíos y gentiles, son llamados en la pequeña fraternidad a la obediencia de la fe al Señor para que, unidos en el amor en la pequeña y mínima fraternidad de la iglesia, hagan que la ecumene entera, vieja creación, se recree en el señorío de Cristo para el reino de Dios ⁷.

Esta realidad escatológica última, que es la plenitud de la historia, tiene que realizarse en el marco concreto de la historia humana y cósmica. La ecumene ha de inscribirse e incorporarse al plan de salvación, para que se transforme y consuma en la justicia del *Kýrios*, alcanzando así su plena reconciliación. Para ello hay que sembrar en las regiones y en los pueblos la pequeña levadura de la comunidad escatológica, la fraternidad de la iglesia. La obra de Pablo no fue ni más ni menos que ésta: sembrar el cosmos de pequeñas fraternidades. El punto de arranque es Jerusalén, la comunidad primitiva iniciada en la pascua del Señor. Aquella comunidad es el punto central de la historia de la salvación y el punto de

7. Pablo al mirar hacia atrás, ve que ha recorrido el hemisferio oriental del imperio, entre Jerusalén, que es el centro histórico-salvífico desde donde irradia el evangelio y el final de la vía *Aegnatia*, que se abre hacia Roma, como paso para todo el hemisferio occidental (E. Käsemann, *Röm.*, 377). En toda esta tarea Pablo no se mueve primariamente en un horizonte político, en la alternativa integración o revolución (G. Bornkamm, *Pablo*). Para él, el *Kýrios*, que es rico para todos los que le invocan (Rom 10, 12), ha inaugurado una creación nueva de justicia (Rom 1-4) y reconciliación (2 Cor 5, 19 s), que ha de innovarse y consumir radicalmente el cosmos. Las pequeñas fraternidades, como grupos de hermanos obedientes en el seguimiento del obediente Adán, son la levadura de esta nueva creación (E. Käsemann, *EVB II*, 1970, 128).

arranque del evangelio destinado a todos los pueblos⁸. Pablo, misionero incansable, recorre la ecumene desde la hora misma de su conversión. «Me fui a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco» (Gál 1, 17). «Luego me fui a las regiones de Siria y Cilicia» (Gál 1, 21). Después retornó a Antioquía (Hech 11, 25 s) y desde allí recorrió con Bernabé la isla de Chipre y la parte baja de Asia menor (Hech 13, 3-14, 26). No siempre logró poner en marcha una comunidad cristiana. Después, cuando partió ya por sí mismo a evangelizar y logró reunir una pequeña fraternidad en algún lugar de la ecumene, entonces la naciente comunidad, apenas iniciado su camino, recibía el encargo de compartir el evangelio por su entorno. Todos los hermanos, al convertirse, se convertían en apóstoles y misioneros. Por eso cada pequeña fraternidad ha de responder por una región: Filipos por Macedonia (Flp 4, 15), Tesalónica por Macedonia y Acaya (1 Tes 1, 7 s), Corinto por Acaya (1 Cor 16, 13; 2 Cor 1, 1) y Éfeso por Asia (Rom 16, 5; 1 Cor 16, 19; 2 Cor 1, 8). Más allá del hemisferio oriental, Pablo mira a Roma, pero no como punto final de su itinerario, sino como plataforma misionera para anunciar el evangelio a todo el occidente, hasta España. «Espero veros al pasar y ser encaminado por vosotros hacia allá, después de haber disfrutado un poco de vuestra compañía» (Rom 15, 24). Pablo mismo, el apóstol de Jesús para el universo, nos ha iniciado en el modo de ver sus comunidades sembradas en toda la ecumene. Ya conocemos el mundo en el que se encuadran. Ahora vamos a ver cómo estas iglesias se encuadran en el mundo desde su proyecto originario⁹.

8. Pablo ha trazado un plan para la travesía de la ecumene, pero manteniéndose siempre como siervo obediente a su Señor, que es quien le va abriendo los caminos (M. Dibelius, *Paulus*, Berlin 1964, 63). Jerusalén es su punto de arranque, porque allí se ha iniciado la plenitud de los tiempos por la fidelidad de Dios a su historia. Pero a partir de allí él busca puntos de apoyo misioneros, pensando en provincias. Pablo a estas pequeñas comunidades, «por jóvenes que fueran, las hacía inmediatamente responsables a ellas mismas del servicio misionero» (G. Eichholz, *El evangelio*, 61). Todos los hermanos son apóstoles en misión y todos han de responder del pueblo y de la tierra que les rodea (G. Sass, *Apostelamt und Kirche*, München 1939, 129 s; G. Bornkamm, *Gesammelte Aufsätze I*, München 1966, 160). Por eso el esfuerzo de Pablo consiste fundamentalmente en poner un poco de levadura en las distintas regiones del imperio. Está seguro de que cuando un grupo de hermanos se encuentran con el Resucitado todo empieza de nuevo y la misión está en marcha. Así, encomendando la responsabilidad apostólica a los hermanos, él se mueve inquieto hacia su meta definitiva para llevar el evangelio a los confines de la tierra (G. Bornkamm, *Pablo*, 735).

9. Para las líneas generales del encuadramiento histórico de las comunidades de Pablo, cf. los pasajes correspondientes de las obras de conjunto: F. Chr. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen

2. La comunidad de Jerusalén

Pablo vivió y se formó durante algunos años en Jerusalén (Hech 22, 3). En sus cartas no tenemos dato alguno que nos permita asegurar que conoció a Jesús. Pero sí que conoció pronto a los suyos y al mensaje que anunciaban, cuando les persiguió tan enérgicamente (Gál 1, 23; 1 Cor 15, 9). Después del encuentro de Damasco, Pablo vuelve a la primera comunidad en muy pocas ocasiones. Su estancia en Jerusalén está casi siempre amenazada por la persecución y la conjura. Primero subió allá «para conocer a Cefas» y permaneció quince días en su compañía (Gál 1, 18). Seguramente compartió también la vida de la comunidad y comentó con todos sus planes misioneros. Parece que estuvo entonces bajo la amenaza de los judíos que habían decidido matarle (Hech 9, 26-30). Volvió

1853; A. Hausrath, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* 1-III, Heidelberg 1868-1874; E. Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, Leipzig 1874; C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg 1887; O. Pfeleiderer, *Das Urchristentum*, Berlin 1887; W. M. Ramsay *The church in the Roman empire before A. D. 170*, London 1894; A. C. McGiffert, *A history of christianity in the apostolic age*, Edinburgh 1897; H. Duchesne, *Histoire ancienne de l'église*, Paris 1900-1906; A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1902; E. von Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig 1902; Id., *Der apostolische Zeitalter*, Leipzig 1907; A. Schlatter, *Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet*, Gütersloh 1912; P. Wernle, *Die anfänge unserer Religion*, Tübingen-Leipzig 1901; O. Holzmann, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Tübingen 1906; Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Leipzig 1908; H. M. Gwatkin, *Early church history*, London 1909; E. de Faye, *Études sur les origines des églises de l'âge apostolique*, Paris 1909; J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1914; Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Berlin 1921-1923; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* I-II, Regensburg 1925; H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Berlin 1932; N. H. Streeter, *The rise of christianity*, en *The Cambridge ancient history* XI, Cambridge 1936; H. Preisker, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Berlin 1937; C. T. Craig, *The beginning of christianity*, New-York 1943; J. Lebreton-J. Zeiller, *Histoire de l'église* I, Paris 1938; M. Goguel, *Jésus et les origines du christianisme*, Paris 1946-1947; J. H. Waszink-W. C. van Unnik-Chr. de Beus (ed.), *Het oudste christendom en de antieke cultuur*, Haarlem 1951; C. Schneider, *Geschichte des antiken Christentums*, München 1954; Ph. Carrington, *The early christian church* I-II, Cambridge 1957; W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Hamburg 1959; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1966; F. Filson, *Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit*, Düsseldorf 1967; L. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen 1966; J. Lortz, *Geschichte der Kirche*, Münster 1962, 19 s. La valoración de los enfoques y los resultados de estas obras han de hacerse con la perspectiva histórica de las distintas etapas de la investigación. E. von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters*, 1904; J. Weiss, *Das Problem der Entstehung des Christentums*, ARW 16 (1913) 423-515; R. Bultmann, *Die urchristliche Religion*, ARW 24 (1915-1925); (1926) 83-164; H. Windisch, *Urchristentum*, ThR 5 (1933) 186-200; W. G. Kümmel, *Das Urchristentum*; ThR 14 (1942) 81-95, 155-173; 17 (1948) 3-50.

por segunda vez al «encuentro de los apóstoles» (Gál 2, 1 s), a dialogar con ellos los problemas cruciales de la unidad de la iglesia naciente. Y por fin, después de su largo camino apostólico por el oriente, vuelve con la colecta de las comunidades de la ecumene a Jerusalén (1 Cor 16, 3 s; 2 Cor 1, 15 s; Rom 15, 25 s), donde es hecho prisionero y desde donde marcha a Roma a comparecer ante el tribunal imperial y a padecer el martirio¹⁰. Parece, pues, que los contactos con la comunidad de Jerusalén han sido pocos y breves y sin embargo aquella comunidad es para Pablo eje de irradiación y referencia¹¹.

Necesitamos precisar más el puesto de la iglesia madre de Jerusalén dentro del contexto de toda la iglesia primitiva. El problema se planteó con toda agudeza cuando Holl habló de una realidad jurídica. La comunidad de Jerusalén, con los doce a la cabeza como testigos del Resucitado, que fundan la tradición, tiene una primacía jurídica sobre toda la cristiandad, a la que ésta debe corresponder pagando incluso impuestos, aunque fueran en forma de ofrenda para los pobres¹². Esta perspectiva tropezó enseguida con una dura crítica¹³, pero los textos de Gál 2 continuaban plan-

10. Sobre las relaciones de Pablo con Jerusalén, cf. B. Rigaux, *Paulus*, 103 s; el trabajo reciente de A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, Gütersloh 1975, 39 s.46 s.290 s. Pablo ha conocido con profundidad la comunidad cristiana en la diáspora, es decir, él ha comprendido la iglesia madre, desde su prolongación en la iglesia de Damasco y Antioquía. No podemos, por tanto, alcanzar sin más la realidad de la comunidad de Jerusalén en sí, tal como era, sino vista desde otras comunidades de judeocristianos helenistas abiertas a los paganos. Sin embargo, estas comunidades de mediación, en las cuales Pablo ha vivido unos quince años, desaparecen de su vista cuando empieza por su cuenta la evangelización de la ecumene. Tan sólo queda Jerusalén, como centro de referencia, al que se siente vinculado esencialmente para no trabajar en vano en la edificación de la iglesia (Gál 2, 2).

11. Parece que en el cristianismo primitivo se atestigua el hecho de que «Jerusalén viene a ser como el centro de toda la comunidad y esto ciertamente no sólo en la propia conciencia de la comunidad primitiva. Se atestigua igualmente en Pablo y en el autor de Hechos. Pablo da todo su valor a que las comunidades paganocristianas, para las que esto estaba lejos de su pensamiento, mantengan la conexión con Jerusalén»: R. Bultmann, *Teología del N.T.*, Salamanca 1981, 106. En efecto, Pablo determina el ámbito de su misión partiendo de Jerusalén, hecho que resulta extraño si se tiene en cuenta que él no misionó nunca en Judea. La razón de esta perspectiva se funda en su visión de la historia de la salvación, que tiene en la comunidad de Jerusalén su punto central de irradiación (G. Bornkamm, *Pablo*, 67 s).

12. K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu der Urgemeinde*: SAB (1921) 920-947, recogido en *Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen 1928, 44-67.

13. Cf. W. Mundle, *Das Kirchenbewusstsein der ältesten Christenheit*: ZNW 22 (1923) 20-42; F. Kattenbusch, *Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem*, en *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen 1922, 322-351.

teando el problema. Son los antioquenos, los que van a Jerusalén y Pablo con ellos va en el fondo a presentar para el visto bueno su predicación misionera. Georgi¹⁴ dio un importante paso adelante al acentuar la perspectiva de la historia de la salvación. Jerusalén tiene una primacía escatológica sobre todas las demás comunidades. La ofrenda por los pobres atestigua estos vínculos profundos de comunión. Por fin Stuhlmacher ha profundizado más aún la perspectiva. Si para los antioquenos Jerusalén es la capital histórico-salvífica de la iglesia, para Pablo es algo semejante. «Su apostolado y su misión, como lo muestran Rom 11, 25; 15, 15-19, se enmarcan en un sistema y en un espacio estrictamente histórico-salvífico. Pero este espacio histórico-salvífico, según la concepción paulina, era plenificado y dominado por el derecho de Dios (= *dikaíosyne theou*), que debe entenderse según la forma de pensar antigua como una esfera de salvación»¹⁵. La historia santa realizada por la fidelidad de Dios se ha realizado *ioudaïoi te prôton kai hêlleni* (Rom 1, 16; cf. Rom 9-11). Para Pablo no hay más que un evangelio de la gracia libre de Dios, pero para ser acogido en fidelidad ha de reconocerse el camino de su aparición, en el que se realiza al tiempo la verdadera unidad de la iglesia de judíos y gentiles en toda la ecumene. La comunidad de Jerusalén es el centro, salvífico y jurídico al tiempo, donde se realiza y visibiliza la unidad de la única iglesia del Señor, edificada sobre el único evangelio, servido por el único apostolado¹⁶.

a) La primera comunidad cristiana de Jerusalén es una pequeña fraternidad en el mundo. Se encuadra en el marco económico, social, político y cultural que hemos estudiado. Por una parte aparece vinculada a la comunidad religiosa judía que se concentra en el templo. Aunque poco a poco irá siendo excluida, la fraternidad cristiana tiene gran interés en subrayar los lazos que le unen al

14. D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg-Bergstedt 1965, 13-33; cf. también H. Schlier, *La carta a los galatas*, Salamanca 1975, 78 s: «Jerusalén es la capital histórica y moral de la iglesia, pero no la jurídica».

15. P. Stuhlmacher, *Evangelium*, 87; cf. Id., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen 1966; también O. Michel, art. *Evangelium*, en RAC VI, 117 s; E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, en EVB II, 181-193. «Jerusalén tiene una primacía histórica salvífica y sacraljurídica sobre todas sus comunidades hermanas»: P. Stuhlmacher, *Evangelium*, 282. Es de hecho «el punto central de la cristiandad más antigua»: E. Lohse, *ThW VII*, 333.

16. P. Stuhlmacher, *Evangelium*, 88. Lo que se alcanzó en la *koinonía* del encuentro de Jerusalén, como veremos, «fue la unidad de la iglesia de judíos y gentiles en la comunidad del evangelio y del apostolado». La colecta atestiguará la «conciencia de una iglesia que parte de Jerusalén»: H. Schlier, *Gál.*, 78 s.

viejo pueblo de la promesa, pues no se siente una secta, sino el nuevo pueblo de Dios¹⁷. Y sin embargo, el lugar propio de reunión son las casas humildes de los hermanos en la periferia de Jerusalén. Desde una perspectiva sociológica son una familia grande, una asamblea familiar, una «iglesia en familia» (Hech 2, 46; 4, 23; 5, 42; 12, 12)¹⁸. Pero la novedad de esta pequeña fraternidad es que se siente la comunidad escatológica de los últimos tiempos. El Padre al resucitar a Jesús de entre los muertos y entronizarlo a su derecha y a la cabeza de sus hermanos para inaugurar su reino, ha reunido a la comunidad primitiva que se «sabe como el círculo de los hombres, en cuyo medio Dios ha manifestado la irrupción del nuevo eón, y este círculo está llamado naturalmente a extender el testimonio del comienzo del tiempo de salvación»¹⁹. El reino de Dios futuro ha irrumpido ya en esta fraternidad de los santos, en la que se ha creado la comunidad del tiempo final. La autoconciencia de esta iglesia en familia está constituida radicalmente por ser la fraternidad del Resucitado que está viviendo ya, por el Espíritu recibido, la consumación esperada, anticipada en ella para su irradiación al universo²⁰.

Esta «iglesia en familia» se ve a sí misma verdaderamente como una familia de hijos del Padre, reunidos en torno a Jesús con la misma fuerza del Espíritu. Las cartas de Pablo conservan un testimonio de esta realidad, aunque en ellas sea comprendida y matizada de distinta manera. Los hermanos, junto al Señor, llaman a

17. Sociológicamente, la pequeña fraternidad cristiana parece un grupo, la «secta del Nazareno» (Hech 24, 5.14), pero a diferencia de los grupos esenios y celotes no ha roto con la comunidad religiosa del templo y de la sinagoga. Más bien les acabarán echando contra su voluntad: N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Darmstadt 1963, 178. La fraternidad cristiana se establece en la ciudad (aunque tal vez haya pequeños grupos en Galilea). Cf. E. Lohmeyer, *Galiläa una Jerusalem*, Göttingen 1936. Cree que le pertenece Jerusalén, el templo y la ley, porque se sabe el nuevo, el verdadero Israel de los últimos tiempos: E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959, 31.

18. La continuidad radical, implica al tiempo la discontinuidad con el Israel histórico. Esta se atestigua también en los nuevos espacios de encuentro. La iglesia *kat' oikon* no se congrega en un lugar sagrado, sino que se reúne en una casa cualquiera, abierta a todos. Esta aparición nueva responde a una nueva autocomprensión fundada en su escatología cristológica. Volveremos sobre ello.

19. W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Göttingen 1968, 10; C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, Göttingen 1938, 23 s.

20. W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff*, 18 s; R. Bultmann, *Teología del N.T.*, 79 s; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1976, 50 s.

Dios *Abba* (Gál 4, 6; Rom 8, 15) con la misma palabra que le llamaba Jesús (Mc 14, 36). Esta palabra tiene en la comunidad de Jerusalén su puesto en la vida y significa que todos los reunidos en torno al Resucitado se sienten hijos del Padre por él y en él²¹. El que preside la fraternidad en el puesto del Padre es Jesús el Señor. El es el Cristo, cabeza del pueblo, que ha inaugurado el reino, no como jefe político, sino como siervo de Yahvé; él es el Hijo del hombre que vendrá pronto para consumir su juicio reuniendo y salvando a los suyos. Pero a él también le llama la comunidad con la invocación *marána thá*, como a Señor ya presente y todavía por venir²². La señal de su presencia entre los suyos era el Espíritu. Ellos creían que Yahvé, como lo había prometido por los profetas (Jl 3, 1-5; cfr. Is 32, 15; 44, 3; Ez 36, 25; 37) derramaría su espíritu en los últimos tiempos y santificaría a los llamados convocando un resto que sería la simiente de la congregación escatológica universal²³. Por eso los hijos se sienten santificados, «santos», como Pablo prefiere llamar a la comunidad de Jerusalén (Rom 15, 25; 2 Cor 9, 1.22). Y precisamente por ser santos, son «hermanos» (Hech 1, 15; 11, 1; 12, 17; 21, 17)²⁴.

La vida fraternal de la comunidad de Jerusalén aparece esbozada en dos pasajes típicos de singular importancia: los «sumarios» de 2, 42-7 y 4, 32-5. En ellos subyace una realidad histórica, que ha sido después idealizada²⁵. La fraternidad se edifica en primer lugar

21. Cf. G. Kittel, TWNT I, 4-6; también A. Deissmann, *Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung*, Tübingen 1910.

22. Sobre la cristología de la comunidad primitiva, cf. R. Bultmann, *Teología del N.T.*, 86 s; H. Conzelmann, ThNT, 91 s; R. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid 1979, 295. Sobre *marána thá*, cf. especialmente H. W. Kunn, TWNT IV, 470-475.

23. Los «santos» para Pablo (1 Cor 16, 1; 2 Cor 8, 4; 9, 1, 12) son una «designación hecha fórmula de la comunidad primitiva de Jerusalén»: R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930, 152, y se explica desde la conciencia escatológica de ser la comunidad del Resucitado, que ha recibido el don del Espíritu. Sobre la presencia del *Pneuma* en la concepción lucana de la iglesia, cf. E. Haenchen, *Apostelg.*, 130 s; R. Schnackenburg, *Iglesia*, 82 s; H. Schlier, *Iglesia*, 126 s; A. Anton, *Iglesia*, 433 s; L. Turrado, *Iglesia*, 118.

24. «Los miembros de las comunidades no son sólo *mathetaí, pistoi* y *hágioi*, sino también *adelphoi*. Para Lc, la iglesia es por su origen, sus dones y su modo de vida una fraternidad, aunque el evangelista no emplee nunca el concepto de *adelphotes*»: H. Schlier, *Iglesia*, 138.

25. Un problema fundamental para valorar estos pasajes es precisar el nivel al que pertenecen los datos que sumariamente describen la comunidad. J. Jeremias, *Zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*: ZNW 36 (1937) 206-208, cree que el resto más antiguo de la tradición es 4, 36-37 y 5, 1-10. De ellos nace el sumario precedente 4, 32-34.35. Este sumario se anticipa y repite por la redacción de Hech 2, 45: L. Cerfaux *La composition de la première partie du livre des Actes*: ETHL 13

por la *didajé tòn apostólou* (Hech 2, 42; 5, 28; 17, 9.19) que es al tiempo la *didajé tou kyriou* (Hech 13, 12). Es la palabra del evangelio alentada por el Espíritu (Hech 4, 8.33), en la que se anuncia a Jesús, el Resucitado (Hech 4, 33; 8, 35), como Mesías (Hech 8, 5) y Señor (cf. 18, 28), que es el Hijo de Dios (Hech 9, 20). Esta perspectiva de Lucas tiene un trasfondo de verdad, que está recogido por el mismo Pablo. La *didajé* que recibe Pablo como *paradosis* desde Jerusalén, por medio de la diáspora, es el evangelio de Cristo, muerto y resucitado (1 Cor 15, 3-6), que él mismo había recibido por revelación (Gál 1, 11 s)²⁶. Pero la fraternidad se edifica sobre todo en torno a la mesa donde se parte el pan y la copa. Es la *klásis tou ártou* (Hech 2, 42). «Partían el pan por las casas» (Hech 2, 46). Lucas usa esta expresión para designar la cena que Jesús partió con los suyos (Lc 22, 19 s; 24, 30-35) o que el apóstol parte con la comunidad (Hech 20, 7.11; 27, 35). Pablo la llama la «cena del Señor» y muestra que también la ha recibido en una tradición que se remonta a Jerusalén (1 Cor 11, 23-25)²⁷.

(1936) 667-691. Lucas en Hech 2, 42 s ha conservado fielmente un documento original que describía la comunidad en tres momentos: vida religiosa, comunidad de bienes y papel de los apóstoles. El texto originario es 2, 46-47 mientras 2, 43-44 es una redacción de Lucas. P. Benoit, *Remarques sur les «sommaires» de Actes 2, 42 à 5*, en *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel 1950, 10 cree que v. 2, 43-45; 4, 33-35, son retoques posteriores de un redactor que ha trabajado la obra de Lucas. «Los versos 2, 43-45 son elementos secundarios tomados de otra parte, pero yo añadiría aún que aquí han venido a intercalarse entre dos versos de un nivel más antiguo, cuyo hilo han roto: los v. 46-47 siguen efectivamente muy bien al v. 42, que describe en detalle la vida común de oración e irradiación apostólica que el v. 42 enunciaba en una fórmula equilibrada y lapidaria». En los sumarios no nos encontramos con una imagen idealizada de creación posterior. Pero aparece más bien que los sumarios recogen textos de la tradición, que Lucas elabora y generaliza: E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 155 s.; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 7 s. «Es la imagen del tiempo de los orígenes, tal como se veía en el tiempo del autor, pero no el resultado de una idealización consciente»: W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg¹⁸1978, 3135.

26. Jerusalén conserva y custodia fielmente la tradición de Jesús y de su resurrección: Cf. W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff*, 7 s.25.47; U. Wilckens, *Jesusüberlieferung und Christuskerygma. Zwei Wege urchristlicher Überlieferungsgeschichte*: ThViat 66/10 (1965) 321-339. Los galileos habían visto predicar a Jesús el evangelio del reino. Pero en Jerusalén, en unión con los helenistas, reflexionan la *basileía* a la luz de la mesianidad de Jesús hacia el horizonte de la ecumene. Para unos y otros el evangelio es la llegada de Dios en Cristo por la palabra, mensaje de salvación entre la resurrección y la parusía. «En Jerusalén el *euangélion tēs basileias* de los particularistas está de tal modo profundizado y reflexionado cristológicamente, que surgió un fundamento que soporta y da la medida para la predicación misionera helenística»: Stuhlmacher, *Evangelium*, 286.

27. El texto del memorial, que aparece en 1 Cor 11, 23-25 nos remite al tiempo de los orígenes. Tenemos en él una tradición comunitaria (*parélabon, parédoka*),

Esta reunión donde se parte la palabra y el pan²⁸ es el lugar de la *koinonía* de la fraternidad (Hech 2, 42). Porque efectivamente la pequeña comunidad es un lugar de encuentro de muchos.

b) A la fraternidad cristiana se pueden acoger hombres de todos los grupos sociales. El primer núcleo era un grupo de trabajadores galileos, que al decidir permanecer en la ciudad se verían obligados a trabajar en la difícil condición de jornaleros. Pronto se une a ellos otro grupo de judíos helenistas, procedentes de la diáspora, que sin duda estaban en un nivel económico y cultural más elevado. Muchos de los judíos asentados en Jerusalén, se inscribían en la clase media. Es importante subrayar este hecho. La comunidad desde el principio es plural. No es puramente aramea y palestinese, sino que incorpora ya miembros del judaísmo helenístico. No es una comunidad exclusivamente de pobres, sino que acoge en su seno a hombres de toda condición social²⁹. Pero parece que la mayoría de la comunidad son los pobres y que sus reuniones y su vida están enclavadas en los barrios últimos de Jerusalén, donde no falta la miseria y la mendicidad. Pablo ha compartido durante unos cuantos días la vida palpitante, alegre y dolorosa al tiempo, de aquella fraternidad. Y ha distinguido en ella dos grupos de herma-

que se remonta a Antioquía y a Jerusalén y que después ha sido modificada por Pablo: cf. E. Lohmeyer, *Von urchristlichen Abendmahl*; ThR NF 9 (1937) 184; J. Jeremias, *Ultima cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980; 98; H. Schürmann, *Der Einzugsbericht Lk 22, 19-20*, Münster 1955, 59 s; W. Marxsen, *Der Ursprung des Abendmahls*; EvTh 53/12 (1952) 301; G. Bornkamm, GA II, 150 s.

28. Parece que aunque la reunión en torno a la palabra podría darse independientemente, sin embargo, casi siempre empalma con la eucaristía (Hech 2, 42; 20, 7); O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Stuttgart 1962, 28. La *klásis tou ártou*, continuación de la última cena del Jesús terreno y de la comida celebrada en compañía del Resucitado, se suele celebrar en un contexto de comunicación y de diálogo: *dialégesthai* (Hech 20, 7), *hómilein* (Hech 20, 11). La mesa del pan y de la palabra es el verdadero lugar de la fraternidad compartida.

29. Es muy posible que desde los días de pentecostés (Hech 2, 41) la comunidad de Jerusalén estuviera compuesta de «hebreos» y «helenistas» (Hech 6, 1). Esta terminología de Lc responde a un hecho real. Por una parte están los discípulos, que siguieron a Jesús desde Galilea, hombres pobres del mundo del trabajo, situados entre lo más bajo del bloque dominado. Sobre la condición de los jornaleros, cf. J. Jeremias, *Jerusalem*, 130 s. Sobre la situación social de los helenistas no tenemos noticias seguras. Parece que algunos tenían una pequeña propiedad (Hech 4, 36 s; 5, 1 s). En muchos casos venían de la diáspora y se asentaban en Jerusalén en sus propios barrios, con sinagogas propias, incorporados en la vida económico-social de la ciudad desde el comercio, la artesanía y la acogida de los peregrinos: J. Jeremias, *Jerusalem*, 79 s. Estos judíos de la diáspora se integraban en la situación ascendente del bloque dominante y apoyando sus intereses (Hech 6, 9). La comunidad de Jerusalén al parecer no cuenta entre los hermanos a la nobleza del país. La mayoría de ellos son del mundo de los asalariados y de los mendigos, pero también se encuentran entre ellos hermanos de otros estratos sociales.

nos de destacada significación: los apóstoles y los pobres. Pablo fue a Jerusalén, a conocer los primeros testigos del Resucitado, de los que partía la tradición y entre ellos al primero, Cefas (Gál 1, 18). Le pareció que la fraternidad era como un hogar, una familia (*oikos*), cuya edificación (*oikodomē*) cargaba sobre los hombros de algunos hermanos, que eran como las columnas y el cimientto. En principio hay un grupo de responsables, «los que parece que representan algo» (*dokoûntes*) (Gál 2, 2-6), entre los que se distinguen los que más soportan el peso de la comunidad entera, «Santiago y Cefas y Juan, los que parecen ser las columnas» (Gál 2, 9). Si a Pedro se le llama Cefas (Gál 1, 18; cf. Mat 16, 18) es porque tenía en la comunidad una posición preeminente, como responsable principal de su marcha tras los pasos del Señor³⁰. Pablo además de los responsables se fija de un modo muy especial en los pobres. Es verdad que la comunidad era en su mayoría una comunidad de pobres, pero esta condición sociológica era para ellos al tiempo un signo y un título escatológico. Son pobres de verdad. Están oprimidos y perseguidos. Pero al tiempo, por estar de lleno abiertos y entregados al *Kýrios*, en el acontecimiento escatológico de su señorío, son portadores de la promesa, representantes del nuevo pueblo. Su entrega al evangelio es signo de que el eón nuevo se ha anticipado y de que ellos, cuando se consume en el último día, han de participar con Cristo en su reino. Pero dentro de esta comunidad de pobres, hay algunos que lo son más, «los pobres de entre los santos» (Rom 15, 26), los que están pasando «necesida-

30. El término *stýloi* revela que la iglesia es entendida como *oikodomē* (1 Cor 3, 10 s. 16 s; Ef 2, 21; Ap 3, 12), como templo de Dios y edificación espiritual. No debería olvidarse que «columnas» de la casa y de la familia son aquellos hijos que llevan su peso (cf. Esq. *Agam.* 898; Euríp. *Ifig.* I, 57). Las columnas son los apóstoles que sostienen la iglesia. «Soportan la iglesia». Están en los cimientos contribuyendo a su constitución y edificación; C. K. Barret, *Paul and the «Pillar» Apostle*, en *Studia Paulina Zwaan*, 1-19. No parece adecuada la interpretación de R. Annard, *Note on the tree pillars: Galatians II 9: ExpT* 67 (1956) 178 que interpreta las «columnas» como las metas de los estadios romanos. En esta perspectiva deportiva (Gál 2, 2; 5, 7) los apóstoles guardarían la tradición para la buena carrera de la fe. Entre las columnas hay uno que se llama *Kephás-Pétros* (2, 7.9.11). Que un hombre sea la piedra sobre la que se edifica la comunidad lo tenemos ya atestiguado en Qumrán: cf. O. Betz, *Felsenmann und Felsengemeinde*: ZNW 48 (1957) 53.59 s. 63-65; cf. J. Schmid, *Petrus «der Fels» und die Petrusgestalt der Urgemeinde*, en *Begegnung der Christen. Festschrift O. Karres*, Stuttgart-Frankfurt 1959; H. Fürst, *Paulus und die «Säulen» der Jerusalemer Urgemeinde*: AB 17-18 (1963) 3-10. Estamos ante un título que cualifica a este apóstol, como piedra y que debe ser puesto en relación con Mt 16, 18. «La 'piedra' sobre la que debe ser edificada la comunidad, soporta la casa, es decir, el templo de la *ekklesia*»: U. Wilckens, ThW VI, 735.

des» (2 Cor 9, 12)³¹. Pablo en el encuentro apostólico de Jerusalén saca la impresión de que los apóstoles, que tienen tanta inquietud por el evangelio y la unidad de la comunidad, tienen su mirada y su esfuerzo puesto en el servicio a estos últimos de los pobres (Gál 2, 10). En la fraternidad los apóstoles son para los pobres y así edifican la unidad de la comunión³².

31. En la perspectiva del AT, Jerusalén será el lugar donde aparezca el reinado de Dios, pues se convertirá en hogar, a donde se acojan todos los pueblos (Is 2, 2-4; 45, 20-25; 60; Jer 3, 14 s; Zac 8, 20-23; Ag 2, 6-9). En este monte se preparará un gran banquete para todos los pueblos (Is 25, 6-12). A esta casa y a esta mesa se acogerán sobre todo los pobres. «Yahvé fundó a Sión y en ella se refugiarán los pobres de su pueblo» (Is 14, 32). Allí se refugiarán y se alimentarán (Is 14, 30). «Todos los sedientos, id por agua, y los que no tenéis plata, venid, comprad y comed» (Is 55, 1). Esta tierra, como mesa compartida, será el reinado de los tiempos mesiánicos, que abrirá el Mesías de los pobres (Is 11, 1 s; 42, 1 s; 61, 1-3; Zac 9, 9 s; Sal 71). La comunidad cristiana reconoce en Jesús al Ungido que ha venido a anunciar el evangelio a los pobres, a arrancar las cadenas de los oprimidos y a anunciar un año de gracia del Señor (Lc 4, 17-21). La señal de que el reino ha llegado es que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les da el evangelio» (Lc 7, 22; Mt 11, 5-6): J. Jeremias, *Teología*, 133 s. El reino se presenta así como la mesa compartida a la que todos son invitados, pero a la que sólo se acogen los pobres (Lc 14, 21 s). No podemos olvidar estos datos para valorar la situación de la comunidad primitiva. En la Jerusalén de entonces, los marginados, los enfermos y los mendigos no se pueden acoger fácilmente al templo, a la casa común: J. Jeremias, *Jerusalem*, 137 s. El escándalo de Jesús es que se ha sentado a la mesa con ellos, como señal de que el reino ha empezado ya. La comunidad de los suyos hace lo mismo. En los suburbios de Jerusalén se ha reunido de entre los pobres y los pobres en ella ocupan el primer lugar de su preferencia. Los pobres que han creído en el Resucitado son el signo de que los últimos tiempos han empezado ya. Para la valoración religiosa de la pobreza de la comunidad primitiva, cf. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964, 128-132; H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentum*, Gütersloh 1949, 102-105; B. Reicke, *Diakonie*, 21-50, 167-85; M. Dibelius, *Das soziale Motiv im NT*, en *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 178-203; J. Dupont, *Les béatitudes*, Bruges-Louvain 1954, 184-244; Id., *Les pauvres en esprit*, en *Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, 265-272; Id., *La iglesia y la pobreza*, en G. Baraúna (ed.) *La iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966, 401 s.; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT*, München 1954, 79-86; J. M. Tillard, *La salvación misterio de pobreza*, Salamanca 1968, 9-47; A. Böckmann, *El NT y la relación de la iglesia con los pobres*: Concilium 134 (1977) 55 s. Por eso los «santos» son al tiempo los «pobres», por carencia y por elección (1 Cor 16, 1; 2 Cor 8, 4; 9, 1-12). Sin embargo el título de pobres no responde sólo a su condición escatológica (H. Schlier, *Gál.* 80) o a su piedad personal (N. A. Dahl, *Volk*, 186 s.; J. Maier, *Die Armenfrömmigkeit*, en *Die Texte vom Toten Meer*, München 1960, 83 s). Es una situación real de necesidad (R. Bultmann, *Teología del NT*, 81-82), que en algunos de los hermanos, «los pobres de entre los santos» (Rom 15, 26) debió ser extrema y llegar tal vez incluso a la situación límite del hambre (Hech 11, 28); cf. L. E. Keck, *The poor among the saints in the new testament*: ZNW 56 (1965) 100-129; 57 (1966) 54-78; A. Suhl, *Paulus*, 58 s.

32. Los apóstoles de la iglesia madre encomiendan a los misioneros venidos de la ecumene las preocupaciones más hondas de su vida, para que ellos también las

Esta fraternidad de todos en torno al Resucitado, servida por los apóstoles y volcada sobre los pobres, vive en torno a una mesa común. En la misma mesa en que se parte el evangelio y el pan, se intenta compartir todo lo que se tiene y lo que se es³³. La *koinonía* va indisolublemente unida a la doctrina de los apóstoles y a la fracción del pan (Hech 2, 42). Su proyecto era compartir todos sus bienes. «Todo lo tenían en común» (Hech 2, 44). «Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (Hech 5, 32). No se trataba de una norma impuesta a todos los hermanos, como en la comunidad monástica de Qumrán. Cada hermano tenía que decidirse libremente cada día ante el don de la cena del Señor y las necesidades de los hermanos más pequeños. «No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles» (Hech 4, 34; 2, 45; 4, 36). Los apóstoles son los servidores de la comunión, ayudan a los hermanos a que los bienes, aportados según las posibilidades de cada uno, se repartan según las necesidades de todos (2, 46) y sobre todo de los pobres (4, 34). Los destinatarios serán no sólo los hermanos más pequeños de dentro, sino también todos los pobres de fuera, que vienen a acogerse abrumados por sus necesidades y dolores a la fraternidad de Jesús (Hech 5, 15 s)³⁴. Pero el proyecto de los hermanos era no

compartan: «tener presentes a los pobres» (Gál 2, 10). El *mnemoneúein* indica una deuda con los pobres, que abarca tanto la oración (cf. 1 Tes 2, 3; Col 4, 18), como la comunicación de los bienes (cf. Rom 15, 27; 1 Cor 9, 11 s); D. Georgi, *Kollekte* 27; P. Stuhlmancher, *Evangelium*, 104. Según la imagen de Hechos, los hermanos ponen sus bienes «a los pies de los apóstoles» (4, 35) para que ellos cuiden de que se compartan con los pobres. Y los pobres mismos se apiñaban en torno a ellos (5, 15-16) como poco antes lo habían hecho con Jesús. Los apóstoles no dejarán de servir a los pobres, para dedicarse a la palabra. El fragmento 6, 1-7 es una construcción de Lucas para presentar a los «diáconos» de los apóstoles, cuando la función de los siete resulta ser luego un ministerio de la palabra y del amor, dentro del grupo de los helenistas: R. Bultmann, *Teología del NT*, 101 s; E. Schweizer, *Gemeinde*, 42 s.

33. La palabra *koinonía* en Hech 2, 42 implica al tiempo dos dimensiones. La fraternidad comulga en el Señor mediante la palabra y el pan. Y por ello los hermanos comulgan entre sí. La comunión con el Señor se convierte en comunión fraternal. *Koinonía* es fundamentalmente tomar parte y dar parte, compartir. Por eso el término viene a ser como un resumen de los sumarios 2, 42-47 y 4, 32-35: Cf. J. Dupont, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres*: NRTh 92 (1969) 897-915.

34. La zona periférica de Jerusalén padecía tanto la pobreza y hasta la miseria, que se hacía necesaria la beneficencia pública y privada. J. Jeremias, *Jerusalem*, 145 s. Dentro de este marco se situaría la comunidad de bienes de la fraternidad cristiana, con tal que distingamos su radical novedad: Cf. J. Dupont, *La communauté des biens aux premiers jours de l'église*, en *Etudes sur les Actes des apôtres*, Paris 1967, 503 s. Los primeros hermanos no son una «comunidad religiosa» como la de

sólo compartir los bienes, sino también la vida: «vivían unidos» (Hech 2, 44), «solían estar todos con un mismo espíritu» (Hech 5, 12). «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma» (Hech 2, 32). Este proyecto y esta tarea de entrelazar sus vidas en comunión nacía en torno a la mesa de la experiencia del Señor resucitado, que los apóstoles predicaban con la fuerza del Espíritu (Hech 4, 32). Pero también aquí la solicitud gravitaba sobre los hermanos que más sufrían y que se acogían al servicio de su amor (Hech 5, 15 s)³⁵. Los datos de los «sumarios», tienen su base en la realidad de la primera hora, aunque después se subrayaran idealmente. De todas formas, los mismos Hechos de los apóstoles atestiguan que este proyecto no era un punto de arranque, ni una meta conseguida, sino una tarea en marcha, llena de dificultades.

c) La pequeña fraternidad está por dentro llena de tensiones. Los hermanos, al acoger la gracia del *Kýrios*, intentan apropiarse de ella en beneficio propio, frente a otros hermanos. La pluralidad no se consume fácilmente en la unanimidad, sino que amenaza cada día con convertirse en desintegración. La tarea del compartir resulta cada día conflictiva. En la comunidad de Jerusalén se presentan enseguida dos dificultades en la *koinonía*, una en el compartir los bienes, otra en el compartir el evangelio. Como ya apuntamos antes es posible que el grupo galileo fuera mucho más pobre e inculdo que el helenista; es posible también que los judíos pobres palestinos que como mendigos se acogían en gran número a la comunidad atrajeran gran parte del interés y el servicio de ésta. Pero los helenistas, aun siendo de un nivel social más alto, tampoco eran ricos, sobre todo cuando padecían una desgracia familiar. Con la muerte del padre, el abandono de la viuda y los hijos huérfanos era un problema muy serio planteado a la comunidad entera. Los

Qumrán, que tengan por fuerza que renunciar a sus bienes al ingresar en ella (1 QS 1.11-13; 5, 2 s; 6, 18-23; Jos. Bell. 2.8.3 s). Se trata de respuesta libre (Hech 5, 1-11) a la presencia del Señor Jesús y a las exigencias de su amor, dentro de su fraternidad. En efecto «a) Jesús, como ya hemos visto, exigió repetidas veces la renuncia a los bienes en favor de los pobres; b) Jesús y el círculo de sus discípulos dieron ejemplo: vivían de una bolsa común y habían dejado sus bienes (Jn 13, 29; 12, 6; Mt 19, 29 y par.»; J. Jeremias, *Jerusalem*, 149.

35. «Esta participación de todos los cristianos de la comunión de bienes y de las asambleas locales, resultaría estéril y sin sentido en el momento en que faltara la *koinonía* garantizada por los vínculos más internos de la solidaridad. La expresión *kardia kai psychē mia* (4, 32) es una expresión semita, que equivalía a decir que en la comunidad primitiva no existía sino una sola manera de vivir, de pensar y de actuar en plena unanimidad»: A. Anton, *Iglesia*, 469. En los sumarios, los datos antiguos sobre esta tarea de compartir la vida, aparecen con el tiempo sin las sombras y las contradicciones que los acompañaban. No obstante los relatos de Hechos las atestiguan.

pobres, en muchos casos ambiciosos, susceptibles y exigentes, se suelen creer con derecho a recibir, cuando se comparte algo. Este fue, al parecer, el caso que se dio pronto en la comunidad de Jerusalén. Por aquellos días, al multiplicarse los discípulos, hubo quejas de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana (Hech 6, 1). El espíritu de comunión no ha roto las barreras que en el mundo separan a los hermanos, ni tampoco ha logrado superar los intereses particulares de las personas y los grupos. Así aparece ya la fraternidad de los orígenes ³⁶.

La tensión principal entre los judeocristianos palestinos y los helenísticos de la primera comunidad no se planteó a la hora de compartir los bienes, sino al compartir el evangelio. Unos y otros se sentían unidos en la misma fraternidad de los últimos tiempos bajo el mismo Padre, en torno al mismo Señor, con la misma fuerza del Espíritu. Pero desde sus distintas experiencias históricas y hasta religiosas veían de manera distinta el acontecimiento salvador, realizado en Jesús. Para los galileos palestinos, el camino de los últimos tiempos tras el Resucitado habría que abrirlo en fidelidad a Israel, mediante la ley y la circuncisión. Los paganos vendrán a Jerusalén cuando irrumpa el día del Señor. En cambio, para los judíos helenísticos, que ya por su origen relativizaban más los vínculos carnales del pueblo, Cristo era el Señor de la humanidad y del universo, su salvación alcanzaba a todos y a todos los gentiles había de anunciarse sin limitación alguna ³⁷. La tensión entre estas dos formas de comprender el evangelio es innegable y pronto se va a agrar-

36. Aunque la escena está construida desde la teología lucana, seguramente subyace en ella una tensión comunitaria, nacida por la *koinonía* de los bienes: E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 152 s. 187 s.

37. El pluralismo de la fraternidad de Jerusalén parece amenazado por su misma comprensión de Cristo y de la iglesia. Hay grupos distintos, con posturas a veces difíciles de conciliar: cf. C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Tübingen-Leipzig, ³1902, 154 s. La postura más extrema es la de los judaizantes, los «falsos hermanos», que obligan a todos a judaizar imponiéndoles la circuncisión y la ley: F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen 1963, 43 s. 66; O. Michel, *Freudenbotschaft und Völkerwelt*: DTh 6 (1939) 54.61. La comunidad de Jerusalén, dirigida por Santiago, no comparte este exclusivismo, pero en los tiempos difíciles de la liberación nacional quieren mostrar que es posible unir la fe en Cristo con un patriotismo celoso por la ley: cf. K. Heussi, *Petrus und die beiden Jakobus in Galater 1-2*: WZ 57/6 (1956) 147-152. Pedro y los demás apóstoles adoptan una postura más abierta, reconociendo la misión a los paganos, aunque luchan entre la libertad o la vinculación a la ley: G. Bornkamm, *Pablo*, 69 s.; A. von Harnack, *Mission*, 69. Pablo va más allá, avanzando sobre todo particularismo judío. No admite para incorporarse a la comunidad más que la fe, que se actúa en el amor.

var. Los helenistas son perseguidos y tienen que dispersarse. A la muerte de Esteban recorren Fenicia, Chipre y Antioquía predicando la palabra a los judíos helenísticos. «Pero había entre ellos algunos chipriotas y cirenenses que, venidos a Antioquía, hablaban también a los griegos y les anunciaban la buena nueva del Señor Jesús» (Hech 11, 20)³⁸. En esta tarea misionera se había movido Pablo desde el día de su conversión. Por su esfuerzo misionero se habían ido congregando en la ecumene pequeñas fraternidades de judeocristianos y paganocristianos. El conflicto por la comunión de la iglesia en el evangelio se hacía sentir cada vez más. Los hermanos venidos de la gentilidad a la fe en el Señor, tendrían que aceptar como condición la ley y la circuncisión para formar parte de su iglesia. Pablo en representación de la iglesia de Antioquía y de las iglesias de la gentilidad sube a Jerusalén. Está en juego el mismo evangelio y la unidad de la iglesia (Gál 2, 1-10). Pero en aquel encuentro de los apóstoles la comunión se mantiene y profundiza³⁹.

Jerusalén fue un lugar de comunión. Se sientan a la misma mesa la comunidad judeocristiana y la paganocristiana. Están Pedro, Santiago y Juan, columnas de la iglesia madre, frente a Pablo y Bernabé, representantes de la iglesia de Antioquía. Estos reconocen la primacía de la comunidad primitiva y de los primeros testigos⁴⁰. Ellos vienen desde la ecumene a exponer su evangelio para no co-

38. Sobre la misión a los gentiles y la nueva comprensión cristológica y eclesiológica que lleva consigo, cf. N. A. Dahl, *Volk*, 200 s.

39. Sobre el encuentro de Jerusalén, según Hech: E. Haenchen, *Apg.*, 381-414; O. Bauertfeind, *Apg.*, 185-201; H. Conzelmann, *Apg.*, 81-87. M. Dibelius, *Aufsätze*, 84-90. Según Gál: H. Schlier, *Gál.*, 78 s; G. Strothotte, *Das Apostelkonzil*, Erlangen 1955; M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*: ThLZ 72 (1947) 194-198, subraya que el único documento histórico para el encuentro de Jerusalén es Gál. «No tenemos ningún derecho para corregirle según la exposición de Hechos de los apóstoles. Sólo los datos sobre el motivo del viaje a Jerusalén son esencialmente distintos: Pablo se remite a una revelación; Lucas a una decisión de la comunidad; pero ambos se pueden también unir, en último término. El resultado final, el decreto apostólico, no procede de este encuentro». Recientemente A. Suhl, *Paulus*, 46 s; D. Georgi, *Kollette*, 13 s; G. Bornkamm, *Pablo*, 67 s.

40. D. Georgi, *Kollette*, 17 s presenta el hecho como si ambos grupos, compañeros de búsqueda, pretendieran esclarecer un asunto, que podía edificar y unir o deshacer y dividir la comunidad. Sin embargo el hecho de que los antioqueños vayan a Jerusalén a presentar su evangelio, representa que reconocen su primacía. P. Stuhlmacher, *Evangelium*, 91 s cree que Pablo cuenta con la posibilidad de que los apóstoles de Jerusalén le impongan algo con fuerza jurídica. G. Bornkamm, *Pablo*, 74 piensa en cambio que Gál 2, 2 no quiere decir que Pablo esté dispuesto a renunciar a la verdad del evangelio (Gál 2, 5) que se le ha revelado o a cambiarlo según los deseos de los de Jerusalén. Lo que le importa mucho es «la unidad de la iglesia de judíos y gentiles» y que no se niegue la comunión a los cristianos que vienen de la gentilidad: cf. H. Schlier, *Gál.*, 83.

rrer en vano (Gál 2, 2). Pretenden edificar la iglesia en la unidad de la comunión y ésta se realiza por la fuerza de la verdad del evangelio y del apostolado, descubierta y reconocida en común, por medio del juicio de las autoridades de Jerusalén. «Tanto yo como ellos esto predicamos y esto habéis creído» (1 Cor 15, 11). Las columnas han reconocido la misión y el evangelio encomendados a Pablo. Y les dan la mano en señal de *koinonía* (Gál 2, 9)⁴¹. Pero la comunión apostólica es un medio para la comunión eclesial. Los apóstoles no fundan la unidad, sino que sirven a la edificación de la unidad en el evangelio. Por su medio se comparte en todas las comunidades la misma palabra, el mismo pan y el mismo camino de comunión. La comunión en la misma mesa del evangelio, exige al tiempo compartir lo que se tiene y lo que se es. Y como los destinatarios de esta *koinonía* servida por los apóstoles son los pobres, el servicio a ellos se convierte en el signo que atestigua y visibiliza la unidad de toda la fraternidad escatológica. «Solamente nos pidieron que nos acordásemos de los pobres, cosa que procuré yo

41. El encuentro apostólico de Jerusalén parece que se ocupó de un problema que hoy nos resulta intrascendente: la circuncisión. Y sin embargo, en este pequeño signo se planteaba un grave problema cristológico, eclesiológico e histórico-salvífico. ¿La entrega de Jesús tiene un valor total y exclusivo o se necesita algo más para la salvación? ¿Para incorporarse a la comunidad Jesús basta solamente la fe en él, o se necesita pasar a través de las condiciones del viejo pueblo de Dios? ¿Cómo se realiza entonces la continuidad y la unidad de toda la historia santa, fundada en la fidelidad de Dios a su alianza?: G. Bornkamm, *Pablo*, 69. Al presentar Pablo el evangelio que anuncia entre los gentiles (Gál 2, 2), el evangelio de la pura gracia, según el cual «el hombre no se justifica por las obras de la ley, sino sólo por la fe en Jesús Cristo» (Gál 2, 16), las columnas le dieron la mano en señal de comunión. *Koinonía*, significa aquí (cf. Flp 1, 5), «la comunión eclesial alcanzada por la participación común en el espacio de salvación, abierto por el evangelio» (P. Stuhlmacher, *Evangelium*, 98). Los apóstoles de Jerusalén aceptan el evangelio de la gracia, aunque no comprendan del todo las consecuencias que saca Pablo, ni se identifiquen con ella. Han relativizado sus perspectivas ante el *Kýrios*. Y Pablo hace algo semejante. Sin que pueda identificarse con los de Jerusalén, los acepta y respeta. Incluso puede ser que en su valoración de la *torá*, él descubra que el evangelio no es la anulación de la ley sino su superación en la ley de Cristo (Gál 6, 1; Rom 3, 31). Jerusalén es, pues, el lugar de la comunión, de la unanimidad en el pluralismo, desde la unidad del único evangelio. El evangelio de la gracia soberanamente libre de Dios en Cristo es «el evangelio de la circuncisión» (Gál 2, 7), en cuanto que va destinado a los miembros del pueblo de Israel y es el «evangelio de la incircuncisión» (Gál 2, 7), en cuanto va destinado al universo de los pueblos. «Ambas formas de evangelio se unen según la perspectiva paulina en cuanto que son proclamación de la gracia libre de Dios, realizada en Cristo. Lo que solamente les diferencia, pero no les divide, es la valoración y el puesto de la *torá* en el camino de salvación que se ha abierto»: P. Stuhlmacher, *Ibid.*, 97. La división de las tareas no se hace en zonas de misión, establecidas con criterios geográficos (H. Schlier, *Gál.*, 80; A. Oepke, *Gál.*, 50, 54) o étnicos (W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, Göttingen 1963, 36), sino con criterios históricos salvíficos, que más que por centros de interés se basan en los dones y encargos recibidos del Señor (Gál 2, 7, 9).

cumplir con mucha solicitud» (Gál 2, 10). Las diferencias y las tensiones de la comunidad se superan en torno a la mesa del compartir, donde puedan sentarse todos y los pobres sean los primeros. Así se significa la justicia y la reconciliación. Los que eran ricos en evangelio, comparten con los que no habían oído hablar de él; los que abundaban más en bienes materiales, comparten con los últimos de los pobres de Jerusalén. Es el círculo de la comunión y de la unidad ⁴².

d) La pequeña fraternidad está perseguida por fuera. El mundo del entorno le acosa y le amenaza. Ya desde la primera hora ha de confesar a su Señor hasta el martirio. La persecución comienza por parte de los sacerdotes y de la aristocracia secular. «Entonces se

42. El planteamiento sobre el verdadero sentido de la colecta continúa hoy siendo discutido. Depende mucho de cómo se entiendan «los pobres» de la fraternidad de Jerusalén. Si son «pobres» porque son «santos» y su pobreza sólo tiene un carácter religioso, entonces la colecta será sobre todo un signo de comunión espiritual, interpretada de manera distinta. En unos casos, como impuesto pagado por las comunidades de la gentilidad a la comunidad de Jerusalén, que tiene una primacía jurídica: K. Holl, *Kirchenbegriff*, 61. En otros casos como signo de comunión escatológica, con aquella comunidad que era el pequeño resto del pasado y donde tendría lugar la parusía, que iba a venir en un próximo futuro: D. Georgi, *Kollekte*, 27. En otros casos como deuda de derecho santo, nacida de las coordenadas histórico-salvíficas en las que se inscriben las comunidades, para atestiguar en este signo de comunión la fidelidad de Dios a su historia: P. Stuhlmacher, *Evangelium*, 103 s. En todos estos casos se ha acentuado en los pobres, su condición de santos y elegidos, pero no se han visto sus necesidades. Por nuestra parte hemos intentado excluir toda ambigüedad y presentar a los pobres como elegidos para el reino, según la tradición del AT. Los pobres son santos y los santos son pobres. Son los pobres creyentes en el Señor, que pasan extrema necesidad y al tiempo lo esperan todo y sólo de él. La comunidad de Jerusalén, al tener a los pobres en el centro de su fraternidad, junto a los apóstoles, primeros testigos del Resucitado, se ha convertido en el signo central de la presencia del reino en el mundo. Las demás comunidades de la gentilidad, comparten la mesa de la comunión con ellas, intentando que el compartir alcance a realizar la justicia y la equidad del señorío del *Kýrios*, y así prepara la llegada del reino. Las comunidades están todas en torno a una mesa. Los hermanos que tenían la riqueza del evangelio han compartido su riqueza con los pobres de la gentilidad y los hermanos de la gentilidad que tenían la riqueza de los bienes (en muchos casos bien escasa), han compartido éstos con los pobres, que vivían padeciendo el hambre y la miseria. «Pues si los gentiles han participado en sus bienes espirituales, ellos a su vez deben servirles con sus bienes temporales» (Rom 15, 27; 11, 17 s). «Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar vuestra necesidad y reine la igualdad (*isótes*)» (2 Cor 8, 14). La colecta es por tanto, al tiempo, comunión en el evangelio y en todo lo que uno tiene y es. Pablo en este servicio a los pobres ha visto el mejor signo de la comunión escatológica de toda la iglesia: cf. U. Wilkens, ThW VII, 735. Por eso la colecta es al tiempo comunicación de bienes (1 Cor 16, 1), pero como *diakonía* (Rom 15, 25.31), es decir, como *járís* para la *koimónia* (2 Cor 8, 4; Rom 15, 26; 1 Cor 16, 3). Es un gesto que nace del mismo gesto de la *járís* del Señor, que siendo rico se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8, 9).

levantó el sumo sacerdote y todos los suyos, los de la secta de los saduceos... echaron mano a los apóstoles y les metieron en la cárcel pública» (Hech 5, 17; cf. 4, 1-22; 5, 17-42). Confundieron a los discípulos del Nazareno con los celotes. Temían una revolución social, que les arrancara su puesto en el bloque dominante. Esperaban de ellos una sublevación mesiánica como las que los celotes emprendían por entonces (Hech 5, 36-39). Pero poco a poco el testimonio de su vida hizo que desapareciera esta impresión primera, para aparecer en su gesto una forma nueva de subversión más radical. La primera comunidad no atentaba sólo contra el orden social, sino contra el orden político-religioso, que era la base misma de la consistencia del pueblo. Los judíos de la diáspora, asentados en Jerusalén, fervorosos defensores de los privilegios de su pueblo y los fariseos fieles observantes de sus tradiciones, pondrán en marcha la segunda agresión a la comunidad cristiana. «Se levantaron unos de la sinagoga llamada de los libertos, cirenenses y alejandrinos y otros de Cilicia y Asia y se pusieron a disputar con Esteban» (Hech 6, 8-9). Si antes fueron perseguidos los galileos, ahora lo serán sobre todo los helenistas. La lucha por el nacionalismo, en parte paralela y en parte distinta de la lucha por la revolución social, se estaba agudizando en Palestina. Las dos persecuciones se implican. El bloque dominante, legitimado por la religiosidad oficial, teme ser desintegrado por la pequeña fraternidad del Nazareno tanto en su situación socioeconómica, como en su dominación político-religiosa⁴³.

Pablo alineado en el frente fariseo se ha convertido en perseguidor. Está intentando desarraigar del pueblo de Dios este peligroso fermento. Se esfuerza porque los discípulos de Jesús se dispersen fuera de Jerusalén y hasta va a las ciudades próximas a exterminarlos (Hech 8, 1 s; 9, 1 s). La imagen de Hechos parece tener un fundamento en la realidad. «Saulo devastaba la iglesia y entrando en las casas, arrastraba a hombres y mujeres y les hacía encarcelar» (Hech 8, 3). «Respirando amenazas de muerte», recibe del sumo sacerdote cartas de recomendación «para las sinagogas de Damasco, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, hombres o mujeres, les llevase atados a Jerusalén» (Hech 9, 1-2). Su testimonio personal así lo confirma. «Conocéis mi conducta en otro

43. Sobre este contexto histórico, cf. H. Lietzmann, *Geschichte* 1, 65 s; B. Reicke, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal 2, 1-14*, en *Studia Paulina in honorem S. de Zwaan*, Haarlem 1953, 176 s; también G. Klein, *Gal 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*: ZThK 57 (1960) 275 s.

tiempo en el judaísmo, cómo con exceso perseguía a la iglesia de Dios y la devastaba, aventajando en el celo por el judaísmo a muchos de los coetáneos de mi nación y mostrándome extraordinariamente celador de las tradiciones paternas» (Gál 1, 13-14). No reconocía a Jesús como Mesías de los pueblos, un Mesías que al parecer había anulado todos los privilegios sagrados de su pueblo. Pero Pablo se encuentra con el Resucitado y descubre que el Mesías de Israel se ha convertido en Señor de la humanidad y del universo. Pero ahora al anunciar la buena nueva que antes quería destruir (Gál 1, 23) empieza él mismo a ser perseguido (Hech 9, 26-30) como todas las iglesias de Judea, por parte de «los judíos, que dieron muerte al Señor y a los profetas, y a nosotros nos persiguen... pues impiden que se hable a los gentiles y se procure su salvación» (1 Tes 2, 15-16). Pablo tiene la experiencia de que la comunidad de Jerusalén es una comunidad perseguida, una *ecclesia pressa*, que atraviesa el sufrimiento y el martirio⁴⁴. Allí él será encarcelado, al regresar de su ya largo camino misionero (Hech 21, 27-26, 32), para terminar en Roma consumando también él su martirio.

Este breve análisis de la comunidad de Jerusalén desde las cartas de Pablo nos revela su profunda significación para toda su obra misionera. A simple vista pudiera parecer que sus contactos con ella son ocasionales, que las alusiones a ella son escasas, y que la dependencia de ella es casi inexistente. Y sin embargo la experiencia originaria de la iglesia que Pablo vive y anima en sus comunidades de la ecumene ha nacido en Jerusalén, el centro visible del acontecimiento histórico salvífico. Pablo, desde su cristología, ahondará y ensanchará esta experiencia. Sus comunidades son bastante distintas de la de Jerusalén, pero esta pluralidad se funda en la unanimidad de la única iglesia del Señor. Ahora es cuando podremos valorar la continuidad y la discontinuidad, la tradición y la novedad de las fraternidades cristianas de Pablo.

44. Pablo ha padecido persecución casi siempre que se ha acercado a Jerusalén: cf. G. Bornkamm, *Pablo*, 139 s. 149. Pero es que además tenía la seguridad de que las fraternidades cristianas que había en Judea estaban también padeciendo tribulación, acosadas por el mundo judío de su entorno (1 Tes 2, 14-16). Estos datos corresponden también a la visión teológica de Lucas. «Para el tiempo de la iglesia tiene vigencia la ley del seguimiento de Cristo por la cruz y hacia la gloria. Por muchas tribulaciones nos es preciso entrar en el reino de Dios» (Hech 14, 22; cf. además Lc 24, 24). La iglesia representa todavía el tiempo de la tribulación y del martirio (Hech 7, 54-60): R. Schnackenburg, *Iglesia*, 84. Es una *ecclesia militans et pressa*; H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Madrid 1974, 292 s. Puede ser que en ocasiones disfrute de paz (Hech 2, 47; 9, 31), «pero lo 'normal' de la iglesia es, según Lc, la que se describe en los cap. 4-5; 6; 8; 9, 1 s o la que se compendia en la persecución y el martirio»: H. Schlier, *Iglesia*, 141.

3. Las comunidades de Galacia

a) Pablo viene de Jerusalén y de Antioquía. Marcha en dirección al Ponto por Tarso, Tiana, Ancira y Pesino. Al atravesar la zona de Galacia ⁴⁵ cae enfermo en una aldea y en esta situación anuncia a los campesinos el evangelio (Gál 4, 13). Pablo se encuentra en una zona de Asia menor, donde viven en proceso de integración y helenización los grupos celtas que desde el siglo III a. C. habían invadido la tierra entre el Sangarios y el Halys, asentándose en ella. Eran guerrilleros bárbaros con una fuerte estructura familiar. Ahora se estaban integrando en las condiciones socioeconómicas y políticas del imperio. La diferencia entre la ciudad y el campo es grande. La mayor parte de las tierras son del emperador, de la nobleza y de los templos. En el campo sólo viven algún gran propietario, que cultiva la tierra con una numerosa servidumbre de jornaleros, esclavos y domésticos, los pequeños propietarios y los colonos de tierras ajenas, que trabajan ellos mismos o con ayuda de algunos obreros asalariados. Pablo se encuentra entre los campesinos pobres. Viven como esclavos de la tierra y de los señores. Su esclavitud por la estructura económica, se agrava con su dependencia de los elementos. Están siempre pendientes del sol y de la lluvia. La vida gira en torno a la familia: en unos casos el padre, los hijos y los esclavos; en otros casos, el padre y los hijos, esclavos todos de un señor. Casa, familia y herencia son los motivos que empujan a vivir a los campesinos, a los que las tienen y a los que quieren tenerlas. En aquellas aldeas hay un gran espíritu de acogida. «Puestos a prueba por mi enfermedad, no me mostrasteis desprecio ni repulsa, sino que me recibisteis como a un ángel de Dios, como a Cristo Jesús» (3, 14). «Yo mismo testifico, que de haberos sido posible, los ojos mismos os hubierais arrancado para dármelos» (4, 15). Efectivamente Pablo es un caminante pobre, débil y enfermo. Así aparece más pequeño como apóstol de Jesús ⁴⁶.

45. Para la discusión sobre Galacia y su razonable localización en la zona norte, en torno a Ancira, cf. W. G. Kümmel, *Einleitung*, 357 s.; H. Schlier, *Gal*, 15 s. Los datos de la carta se explican más correctamente si los destinatarios son los gálatas, que viven en el interior de Asia menor, visitados por Pablo en el segundo y tercer viaje apostólico. Para el encuadramiento histórico, cf. H. Bengtson, *Grundriss der römischen Geschichte* I, München 1967, 399.404.428.435.454.471 s.499.524; W. Ramsay, *Social basis*, 138 s.; D. Magie, *Roman rule in Asia Minor*, London 1950, 453 s.

46. Sobre el anuncio del evangelio en Galacia, hecho desde la debilidad (4, 13 = *di'astheneian*), como presencia del Señor en el apóstol doliente, cf. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen 1966, 170 s. El Cristo crucificado, el apóstol débil y la predilección de los pobres, son hechos que se implican en la experiencia y en la teología de Pablo (1 Cor 1, 17 s).

Pablo ha procurado encarnarse entre ellos como uno más. «Yo llegué a ser como uno de vosotros» (4, 12). Y les ha servido y querido como un padre (4, 19). Por su trabajo de misionero (1, 8), ellos han recibido (*paralambánein* 1, 9) el evangelio y se han formado en las aldeas de alrededor pequeñas fraternidades cristianas, relacionadas entre sí (1, 2). La evangelización ha consistido en anunciar a Cristo, en poner ante sus ojos la seducción del Crucificado (3, 1), que nos amó y se entregó a la muerte por nosotros (3, 1), según la voluntad del Padre, arrancándonos de este mundo perverso (1, 3) e inaugurando la nueva creación (6, 15). Su gesto de amor ha sido un gesto de liberación. Los campesinos estaban esclavizados bajo las estructuras de este mundo (4, 3), estructuras divinizadas a las que había que servir (4, 8). Pero ahora cuando ha llegado la plenitud del tiempo, el Padre nos ha entregado al Hijo para darnos la libertad de ser hijos (4, 4). La pequeña fraternidad se ha constituido, porque en el Crucificado, el Hijo de Dios (1, 15), hemos recibido el don de ser hijos. Ahora todos al acoger la fe y el bautismo, han recibido el Espíritu (3, 5.25) por el que claman «*Abba*, Padre» (4, 6), «Padre nuestro» (1, 3). Los campesinos han empezado a gritar el grito de la libertad. Ya no son esclavos, ya son hijos. La comunidad es una familia de «hijos» (3, 26; 4, 6.7.19.28.31) y de «hermanos» (1, 1.11; 2, 4; 3, 15; 4, 12.28.31; 5, 11.13; 6, 1.10.18). Así de sencilla ha sido la evangelización de Pablo. «Cristo os ha liberado para la libertad» (5, 1). Pero la libertad es un paso de la servidumbre al servicio fraternal. «No toméis la libertad como pretexto para la carne, antes al contrario, servíos por el amor unos a otros» (5, 13). El amor fraterno es el resumen y la plenitud de toda la ley⁴⁷. Así de sencilla fue la evangelización del apóstol y la vida íntima de las pequeñas fraternidades campesinas.

b) Las fraternidades cristianas están formadas por los campesinos pobres, pero están abiertas a todos. En su mayor parte son griegos gentiles, pero también hay hermanos que proceden del judaísmo de la diáspora. En ellas hay hermanos que tienen una mejor posición social, aunque son pequeños campesinos, propietarios o colonos, pero libres, y hay hermanos que son no sólo jorna-

47. Este pequeño esbozo de la constitución de las fraternidades cristianas de Galacia aparece sencillamente en la carta en lo que pudiéramos llamar el primer nivel de la evangelización. La presencia de los judaizantes obliga a Pablo a un nuevo diálogo desde otra perspectiva. Es un segundo nivel de evangelización que profundiza y matiza el primero.

leros y criados, sino incluso esclavos. Hay hermanos, que son varones que participan muy activamente en la vida de las aldeas y hay también mujeres, de las que estaban casi por entero marginadas en sus casas, como sirvientas de todos. Todos ellos, al haber creído en Cristo Jesús y al haber sido bautizados en él, se han hecho en él «uno», es decir, una persona comunitaria (2, 26-29). La verdad es que aunque la fraternidad está abierta y para ella no hay fronteras, sin embargo, la impresión que produce es que ha sido reunida de hombres, que han padecido y padecen la esclavitud. No ha habido forma mejor para proclamarles la presencia salvadora del *Kýrios* que la palabra libertad. Los esclavos y los criados nunca son hijos de verdad, siempre quedan fuera. Pero ellos que están fuera de la familia de los señores, han entrado como hijos adoptivos a ser hijos en el Hijo, dentro de la familia del Padre, donde se rompen todas las cadenas y se derriban todas las barreras. La carta no permite precisar, como en el caso de la comunidad de Jerusalén, la vida íntima de la fraternidad. Pero hay pequeños datos que permiten atisbarla. La *eleuthería*, por la *agápe*, se ha convertido en *douléia*, en *diakonía* (5, 13). En las comunidades campesinas son muchas las cargas que lleva cada uno. En la nueva fraternidad, deben llevar unos las cargas de los otros para cumplir la ley de Cristo (6, 2). Llevar el peso diario de la vida es compartir lo que se tiene y lo que se es, sobre todo compartir las tribulaciones y las dificultades. La fraternidad es una *koinonía*. En ella los evangelizadores están al servicio de los pobres, compartiendo con ellos la palabra y los pobres deben acoger a los evangelizadores, compartiendo con ellos el pan (6, 6). Seguramente Pablo dejó allí encargados a algunos catequistas, que según su estilo habían de vivir en gratuidad, siendo pobres entre los pobres. Los apóstoles para los pobres y los pobres para los apóstoles son así signo especial de esta *koinonía* (6, 6: *koinoneíto*)⁴⁸.

c) Las tensiones conmueven la vida de las pequeñas comunidades de Galacia. Se ha producido una agitación que viene de fuera y trata de «pervertir el evangelio de Cristo» (1, 7): «un poco de levadura hace fermentar toda la masa» (5, 9), «algunos os turban» (1, 7), «el que os perturba» (5, 10), «los que os perturban» (5, 12). ¿Quiénes son y de dónde vienen? No sabemos si la imagen de Pablo corresponde a la realidad. Pero para él son cristianos que anuncian «otro evangelio» (5, 6), que quieren obligar a las comuni-

48. Las acentuaciones en la exégesis depende del puesto en la vida desde donde se trabajen los textos. Esta perspectiva, que puede velar la realidad, a veces puede en gran medida desvelarla.

dades a aceptar la circuncisión y a cumplir la ley. «Esos os fuerzan a circuncidaros» (6, 12). «Cuantos se circuncidan están obligados a cumplir la ley» (5, 3). Defienden que para adquirir la justicia hay que realizar «las obras de la ley» (3, 2.5). «Los opositores eran ciertamente judeo-cristianos, que predicaban la circuncisión y el cumplimiento de la ley»⁴⁹. Por aquellos años la presión imperial sobre los judíos se ha agravado. La reacción nacionalista de Palestina ha sido también más fuerte. La comunidad de Jerusalén está perseguida. Parece haber traicionado al pueblo. Jesús, el Cristo, es un escándalo porque ha anunciado la salvación a todos, anulando las fronteras sagradas de Israel. En la fraternidad de Jerusalén, junto a «las columnas», que están de acuerdo con la misión de Pablo, hay otros hermanos que han radicalizado en extremo su postura judía, en parte por fidelidad a la alianza, en parte también por huir de la persecución. Pablo conoció allí a los «falsos hermanos intrusos, los que se entrometían para espiar la libertad que tenemos en Cristo, queriendo reducirnos a servidumbre» (2, 4). Pablo piensa que los agitadores de las fraternidades de Galacia se sitúan

49. W. G. Kümmel, *Einleitung*, 262. Se ha mantenido una larga discusión, que dura hasta hoy, para perfilar la imagen de estos nuevos predicadores de Galacia. W. Lütgert, *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes*, Gütersloh 1919, sitúa a Pablo en doble frente, entre los libertinos pneumáticos que le reprochan predicar la circuncisión (5, 11) y establecer la ley (2, 15-21) y los judaizantes, que le reprochan haber recibido su evangelio de hombres (1, 11.24) y haber negado la libertad ante los apóstoles (2, 1-10). Pablo lucha «por la libertad contra el desenfreno, contra la legalidad y a favor de la obediencia» (*Ibid.*, 106). Después va predominando la hipótesis del frente único, judaístas con rasgos gnósticos: «judíos sincretistas con una legalidad casuística e iluminada»: F. C. Crownfield, *The singular problem of the dual galatians*; JBL 64 (1945) 491 s. El frente al que Pablo se dirige serían posiciones gnósticas iniciales, que abocarán después a las concepciones de Corinto y sus sectas: «un judeocristianismo heterodoxo con rasgos gnósticos» (H. Schlier, LThK 4, 487); «un movimiento judeocristiano sectario, matizado gnósticamente, pero determinado fundamentalmente por el legalismo» (G. Stablin, RGG II, 1188); «judaísmo bajo manto de religiosidad oriental-sincretista propia del tiempo» (H. Köster, RGG III, 18).

Esta posición ha sido desarrollada por W. Schmithals, *Die Häretiker in Galatien*; ZNW 47 (1956) 25-67. Los judaizantes no exigían que el apóstol fuera enviado por Dios, ni unían tan estrechamente apostolado y evangelio, ni misionaban a los paganos. Los *eleütheroi* son *pneumatikoi*, gnósticos judeocristianos, originarios de Asia menor, semejantes a los que aparecen en Corinto, menos en el uso de la circuncisión. Wegenast, acepta la hipótesis de Schmithals y la amplía subrayando que el centro de la nueva doctrina es la ley en relación con eones y ángeles. No aceptarían al Jesús crucificado de Pablo, ni su libertad que parece un desenfreno. Se trataría de una gnosis judía con influjos iranos y persas. Pero como ha mostrado Kümmel, hay que subrayar que los nuevos predicadores exigen la ley y la circuncisión. Así podían empalmar con los «falsos hermanos» de Jerusalén.

en esta misma línea ⁵⁰. Pero con su acción están atacando los fundamentos mismos de la iglesia. Prostituyen el evangelio, descalifican al apóstol, desintegran la comunidad.

Pablo ve que el evangelio de la gracia del Señor queda prostituido. Junto al *Kýrios* hay otra realidad que salva. Pero «si, por la ley se alcanza la justicia, Cristo murió en vano» (2, 21). Según los nuevos misioneros, para incorporarse a la comunidad escatológica, el hecho definitivo es la filiación de Abrahán, significada por la circuncisión. No se puede formar parte de la comunidad de Jesús, sino es a través de la inserción en el pueblo judío. La libertad de la filiación y de la fraternidad, que Pablo había anunciado, donde se rompen radicalmente todas las diferencias, parece condicionarse y reducirse hasta casi anularse. El gran riesgo de los hermanos es caer de nuevo en la servidumbre. «Manteneos pues firmes y no os dejéis someter bajo el yugo de la esclavitud» (5, 1). Cuando los hombres se apropian la gracia para protagonizarla, se sienten algo ante el Señor y se diferencian y enfrentan con los demás, sometiéndolos bajo su dominio. La comunidad está en peligro de dividirse en grupos irreconciliables, circuncisos e incircuncisos. La propia justicia divide a los hermanos y separa a unos de otros. «Si mutuamente os mordéis y devoráis, mirad no acabéis por consumiros unos a otros» (5, 15.20-21). La *kaújesis* origina la *dijostasía*. «No seáis codiciosos de gloria vana, provocándoos y envidiándoos unos a otros» (5, 26). Esta amenaza radical a la comunidad por la prostitución del mensaje de la libertad, convertido en esclavitud, es lo que le empuja a Pablo a escribir con vehemencia su carta. «Me maravillo, que tan pronto... os hayáis pasado a otro evangelio» (1, 6) ⁵¹.

50. En 49-50, Claudio expulsa de Roma a los judíos, «impulsore Chresto tumultuantes» (Suet. *Claud.*, 25-4). En Alejandría se agravan las luchas entre judíos y griegos. Claudio tanto en Alejandría como en Palestina decide a favor de los judíos (Jos. *Bell.*, 2.254) y Cumanus es expulsado. Se acentúa el sentimiento nacionalista judío y surge la presión a los creyentes para que se circunciden: cf. B. Reicke, *Hintergrund*, 152 s; R. Jewett, *The agitators and the Galatia congregation*: NTS 17 (1971) 198-212. La comunidad de Jerusalén es perseguida. En este ambiente surgen «los falsos hermanos intrusos» (2, 4). Los nuevos predicadores aseguran que para incorporarse a la salvación, hay que hacerse descendiente de Abrahán por la circuncisión: cf. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, Regensburg 1971, 31-7; A. Strobel, *Das Aposteldekret in Galatien. Zur Situation von Gal I und II*: NTS 20 (1974) 177-90; H. Feld, «Christus Diener der Sünde». *Zum Ausgang des Streites zwischen Petrus und Paulus*: ThQ 153 (1973) 119-31. Los judeocristianos acentúan tanto los lazos carnales de Israel, que la historia santa está en juego. Abrahán es su único ascendiente (*Ibid.*, 72 s.231). Los de Abrahán son sus únicos destinatarios.

51. La comunidad se encuentra entre dos evangelios: el de la filiación en Abrahán y el de la filiación en Cristo. Son dos caminos de justicia y liberación.

d) La presencia de la comunidad en el mundo se desarrolla sin dificultades. Así como la comunidad de Jerusalén y la mayoría de las comunidades de los suburbios de las ciudades, caen enseguida bajo la amenaza de sospecha y de persecución, las comunidades campesinas de Galacia por el momento no se ven acosadas por el mundo en torno. Tal vez porque los centros de poder, tanto romanos como judíos, estén lejos de aquel ambiente y no perciban el grito de la libertad que se había despertado en aquellos hermanos. Las comunidades campesinas de Judea ya hacía tiempo que estaban padeciendo (1 Tes 2, 14).

4. La comunidad de Filipos

a) «Zarpando de Tróade, navegamos derechos a Samotracia; al día siguiente llegamos a Neápolis; de allí a Filipos, que es la primera ciudad de esta parte de Macedonia, colonia, donde pasamos algunos días» (Hech 6, 11-12). Así describe Lucas con gran precisión histórica la llegada del equipo misionero a Filipos. Es una ciudad importante. Se encuentra situada en la vía Egnatia, que une

Ante esta gran interrogación Pablo responde desde la concentración cristológica. Puesto que apóstol y evangelio están íntimamente unidos, es necesario (I) en primer lugar mostrar el carácter revelado del evangelio y la misión directa del apóstol por Dios y por Cristo (1, 6; 2, 21). Desde aquí se puede descifrar el problema de la comunidad, partiendo de la radical concentración cristológica. Toda la filiación de Abrahán (II) se concentra en Cristo y por él se nos da a todos la filiación del Padre en el Espíritu dentro de la fraternidad de la libertad, donde todos somos uno (3, 1-15; 12). En Cristo se empalma y consume toda la historia santa. La ley fue sólo un pedagogo, que con sufrimientos y transgresiones nos condujo hacia él. Ahora es cuando la familia de hijos, que empezó a prepararse, ha pasado de la minoría a la mayoría de edad, de la esclavitud a la libertad. Y aquellos que son de Cristo y se han liberado, crucificándose con él (III) pueden vivir ahora por el Espíritu la fraternidad de la libertad convertida en amor (5, 1-6.10). Se trata de que no vuelvan a caer los hermanos en la esclavitud (4, 9-10) y de que se hagan esclavos por el amor en la libertad de la ley de Cristo (6, 2.5.13). Para nuestro estudio tendremos en cuenta especialmente los comentarios de J. B. Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the galatians*, London 1865; E. de W. Burton, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians*, Edinburgh 1921; T. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Erlangen 1922; J. Lagrange, *Saint Paul, épître aux galates*, Paris 1925; H. Lietzmann, *An die Galater*, Tübingen 1923; A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlin 1957; H. Schlier, *La carta a los galatas*, Salamanca 1975. Esta concentración cristológica como clave del anuncio del evangelio aparece en formas distintas en 2 Cor y en Rom. Parece, pues, que la carta a las comunidades de Galacia fue escrita en los últimos momentos de la estancia de Pablo en Efeso o cuando había empezado su camino a Corinto por Macedonia. En todo caso, cuando llevaba hondamente grabadas en su cuerpo las llagas del Señor Jesús. Perseguido, abandonaba Efeso; rechazado, se dirigía a Corinto: W. G. Kümmel, *Einleitung*, 265 s.

el oriente con el occidente y con Roma. Augusto la ha acabado de convertir en colonia militar romana, otorgándole el *ius italicum*. La superestructura imperial se hace sentir mucho por la presencia de los veteranos romanos. Pero además es un núcleo de confluencia comercial, con la estructura socio-económica que lleva consigo: fortalecimiento de la clase media y numeroso proletariado. La religiosidad de la ciudad es variada y compleja. Un amplio sincretismo, que va desde las comunidades de los dioses griegos y romanos, hasta las comunidades mistericas de Cibeles y Dionisos e incluso hasta una pequeña comunidad judía (Hech 16, 13). Los distintos grupos sociales se agrupan generalmente en las comunidades religiosas que legitimaban sus intereses. Este es el marco en el que Pablo, Silas y Timoteo inician su acción misionera⁵².

Sobre la fundación de la comunidad no tenemos más documento que Hech 16, 11-40, que hemos de leer desde la composición histórica de Lucas, intentando distinguir los datos que puedan remontarse a los orígenes. El comienzo de la evangelización ocurre en un lugar público de oración. No hay sinagoga, pero fuera, a la puerta, junto al río, se reúnen algunos a orar, posiblemente también judíos. «Sentados hablábamos con algunas mujeres que se hallaban reunidas. Cierta mujer llamada Lidia, temerosa de Dios, purpuraria de la ciudad de Tiatira, escuchaba atenta. El Señor había abierto su corazón para atender a las cosas que Pablo decía» (16, 13-14). Lidia, en efecto, es una comerciante de Tiatira, al suroeste de Pérgamo, un centro de industria textil, que se ha instalado en Filipos para la venta de sus productos y que se siente atraída por la propaganda religiosa judía. El anuncio del evangelio sería para ella el cumplimiento de la historia de Israel, la obra última del Dios de los judíos, hecha ahora por el Mesías en favor de todos los hombres. Con una catequesis breve y sencilla se dispuso a la conversión y al bautismo, acogiendo en su casa a la primera comunidad cristiana (16, 15). En la narración de 16, 16-24, encontramos un relato milagroso de corte helenístico, pero en él se encierra seguramente el dato histórico de la conversión de una esclava adivina, que pertenece a un consorcio (*ergasía*), propiedad de unos

52. Para el encuadramiento histórico de Filipos, cf. RE XIX, 2206-2244; L. Heuzey-H. Daumet, *Mission archéologique de la Macédoine*. Paris 1876; P. Collart, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine*, Paris 1937; P. Lemerle, *Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945; A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de notre Seigneur II*, Paris 1935, 77-83; Ch. Picard, *Les dieux de la colonie des Philippes vers le 1^{er} siècle de notre ère d'après des Ex-voto Rupestres*. Pl. I-VI. RHR 86 (1922) 117-201.

señores (16, 19). En la narración de 16, 25-40, presentada también con elementos novelescos y milagrosos de carácter helenístico, se encuentran los datos históricos de la persecución y el castigo de los misioneros, sobre todo de Pablo (1 Tes 2, 2; Flp 1, 30; 2 Cor 11, 25) y la conversión del carcelero que les custodiaba. Así se empezó a formar la primera comunidad cristiana en suelo europeo⁵³.

La carta misma de Pablo nos revela la constitución interna de la comunidad. Es una pequeña fraternidad reunida en una casa (Hech 16, 40), que existe como familia en «la gracia y la paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesús Cristo» (Flp 1, 2). El Padre ha comenzado en ellos la obra que llevará a término en el día de Cristo Jesús (1, 6). La obra de salvación tiene su origen y su término en «Dios y Padre nuestro» (4, 20). De él procede todo, el don del principio (1, 6), el querer y el obrar (2, 13) y lo que falta hasta la consumación (4, 19). A él «la gloria por los siglos de los siglos» (4, 20). La obra ha sido realizada en Cristo Jesús. Pablo describe con un himno de la comunidad su *kénosis* y su entronización, como el acontecimiento central que funda y alienta la vida de la fraternidad (2, 6-11). El resplandor de la gloria del Padre, en la humildad y bajeza de la condición humana es el Cristo obediente, entregado por nosotros a muerte de cruz y entronizado sobre todo en poder para su señorío que acabe consumando el reino de Dios. En él ha aparecido la justicia. «La justicia que procede de Dios, que se funda en la fe y nos viene por la fe en Cristo» (3, 9). Este acontecimiento escatológico obrado por el Padre en Cristo nos alcanza a nosotros y nos envuelve en su gracia, haciéndonos «santos en Cristo Jesús» (1, 1.4.21), santificados por el Espíritu. Por eso, en medio del mundo, la pequeña fraternidad se siente como una familia de «hijos de Dios» (2, 15), que son en realidad de verdad «hermanos» (1, 12.14; 2, 15; 3, 1.13.17; 4, 1.8.21). Unidos todos en la comunión del mismo evangelio, han de seguir los pasos de Cristo, que

53. Para la valoración histórica de Hech 16, 11-40, cf. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 21953; 16, 10-17 (64.71.93.119.167); 16, 11-15 (12.65); 16, 23-24 (168); 16, 25-34 (26-28.78.116). El encuentro y la conversión de Lidia, «temerosa de Dios», es decir, gentil atraída por el judaísmo y de alguna manera vinculada a la comunidad judía, así como la acogida en su casa de la comunidad cristiana, parece un hecho histórico seguro: E. Haenchen, *Apq.*, 441. La conversión del carcelero parece que se apoya también en una realidad histórica, aunque esté legendariamente expresada: G. Bornkamm, *Pablo*, 103. Si prescindimos de la presentación novelesca del encuentro con la esclava, posiblemente nos encontremos también con un dato histórico y con la clave para entender la rápida persecución de Pablo y de la comunidad cristiana. El fin de Pablo en Filipos no es tan fácil como lo presenta Hechos (Hech 16, 38-40), sino tan duro y difícil como lo cuenta Pablo (1 Tes 2, 2).

les alcanzó y que ahora va delante (3, 12-16). Todos han de intentar ser hallados en él, participar en sus padecimientos, configurándose con él en la muerte, para alcanzar a participar también en su resurrección (3, 10). Así atravesando el mundo se preparan «para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia por Jesús Cristo, para gloria y alabanza de Dios» (1, 10-11)⁵⁴.

b) Pablo y sus compañeros no pudieron estar en Filipos mucho tiempo porque enseguida fueron expulsados (1 Tes 2, 2). Por ello la comunidad de los orígenes debió ser muy pequeña, un puñado de hermanos. Hechos nos habla de Lidia con los suyos, la esclava (?) y el carcelero. Conocemos también otro pequeño grupo de hermanos, que Pablo cita en la carta: Epafrodito (2, 25 s; 4, 18) Evodia, Síntique, Sícigo (el «compañero») y Clemente (4, 2 s). No sabemos si todos formaban parte de la comunidad desde el principio o algunos se convirtieron después. En todo caso por sus nombres parece que nos encontramos con una fraternidad esencialmente formada por gentiles y no por judíos circuncidados (3, 3). También se nos presenta como una fraternidad abierta que acoge a los hombres de distintos grupos sociales. Lidia, como comerciante extranjera, pertenece probablemente a la clase media baja. Su familia, dedicada al comercio, puede empezar a integrarse en la pequeña burguesía urbana, pero por ser extranjeros su marginación era grande. De todas formas, el resto de los hermanos pertenece a los últimos estratos sociales. La esclava, que reconoce en los mensajeros a siervos del Altísimo que anuncian el camino de salvación, (Hech 16, 17) es una mujer utilizada por sus amos para su negocio. El carcelero sería un miembro del bajo funcionariado imperial, formado por esclavos o libertos. Las hermanas Evodia y Síntique con nombres populares, posiblemente del proletariado urbano, son mujeres que han sido liberadas de su marginación y que toman parte activa en la comunidad. «Lucharon por el evangelio y a mi lado» (4, 3). Este puñado de hermanos vive seguramente en los márgenes de la ciudad en la «extrema pobreza» (2 Cor 8, 2). Están abiertos a todos, pero desde los pobres. Son entrañablemente acogedores. Pablo diría que es la comunidad más acogedora de todas en las que él ha trabajado, la que más ha compartido con él las fatigas del evangelio y el pan de cada día (Flp 1, 7 s; 2, 25 s; 4, 15 s)⁵⁵.

54. Los datos de Flp nos permiten reconstruir la imagen interior de la comunidad de Filipos, como fraternidad en Cristo.

55. La composición social de la fraternidad de Filipos puede hacerse razonablemente si se tiene en cuenta los datos de Flp y Hech dentro de las coordenadas económicas, sociales y políticas que hemos esbozado antes.

El ideal de vida de la comunidad es la *koinonía*, por la que los hermanos se esfuerzan en medio de sus fallos. El acontecimiento obrado por el Padre, en Cristo, en medio de ellos, les debe llevar al «aliento del amor», a la «comunidad del Espíritu» desde las entrañas de misericordia (2, 1). Se trata de mantenerse firmes en el mismo espíritu y de luchar juntos con la misma alma (1, 27). El amor entrañable del Padre y de Jesús reúne a los hermanos en la unidad. Pues «en las entrañas de Cristo» (1, 8), con «entrañas y misericordia» (2, 1), han de tener «el mismo pensar», «el mismo amor», han de llegar a ser una sola alma (2, 2). En estos textos resuenan hasta los mismos términos que expresaban la unanimidad de la comunidad primera de Jerusalén⁵⁶. Pero también aquí esta *koinonía*, que está destinada sobre todo a los hermanos de cerca, en su mayoría extremadamente pobres, y a todos los hermanos de lejos, que pasan necesidad, está servida por un pequeño grupo de hermanos responsables que continúan la presencia de Pablo y sus compañeros. Ya aparecen en el proemio de la carta, en el marco de la fraternidad (1, 2) y tal vez Sícigo y Clemente sean algunos de sus nombres (4, 3). En principio la comunidad está servida por los apóstoles, «servidores de Cristo Jesús» (1, 1), que han de estar dispuestos a derramarse como libación en sacrificio, para el servicio de la fe de la comunidad (2, 17), apoyados en la fuerza del Señor y en la ayuda de los hermanos (4, 10-14). La comunidad participa también toda entera en el evangelio y en su anuncio, «llevando en alto la palabra de vida» (2, 16). Pero hay hermanos a quienes se elige para ser especialmente responsables del servicio de la palabra y del amor. Son los «obispos y diáconos» (1, 2). *Diakoneîn* se refiere en Pablo a la evangelización (Rom 11, 13; 2 Cor 6, 3; 5, 18; Col 4, 17; cf. Hech 6, 4; 20, 24; 21, 19) y al servicio de los pobres (2 Cor 8, 19 s; 8, 4; 9, 11.12 s; Rom 15, 31; cf. 11, 29; 12, 15). *Epískopoi* y *diákonoi* son probablemente las mismas personas, los mismos hermanos que por el don recibido y por el servicio prestado son encargados por el apóstol y la comunidad para que ejerzan el servicio de la *diakonía* del evangelio, inseparablemente unido a los pobres⁵⁷.

56. La *koinonía* de la fraternidad se funda en lo que se nos ha dado en Cristo. El don ha sido sobre todo el Espíritu. La *koinonía pneumatos* (Flp 2, 1) es la que produce en los hermanos el amor entrañable y misericordioso. Este amor misericordioso es propio del Padre (Rom 12, 1; 2 Cor 1, 3), pero abarca a los hombres y determina sus relaciones fraternales recíprocas. De este modo la *koinonía* es al tiempo don y tarea: J. Gnilka, *Phil.*, 103 s.

57. Sobre el complejo problema de los *epískopoi* y *diákonoi*, cf. J. Gnilka, *Phil.*, 32 s.

c) La pequeña fraternidad avanza por el camino del evangelio y merece la plena confianza del apóstol (1, 3 s; 2, 12; 4, 1), pero su insistencia en el deber de mantener la unidad, fundada en la entrega de Cristo (1, 27-2, 19), hace pensar que hay tensiones internas y dificultades de comunión entre los hermanos. Se sobreestiman, sobrevaloran sus cualidades personales y se creen superiores unos a otros. Obran por rivalidad, por vanagloria, «atendiendo cada uno a su propio interés» (2, 3-4), con «murmuraciones y discusiones» (2, 14). No han alcanzado todavía la unidad exigida por el seguimiento de Cristo. Tal vez uno de los antitestimonios sea el enfrentamiento entre Evodia y Síntique, mujeres que se habían comprometido seriamente con el evangelio (4, 2). Pero la dificultad principal que puede poner en riesgo la comunidad (3, 2, 15, 17) es la presencia y la actuación en ella de «los perros», «los obreros malos», «los falsos circuncisos» (3, 2), que son «enemigos de la cruz de Cristo» (3, 18). No es fácil precisar la imagen de estos hermanos.

Parece que nos encontramos con el humanismo helenístico y judío, compenetrados en frente común. Los malos obreros son los defensores de un «humanismo cristiano», donde lo que cuenta es el humanismo. Jesús es un super-hombre, un hombre destacado que con su enseñanza y su energía permite al hombre llegar a su plenitud y situarse en este mundo. Pablo ve amenazado el evangelio del Hijo del Padre, convertido en siervo crucificado, que nos ha traído la gracia hecha justicia. La comunidad corre el riesgo de apartarse del peligroso seguimiento de su Señor para instalarse en el mundo, instrumentalizando el mensaje y reduciéndolo a la medida de los propios intereses. La fraternidad podría pasar entonces con toda facilidad a ser una *religio licita*, pero habría dejado de ser el fermento escatológico del mundo⁵⁸.

58. W. Lütgert, *Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich*, Gütersloh 1909, 1-54, distinguió en Filipos un doble frente. Por una parte los judíos, que persiguen a la comunidad (3, 2-11), por otra parte los libertinos dentro de la comunidad misma (3, 12 s). En estos aparece una exageración de la fe paulina. Creen haber alcanzado tal comunión con Cristo que han anticipado ya sin necesidad de encaminarse por la cruz la resurrección final, atestiguada en una perfección que se considera libre de toda traba moral. La argumentación de Pablo en el cap. 3, por el carácter unitario del planteamiento, parece estar claramente dirigida a un frente único; W. Schmithals, *Die Irlehrer des Philipperbriefes*: ZThK 54 (1957) 297-341, siguiendo la línea de Lütgert quiere ver en este movimiento una manifestación más de la gnosis judía, con la cual lucha Pablo. Es un grupo, que se separa de la comunidad, como τέλειοι (3, 15) que se glorían de su justicia (3, 8-9) y que atestiguan su libertad interior, desinteresándose de los preceptos referentes a la sustancia carnal, a la sexualidad y a la comida (3, 18-19); H. Köster, *The purpose of the pole-*

d) La pequeña fraternidad de Filipos está abierta al mundo, intentando irradiar el evangelio del Señor. Todos los hermanos, «desde el primer día hasta hoy» (1, 5), han trabajado por el evangelio. Por una parte han de intentar acoger todos los valores verdaderos que tiene el mundo (4, 8), pero por otra parte saben que el mundo, como vieja creación, está protagonizado por hombres de caminos tortuosos (2, 15), entre los que los hermanos han de brillar como una antorcha. Esta tarea de evangelizar el mundo lleva consigo inmediatamente la persecución. Pablo y sus compañeros la padecieron casi desde los primeros días que empezaron a trabajar en Filipos (1 Tes 2, 1) y la están padeciendo ahora en Efeso (Flp 1, 13 s; 2 Cor 1, 3 s). Pero esta situación no la padece sólo el apóstol, sino todos los hermanos que se comprometen con el evangelio. «Pues a vosotros se os ha concedido la gracia de que por Cristo... no sólo creáis en él, sino también que padezcáis por él, sosteniendo el mismo combate en que antes me visteis y en el que ahora sabéis que me encuentro» (1, 29-30). El pequeño grupo de hermanos participa con el apóstol en su gracia, pero también en sus cadenas como defensa y consolidación del evangelio (1, 7). ¿Quiénes son los que les persiguen? «Los adversarios» (1, 28) son probablemente sus conciudadanos. La causa puede estar en la liberación de los marginados. En la fraternidad, los extranjeros y los esclavos son acogidos como hermanos. Ya no se puede hacer negocio con ellos. Esto pone en guardia y en movimiento a la burguesía dirigente que ve sus intereses en juego. A la clase media, que protagoniza la vida de la ciudad, no le importa el nuevo Señor que anuncia la fraternidad

*mic of a pauline fragment: NTS 8/2 (1961) 317-332, prescinde de la característica gnóstica, y subraya los rasgos propiamente judíos. Se trataría de una «escatología espiritualista radicalizada» del judaísmo. La ley es camino que permite al hombre consumar su perfección ya ahora y la circuncisión es el signo de esta plenitud espiritual del pueblo escogido. Por fin, Gnlika ha intentado esbozar con más precisión los rasgos de estos misioneros (J. Gnlika cf. *Phil.*, 211 s; Id., *Die antipaulinische Mission in Philippi: BZ NF. 9* [1965] 258-275, cf. también L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ II, Wien 1936; D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in des Spätantike*, Neukirchen, 1964) situados en la tendencia universalista del judaísmo contemporáneo, anuncian a Cristo, como Θεῖος ἀνὴρ, el nuevo héroe en la fila de los héroes antiguos que empezó con Moisés, que vivió y perdura por su *dynamis*, que puede transformar a sus seguidores, dándoles una elevada autoconciencia de su vida y una destacada apariencia ante los demás. Por una explicación alegórica de la Escritura alcanzan el conocimiento que pueden transmitir e irradiar. El escándalo de la cruz y la configuración con su muerte han perdido su significación fundamental. Es la vinculación al Θεῖος ἀνὴρ la que da la verdadera τελειότης y la ζωὴ definitiva, ya ahora, en el tiempo presente. Así es como quedarían unidos sus rasgos judíos, su autoconciencia de plenitud y su pretensión de anticipación escatológica.*

cristiana, sino el hecho de que este *Kýrios* pone en juego las costumbres del orden establecido, «costumbres que a nosotros ciudadanos romanos no nos es lícito practicar» (Hech 16, 21). La pequeña fraternidad no es un grupo de revolucionarios, pero su acción humilde y penetrante parece verdaderamente subversiva. «Estos hombres perturban nuestra ciudad» (16, 20)⁵⁹. Dentro de este contexto se enmarca la carta de Pablo⁶⁰.

59. Sobre la persecución de la comunidad cf. J. Gnlika, *Phil.*, 101 s.

60. La investigación reciente (Schmithals, Müller-Bardo-ff Rahtjen, Beare, Bornkamm) ha analizado la carta y ha descubierto en ella fragmentos distintos, que pudieran ser restos de dos o más cartas. Sobre el estado de la cuestión, cf. J. Gnlika, *Phil.*, 5 s. El argumento principal es que el cap. 3. es un cuerpo extraño y debe haber sido un fragmento interpolado de otra carta. La razón para este juicio es el corte abrupto y la diferencia de tema y estilo. Además mientras el resto de la carta está escrito bajo el presupuesto del encarcelamiento de Pablo, en este fragmento no se alude para nada al hecho. Otros, en cambio, continúan manteniendo la unidad de la carta. Cf. especialmente W. G. Kümmel, *Einleitung*, 291 s; cf. también B. S. Mackay, *Further thoughts on philippians*: NTS 7 (1960) 161-170; G. Dellling, *3RGG V*, 335. El corte *ex abrupto* no es nuevo en la correspondencia paulina y difícilmente puede ser motivo para una división de las cartas, si se tiene en cuenta el modo incidental de escribirlas. Pablo escribe a veces, en momentos distintos con noticias distintas, con actitudes distintas. Ejemplos gráficos se encuentran en 1 Tes 4, 13 s; 2, 15 s; Rom 16, 17 s; 1 Cor 15, 58. El argumento *ex silentio* en cap. 3 no puede ser usado para afirmar que Pablo y la comunidad están ante una nueva situación. No parece tener justificación suficiente el excluir la posibilidad de que en la comunidad perseguida y dividida entren los falsos misioneros. Además ni el tema de la justificación está ausente de 1, 11; 2, 13, ni la participación en los dolores de Cristo de 3, 10. Parece, pues, que hemos de admitir la unidad fundamental de la carta. Hoy predomina la opinión de que no fue escrita en Roma, ni tampoco en Cesarea, sino en Efeso. Para este planteamiento, cf. B. W. Robinson, *An ephesian imprisonment of Paul*: JBL 29 (1910) 181-189; M. Albertz, *Über die Abfassung des Philipperbriefes des Paulus zu Ephesus*: ThSK 83 (1910) 551-594; A. Deissmann, *Licht von Osten*, 201; P. Feine, *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus*, Gütersloh 1916; K. Lake, *The critical problems of the epistle to the philippians*, 1914, 481-493; A. Deissmann, *Zur ephesimischen Gefangenschaft des Apostels Paulus*, en *Anatolian Studies. Festschrift W. M. Ramsey*, Manchester 1923, 121-127; W. Michaelis, *Die Datierung des Philipperbriefes*: NTF 1/8 (1933); A. S. Duncan, *A new setting for saint Paul's epistle to the Philippians*: ExpT 43 (1932), 7-11; T. W. Manson, *Saint Paul in Ephesus. The date of the epistle to the philippians*: BJRL 23 (1939) 182 s; A. S. Duncan, *Were saint Paul's imprisonment epistles written from Ephesus?*: ExpT 67 (1955) 163-166. Los principales motivos son: 1) la proximidad espacial y temporal de Efeso a Filipos que hacen más fácil la relación de la comunidad. 2) Pablo sólo ha estado allí una vez (1, 26.30). Ahora quiere ir a Macedonia (1 Cor 16, 5; 2 Cor 1, 16; 2, 13). Desde aquí también manda a Timoteo (1 Cor 4, 17; 16, 10; Flp 2, 19-24). 3) Los sufrimientos de Pablo en Efeso (1 Cor 15, 22; Rom 1, 1 s.; 7, 5), que han llegado hasta ponerle en peligro de muerte y que no hacen inverosímil el encarcelamiento (2 Cor 1, 8 s). La carta habría sido escrita al final de la estancia en Efeso, entre el 55 y 56. Pablo está encarcelado, en la incertidumbre de su destino (1, 20-26). En torno a él se lucha por el evangelio. Sus cadenas alientan a muchos hermanos (1, 12-14). Su apoyo principal está en Timoteo, que le ayuda como un hijo a un padre, buscando de verdad los intereses

5. La comunidad de Tesalónica

a) Pablo mantiene su proyecto de atravesar la tierra. Por eso avanza por la vía Egnatia y atravesando Anfípolis y Apolonia, llega con sus compañeros a Tesalónica (Hech 17, 1). Esta ciudad es la capital de la provincia romana de Macedonia. En general nos es conocida la estructura económica, social, política y cultural de estos centros urbanos. Tesalónica es una ciudad populosa, libre y con magistrados propios (Hech 17, 5.9). Sabemos también que tenía una sinagoga (17, 1) y muchos «temerosos de Dios», no judíos (17, 4)⁶¹.

Vienen Pablo, Silas y Timoteo. La llegada está llena de tribulación. «Después de sufrir mucho y soportar muchas afrentas en Filipos, como sabéis, nos atrevimos confiados en nuestro Dios a predicaros el evangelio de Dios en medio de mucha lucha» (1 Tes 2, 2). El anuncio del evangelio en Tesalónica se desarrolla bajo el signo de la persecución. Pablo viene expulsado, evangeliza en tribulación y abandona la ciudad perseguido. Socialmente es un obrero judío. Esto significa en primer lugar que ha de ganarse la vida con sus manos. «Ya os acordáis, hermanos, de nuestras penas y fatigas y de cómo día y noche trabajábamos para no ser gravosos a nadie» (1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 7-8). Este hecho vincula a Pablo de modo radical con la masa de esclavos y trabajadores asalariados de la ciudad. En un contacto personal, en el trabajo y después del trabajo, Pablo

de Jesucristo (2, 19-21). Ahora manda a Epafrodito, que había estado enfermo, para que todos se alegren (2, 25-30). Pero la carta pretende ser no sólo misión de Epafrodito y acción de gracias por la ayuda, sino respuesta a los dos problemas principales de la comunidad. Una comunidad dividida en la persecución, debe tener el mismo sentir, siguiendo el ejemplo de Cristo, que se vació de lo suyo, para servirnos, de modo que estén firmes en un mismo espíritu, luchando a una por el evangelio, sin atterrarse por nada ante los enemigos. Además, ante los hermanos que se consideran perfectos y que creen estar ya en el fin, es necesario mostrarles que la justicia no viene de la ley sino de la comunión en la muerte de Cristo, corriendo detrás de él, si se logra alcanzarle, como Pablo lo hace ejemplarmente, hasta que venga el Señor y nos dé la ciudadanía definitiva. En la oración, en el amor fraterno y en la lucha del mundo, la paz de Dios que sobrepuja todo entendimiento, guardará sus corazones y pensamientos en Cristo Jesús (4, 7). Para el estudio de la carta hemos tenido en cuenta sobre todo los comentarios de M. Dibelius, *An die Thessalonicher I-II. An die Philipper*, Tübingen 1937; P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, Leipzig 1923; J. B. Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the philippians*, London 1885; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1964; A. Plummer, *A commentary on saint Paul's epistle to the philippians*, London 1919; J. Gnlika, *Der Philiperbrief*, Freiburg 1980.

61. Para el encuadramiento histórico de Tesalónica, cf. RE XI, 143-63; DACL XV, 1, 624-713; RGG VI, 850-851; E. Dyggue, *Bericht über die Ausgrabungen im Palastviertel von Thesalonike*, Budapest 1941; J. Pedersen, *Studia orientalia*, Copenhagen 1953, 59-70; Ch. Edson, *Cults of Thesalonica*; Harvard Theological Review 41 (1948) 153-204.

anuncia el evangelio a los pobres. «Sabéis que como un padre a sus hijos, así a cada uno os exhortábamos y alentábamos y os conjurábamos a andar de modo digno de Dios, que os llamó a su reino y gloria» (1 Tes 2, 11 s). Posiblemente también sale al encuentro de los judíos. No es que anuncie primero a éstos el evangelio y después, cuando lo rechazan, vaya a los gentiles. Esta perspectiva de Lucas (Hech 17, 2) se debe a la tendencia de su planteamiento histórico de los Hechos de los apóstoles. De todas formas es probable que fuera a la sinagoga en varias ocasiones y allí anunciara a sus compatriotas que Jesús es el Cristo (Hech 17, 3). Así se iba desarrollando el trabajo misionero, que no duró tan poco como supone Hech 17, 2. Las relaciones fraternales tan íntimas que revelan los textos de 1 Tes 2, 9-12.17.19 s; 3, 6, la madurez irradiante de la fe de la comunidad (1, 8), así como las ayudas recibidas en varias ocasiones desde Filipos (Flp 4, 16), hacen suponer que los misioneros se detuvieron en Tesalónica un cierto tiempo, mientras se fue edificando la comunidad⁶².

Pablo ha fundado la comunidad anunciando el «evangelio de Dios» (1 Tes 2, 2). «Al oír la palabra de Dios, que os predicamos, la acogisteis... como palabra de Dios, cual es en verdad, y que obra eficazmente en vosotros que creéis» (1 Tes 2, 13). El evangelio es una llamada al reino de Dios (1 Tes 2, 12), en el que ha empezado a realizarse su justicia que se consumará cuando venga el Señor en el justo juicio del último día (2 Tes 1, 5). El reino ha aparecido en Jesús, el Hijo del Padre, «que murió por nosotros» (1 Tes 5, 10), «a quien (el Padre) resucitó de entre los muertos, quien nos libró de la ira venidera» (1 Tes 1, 9 s). La fe en el Señor Jesús supone un

62. La aparición de Pablo entre el pueblo de los pobres en Tesalónica fue en la debilidad y en el desamparo. Cuando nos cuenta su gesto apostólico no pretende una apología, sino una confesión. Los misioneros gentiles que anuncian otras divinidades o incluso otros proyectos históricos humanísticos se presentan deslumbradores, con poder, con atractivo, con interés. Y hasta puede ser que los misioneros cristianos cedieran a las exigencias del momento y se adaptaran a este nuevo modelo de los propagandistas helenísticos. Pablo, en cambio, como un extraño y un trabajador de los que necesita trabajar día y noche para comer, no tiene ningún poder que ofrecer más que la debilidad del evangelio, la manifestación de la fuerza en la debilidad de los pobres, donde verdaderamente se reconoce que la palabra es de Dios (1 Tes 2, 13). El apóstol, pobre entre los pobres, evangelizador del reino, tiene que compartir su vida y su anuncio con los que se sitúan en estos niveles de existencia. Esto no significa que Pablo no evangelice también a los judíos situados en el bloque dominante de la ciudad (cf. J. Nehanma, *Historie des israélites de Salonique* I, Paris 1935, 7-44). La misión no empieza por los judíos, como quiere Lucas, sino por los gentiles: E. Haenchen, *Apg.*, 445. También dura más de lo que Hechos supone: W. G. Kümmel, *Einleitung*, 220. Pero la comunidad que se forma es una fraternidad de los pequeños: cf. A. Deissmann, *Licht von Osten*, Tübingen 41923, 82 s.

cambio de señoríos, consiste en una liberación. Antes servían a los ídolos. Ahora sirven al «Dios vivo y verdadero» (1 Tes 1, 9). Su verdad y su gloria se han revelado y se revelarán en Jesús, su Hijo. Por esto al ser reunidos en la comunidad de su reino, los hermanos le llaman «Padre nuestro» (1 Tes 1, 1.3; 2, 2; 3, 4.11.13; 2 Tes 1, 1.2.11.12; 2, 10). El nos había predestinado y elegido «en la santificación del Espíritu» (2 Tes 2, 13); «les ha dado el Espíritu santo» (1 Tes 4, 8), ahora, cuando les fue anunciado el evangelio a los hermanos «en poder y en Espíritu santo» (1 Tes 1, 5), evangelio que ellos viven unidos con la alegría y la fuerza de este mismo Espíritu (1 Tes 1, 6). La comunidad es una familia de hijos, que en la irrupción escatológica aparecen como «hijos de la luz», «hijos del día» (1 Tes 5, 5). En esta filiación se funda su fraternidad. Pablo llama a la comunidad insistentemente «hermanos» (1 Tes 1, 4; 2, 1.9.14.17; 3, 1; 4, 1.6.10.13; 5, 1.4.12.14.26.27; 2 Tes 1, 3; 2, 1.13.15; 3, 1.6.13.15). Bajo un mismo Padre, en torno a un mismo Señor, en un mismo Espíritu, la comunidad de Tesalónica es una fraternidad en el mundo⁶³.

b) También esta fraternidad (1, 9; 2, 14) está abierta a todos. La mayor parte de los hermanos son gentiles venidos del mundo de los pobres, esclavos y jornaleros, compañeros de fatigas y de vida de los misioneros. Posiblemente también vinieron a la comunidad cristiana algunos de los gentiles que se habían incorporado a la comunidad judía, pero siempre en una situación marginal, «los temerosos de Dios» (Hech 17, 4). Tal vez vinieran también algunos judíos (17, 4), que se integrarían en la baja y media burguesía por sus negocios comerciales. De entre ellos probablemente Aristarco (Hech 20, 4; 27, 2; Col 4, 20; Flm 24) y posiblemente Segundo (Hech 20, 4) y Demos (Col 4, 14; Flm 24), que acompañaron después a Pablo en alguna ocasión para la obra apostólica. Sabemos también que algunas personas, sobre todo mujeres de la aristocracia, eran atraídas por la misión judía. Y no sería extraño que también alguna de ellas pasara a formar parte de la comunidad cristiana (Hech 17, 4). Esclavos, trabajadores asalariados, algunos pequeños artesanos, comerciantes y aristócratas, fueron los primeros creyentes de la fraternidad de Tesalónica. De todas formas en la comunidad predominan los pobres, hasta tal punto que Pablo en la colecta tiene la impresión que tanto estos hermanos como los de Filipos viven en «extrema pobreza» (2 Cor 8, 2). También aquí en-

63. Para el análisis teológico de la comunidad de Tesalónica, cf. L. M. Dewailly, *La jeune église de Thessalonique. Les deux premières épîtres de saint Paul*, Paris 1962.

contramos los signos de la *koinonía*. La fraternidad no sólo está dispuesta a compartir lo poco que tiene con los pobres de lejos, sino que se esfuerza por compartir también la *philadelphia* (1 Tes 4, 9) con los hermanos de dentro y con todos los de Macedonia. Pablo sólo les puede desear el «progresar y sobrepasar en el amor de unos con otros y en el amor para con todos» (1 Tes 3, 12), edificándose así en la unidad (5, 11). Algunos hermanos, «los que presiden en el Señor» (5, 12), se esfuerzan en la *diakonía* de la palabra y del amor. Los hermanos que se convirtieron primero y que compartieron la lucha apostólica, se ponen al servicio de todos los demás, llegando a ser responsables, a los que respetaban y se sometían los demás⁶⁴.

c) La carta escrita a poco tiempo de que Pablo marchó de la comunidad no revela que hubiera en ésta tensiones internas. Pero probablemente ya resuena en ella el eco de un movimiento de opinión que se opone al apóstol. Es verdad que en 1 Tes 2, 1 s, Pablo se defiende de reproches, que aparecerán después en Gál y 2 Cor. Este misionero les conduce al error (2, 3 = 2 Cor 6, 8), les engaña (2, 3 = 2 Cor 4, 2), está lleno de ambición (2, 5 = 2 Cor 12, 16-18), busca su gloria personal (2, 6 = 2 Cor 10, 17 s; 4, 5; 3, 1), no se deja sostener por la comunidad (2, 7 = 2 Cor 11, 9), pretende agradar y adular (2, 4 s = Gál 1, 10). Parece que se encuentran ya en la comunidad los judaístas gnósticos⁶⁵. Sin embargo este eco proviene probablemente de los judíos, que procuran persuadir a la comunidad cristiana de que Pablo es un propagandista visionario, que va detrás de sus intereses particulares⁶⁶. La unidad de la fraternidad está siempre en riesgo.

d) Pablo tuvo la valentía de predicar el evangelio a los hermanos de Tesalónica «entre frecuentes luchas» (1 Tes 2, 2). Pero la persecución no sólo marcó su camino, sino el de toda la comunidad. Pues la fraternidad no sólo intentó vivir su llamada hacia dentro, sino hacia fuera, en medio del mundo. Por su medio, la palabra del evangelio resonó en Macedonia y en Acaya (1 Tes 1, 8 s).

64. También, aquí se puede comprobar que la comunidad no pertenece sin más al bloque dominado. Los hermanos que a ella se acogen proceden de los dos bloques y han relativizado su enclavamiento, al confesar al Señor Jesús y disponerse a seguirle en comunidad.

65. Así ve la situación histórica de la comunidad W. Schmithals, *Die Historische Situation der Thess. Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, Hamburg 1965, 89 s.

66. Contra los ataques de estos judíos y no contra los herejes llegados a la comunidad, parece defenderse Pablo en 2, 1 s. 18 s; 3, 9 s; W. G. Kümmel, *Einleitung*, 22 s.

Y la palabra fue acompañada por el compromiso de vivir el señorío de Jesús, con las armas de la lucha frente a las tinieblas del mundo (1 Tes 5, 4 s). Si comparamos el testimonio de Hech 17, 1-10 y Tes 2, 14-16, nos encontramos con que la persecución ha sido promovida por sus «compatriotas» (2, 14), pero tal vez en unión con los judíos de la ciudad (Hech 17, 5). Ahora bien, sabemos que los judíos, pertenecientes en buena parte a la burguesía comerciante, tenían muy buenas relaciones con los dirigentes de las ciudades helenísticas. A unos y a otros les interesaba por motivos socioeconómicos y políticos mantener el orden establecido. La pequeña fraternidad cristiana reunida de entre los pobres por el mensaje de liberación del evangelio resultó peligrosa desde el primer día. Pablo hablaba del «reino de Dios», encabezado por el Señor Jesús. En este nuevo señorío, los pobres, los marginados, los extranjeros estaban llamados a ser hijos y hermanos, iniciando con todos los demás que acogieran el mensaje, la lucha por el nuevo señorío. Los judíos, dice Hechos desde su perspectiva teológico-histórica, llevaron a los hermanos «ante los politarcas gritando: éstos son los que alborotan la ecumene... Además todos ellos van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús» (Hech 17, 6 s). El motivo de la persecución parece ser por tanto la oposición y la incompatibilidad entre el *Kýrios Kaisar* y el *Kýrios Iesoús*. El anuncio de Cristo va en contra del orden establecido, pues se proclama el anuncio de una nueva *basileía*, en la que él ha de venir en su *parousía* a hacer su justicia. Este mensaje conmueve al pueblo (Hech 17, 8). Por eso enseguida comienza la persecución: «en medio de grandes tribulaciones» (1, 6), «por estas tribulaciones» (3, 3), «vuestra fe en medio de vuestras necesidades y tribulaciones» (3, 7), «vuestra paciencia en todas vuestras persecuciones y en las tribulaciones que soportáis» (2 Tes 1, 4). Pablo ha tenido que abandonar la comunidad y ya que no puede ir a ver a los hermanos les manda a Timoteo y después les escribe una carta. Es hora de alentarles a permanecer y a avanzar, a mantenerse a la espera del Señor comprometiéndose a seguir sus caminos⁶⁷.

67. Timoteo al regresar le da la buena noticia de su firmeza en el evangelio y le entrega tal vez una carta de los responsables (Ch. E. Faw, *On the writing of first Thessalonians*: JBL 71 [1952] 217-225) planteando los problemas de la comunidad, que giran en torno a la esperanza escatológica agudizada por la persecución. Pablo se llena de alegría y reconoce con su equipo misionero que hace falta que los hermanos de Tesalónica maduren, completen su fe y se reafirmen en ella. En las luchas de la persecución no falta quien argumenta a los creyentes diciéndoles que Pablo es un engañador y su mensaje una fantasía (1 Tes 2, 1 s). Además hay también otra importante inquietud: han muerto unos cuantos hermanos. ¿Qué será de ellos, cuando

6. La comunidad de Corinto

a) Corinto era una gran ciudad comercial, capital de la provincia romana de Acaya (Grecia central y meridional) y sede del procónsul. Por su situación en el istmo, abierta al Adriático y al Egeo, era un centro excepcional de comunicaciones y de comercio. Su estructura socioeconómica, política y cultural es típica de una ciudad de este tipo. El bloque dominante de la alta burguesía comerciante en estrecha relación con la superestructura imperial, constituía el Corinto oficial que se nos ha conservado en monumentos e inscripciones. El bloque dominado era un proletariado numeroso ocupado en el puerto, en los talleres de cerámica, en el

llegue el Señor? (1 Tes 4, 13 s). El problema escatológico en Tesalónica como «falta de esperanzas», no se plantea porque haya nacido entre los creyentes un movimiento que niega la resurrección, al estilo de Corinto (R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Grundbegriff des Paulinismus*, Göttingen 1893, 76; W. Lütgert, *Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich*, Gütersloh 1909, 79 s; W. Schmithals, *Die historische Situation des Thessalonicherbriefe*, en *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg 1965, 118 s) sino porque los tesalonicenses no están aún penetrados de la apocalíptica (cf. 4 Est 5, 4 s; S. Bar. 51, 13; cf. 30, 15; 50, 1 s). Y no ven la esencial implicación entre resurrección y parusía (cf. V. Luz, *Das Gesichtsverständnis des Paulus*, München 1968, 318-322). La 1 Tes, nacida de una determinada e irrepitible situación, es una verdadera carta, un testimonio completamente personal y originario del trabajo misionero de Pablo: W. G. Kümmel, *Einleitung*, 224. No pretende ninguna exposición sistemática del evangelio. Es el intento de volver a la situación original del anuncio, en las relaciones fraternales más íntimas. Así se disiparán los prejuicios que contra él hubiera, y él aparecerá sencillamente como un enviado, un apóstol, servidor del evangelio del reino. La comunidad, que ahora vive en la tribulación, debe existir desde el futuro. Si Jesús murió y resucitó así nosotros seremos arrebatados al encuentro con él y estaremos con él para siempre (1 Tes 4, 13-17).

La crítica histórica ha pretendido distinguir en 1 Tes dos cartas: una de recuerdos personales que Timoteo lleva consigo y otra escrita a la vuelta de éste, para completar la fe de la comunidad (3, 6-9; 4, 13-15; 4, 9-10). K. G. Eckart, *Der zweite echte Brief des Paulus an die Thessalonicher*: ZThK 58 (1961) 30-44; W. Schmithals, *Die Thessalonicherbriefe als Briefkompositionen*, en *Zeit und Geschichte. Fest. R. Bultmann*, Tübingen 1964, 295-315, radicaliza más la hipótesis haciendo de 1, 2 Tes una «composición de cartas»: Tes A = II, 1, 1-12 + 3, 6-16; Tes B = I, 1-2, 12 + 4, 3-5, 28; Tes C = II, 2, 13-14 + 2, 1-22 + 2, 15-3,5 + 3, 17-18; Tes D I₂, 13-4, 2. Kümmel responde a Eckart, refutando sus argumentos: *Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefs*, en *Neotestamentica et Patristica. Freundesgabe Cullmann*: NovT. Suppl. 6 (1962), 213-227. Después en *Einleitung*, 181-183 se hace cargo de la opinión de Schmithals. Los opositores de Pablo no son gnósticos, sino judíos. La irradiación de la fe de la comunidad y la muerte de varios de sus miembros no tienen por qué entenderse a un plazo largo de tiempo y sobre todo la carta refleja un contacto vivo hace poco interrumpido con la comunidad (1, 5,9; 2, 2,8 s.12; 2, 17 s; 3, 25. «La carta según esto puede estar escrita sólo unos pocos meses después de la fundación de la comunidad, como primera carta del apóstol a ella después de la separación».

comercio, en el servicio doméstico. Los escritores antiguos (Aristóteles, Estrabón, Pausanias, Horacio y Apuleyo entre otros) y las nuevas excavaciones nos ofrecen una imagen gráfica de la vida en el mercado, en el teatro, en los templos y en los baños. Más desconocida nos es la vida diaria del mundo del trabajo, donde se enmarca el proletariado de la ciudad. La situación cultural y religiosa de ésta

La situación de persecución, cuando es intensa y prolongada crea un cierto desconcierto. Arranca a algunos de la vida diaria, esperando que de un momento a otro haga su entrada el Señor. A otros les achica el ánimo y les debilita, cuando es necesaria la paciencia larga. Parece como si la pequeña comunidad se dispersara, a modo de un grupo errante que va de acá para allá, sin el testimonio serio del trabajo. Puede ser también que algún vago de la ciudad se hubiera unido a ella, y con la ayuda de la caridad fraterna, continuara su vida irresponsable. Se hace necesaria una nueva palabra de aliento. No sabemos cuándo llegará la parusía. Se hace necesaria la esperanza militante, llevada al trabajo y al servicio. Pablo escribe su segunda carta. La 2 Tes es hoy rechazada por una buena parte de la crítica histórica. Tres son los argumentos principales para ello. J. E. Christian Schmidt, *Vermutungen über die beiden Briefe an die Thessalonicher*, 1801, empezó a sostener que su escatología no corresponde a la de 1 Cor y por tanto no es paulina. W. Wrede, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Leipzig 1903, acentúa el argumento de la dependencia. Los numerosos paralelismos, especialmente I 1, 1 = II 1, 1.2; I 2, 9 = II 3, 8 no se explican (pues Pablo no usa sus cartas anteriores), más que por una utilización de la primera carta por otro autor. La carta segunda es una «ficción», una «falsificación» escrita a finales del siglo I d.C. o comienzos del II (113-114). El tercer argumento fue propuesto por H. Braun, *Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes*: ZNW 44 (1952) 152-156. La *δικαία χριστός* que distingue a los «atribuladores» de los «atribulados» no es un *schenkendes Handeln*, como la *δικαιοσύνη* de Pablo, sino un *vergeltendes Handeln*, que provoca un moralismo, más propio de la época postpaulina. Ya antes había sido defendida su autenticidad. J. Wzot, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Freiburg 1916, contesta a Wrede, mostrando que la dependencia literaria no es motivo para la inautenticidad. J. Graafen, *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher*, Münster 1930, deshace el argumento de la escatología. 2 Tes, se encuadra en la apocalíptica judía tradicional. El argumento de Braun tampoco sería definitivo. Aparte de que la justicia vengadora de Dios aparece en Pablo (Rom 2, 5; 3, 8; 8, 25), bien puede ser que éste desarrollara su teología de la justificación, después, en diálogo con los judaístas de Galacia. «II Tes por esto se explica del mejor modo posible, si Pablo mismo ha escrito II pocas semanas después de I, cuando I estaba aún en su fresco recuerdo» (W. G. Kümmel, 189) Quedan excluidas las hipótesis de E. Schweizer, *Der zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbrief*: Theol Zeit 1 (1945) 90-105, que supone que es una carta a la comunidad filipense, en la primera época, cuando la escatología próxima estaba viva y la de W. Hadorn, *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus*: BtTh 24 (1919), que retrasa la composición de ambas cartas a la estancia en Efeso y al tiempo de las cartas a los Cor. Para el estudio de 1-2 Tes recogeremos los análisis de los comentaristas de E. von Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe*, Göttingen 71909; G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig 21909; J. E. Frame, *A critical and exegetical commentary on the epistles of saint Paul to the thessalonians*, Edinburgh 1912; M. Dibelius, *An die Thessalonicher I-II. An die Philiper*, Tübingen 21925; B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux thessaloniens*, Paris 1956.

no guarda proporción con su desarrollo económico. Junto a los dioses helenístico-romanos, encontramos santuarios de Isis, Serapis y la diosa Madre. La ciudad de Afrodita era de una inmoralidad proverbial, aunque en esta opinión haya mucho también de leyenda. Las ciudades portuarias son confluencia de muchos pueblos y de muchas costumbres. No es extraño, pues, que se encontraran también allí los judíos participando en la vida comercial⁶⁸.

Pablo viene a Corinto como un obrero judío. Necesita buscar trabajo para poder permanecer en la ciudad. Lo encuentra en el pequeño taller de Aquila y Prisca, judíos cristianos, expulsados de Roma por el decreto de Claudio y que hacía poco tiempo que se habían asentado aquí (Hech 18 1 s). En el esquema teológico de Hechos, Lucas presenta la evangelización como una consecuencia de la exclusión de Pablo de la sinagoga⁶⁹. Pero la realidad histórica fue más compleja. El trabaja con sus manos. «Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez; somos abofeteados, andamos vagabundos y penamos trabajando con nuestras manos» (1 Cor 4, 11 s; 9, 6). Sólo después con la ayuda de los hermanos de Macedonia (2 Cor 11, 8 s) podrá dedicarse más de lleno a la evangelización (Hech 18, 5). Pero el equipo misionero ayudado por Prisca y Aquila, «mis cooperadores en Cristo» (Rom 16, 3), está radicalmente inserto en el mundo de los pobres. Allí, en el contacto diario del trabajo y de la convivencia, van anunciando el evangelio. Pronto se hace necesario buscar un local para el diálogo de la evangelización y las reuniones fraternales. Fue la casa del prosélito Ticio Justo, al lado de la sinagoga (Hech 18, 7). Junto con el trabajo misionero en los suburbios de Corinto, entre el proletariado de los pobres, Pablo va los sábados a la sinagoga «testificando a los judíos que Jesús era el Mesías» (Hech 18, 5). Así se ha ido formando poco a poco la pri-

68. Para el encuadramiento histórico de Corinto, cf. RE Supl. IV, 991 s; VI, 182 s. La obra de H. N. Fowler (ed.), *Corinth*, Athens 1929 s, recoge los resultados de la investigaciones americanas, con las principales inscripciones y monedas, completadas con las fuentes literarias; H. S. Robinson, *Excavations at ancient Corinth 1959-1963*; KLIIO 46 (1965) 289 s; H. Bengston, *Griech. Ges.*, 115.502.512 s.520; Id., *Röm. Ges.*, 138 s; H. Rostovzeff, *Hell. Welt*, II, 497.788.810.1023; G. Bornkamm, *Pablo*, 111 s.

69. La acción misionera de Pablo sobre el proletariado urbano se descubre en sus mismas cartas. Pero el relato presentado por Hech 18, 1-18 está muy construido. Sin embargo, el análisis crítico permite alcanzar algunos datos históricos ciertos, que Lucas conocería por las noticias de los viajes. Tan sólo éstos usamos aquí. Los resultados de E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 468-78; H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, 104-109. Cf. también A. Deissmann, *Paulus*, 21925; W. Michaelis, *Kenchrea*; ZNW 25 (1926) 144-154; E. J. Goodspeed, *Gaius Titius Justus*; JBL 69 (1950) 382 s.

mera fraternidad cristiana. Probablemente se reúnen en alguna casa humilde, tal vez en el mismo puerto (cf. Rom 16, 1).

Esta iglesia en familia se siente reunida por el Padre en torno a Jesús en la comunión del Espíritu (1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; 13, 13). El origen ha sido «Dios, Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Cor 1, 3). Ahora en el «tiempo de la salvación» (2 Cor 6, 1), en la «nueva alianza» (2 Cor 3, 6), nos ha reconciliado en su Hijo, que ha sido el «sí» de todas sus promesas (2 Cor 1, 20). «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5, 19). La gloria de Dios nos ha iluminado «en el rostro de Cristo», «imagen de Dios» (2 Cor 4, 4). El Padre «de hizo pecado por nosotros, para que en él fuéramos justicia de Dios» (2 Cor 5, 21). Por eso el evangelio se resume en la «palabra de la cruz», en el Cristo crucificado (1 Cor 1, 17.23; 2, 2), que ha resucitado de entre los muertos (1 Cor 15, 3-5) y ha sido entronizado como Señor (2 Cor 4, 5), hasta que venga a entregar el reino al Padre después de vencer todos los poderes, incluso la muerte (1 Cor 15, 25-8). En la pascua de Jesús empezó ya el reino que es sobre todo justicia y liberación, que acontece en la comunidad y se irradia al mundo. Ahora bien, «el Señor es el Espíritu» (1 Cor 3, 17). Por eso la fuerza del evangelio se aprende en el Espíritu, que nos introduce en el misterio de Dios (1 Cor 2, 10-14), que habita en los creyentes como en un templo (1 Cor 6, 19), siendo las arras (2 Cor 5, 5) que anticipan la resurrección definitiva. Los creyentes entran así «en comunión con su Hijo Jesús Cristo, Señor nuestro» (1 Cor 1, 9). Son hijos del Padre (2 Cor 6, 18) y hermanos entre ellos (1 Cor 1, 10.11.26; 3, 1; 4, 6; 8, 12; 10, 1; 11, 33; 12, 1; 14, 6.20.26; 15, 1; 16, 11; 2 Cor 1, 8; 8, 1.16.11). Esta es la autoconciencia teológica de la fraternidad de Corinto⁷⁰.

b) La comunidad desde los pobres está abierta a todos. Ciertamente la mayoría de los hermanos proceden del proletariado urbano, desde la situación de marginación y depresión en la que se encontraban. Su nivel moral es en algunos casos muy bajo. Pablo ha evangelizado a idólatras, adúlteros, ladrones y borrachos. «Algunos esto erais» (1 Cor 10, 11; 9, 13). Los judíos, mejor situados socialmente, se enfrentaron en general a la predicación del apóstol, pero un pequeño grupo encabezado por Crispo, jefe de la sinagoga, creyó en el Señor (1 Cor 1, 14; Hech 18, 6-8). También en la comunidad de Corinto compartió por algún tiempo un intelectual, Apolo, judío alejandrino, conocedor de las Escrituras y probablemente

70. Estos datos de la autoconciencia eclesial pertenecen a la evangelización fundamental de Pablo. Las distintas perspectivas sobre ellos dependen del diálogo que en cada momento mantiene con los hermanos.

formado en la escuela de Filón (Hech 18, 24) que se convirtió a Jesús en Efeso, por el encuentro con Aquila y Prisca y que ahora se ha trasladado a Corinto, donde ayuda a la comunidad (Hech 18, 23 s; 1 Cor 1, 12; 3, 4 s; 4, 6). Pero la fraternidad tiene un carácter fuertemente proletario. «¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es para reducir a la nada a lo que es» (1 Cor 1, 26-29)⁷¹. Esta fraternidad tan plural, pero en su mayoría de pobres, se reúne a la mesa, donde los hermanos parten la palabra del evangelio (1 Cor 15, 3 s) y el cuerpo y la sangre del Señor (1 Cor 11, 17-25) para llegar a ser todos una sola cosa (1 Cor 10, 16-17), anticipando el juicio definitivo hasta que él venga (1 Cor 11, 26-34). En esta reunión se dan el abrazo de la paz y aprenden juntos a compartir lo que tienen (sus bienes) y lo que son (sus carismas), para edificarse como un cuerpo (1 Cor 12, 31), unidos en el mismo amor (1 Cor 13, 1-13). Para servir a esta *koinonía* fraternal ha sido enviado el apóstol, testigo y representante del Señor (1 Cor 15, 7 s; 9, 1; 1 Cor 1, 7; 1 Cor 5, 5; 2 Cor 2, 17; 5, 20 s; 13, 3). Pablo, el apóstol pequeño y débil, mensajero del Crucificado entre los pobres, a los que se debe, es así presencia del *Kýrios*, que ha empezado a reunir su iglesia para el reino⁷².

71. En el pasaje 1 Cor 1, 26-31 tenemos una referencia a la nueva creación que está irrumpiendo en la comunidad. Estamos en al aurora del reino, donde el Señor levanta del polvo al desvalido y alza de la basura al pobre, para sentarlo con los príncipes de su pueblo (1 Sam 2, 1-10; Lc 1, 52-53). Pero la basura de los pobres, aparece aquí como la nada, de la que se crea el ser de la justicia y de la liberación. En la comunidad no hay muchos *sophoi* frente a *tâ morâ*. Aquí se alude a la sabiduría de la carne, la sabiduría que se aprovecha para vivir uno para sí y para lo suyo. No hay tampoco muchos *dynatoi*/frente a *tâ asthenê*, *tâ iskhyrâ*, haciendo referencia al poder político. Tampoco hay *eugeneis*/frente a *tâ agenê*, haciendo referencia a la posición social de la nobleza y de la buena familia. El texto implica los tres términos: los educados, los influyentes y los nobles, como contraposición a los hermanos del proletariado, esclavos y jornaleros, que no tienen cultura, ni poder, ni puesto en la sociedad. En todo caso la diferencia rico-pobre está en la base de la diferencia libre-esclavo. Y la comunidad cristiana se halla sobre todo compuesta de estos últimos.

72. Pablo aparece como débil e indocto. «Hay quien dice, la presencia corporal es poca cosa y la palabra menospreciable» (2 Cor 10, 10). Por fuera aparece pobre; por dentro se siente pobre también. No es ningún filósofo ambulante que deslumbra al pueblo con su palabra de sabiduría. «Yo, hermanos, llegué a anunciaros el testimonio de Dios, no con sublimidad de elocuencia o de sabiduría, que nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo y a éste crucificado. Y me presenté a vosotros en debilidad, temor y mucho temblor» (1 Cor 2, 1-3). Su mensaje se resume en la palabra de la cruz. Su anuncio se realiza en el servicio exhaustivo a todos.

c) Pronto empiezan a surgir dificultades en la fraternidad de Corinto. La manifestación más palpable es la creación de grupos que amenazan romper su unidad. «Hay entre vosotros discordias» (1 Cor 1, 11 s), «escisiones» (1 Cor 11, 18 s). Las tensiones tienen al parecer carácter distinto. En un caso se trata de las tensiones entre los que tienen más y los esclavos más pobres. Las barreras sociales no se han roto en la fraternidad reunida en torno a la mesa. Pero además, tal vez implicadas con estas diferencias, hay otras que nacen de la vinculación de los hermanos a un determinado apóstol. Unos, los de Pedro, son partidarios de acentuar la vinculación a Israel; otros (los de Pablo) son partidarios de su predicación del Crucificado a los pobres; otros (los de Apolo) subrayan los rasgos de la sabiduría helenística⁷³. Lo sorprendente es que Pablo no toma

«Siendo del todo libre me hago siervo de todos... Me hago todo para todos para salvarlos a todos» (1 Cor 9, 19-22). «De buena gana me gastaré y desgastaré por vuestras almas» (2 Cor 12, 15). El trabajo y el servicio a los pequeños grupos cristianos le va consumiendo la vida. «Trabajo y fatigas, en prolongadas vigiliás muchas veces, en hambre y sed, en ayunos frecuentes, en frío y desnudez... mis cuidados de cada día, la preocupación por todas las iglesias» (2 Cor 11, 27-28). Pero la vida apostólica en la pobreza y el agotamiento manifiesta la «fuerza de Cristo». El parece un hombre empujado, comprometido por él del todo. «El amor de Cristo nos apremia» (2 Cor 5, 4). «Si evangelizo, se me impone por necesidad» (1 Cor 9, 16). Por eso en la debilidad acontece «la manifestación del Espíritu y del Poder» (1 Cor 2, 4). Aparece Cristo crucificado como «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 23, 24). La presencia del *Kýrios* crucificado entre los pobres es el apóstol débil, entregado a muerte por ellos, llevando en su cuerpo las marcas de la cruz. Ahí está un signo destacado del señorío del *Kýrios*, que anticipa y prepara la llegada del reino de Dios.

73. F. Ch. Bauer planteó por primera vez críticamente el problema de los partidos en Corinto, en torno al grupo de Cristo. Dentro de su esquema dialéctico, según vimos, los judeocristianos tendrían dos posturas, una extrema (los de Cristo) que exigen la vinculación carnal a Jesús, como rasgo de autenticidad cristiana y otra moderada (los de Pedro), que exigen la ley y la circuncisión. Entre los gentiles-cristianos estaría la postura extrema (los de Apolo), que defiende a ultranza el helenismo y la «sabiduría del mundo» y la moderada (los de Pablo) que defiende la libertad cristiana y el apostolado como servicio: *Die Christuspartei in der korinthische Gemeinde*, p. 15.17.24-38. W. Lütgert, *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei*, Gütersloh 1908, inicia un nuevo planteamiento. El «partido de Cristo» no procede de la posición judeocristiana, sino de la paganocristiana. Es un paulinismo extrapolado. Pablo anunció la libertad. Ellos, ahora se sienten con el poder del Espíritu que les da la gnosis y la perfección. Así alcanzan la autonomía de la *eleutheria* que debe manifestarse en los dones carismáticos, y en la emancipación de mujeres y esclavos. Esta libertad de todo en todo es ya la resurrección. A. Schlatter, *Die korinthische Theologie*, Gütersloh 1914, pretendió mostrar que la gnosis de Corinto podía tener raíces judías. Los judeocristianos han partido del entusiasmo pascual de los primeros momentos y han visto el poder de la presencia de Cristo como la sabiduría para la vida que el rabinato veía en la ley y como la garantía de la autonomía y seguridad de la salvación. La gnosis corintia sería entonces una gnosis judeocristiana. Esta interpretación ha sido sistematizada y totaliza-

posición frente a cada grupo, sino que dialoga con la comunidad entera. Esto hace pensar que en el fondo de las divisiones hay una postura común. Se quiere tomar el evangelio para legitimar los intereses humanos de cada grupo. La carta revela que Pablo pretende hacer frente a la postura que los exegetas suelen llamar de «entusiasmo», postura individualista que está en la base de todas las divisiones y los problemas.

Al anunciar a Cristo muerto y resucitado, Pablo había anunciado al tiempo la liberación de su justicia, la radical libertad de los que viven en él. «Todo es vuestro» (1 Cor 3, 23). Este mensaje había sido recibido desde la postura del humanismo griego, elaborada sobre la base del estoicismo. El saber hace libre. El sabio es señor de todo. Por la sabiduría se conquista la libertad. Parecía que lo interesante del evangelio era que afirmaba al hombre en su ser, que consumaba su autonomía y le daba el señorío definitivo. Creer es más bien ensanchar y potenciar las fuerzas del hombre, que aceptar la gracia y el amor, que vienen de fuera. Por eso los corintios traducen el «todo es nuestro» por «todo me es lícito» (1 Cor 6, 12). El hombre tiene motivos para afirmarse y gloriarse en sí mismo, existiendo en la *kaújesis* (1 Cor 1, 18 s; 2 Cor 1, 3 s; 4, 10 s;

da por W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1965. En Corinto se abre la lucha entre el cristianismo y la gnosis, que desde Mesopotamia por Siria, a través del judaísmo tardío, penetra en las comunidades cristianas. Aquí tenemos ya en esbozo una gnosis judeocristiana con una cristología y antropología dualista. El Jesús histórico no tiene importancia. Quien importa es el Cristo resucitado que puede llegar a ser el «sí mismo» del hombre elevándole por la gnosis a la perfección. El hombre despreciando la «carne» que le aprisiona, se abre al *pneúma* y a sus carismas, donde se encuentra a sí mismo. El Señor es el Espíritu y donde está él, allí hay libertad, en el comer, en la sexualidad, en las relaciones sociales. La *eleuthería* es la realidad escatológica anticipada. En los últimos años se ha hecho, como vimos, una crítica fundamental a la tesis gnóstica en el NT. Por ello la interpretación del movimiento de Corinto como gnóstico o pregnóstico aparece violenta (W. G. Kümmel, 202) o inadecuada (H. Conzelmann, 29-31). Se trataría más bien de cristianos entusiastas (R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1, 1-3, 4*, Münster 1968, 280) que comprenden la fe como «movimiento ascensional del hombre iluminado» mientras Pablo la entiende como «aceptación de la gracia» (H. Conzelmann, *Geschichte*, 86). El evangelio ha sido recibido en las categorías de la filosofía popular (griega y judía) tal como corría por la calle y en la teología de los misterios, tal como ha sido experimentado por el pueblo en los ritos de iniciación. En el fondo late la *kaújesis* del humanismo judeo-helenístico, que parte de la autonomía humana, que por la *sophía* y la *eleuthería* pretende alcanzar la *teleiotes*. Este humanismo encontraría su apoyo y su manifestación en la interpretación del evangelio desde la gloria de Cristo resucitado, como consumada anticipación del mundo y del hombre nuevo. Ahora bien, una existencia cristiana que se entiende como apropiación individual y espiritual del Cristo glorioso, no es extraño que rompa sus relaciones y que cree en la comunidad separaciones y ofensas.

12, 9 s). Como ejercicio de esta libertad uno puede vivir su vida sexual como le agrade (1 Cor 5, 1 s; 6, 12 s), comer lo que le parezca (1 Cor 8, 10; 10, 27 s), hacer de sus bienes lo que quiera (1 Cor 11, 18 s), sin importar para nada la situación y los derechos de los demás (1 Cor 7, 17 s; 6, 1 s) e imponer a los demás los dones del Espíritu que uno ha recibido y que le dan una preeminencia (1 Cor 14, 1 s). Este humanismo inmanente tiene como pretexto la obra del Cristo resucitado, el libertador. Si es que hemos resucitado con él, la libertad ha triunfado ya. El futuro ya está aquí. No hay que andar esperando la resurrección de los muertos (1 Cor 15, 12). Pablo ha tenido noticias de este individualismo espiritual, que rompe los fundamentos de la misma vida comunitaria, y se siente obligado a escribir desde Efeso ⁷⁴.

74. Pablo en Efeso recibe de la fraternidad de Corinto una carta en la que los hermanos le plantean sus problemas (1 Cor 7, 1). Es posible que la trajeran algunos, aprovechando el fácil transporte de la red comercial (1 Cor 16, 17 s). También ha recibido noticias por los de Cloe, que le cuentan las divisiones de la comunidad (1 Cor 1, 11). Pablo responde teniendo en cuenta que todos los problemas proceden de una actitud común subyacente. Aún no se han entregado de verdad a Cristo. Viven desde ellos, buscando su sabiduría, su libertad, su perfección y así ni tienen respeto al hermano ni cuidan de edificar la fraternidad. La respuesta de Pablo, como siempre, parte de Cristo y conduce a él. El hilo conductor que empalma los distintos asuntos es la concentración cristológica. Cristo, el Crucificado, el Resucitado y el Entronizado es el contenido de la evangelización, el centro de la parénesis y la norma de la conducta. Esta es la tesis fundamental del libro de R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen*; cf. también G. Friedrich, *Christus, Einheit und Norm der Christen. Das Grundmotiv des 1 Korintherbriefes*: KuD 9 (1903) 235-258. Por eso todos los problemas están enmarcados en este parentesco. Al principio la palabra de la cruz, que juzga la sabiduría del mundo (1, 18; 2, 5); al final la palabra de la resurrección, que encuadra la existencia cristiana personal y comunitaria bajo el señorío de Cristo, hasta que entregue el reino al Padre (15, 1-58). Los demás problemas son vistos desde aquí: las divisiones de la iglesia (3, 1-21), los problemas sexuales (5, 1; 6, 20), el matrimonio y la virginidad (7, 1-46), las carnes sacrificadas a los ídolos (8, 1; 10, 33), las reuniones eclesiales (11, 1-34), los carismas en la comunidad (12, 1-14, 39). Así la vida entera de la comunidad se centra en el Cristo ya que ella es su cuerpo, en el dinamismo escatológico del reino.

Claramente se observa que Pablo en 2 Cor se enfrenta con un grupo distinto del que sostiene la postura común en 1 Cor. Lütgert había advertido el carácter gnóstico; Schlatter lo había hecho compatible con un origen judío. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1924, 25-26. Sobre esta base pretende resolver el problema de 2 Cor, «con la distinción de una dirección *gnóstico-pneumática*, nacida ya antes de 1 Cor y una agitación de *predicadores ambulantes judíos*, que tal vez se había iniciado ya antes de 1, pero que después de 1 adquiere poderoso prestigio». Estos misioneros serían representantes de «una gnosis judaizante o de un judaísmo gnóstico», que hace eco en paganos y judeocristianos, enfrentados ambos con Pablo, porque no tiene sabiduría ni legitimación. Esta sugerencia fue seguida por Bultmann, *Exeg. Probl.*, 9 147. Pero el desarrollo sistemático, se debe a Schmithals, *Gnosis*, 286 s; Id., *Zwei gnostische Glossen im zweiten Korintherbrief*: EvTh 18 (1958) 552 s. La

La situación de tensión se agrava cuando las posiciones judaizantes de la comunidad se intensifican con la llegada de nuevos misioneros (2 Cor 3, 1; 10, 12.18). Es un pequeño grupo (2 Cor 2, 6; 10, 2), que se enorgullece de su ascendencia judía (11, 22), de tener un mensaje que supera al de Moisés (3, 4 s), pues conocen a Cristo y le pertenecen (5, 16; 10, 7; 11, 23), como se prueba en sus cualidades carismáticas (5, 12; 11, 12.18) y su legitimación con el visto bueno y las cartas de recomendación de la iglesia de Jerusalén (3, 1; 10, 12). Se trata de misioneros judeocristianos, al estilo de los predicadores helenísticos, en la línea de la misión judaico-helenística anterior. El anuncio del señorío de Yahvé a través de sus enviados, por una interpretación de la Escritura, que convierte la ley en camino de perfección humana hacia la reconciliación de todos los hombres, queda referido ahora a Jesús de Nazaret. El reino de Dios ha empezado ya por medio de él. Estos misioneros son *theoi ándres*, que se atestiguan por la suficiencia de su poder espiritual en la concurrencia con otros misioneros. Se sienten vinculados a la tradición judía, especialmente al decálogo puesto en el corazón de cada hombre, pero que ha culminado en el camino de

afirmación del origen judío de la gnosis corintia justificaría la hipótesis de que los oponentes de Pablo son los mismos en las dos cartas. Dinkler, RGG IV, 17 s; Wendland, *Kor.*, 160-163, 258-259. Los rasgos judaizantes son tan marcados que se han buscado otras explicaciones fuera de la gnosis. Se trata de judaístas, *diákonoi dikaiosynes* (11, 15), en una misma línea que los de Galacia, que predicán de verdad otro Jesús y otro evangelio: Schoeps, *Paulus*, 71 s. Hasta se les ha llegado a relacionar con un movimiento legalista apocalíptico, próximo al esenismo. Cf. J. J. Gunther, *Saint Paul's opponents and their background. A study of apocalyptic and jewish sectarian teachings*, Leiden 1973. Otros piensan que se trata de un grupo de misioneros apoyado por los primeros apóstoles de Jerusalén. Käsemann, *Legitimität*, 33 s; G. Friedrich, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, en *Abraham*, 181-221, relaciona a los misioneros llegados a Corinto con el grupo de Esteban. Pablo polemiza contra una oposición gnóstico-palestinense-judeocristiana creada por misioneros venidos de Palestina, que le obliga a defender su legitimidad apostólica (Kümmel, *Einleitung*, 211).

Más recientemente se está abriendo camino la hipótesis sugerida por Georgi en la reedición del libro de Schmithals (VF 1958-59 [1960-1962] 90-96), recogida por G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes*: SHA (1961) 2; GA IV, 162 s y desarrollada por D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, Neukirchen 1964, que sustancialmente seguimos. Esta última obra es la aportación reciente más lúcida al problema de las luchas en la comunidad de Corinto, aunque no queden resueltas todas las incógnitas. Posteriormente W. Oostendorp, *Another Jesus. A gospel of jewish-christian superiority in II. Corinthians*, Kampen 1967 ha insistido en la dimensión judaizante de estos misioneros: Israel tiene una superioridad sobre los gentiles (5, 12-16; 11, 18.20-22). La ley de Moisés es la suprema revelación de Dios, mediante la cual incluso los cristianos reciben el Espíritu (11, 4; 3, 3.6). La comunidad de Corinto estaría en una situación imperfecta por no reconocer que Cristo ha reafirmado la primacía de Israel y descuidar el cumplimiento de la ley, debido a la influencia de Pablo (10, 13; 3, 1-4.6).

Jesús, el *theïos anér*, el nuevo Moisés, el portador de la vida y de la fuerza para la humanidad. Una vez superada la muerte y la existencia carnal, el *pneûma* de Jesús penetra en cada creyente potenciando su vida y anticipando todo el futuro. La manifestación extática de su vida personal atestigua en los creyentes la potencia suprema de su sabiduría y de su libertad. El mensaje de los nuevos apóstoles venía a coincidir radicalmente con el entusiasmo de Corinto. Por eso no es extraño que pronto se dé una simbiosis, que no es ni más ni menos que el mensaje judío y cristiano asumido instrumentalmente por el humanismo helenístico. Lo que importa es la realización autónoma del hombre. Pero esta mística de liberación no edifica la unidad de la *koinonía* en Cristo. Más bien significa una reducción inmanente a la plenitud humana de la fuerza de nueva creación, encerrada en el evangelio. Pablo se siente también ahora obligado a dialogar con la comunidad en un proceso difícil de conciliación y de rebeldía⁷⁵.

75. La segunda carta a los corintios permite descubrir un largo diálogo de Pablo con la comunidad. Desde Efeso ha oído la obra de agitación de los nuevos misioneros y ha escrito el fragmento más largo de su carta 2 Cor 2, 14 hasta 7, 4. En él defiende su ministerio apostólico y polemiza enérgicamente contra los falsos apóstoles, con la confianza de que se ha de ganar a la comunidad. Pero, en contra de lo previsto, la carta no ha resuelto la situación, sino que la ha radicalizado. Preocupado por la situación él mismo hace un viaje hasta allí (2 Cor 2, 3 s; 12, 14; 13, 1). No sabemos exactamente lo que ocurrió en este encuentro. Parece que un hermano atacó violentamente a Pablo (7, 12) y tal vez con esta postura entristeció a toda la comunidad (2, 5). Al regresar a Efeso, ha escrito entre lágrimas (3, 4) una segunda carta, cuyos fragmentos se encontrarían en los capítulos 10-13. Ahora ha perdido un poco la esperanza de que la situación vuelva a su cauce. Y se dirige no a los herejes, sino a la comunidad entera: que ha tomado una postura de rebeldía (11, 20 s). Tito ha de entregarla y volver al encuentro de Pablo. En esta situación, despreciado por la comunidad de Corinto, perseguido en Efeso, ha de ponerse en camino. Son momentos difíciles de su vida apostólica. Su configuración con los padecimientos de Cristo se está ultimando. Marcha a Tróade y avanza a Macedonia, donde encuentra a Tito que le habla del amor de la fraternidad de Corinto por él (7, 7). Ahora redacta la carta de reconciliación que conservamos en los fragmentos de 1, 1-2.14 y 7, 5-16. Para todo este problema cf. H. Preisker, *Zur Komposition des zweiten Korintherbriefes*: ThBI 5 (1926) 154 s. G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes*: SHA (1961) 25 s sugiere que es una colección de documentos reunidos en época tardía, orientados al enfrentamiento contra falsos profetas y apóstoles. Al principio pone el redactor la defensa apostólica, porque las luchas de Pablo tendrían una significación paradigmática. Entre los documentos más recientes, notas sobre la colecta y carta en lágrimas, cf. *Pablo*, 120.307 s; P. Wendland, *Kor.*, 7 s; en cambio W. G. Kümmel, *Einleitung*, 249 s no acepta esta sugerencia de la investigación reciente, por no encontrar razón justificada para ello. 2 Cor 12, 18 hace referencia a la misión de Tito en 8; 2 Cor 6, 16-18, 2 Cor 2, 3-5.9 no trata del asunto ocurrido en 2 Cor 10-13 y 2 Cor 3, 3 s no anota cómo ha reaccionado la comunidad en la carta en lágrimas, 10-13. Prescindiendo del fragmento 6, 3-13 donde se podría

d) La pequeña fraternidad se ha ido abriendo paso. Pero los judíos la atacan y denuncian. El argumento ahora es su conducta en contra de la ley. «Siendo Galión procónsul de Acaya, se levantaron a una los judíos contra Pablo y lo condujeron ante el tribunal diciendo: éste persuade a los hombres de dar culto a Dios de un modo contrario a la ley» (Hech 18, 12 s). Para Galión, que conocía la problemática judía y que veía en esta disputa una discrepancia de opiniones, «cuestiones de doctrina, de nombres y de vuestra ley», no había aquí «injusticia o crimen alguno grave» (Hech 18, 14 s) dentro de la *religio licita*. Les echa del tribunal y los judíos que estaban allí dan una paliza al responsable de la delegación. Pablo continúa trabajando en Corinto y cuando la comunidad está un poco más consolidada «se despidió de los hermanos y navegó hacia Siria» (Hech 18, 18).

7. La comunidad de Roma

a) Pablo ha venido a Corinto y permanece allí unos meses hospedado en casa de Gayo, uno de los lugares de reunión de la iglesia (Rom 16, 23). Desde aquí escribe a la comunidad de Roma. Probablemente la comunidad hacía ya tiempo que existía en distintas fraternidades domésticas o en grupos de vecinos. Tal vez incluso algunos cristianos vivían aislados en la gran ciudad. Su fundación no nos es bien conocida, pero parece que hay que ponerla en relación con la sinagoga. Pompeyo en el 61 a.C. llevó presos a Roma, como esclavos, a muchos judíos, que se liberaron después y formaron un grupo importante en la judería de la ciudad, que mantenía a su vez estrecho contacto con Jerusalén, en donde tenían posiblemente la «sinagoga de los libertinos». Parece que algunos judíos residentes en Roma (Hech 2, 10) tuvieron allí noticia por vez primera del anuncio del Cristo. Pronto surgieron ante la nueva fe divisiones entre los judíos romanos, hasta el punto que este grupo romano en crecimiento (Dio Cas. 60, 6, 6) y en polémica (Suet. *Vit. Caes.* 5, 254), apareció como un peligro político y Claudio en el año 49

pensar en una interpolación, el resto de la carta tendría la compleja unidad de un escrito nacido sobre la marcha. Cf. A. M. G. Stephenson, *Partition theories on 2 Corinthians*: StEv 87 (1964) 939 s. Sobre la posible interpolación apocalíptica de 6, 3-13, cf. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*, 1959, 59; J. A. Fitzmyer, *Qumrân and the interpolated paragraph in 2 Cor 6, 14-7, 1*: CBQ 23 (1961) 271 s.; J. Gnllka, *II Kor 3, 14-7, 1, im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-patriarchen Testamente*, en *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift. J. Schmid*, 1963, 86 s.

dio un edicto de expulsión de la ciudad, que alcanzó sobre todo a los principales dirigentes. Fue entonces cuando Aquila y Prisca se vieron obligados a marchar a Corinto, donde se encontraron con Pablo (Hech 18, 2) ⁷⁶.

Junto con el pequeño grupo de judeocristianos, vinieron a unirse otros hermanos convertidos en oriente, pero que se vieron obligados a residir en Roma. Según Rom 16, 1-15 ⁷⁷ la lista de conocidos de Pablo atestigua la presencia en la comunidad de un buen número de esclavos y libertos cristianos, que habrían llegado allí a buscar trabajo y se habrían unido a la fraternidad. «Pablo ha unido nombres griegos, helenísticos, latinos y judíos, unos con otros, en una lista multicolor. Una comparación con las inscripciones muestra que todos estos nombres estaban extendidos en aquel tiempo y eran corrientes entre libertos y esclavos... Por la lista de saludos establece Pablo una estrecha relación entre él mismo y la comunidad romana. Hay hombres en Roma, que no solamente le conocen, sino que también toman parte inmediatamente en su obra misionera» ⁷⁸. Parece en efecto que son misioneros y que están anunciando en Roma el evangelio y formando la comunidad. La comunidad romana ha nacido, pues, por la confluencia en la ciudad del tráfico económico y social, cultural y religioso del imperio.

La autoconciencia de la comunidad aparece atestiguada en la carta. Todos estaban encerrados en la desobediencia y en la injusticia. Pero en medio de ellos el Padre ha realizado su obra definitiva. Ha enviado a su propio Hijo y lo ha entregado por nosotros (5, 8;

76. W. G. Kümmel, *Einleitung*, 268 s; H. Schlier, *Röm. 1 s*; W. den Baer, *Scriptorum paganorum I-IV saec. de christianis testimonia*, Leiden 1965, 10; J. B. Frey, *Des communautés juives à Rome aux premiers temps de l'église*: RSCR 18 (1930) 275 s; W. Wiesel, *Die jüdische Gemeinschaft im antiken Rom und die Anfänge des römischen Christentums*: Jud 26 (1970) 65-88; M. Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*: NTS 18 (1971) 15-38; H. Lietzmann, *Geschichte I*, 133 s. 209 s.

77. Muchos investigadores piensan que Rom 16 es un fragmento de una carta paulina a los efesios: cf. sus posiciones en W. G. Kümmel, *Einleitung*, 277 s. Sin embargo esta hipótesis no parece convincente. Y el texto se explica mejor. La razón principal es que Pablo conoce un número sorprendentemente grande de personas en una comunidad que no ha visitado. Y que todas éstas no podrían en tan poco tiempo trasladarse a Roma: Prisca y Aquila, Epaineto, Andrónico y Junias, Ampliato, Estaquio, Rufo y su madre. Pero Kümmel, *Ibid.*, 279 insiste en que es plenamente posible que este puñado de hermanos, que incluso compartió con Pablo la obra misionera en oriente, se traslade a la capital. Basta recordar la movilidad sobre todo de los emigrantes que necesitan ganarse el pan para vivir. Rom 16 se explica, pues mejor, referido a la comunidad cristiana de Roma.

78. O. Michel, *Röm.*, 382.

8, 3.32). Jesús, su Hijo, «nacido de la descendencia de David según la carne» (1, 2), ha sido «entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (4, 25). «Cristo Jesús, el que murió, más aún, el que resucitó, el que está sentado a la derecha de Dios» (8, 34), ha sido constituido «Hijo de Dios, poderoso según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos» (1, 4). Se ha cumplido ahora el plan eterno del Padre que ha querido que nos conformemos a la imagen de su Hijo, para que «él sea el primogénito entre muchos hermanos» (8, 29). Lo que ha acontecido en la pascua es la inauguración del nuevo eón de justicia, de reconciliación, de liberación, es decir, de filiación y de fraternidad. Jesús ha sido el hombre nuevo que ha inaugurado la nueva humanidad para la nueva creación. Cuando se confiesa con la boca al Señor Jesús y se cree en el corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos (10, 9) se recibe la justicia, se alcanza la reconciliación y el acceso al Padre (5, 1-12), «pues el amor de Dios, su Espíritu santo, ha sido derramado en nuestros corazones» (5, 5). Al darnos el Padre el Espíritu de su Hijo (8, 9 s), nos hemos hecho hijos en él, hemos recibido la adopción, por lo cual podemos gritar con él *Abba*, Padre (8, 15 s). Por ser hijos, somos al tiempo hermanos (1, 13; 7, 1.4; 8, 12; 10, 1; 11, 25; 15, 14; 16, 1). La comunidad se siente como una fraternidad reunida por el Padre en torno a Jesús con el amor del Espíritu⁷⁹.

b) La carta de Pablo nos permite también descubrir de dónde proceden los hermanos que forman parte de la comunidad. Después de una larga polémica podemos ya hoy precisarlo con más seguridad. Primero se pensó que estaba formada sobre todo por judeocristianos⁸⁰. Después se creyó lo contrario: que eran los paganos los que principalmente la formaban. La carta misma manifiesta que en la fraternidad hay muchos hermanos que provienen de la gentilidad (1, 5.6.13; 9, 3 s; 10, 1 s; 11, 13.23.28.31; 15, 15 s). Pero junto a ellos hay también un grupo de judeocristianos (1 16; 2, 9 s; 3, 29; 9, 11; 16, 7.11) que deben ser los in-

79. Los datos que ofrece la carta sobre la autoconciencia teológica de la comunidad son datos desde la perspectiva del evangelio de Pablo. Pero hemos de tener en cuenta que los hermanos de Roma los comparten en su fundamentalidad. Y que algunos de entre ellos han vivido la experiencia fraternal ya en oriente.

80. F. Chr. Baur, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes*: TübZtschr. f. Theol 3 (1866) 54; Id., *Der Apostel Paulus*, Leipzig 1866, 343 s; W. J. Mangold, *Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen*, 1884; Th. Zahn, *Einleitung in das NT*, 3^a 1924, 300 s; W. Manson, *The epistle to the hebrews*, London 1953, 172 s; T. Fahy, *Saint Paul's Romans were Jewish converts*: IThQ 26 (1959) 182 s; N. Krieger, *Zum Röm*: NT 3 (1959) 146-148.

terlocutores de Pablo en aquellos pasajes significativos, que no pueden referirse en modo alguno a los hermanos provenientes del paganismo. Parece, pues, que la comunidad está constituida por una mayoría de paganocristianos y por una minoría de judeocristianos⁸¹. Ahora bien, si la mayoría son gentiles y muchos de sus nombres aparecen en Rom 16, entonces la mayoría son pobres, esclavos o libertos. Ya hemos estudiado cómo se sitúan en el bloque dominado los hombres que no son más que herramientas de trabajo, y los que habiendo adquirido la libertad, están prácticamente a disposición de los mismos amos. Por otra parte la presencia de los judeocristianos, cuya posición social es generalmente más destacada, nos hace comprobar de nuevo cómo la fraternidad cristiana es abierta e intenta superar el enclasmamiento social⁸².

Los cristianos en Roma se congregan en pequeñas comunidades, en las casas de algunos hermanos. Es posible que algunos vivieran como una pequeña familia bajo el mismo techo. «Saludad a Prisca y a Aquila, mis cooperadores en Cristo Jesús... Saludad también a la iglesia en su casa» (16, 3.5). «Saludad a Asíncrito y Flegonta, Hermes, Patroba, Hermas y a los hermanos que viven con ellos» (16, 14). «Saludad a Filologo y a Julia, a Nereo y a su hermana, a Olimpia y a todos los santos que viven con ellos» (16, 15). La comunidad de Roma es una fraternidad de fraternidades. Cada fraternidad es una *ekklesía kat' oikon*, un pequeño grupo de hermanos en una casa, formando una familia en torno a la mesa de la palabra y de la eucaristía. Este es el lugar de la gracia y de la paz (1, 6 s), el lugar del ósculo santo (16, 16), donde los hermanos tienen que aprender a compartir, para después irradiar el evangelio al mundo. La *koinonía* de la fraternidad aparece también aquí como una comunicación de bienes y vida (Rom 12) abierta a todos, incluso a los mismos enemigos. La *philadelphía* (12, 10) en Cristo logrará que los hermanos sean «un cuerpo» entre ellos (12, 5) y que «unánimes con una sola boca» glorifiquen al Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo (15, 6). De todas formas este pluralismo unánime debe autentificarse siempre en el cuidado y solicitud por los más débiles (14, 1 s)⁸³.

81. G. Weizäcker, *Apost. Zeit.*, 421; G. Schrenck, *Studien zu Paulus*, Zürich 1954, 84; J. Münck, *Heilsgeschichte*, 26; G. Bornkamm, *Pablo*, 135 s; W. Schmidthals, *Der Römerbrief als historisches Problem*, Gütersloh 1975; O. Kuss, *Paulus*, Regensburg 1971 188; W. G. Kümmel, *Einleitung*, 270 s.

82. Sobre la presencia mayoritaria de los pobres en la fraternidad de Roma, cf. curso de H. Lietzmann a Rom 16; O. Michel, *Röm.*, 377 s; H. Schlier, *Röm.*, 444 s.

83. Pocos fragmentos como Rom 16 nos revelan la realidad de la iglesia en los suburbios de Roma. Pequeñas fraternidades, reunidas en distintas casas, que forman

c) Pablo, al escribir, intenta tener en cuenta los problemas de los hermanos y darles una respuesta. No escribe a una comunidad desconocida. Conoce a la comunidad y la comunidad le conoce a él. En la fraternidad de Roma se notan las señales de la división y la persecución. El problema principal es una vez más la unidad. Los judeocristianos, que habían fundado la comunidad, se habían visto obligados por el edicto de Claudio a salir de Roma, pero ahora vuelven y pretenden ocupar el puesto que les correspondía. Los gentiles, que se han entregado al evangelio, tienen conciencia de superioridad. En ellos se dejan ver los rasgos del entusiasmo que advertíamos en la comunidad de Corinto. Tienen *kaújesis* por el Espíritu recibido. «Y si te engríes» (11, 18). «No seáis altivos, allanaos a los humildes» (12, 16). Creen ser sabios (1, 14), «lentos de bondad, llenos de toda ciencia» (15, 14). Por eso hay una oposición a la ley, como sintiéndose radicalmente liberados. «¿Pecaremos porque no estamos bajo la ley sino bajo la gracia?» (6, 15). Se consideran superiores a los judíos, que han traicionado su elección (9-11) y que todavía están atados a las prescripciones de la pureza legal. Lütgert, subrayando estos rasgos, los describe como los que quieren ser hijos de Dios y no de Abrahán, ser la comunidad de Cristo, pero no el nuevo Israel, creer en el Hijo de Dios, pero no en el Hijo de David. Hasta quisieran romper revolucionariamente los vínculos políticos que se expresan en los impuestos (13, 1 s). Los judeocristianos, por su parte, subrayan sus privilegios. Ellos tienen la preeminencia por ser hijos de Abrahán según la carne (9, 8). Ellos tienen «la adopción y la gloria y las alianzas y la legislación y el culto y las promesas, de ellos son los patriarcas de quien procede el Cristo según la carne» (9, 4-5). Es la ley sobre todo la que les da preferencia. Presumen de llamarse judíos, porque apoyados en la ley creen reconocer la voluntad de Dios y ser guías de ciegos, preceptores de rudos y maestros de niños (2, 17-20). Cada grupo parte de sus cualidades y privilegios, se apropia el evangelio para sus intereses y descalifica y desprecia al otro grupo de hermanos. La unidad de la fraternidad puede romperse⁸⁴. «Os recomien-

sin embargo una sola iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo. El «todos uno» es un don y una tarea. Difícil a veces. Sobre todo en una fraternidad tan plural, formada con hermanos que tienen detrás una historia tan distinta. De aquí partirán sus dificultades.

84. Para el planteamiento de la tensión entre gentiles y judíos como dato central de Rom, cf. W. Lütgert, *Der Röm. als historisches Problem*, Gütersloh 1913; H. Preisker, *Das historische Problem des Röm.*, Jena 1952; G. Harder, *Der konkrete Anlass des Römerbriefes*: ThV 6 (1959) 13 s. Dentro de este marco se encuadran las tensiones entre los fuertes y los débiles. No parece que sean tan semejantes estos gru-

do, hermanos, que estéis atentos a los que producen divisiones y escándalos» (16, 17). «No nos juzguemos ya más los unos a los otros y mirad sobre todo que no pongáis tropiezo o escándalo al hermano» (14, 13).

d) La falta de comunión se hace sentir más por la persecución que viene de fuera. Los judeocristianos han tenido que padecer bajo Claudio. Pero parece que tan bien los paganocristianos han sufrido o están sufriendo opresión. Estamos en las vísperas de la dura persecución porque la pequeña fraternidad pone en juego el orden establecido. Es tiempo de *«blípsis»*. «Los padecimientos del tiempo presente» (8, 18). «Nos gloriamos hasta en las tribulaciones» (5, 3). «La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada» (8, 35) amenazan a los hermanos con arrancarlos del amor de Cristo. Pueden orar con el salmo del pueblo oprimido. Son el oprobio de los vecinos, la mofa de los que les rodean, tienen todo el día la ignominia ante sí. «Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas de degüello» (8, 36). Pablo cuando habla a los hermanos de la persecución, les habla de algo que ya es conocido para ellos desde atrás. «María soportó muchas penas por nosotros» (16, 6). «Trifena y Trifosa, que han pasado muchas penas en el Señor» (16, 11). «Persida, muy amada, que sufrió muchas penas en el Señor» (16, 12). Ante los ojos de Pablo al escribir la carta está la comunidad perseguida por fuera y dividida por dentro. Con ella quiere dialogar. Ha intentado muchas veces ir a verlos para compartir la fe y el consuelo del evangelio, pero no ha podido lograrlo hasta el presente (1, 11 s). Ahora comienza la primavera. Empieza la navegación. Febe, hermana que sirve a la fraternidad de Cencreas en el puerto de Corinto, puede llevarles la carta (16, 1)⁸⁵.

pos en Roma, con los que han aparecido en otras comunidades: cf. M. Rauer, *Die Schwachen in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen*, Freiburg 1923. Los datos que tenemos no coinciden exactamente con lo que se podría esperar de la mentalidad judía de los «débiles»: W. G. Kümmel, *Einleitung*, 271. Sin embargo parece que son los hermanos judeocristianos de la fraternidad los que más probablemente pudieron tomar estas posiciones: O. Michel, *Röm.*, 334; E. Käsemann, *Römer*, 352.

85. En aquellos meses de Corinto, Pablo mira hacia atrás: W. G. Kümmel, *Einleitung*, 272. Ha terminado la obra misionera en la parte oriental de la ecumene. Ha anunciado el evangelio y fundado unas comunidades que serán fermento en el mundo, a la espera del Señor. Ahora quiere marchar al occidente. Es un corte en su vida. Toda la experiencia misionera la recoge, la resume y quiere dársela como testamento y anticipo a los hermanos de Roma, que han de ayudarle a llegar hasta España: G. Schrenk, *Der Römerbrief als Missionsdokument*, en *Studien zu Paulus*, Zürich 1954, 82. La carta no es un tratado, ni una epístola artificial. Es un diálogo en el que se comunica algo. Los paralelos más próximos son los escritos de consuelo y

8. Las comunidades en torno a Efeso

a) La evangelización de Efeso nos es conocida por Hechos de los apóstoles 18, 23-19.40. Sin embargo el relato de Lucas es una perspectiva de su propósito teológico. Todo tiende a la glorificación del gran misionero, que ha alcanzado con su misión a todos los ha-

exhortación de la literatura judía tardía (Ap Bar 78, 2; 2 Mac 1, 1 s). Las huellas de la conversación viva están patentes, bien en la forma de la diatriba helenística, bien en el diálogo judío de enseñanza, en el que caben formas litúrgicas y solemnes unidas a la lengua conversacional. Pero en último término la carta es una predicación del evangelio. Su fin no es enseñar, sino convertir: cf. A. Roosen, *Le genre littéraire de l'épître aux romains*, en *Studien zu Paulus*, 465-471. Es una carta-evangelio: H. Schlier, *Röm.*, 8 s.

a) Pablo habla con judíos y griegos de su situación. La carta es su *evangelio anunciado en las circunstancias concretas de la comunidad*. G. Bornkamm, *Pablo*, 137 s cree que no conoce la situación. K. H. Rengstorff, *Paulus und die römische Christenheit*: TU 87 (1964) 447 s piensa que tiene los problemas ante la vista, sobre todo el problema principal: la unidad de la iglesia de judíos y gentiles, en la nueva creación que se está inaugurando. La gravedad del problema se descubre no sólo por lo que pasa en Roma, sino por lo que pueda pasar en Jerusalén, al ir a entregar la colecta: W. G. Kümmel, *Ibid.*, 273 s. La dimensión eclesiológica de Rom como reconciliación de judíos y paganos, fue planteada en su perspectiva dialéctica por F. Ch. Bauer, *Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde*, en *Tübingen Zeitschrift für Theologie*, 1836, 3.59.178.147-266. El núcleo central de la carta son los capítulos 9-11, porque Pablo no pierde de vista la unidad de la iglesia, la unión de judíos cristianos y pagano-cristianos: A. Hilgenfeld, *Zur Geschichte des Unionspaulinismus*, en *Zeit. für wissenschaft. Theologie*, 15. Pfeleiderer anota la posición más suave frente al judeocristianismo en comparación con Gál: *Paulinische Studien*: Jahr ProtTheol 8 (1882) 494, explicable desde un «giro iténico» hacia la reconciliación: *Paulinismus*, 323, 327. La *Vermittlungstheologie* de los Hechos ha empezado ya por primera vez en las grandes cartas de Pablo: C. Holsten, *Der Gedankengang des Römerbriefes*: JahrProtTheol 5 (1879) 95 s.314 s.680 s; cf. ZWTh 15 (1872) 456. La polaridad de judíos y gentiles se une en la «esencia» y el devenir de la salvación: E. Trocmé, *L'épître aux romains et la méthode missionnaire de l'apôtre Paul*: NTS 7 (1960). El análisis de R. C. M. Ruijs revela que la primera sección de Rom 1, 26-3, 23 tiene como clave de su contenido la justicia por la fe (1, 17; 3, 30) para judíos y paganos (2, 9-10; cf. 1, 10; 3, 9). Para el análisis de la dimensión eclesiológica constitutiva en Rom, cf. N. A. Dahl, *Volk.*, 229 s.

b) *Pero Pablo a lo largo del diálogo trasciende la situación concreta de la comunidad*. La carta es un documento misionero. «Aquí el tema principal significa siempre: Dios y el mundo, Dios y la humanidad, su historia y su futuro»: G. Schrenk, *Studien*, 86. Ante sus ojos se hace presente el universo y la humanidad en su historia, que aparece como dividida en dos grandes áreas, judaísmo y helenismo. En el ahora escatológico ha aparecido el nuevo eón, la nueva creación, el hombre nuevo. La justicia de Dios ha aparecido en su Hijo muerto y resucitado, cabeza de la nueva humanidad que irrumpe creando una historia nueva hasta la plenitud de la libertad en la creación entera. Lo definitivo no es ni la σοφία ni el νόμος, sino la πίστις (H. Preisker, *Problem.*, 27); ni los judaístas, ni los entusiastas, sino los hombres nuevos, que mueren y resucitan con Cristo en la nueva familia de los hijos y hermanos. La unión de los dos en uno es la señal de la reconciliación, del acceso al

bitantes de Asia, judíos y griegos y que abandona la ciudad⁸⁶ en pleno triunfo sobre el paganismo conmovido y el judaísmo impotente⁸⁷. La mejor fuente para reconstruir su acción misionera en Efeso son sin duda las cartas que escribió desde allí: Gál, Flp, 1 Cor, Flm. Estas ven los problemas de las comunidades de destino, desde la comunidad y el momento en el que Pablo se encuentra.

Cuando Pablo llega a Efeso había ya allí un pequeño grupo cristiano. Antes habían venido Aquila y Prisca (Hech 18, 26), sus «cooperadores en Cristo Jesús» (Rom 16, 3) en los días de Corinto. Había llegado también Apolo, alejandrino de origen, «perito en el conocimiento de las Escrituras», «bien informado del camino del

Padre, en el que se atestigua la justicia escatológica. Por eso la carta encierra una dialéctica compleja entre situación y estructura, *porque aquí lo que está en juego es la misma existencia humana, en todas sus dimensiones, juzgada, contradicha y liberada por la justicia de Dios en Cristo.*

En esta concentración teológica y cristológica avanza la carta. La justicia de Dios aparecida en Cristo (1-4) es nueva vida (5-8) en la historia de su plan (9-10), que se realiza en la unidad de todos en la iglesia (12, 1-15, 13) que anticipa la realización consumada del reino. Aceptamos la estructuración de la carta, presentada por O. Michel, 14 s. Cf. K. Prümm, *Zur Struktur des Römerbriefes, Begriffsreihen als Einheitsband*; ZkatTh 72 (1950) 332-349; A. Feuillet, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux romains. Essai sur la structure littéraire de l'épître et sa signification théologique*; RB 62 (1955) 346-397; A. Descamps, *La structure de Rom 1-11*, en *Stud. paulin.*, 3-14. La justicia por la fe (1, 17; 3, 20) para judíos y griegos (9, 10; cf. 1, 10; 2, 9; cf. 3, 9) es la clave para interpretar Rom 1, 16-3, 23; R. C. M. Ruijs, *De Structuur van de Brief aan de Romeinen. Een stilistische, vormhistorische en thematische Analyse van Rom 1, 16-3, 26*, Nijmegen 1964, 297. Para el estudio de la carta hemos tenido en cuenta sobre todo los comentarios de H. Lietzmann, *An die Römer*, Tübingen⁴1933; K. Barth, *Der Römerbrief*, Zürich¹⁰1967; J. Lagrange, *St. Paul, épître aux Romains*, Paris⁶1950; A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, Stuttgart³1959; A. Nygren, *Der Römerbrief*, Göttingen⁴1965; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Regensburg 1957; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen⁴1966; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen⁴1980; H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg 1977.

86. Para el encuadramiento histórico de Efeso y su entorno, DB, *Supl.* II, 1076-104; RGG II, 520 s; Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922; R. S. Broughton, *Roman Asia Minor*, en *Economic survey of ancient Rome* IV, 1938, 800, 813; F. V. Filson, *Ephesus and the NT*; *The Biblical Archaeologist* 8 (1945) 73-80; R. Tonneau, *Ephèse au temps de saint Paul*; RB 38 (1929) 5-34, 321-369; M. M. Parvis, *Archaeology and saint Paul's journeys in Greek lands. Ephesus*; *The Biblical Archaeologist* 8 (1945) 66-73. Sobre Colosas, cf. W. M. Ramsey, *The cities and bishoprics of Phrygia I*, Oxford 1895, 208-234.

87. G. Bornkamm, *Pablo*, 121. Lucas pretende mostrar a sus lectores: «si ahora la puerta de la cárcel se cierra detrás de Pablo, ya está sin embargo cumplida su obra». E. Haenchen, 493. Para las bases históricas más seguras, cf. 487 s; H. Conzelmann, 110 s.

Señor» (Hech 18, 24 s)⁸⁸. Pablo ha llegado con algunos hermanos de su equipo misionero: Timoteo y Tito, Gayo y Aristarco (Hech 19, 29). Es muy probable que el pequeño grupo empiece a formar una comunidad en alguna de sus casas en torno a la mesa del Señor. Al tiempo empieza su acción evangelizadora, que aquí, como en los otros lugares, se abre a un doble horizonte, el de los judíos y el de los gentiles. A Lucas le interesa subrayar que durante tres meses predicó en la sinagoga el reino de Dios, hasta que algunos incrédulos y endurecidos maldijeron el camino del Señor y «se retiró de ellos, separando a los discípulos» (Hech 19, 8 s). Pero es también casi seguro que Pablo aquí, como en Corinto, aunque recibiera alguna ayuda de los hermanos, se pone a trabajar como obrero. «Vosotros sabéis que a mis necesidades y a las de los que me acompañan han suministrado estas manos» (Hech 20, 34). En el contacto personal del mundo del trabajo iría dando a conocer a Jesús. Pero pronto se hace necesario tener un pequeño local para reuniones, donde los hermanos y los que buscan el evangelio puedan compartir la escucha de la palabra y la oración. Es una habitación alquilada, que Lucas con la imagen de la predicación de los filósofos populares helenísticos, llama la «escuela de Tirano» (Hech 19, 9).

b) Poco a poco se ha ido formando una pequeña comunidad, seguramente en la forma de pequeñas fraternidades que se reúnen en las casas y que concluyen después en un encuentro general. Las fraternidades están abiertas. A ellas se acogen judíos y griegos, libres y esclavos, ciudadanos y extranjeros, hombres cultos e ignorantes. Los textos de Col 3, 10-11 (y Ef 4, 22-24), aunque son tardíos revelan una realidad de los orígenes, atestiguada también en Gál 3, 27-28 y 1 Cor 12, 13. En la comunidad hay hermanos que proceden del bloque dominante, situados en unos niveles o en otros, hombres libres, cultivados, hacendados, amos y hay otros que proceden del bloque dominado, hombres esclavos, jornaleros, extranjeros, emigrantes, incultos. Si la lista de los hermanos de Rom 16 incluye a muchos, que antes trabajaron con Pablo en Efe-so, hemos de decir que la mayoría de la comunidad eran pobres,

88. Según Lucas el servicio de Pablo a Apolo sería ayudarle a superar la secta en la unidad de la iglesia, bien fuera que completara su fe con el bautismo en el nombre del Señor Jesús y la recepción del Espíritu, bien fuera que se limitara a integrarle en una nueva comunidad. Para la situación de la comunidad con Apolo y los discípulos de Juan, cf. H. Preisker, *Apollos und die Johannesjünger in Act 18. 24-19. 6*; ZNW 30 (1931) 207-223; E. Käsemann, *Die Johannesjünger von Ephesus*; ZThK (1952) 144-154; G. A. Barton, *Some influence of Apollos in the NT*; JBL 43 (1924) 207-223.

que tenían que trabajar para vivir, algunos de ellos incluso en la difícil condición de emigrantes. Entre estos últimos estarían numerosos esclavos. Algunos los encontraría Pablo en la cárcel, como en el caso de Filemón (Flm 10), un esclavo fugitivo, que escaparía de las duras condiciones de su vida. A otros los encontraría en la administración imperial, donde había muchos esclavos y libertos, cuando fuera detenido e interrogado, incluso cuando fuera encarcelado (Flp 1, 13; 4, 21). Así junto al pequeño grupo misionero se ha ido formando una comunidad más amplia, en su mayoría de gentiles de la clase trabajadora, que comparte con Pablo y sus compañeros la obra de evangelización y edificación de la iglesia ⁸⁹.

Se comprueba que la comunidad de Efeso se ha convertido en un «centro misionero de la misión a Asia menor» y que Pablo desde aquí, con ayuda de los hermanos, con gran solicitud y esfuerzo, ayuda a las demás comunidades de lejos que antes se habían puesto en marcha ⁹⁰. Pablo sale por los caminos a evangelizar las aldeas vecinas y los poblados en torno a la ciudad, afrontando todos los

89. No podríamos negar por completo valor histórico a la composición social de las comunidades, que más tarde ofrecerá Col. Parece que los primeros hermanos procedían en su mayoría del paganismo. «Vosotros otro tiempo extraños y enemigos en el pensamiento por las malas obras» (Col 1, 21; 3, 5-7). En esta zona abundaban también los judíos, descendientes de los que Antíoco III trajo a Frigia (Josefo, *Ant.*, 12, 147-153). Por la cantidad de dinero que se recogió de ellos, cuando el procurador Flaco les impidió mandarlo a Jerusalén (Cic., *pro Flac.*, 28), se calcula que habría unos 11.000 en el distrito de Laodicea y 55.000 en el de Apamea. Por algunos detalles de la carta (2, 11-13; 2, 16; 2, 21) parece que un pequeño grupo de ellos debía formar parte de la comunidad. La parénesis revela también que bajo el mismo Señor, se reúnen también hombres y mujeres, padres e hijos, dueños y esclavos (Col 3, 18-4, 1). La importancia que se dedica a estos últimos (3, 22-4, 1) y la carta a Filemón (10-20) muestran que los esclavos eran una parte importante de la comunidad, junto con algunos que tenían casa y medios propios de vida. Posiblemente había también extranjeros, no griegos, que procedían tal vez de las costas africanas o del corazón mismo de Asia: Th. Hermann, *Barbar und Skythe. Ein Erklärungsversuch zu Kol.* 3, 11; ThBl 9 (1930) 106-107. En el ámbito de una familia, generalmente pobre, empezaban a reunirse los creyentes. Las diferencias económicas, sociales, culturales, raciales, sexuales y religiosas se rompían en la pequeña familia de hermanos que se reunía en torno a la mesa. «Ya no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre, sino que Cristo es todo y en todos» (Col 3, 11). Este hecho tiene una importancia fundamental para la eclesiología de Pablo, pues es desde aquí donde debe ser entendida teológicamente la comunidad. También en el valle del Likos la forma más originaria de la iglesia es la ἐκκλησία κατ' οἶκον. Había distintas comunidades domésticas, que se ayudaban, compartiendo sobre todo el evangelio y el seguimiento. «Saludad a los hermanos de Laodicea y a Ninfos y a la iglesia de su casa. Y cuando hayáis leído esta epístola, hacéd también que sea leída en la iglesia de Laodicea; leedla también vosotros» (Col 4, 16). «A la hermana Apfia, a Arquipo, nuestro camarada y a la iglesia de su casa» (Flm 1-2).

90. G. Bornkamm, *Pablo*, 130.

riesgos. «Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en la ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; trabajo y fatiga; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las iglesias» (2 Cor 11, 26-28). «Andamos errantes» (1 Cor 4, 11). Pero no es el apóstol sólo el que está en camino de misión, ni siquiera los hermanos, que consagraron su vida entera a la causa del evangelio. Son prácticamente todos, de una manera o de otra. Y no sólo cuando Pablo alienta y dirige, sino también cuando está encarcelado. Los hermanos no se resignan ni se callan angustiados. «La mayor parte de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, tienen mayor intrepidez en anunciar sin temor la Palabra» (Flp 1, 14). Incluso sus enemigos personales, para demostrarle que la cosa va sin él, se han puesto ahora a trabajar por el evangelio. Y Pablo se alegra desde la cárcel (Flp 1, 15-18)⁹¹.

Por esta tarea misionera de la fraternidad de Efeso se logró que nacieran pronto alrededor otras comunidades. El evangelio se extiende al valle del Lycos, a otras pequeñas ciudades y aldeas, sobre todo a Colosas, Laodicea y Hierápolis, donde hay pequeñas fraternidades relacionadas entre sí (Col 2, 1; 4, 13.15). Desde la perspectiva posterior, cristalizada en Col, parece que fue Epafras, enviado por Pablo quien les anunció el evangelio. «Que os llegó y como en todo el mundo, también entre vosotros fructifica y crece desde el día en que oísteis y conocisteis la gracia de Dios en verdad, según la aprendisteis de Epafras, nuestro amado consiervo, que es por vosotros fiel servidor de Cristo» (Col 1, 6 s). El es colaborador de Pablo, su enviado y representante en la comunidad. «Epafras, uno de los nuestros, siervo de Cristo Jesús» (4, 12). Siervos son los que Dios ha elegido y legitimado como enviados para que anuncien fielmente el mensaje (Gál 1, 10; Rom 1, 1; Flp 1, 1). El es además «consiervo amado» (Col 1, 7), lo que seguramente indica que ha recibido también del apóstol el encargo para transmitir el evangelio en tradición. «Aprendisteis» (1, 7) tiene por objeto la *didajé* (Rom 16, 17), la recta interpretación de la Escritura (1 Cor 4, 6) y la instrucción de la tradición (Flp 4, 9), destinadas a proclamar el anuncio del evangelio. El caso de Epafras en el valle

91. Frente a Hech, donde prácticamente sólo es Pablo el gran misionero y la comunidad desaparece, en las cartas, la fraternidad de Efeso aparece como ecuménica y misionera al tiempo.

del Lycos es uno de los casos más destacados (Col 4, 13), pero no el único de la irradiación al entorno próximo de la comunidad misionera⁹².

Pero la acción misionera de la fraternidad de Efeso, en la que Pablo llegó al colmo de la solicitud y de la entrega, no intenta solamente irradiar a las fraternidades próximas, sino también compartir su camino y sus problemas con las comunidades que están lejos, extendidas por toda la ecumene: con las comunidades de Galacia (Gál), con las de Macedonia (Flp, Tes) y con las de Acaya (1-2 Cor). Sin embargo no nos hemos de imaginar que esta solicitud misionera es obra exclusivamente de Pablo. Efeso es una fraternidad, que recibe y da a las demás comunidades. En Efeso se recogen las angustias y esperanzas de las demás comunidades (1 Cor 1, 11; 5, 1; 7, 1), se aceptan incluso sus bienes para la obra del evangelio (Fil 2, 25 s), pero al tiempo desde allí se comparte y se da la palabra y las mismas personas para la obra del evangelio (Flp 2, 19 s; 1 Cor 16, 10 s; 7, 5 s; 8, 16 s) en otros lugares. Pero toda esta *koinonía* es una tarea hecha por todos. Con Pablo comparten los hermanos, que viven junto a él, en comunidad de vida, en la entrega exhaustiva al evangelio, incluso en la participación en sus cadenas: Silvano y Timoteo (1 Tes 1, 1), Timoteo (Flp 1, 1), Sóstenes (1 Cor 1, 1), Timoteo, el hermano (2 Cor 1, 1; Flm 1). Pero ya no sólo son los hermanos más íntimos los que comparten la obra misionera. Hay otros muchos que participan con Pablo en el anuncio del evangelio, en la reflexión sobre la palabra, en el servicio a los hermanos y tal vez hasta en la reflexión de sus cartas. «Os saludan los hermanos que están conmigo. Os saludan todos los santos, especialmente los de la casa del César» (Flp 4, 21 s). «Muchos saludan os envían Aquila y Prisca en el Señor, junto con la iglesia que se reúne en su casa. Os saludan todos los hermanos» (1 Cor 16, 19 s). «Te saludan Epafras, mi compañero de cautiverio en Cristo Jesús, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas, mis colaboradores» (Flm 23).

La comunidad de Efeso y su levadura más responsable es una fraternidad misionera para la ecumene. Acoge y comparte todo lo que tiene y lo que es, pero sobre todo acoge y comparte el evangelio, tal como se anuncia y las dificultades con que tropieza. Podemos también decir que la misma comunidad, abierta de par en par al mundo, es el lugar teológico donde los hermanos reflexionan la

92. Debe tenerse en cuenta, que la obra misionera de Epafras está vista en Col desde la perspectiva de la generación siguiente. No obstante subyacen en ella datos históricos indudables.

palabra, para poder responder en cada momento al reto de la humanidad y del mundo entorno desde el Señor. En cierto sentido la fraternidad es una «escuela de teología». Las cartas de Pablo entretijadas en la obra misionera, compartida íntimamente por algunos hermanos, nos hacen pensar que el apóstol «al menos con algunos de ellos ha tenido también una intensa comunicación teológica, en la cual él seguramente no sólo ha sido el que ha dado, sino también el que ha recibido»⁹³. Este hecho se daba por lo demás dentro de la ecumene en algunos casos. Había predicadores ambulantes helenísticos y algunas sinagogas de la diáspora, que tenían también su equipo de reflexión. Queremos subrayar este hecho, porque tenemos documentos posteriores a Pablo que intentan responder a los problemas de las comunidades en torno a Efeso y que son fruto de una escuela, la fraternidad y la escuela paulina, que ha continuado misionando y respondiendo a los interrogantes de los hombres ante el evangelio. «Después de la muerte del apóstol, durante largo tiempo, debió de existir un círculo de discípulos y colaboradores, que continuaron pensando por los cauces de la teología del maestro y que son responsables en primera línea del nacimiento de los escritos deuteropaulinos». Su estancia hay que buscarla en Efeso⁹³.

c) La tarea misionera en Efeso y su entorno no transcurre sin tribulación. La escena está muy repintada en Hechos de los apóstoles. La revuelta de los orfebres es una composición propia de Lucas (Hech 19, 23-40). Pero tal vez encierre un trasfondo histórico. La pequeña fraternidad y sobre todo Pablo es peligroso para el orden establecido, mantenido por el bloque dominante (al que apoyan los judíos más destacados). En Efeso, como en toda la ecumene, lo económico, lo social, lo político y lo religioso están estrechamente implicados. La burguesía, según Lucas los comerciantes e industriales (en este caso dedicados al servicio del aparato cultual), ve en la predicación de Pablo una amenaza a sus negocios. Pero por otra parte los dirigentes de Efeso, como en otros lugares, temían de las fraternidades cristianas una sedición (*stásis*) (Hech 19, 40). Por eso no han apoyado a Pablo, sino que incluso le han castigado. La fraternidad cristiana en Efeso se halla atacada por judíos y gentiles, que representan el orden establecido. Es muy probable que Pablo

93. G. Bornkamm, *Pablo*, 131 s. El tiempo de Efeso es para Pablo un momento de profundización y maduración teológica del mensaje, dentro de las coordenadas planteadas por los problemas de las fraternidades en el mundo. Así se explica que poco tiempo después en Corinto, Pablo pueda escribir la carta a los romanos, la expresión más madura y última de su evangelio.

haya sido castigado por los judíos en sus sinagogas. «Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas; una vez apedreado» (2 Cor 11, 24 s).

Pero el ataque principal le ha venido de las autoridades de la ciudad. Le han encarcelado en Efeso y su proceso ha podido terminar en una pena de muerte. Allí le tocó luchar «contra las bestias» (1 Cor 15, 32). «En mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en apremios, en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas» (2 Cor 6, 4 s). «Pues no queremos que lo ignoréis, hermanos: la tribulación sufrida en Asia nos abrumó hasta el extremo por encima de nuestras fuerzas, hasta tal punto que perdimos la esperanza de conservar la vida. Pues hemos tenido sobre nosotros mismos la sentencia de muerte, para que no pongamos nuestra confianza en nosotros mismos, sino en Dios que resucita a los muertos» (2 Cor 1, 8 s). La persecución no es, como pudiera pensarse a simple vista, solamente contra Pablo. Sobre él recae de modo especial, como representante de la comunidad. Pero también participan en ella los otros hermanos. «Epafras, mi compañero en la cárcel» (Flm 23), «Andrónico y Junia, mis parientes y compañeros de prisión» (Rom 16, 77). Prisca y Aquila, «colaboradores míos en Cristo Jesús»... «expusieron sus cabezas para salvarme» (Rom 16, 3). Un grupo grande de hermanos, tal vez los más destacados de la comunidad, han compartido también de cerca la persecución en Efeso. Y no sería extraño que al tiempo que Pablo sale de la ciudad, ellos también, que se han comprometido tanto por el evangelio, tengan que salir hacia Roma⁹⁴.

d) Los problemas y las tensiones internas de las fraternidades en torno a Efeso, por los días de la evangelización de Pablo, nos son desconocidos. Los documentos que tenemos para estudiarlos, las cartas a los colosenses y a los efesios, son posteriores. No podemos por tanto sin más transponer a los orígenes la problemática de los tiempos siguientes. En realidad por Col conocemos los problemas de las fraternidades en la segunda generación cristiana y por Ef conocemos los de la tercera generación. Esta fidelidad histórica nos abre, como veremos, nuevas perspectivas.

Los problemas de la segunda generación se nos atestiguan en las comunidades en torno a Colosas, en un movimiento religioso que

94. Al intentar la glorificación de Pablo (Hech 19, 11 s), Lucas ha difuminado la tribulación, incluso la ha convertido en triunfo. Pero las cartas nos revelan que la fraternidad de Efeso es también una *ecclesia militans et pressa*.

se cualifica como «filosofía según los elementos del mundo» (Col 2, 8)⁹⁵. La carta no la expone, ni argumenta detalladamente sobre ella, sino que se limita a confrontarla con el misterio de Cristo. Parece que la cosmovisión que penetra el ambiente colosense, despertando gran interés en la fraternidad, no es más que una forma renovada de la cosmovisión griega, que es una afirmación de la inmanencia en la plenitud (*pléroma*) de su comunión (*sôma*). El mundo se ofrece así en toda su grandeza, penetrado de fuerzas que lo impulsan y que pueden beneficiar o perjudicar a los hombres. Posiblemente nos encontremos en Colosas con una fraternidad de mentalidad campesina, como ocurría en Galacia. La gente vive mirando al cielo para poder sobrevivir. Le importan mucho los *stoikeia tou kôsmou*⁹⁶. El pueblo sencillo ve el cosmos con todas sus fuerzas naturales e históricas, en las que se encuadra la vida humana y por donde va su camino de perfección.

El hombre es y se realiza en comunión con toda la naturaleza y toda la humanidad. Esta comunión misma es ya la plenitud de lo divino, que todo lo llena y en todo se llena. Para defenderse de las fuerzas hostiles y alcanzar las fuerzas propicias, que permitan a la gente vivir, los hombres del pueblo sencillo se sienten atraídos por la predicación filosófica que les enseña a «vivir según la naturaleza», realizando determinadas prácticas de

95. Para el planteamiento y las interpretaciones de la filosofía colosense, cf. E. Lohmeyer-W. Schmauch, *Kol.*, 40 s; Lohse, *Kol.*, 186 s (con bibliografía). Tan sólo hay unanimidad entre los investigadores en considerarla como un sincretismo de elementos helenísticos y judíos. A partir de aquí comienzan las diferencias. En principio se entendió el movimiento colosense desde la gnosis, después desde el judaísmo helenístico y también desde el estoicismo (Schlier, Käsemann, Bornkamm, Dibelius, Greeven), después desde el judaísmo helenístico (Colpe, Hegermann) y también desde el estoicismo (Cerfaux, Dupont, Benoit). No podemos olvidar el empalme entre naturaleza (macrocosmos) y hombre (microcosmos). El hombre no sólo necesita conocer los elementos, los caminos de las estrellas y las fuerzas del cosmos. «El hombre tiene que acoplarse al cosmos, al orden cósmico, mostrando el respeto debido a las potencias y poderes y sometiénndose a las leyes y prescripciones que impongan sobre su vida» (E. Lohse, *Kol.*, 149).

96. El filósofo puede ver en ellos los elementos primarios de la constitución de las cosas, pero para el hombre cultivado y el pueblo sencillo son fuerzas divinas, espíritus, que se manifiestan en los movimientos astrales, ángeles dirían muchos creyentes judíos acostumbrados a ver en el mundo los ejércitos de Yahvé (ἐβελθησια: 2, 23; 2, 18). Por eso en los *stoicheia* confluye la astrología con la magia, la cosmología estoica, órfica y pitagórica con la angelología judía. Este es el cosmos que encierra todo lo que hay en el cielo y en la tierra. Las fuerzas naturales e históricas, implicadas y personificadas como ἐξουσίαι y δυνάμεις constituyen en su conjunción un *sôma* - σύστημα del cual el hombre es miembro (Sen., *Ep.*, 45, 52); J. Dupont, *Gnosis*, 433.

piEDAD⁹⁷. Ser hombre en el mundo y con el mundo es la vocación del humanismo griego. Que el hombre sea autor del hombre en comunión con el cosmos y la *polis*, llegando así a su plenitud⁹⁸. Parece como si la fe en el Señor valiera para la vida privada, pero no resolviera el problema del mundo. Para eso hay que echar mano al tiempo de la filosofía de los elementos. Cristo y una visión del mundo, éste es el problema. Simultanear la fe en el Señor y una ideología arranca al Señor su señorío definitivo y total. A los hermanos del pueblo sencillo les cuesta renunciar a su fe en los elementos. Y no ven que Jesús el Señor abarque con su señorío el cosmos entero, la naturaleza y la historia⁹⁹. La fraternidad de Efeso, donde está vivo el evangelio de Pablo, se cree en la necesidad de responder a los hermanos en nombre del apóstol, como si fuera él mismo quien les hablara hoy¹⁰⁰.

97. La τελειότης se alcanza por unos medios y se expresa por unos signos. Pablo los enumera, pero, por falta de documentación, apenas si los podemos reconstruir en su contexto. En primer lugar la circuncisión (περιτομή) (Col 2, 11). Su sentido no puede ser aquí la incorporación a la comunidad creyente, al pueblo de Dios, como es en el judaísmo ortodoxo, sino que sería un «signo de iniciación», de entrada en el camino hacia el πλήρωμα; E. Lohmeyer, *Kol.*, 11; E. Lohse, *Kol.*, 153 s. El camino implica una ascesis en orden al autodomínio. Hay que reglamentar la comida (βρώσις) y la bebida (πόσις), como medio de disciplinar las apetencias desordenadas y someterlas a la inteligencia. Estas prácticas ascéticas negativas sólo pretenden que el hombre sea por sí mismo en comunión con la naturaleza. Por eso hay que santificar la luna nueva (νεομηνία) y el sábado (σαββάτα), dar culto a las fuerzas naturales, a los ángeles, como si estuvieran viviendo y contemplando un misterio (Col 2, 16-18); M. Dibelius, *Kol.*, 34 s; W. Schmauch, *Kol.*, 64 s. A través de estos actos y signos el hombre va alcanzando la plenitud.

98. M. Polenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, 945.

99. Los seguidores de esta doctrina, y los hermanos de la comunidad que les atendían, pensaban que se podían unir perfectamente la fe cristiana y una visión del mundo, en plano de igualdad e implicación, para alcanzar la plenitud. Con ello se plantea el problema de que el evangelio se incorpore al secretismo humano inmanente, como un elemento más de la respuesta a la salvación de la historia. Lo que está en juego es «si la predicación del Cristo crucificado, resucitado y entronizado ha de ser entendido como la única respuesta absolutamente válida, dada a todas las preguntas y búsquedas del hombre» (E. Lohse, *Kol.*, 29).

100. Hasta hace poco tiempo se pensaba que esta contestación era del mismo Pablo; E. Lohmeyer, 8 s; M. Dibelius, 53; E. Percy, *passim*; E. F. Scott, *Colossians, Philemon and Eph.*, London 1930, introd.; Chr. F. D. Moule *The epistles of Paul the apostle to the Col. and to Philemon*, Cambridge 1957, introd.; C. J. Cadoux, *The date and provenience of the imprisonment epistles of saint Paul*, ExpT 45 (1933) 34, 471-473; L. H. Hough, *The message of the epistles-Colossians*, Revue Ecclésiastique de Liège 31 (1939) 338-349; A. Benoit, DBS VII, 167. Pero recientemente se pone en duda la autenticidad y se considera la carta entre las deuteropaulinas de la época postapostólica. Tres son los argumentos principales en los que se apoya esta hipótesis. En primer lugar el vocabulario y el estilo. Abundancia de *hapaxlegómena* y cons-

Los problemas de la tercera generación se nos atestiguan en las comunidades en torno a Efeso y han quedado reflejados en la Carta a los efesios. Las circunstancias han cambiado. El imperio romano continúa manteniendo su plan de integración en la *pax romana* de todas las regiones y de todos los pueblos. Es un tiempo de cosmopolitismo, cuyos procesos de transformación se sienten sobre todo en las ciudades. El campo ha quedado atrás en su atraso económico, social y cultural. Las diferencias entre las clases sociales se han agrandado. Los ricos se han hecho más ricos y los pobres más pobres todavía. Por fuera todo parece estar en paz, la paz impuesta por la fuerza, la paz de la dictadura. Pero por otra parte la situación económica se ha agravado. La vida se ha puesto cada vez más difícil. Y el pueblo sabe y comprueba que son los militares y los funcionarios las columnas que mantienen el orden de la paz, los que se están aprovechando de la situación. Pero no se puede

trucciones no paulinas. En segundo lugar, la teología: presencia en primer plano de la *didajé* apostólica, horizonte cósmico de la cristología, preeminencia de eclesiología sobre cristología, reducción de la escatología a los bienes futuros. En tercer lugar, la relación de Col con Ef que posiblemente deba ser situada en época posterior: E. Lohse, 249-257; E. Schweizer, *Gemeinde*, 94-96; G. Bornkamm, *Die Hoffnung im Kolosserbrief. Zugleich ein Betrag zur Frage der Echtheit des Briefes. Festschrift Klossermann*, Berlin 1961, 56-64; H. M. Schenke, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kol*: ZThK 61 (1964) 391 s. Kümmel responde a estas objeciones anotando, junto con las diferencias, las semejanzas lingüísticas, resaltando las bases teológicas de las grandes cartas, que encierran germinalmente el desarrollo posterior y postulando una anterioridad y originalidad de Col sobre Ef. No hay, pues, argumentos suficientemente justificados que puedan excluir la paternidad paulina. Sin embargo las peculiaridades lingüísticas, teológicas e históricas de Col hacen que parezca más razonable considerarla como un documento deuteropaulino de la segunda generación. R. Bultmann, *Teología del NT*, 604 s; E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens*: BeTh 14 (1949) 30; E. Schweizer, *Zur Frage der Echtheit des Kol. und Epheserbriefes*: ZNW 47 (1956) 287; H. J. Schoeps, *Paulus*, 1959, 44; K. G. Eckart, *Exegetische Beobachtungen zu Kol. 1, 9-20*: Thv 7 (1960) 95 s.; E. Schweizer, *Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena*: ThLZ 86 (1961) 246 s; E. Käsemann, *3RGG* 3, 1727 s; E. Lohse, 249-257.

El tiempo de redacción sería hacia el año 80 d.C. y el lugar sería sin duda Efeso, donde estaba viva la tradición de la escuela paulina. «En una situación que ha cambiado, como ocurrió un tiempo después de la muerte de Pablo, el autor de la carta a los colosenses en una formulación nueva llena de fuerza dirige la palabra del apóstol a las comunidades. Del mismo modo que Pablo explicaba a los gálatas que el cristiano ha muerto para la ley, así ahora expone que el cristiano en el bautismo ha muerto a los *stoikēta tou kōsmou*. El pertenece a Cristo, en propiedad a Cristo, el Señor sobre todo, de modo que las potencias y los poderes no le afectan» (E. Lohse, *Kol.*, 257). El señorío de Cristo, por tanto, abarca todas las dimensiones de la vida de la comunidad y le exige confesarle en medio del cosmos. El señorío de Cristo sobre el mundo (1, 12-2, 23) se actualiza y reconoce en la comunidad, que vive resucitando hacia arriba (3, 1-14), revistiéndose del hombre nuevo (3, 15-17) y llevando a la vida diaria la fuerza y el testimonio de la paz de Cristo (3, 18-4, 6).

hablar en alta voz. Avanzan el individualismo y el pesimismo. Cada vez se siente menos el patriotismo y hasta se está perdiendo el sentido comunitario y la responsabilidad en el mundo. Es la época del «acosmismo». Ha vuelto a florecer la filosofía de la interioridad, las corrientes de pensamiento que buscan la felicidad humana, la del individuo. La religiosidad oficial se está desmoronando. El pueblo ya no cree en los dioses nacionales y menos aún en la divinidad del emperador. Ahora busca la religiosidad de la intimidad en la piedad privada o en las pequeñas comunidades fraternales de los misterios. Todo parece invitar a la integración en el orden establecido, a la huida y a la resignación ¹⁰¹.

Las fraternidades cristianas en torno a Efeso sienten esta misma tentación, sobre todo aquellas que viven en centros más urbanos, donde la presencia de las instancias de poder se hace más fuerte. Ellas se sienten interpeladas en su vocación dentro del mundo. Deberían hacerse presentes en él. Pero tampoco por dentro tienen el aliento de la unidad de la comunión. Padecen también el problema de la unidad entre judíos y gentiles. En esta zona muy poblada de judíos, la comunidad está formada por judeocristianos y paganocristianos cuya unidad se hace difícil de conseguir. Ya vimos cómo en la comunidad romana se disputaban su superioridad recurriendo a sus privilegios. Ahora ya, ciertamente, la penetración había aumentado. Sin embargo las circunstancias continuaban produciendo tensiones. Antes la sinagoga era la *religio licita*, a cuyo abrigo podía crecer en paz la comunidad cristiana. Después ésta se desvinculó de aquélla y empezó a padecer persecución. Pero ahora la antipatía popular contra los judíos ha crecido. Las luchas de la liberación de Palestina y su aplastamiento han hecho mirar cada vez con más recelo al pueblo judío dentro del imperio. El orgullo paganocristiano aumenta. Los creyentes de la gentilidad parecen ser de veras el nuevo pueblo de Dios. Los judeocristianos corren el riesgo de ser relegados y casi excluidos a medida que el pueblo judío en bloque, afirmado en su nacionalismo, se cerraba a la fe en Cristo y la iglesia iba pasando a ser una iglesia mayoritariamente de gentiles. Hasta es posible que algunos judeocristianos, expulsados de Palestina, se refugiaran en estas zonas de Asia menor, con las que existía un estrecho contacto ¹⁰².

El verdadero problema que tienen planteado las comunidades en torno a Efeso en este momento es su trabajo y presencia de paz

101. Cf. M. Rostovzeff, *Gesellschaft* II, 147 s; M. Nilsson, *Geschichte* II, 279 s, 546 s; W. Foerster, *Neut. Zeit.* 215 s.

102. J. Gnifka, *Ephes.*, 45-47.

y reconciliación en un mundo que está todavía por pacificar, desde una fraternidad que aún no ha conseguido la comunión de la unidad. Sólo se podía dar una respuesta al evangelio político de la *pax romana*, defendido por el bloque dominante, como legitimación de la situación, si se realiza ya desde ahora la lucha escatológica en medio del mundo. Pero esta presencia en el cosmos sólo es posible desde una fraternidad reconciliada. El problema es la presencia de la iglesia en el mundo bajo el señorío del *Kýrios*. El cosmos remitía a la fraternidad a sí misma y las dificultades de comunión de la fraternidad le remitían a ésta más allá de sí misma, a su Señor. También ahora la fraternidad de Efeso y su equipo de reflexión, que vive y trabaja la herencia espiritual del apóstol, se ve en la necesidad de dar una respuesta a las comunidades del entorno. El retraso de la parusía y las necesidades acuciantes del momento exigían una reflexión temática sobre la iglesia, sobre su vida íntima y su servicio al mundo para el reino. Esto es lo que se propone la Carta a los efesios¹⁰³.

103. Las opiniones se dividen ya no sólo entre la exégesis protestante y católica, sino dentro de esta misma. La opinión sobre la inautenticidad, propuesta ya desde el siglo XIX, continúa siendo defendida en estos momentos con creciente intensidad: W. L. Knox, *Church. Gen.*, 182 s; C. L. Milton, *The epistle to the Ephesians, its authorship, origin and purpose*, Oxford 1951, 242-269; E. J. Goodspeed, *The meaning of Ephesians. A study of the origin of the epistle* (1933) recogido en *The key to Ephesians*, Chicago 1956, XVI «basada sobre las nueve genuinas cartas de san Pablo»; O. Masson, *Eph.*, 226-228; M. Dibelius, H. Greeven, *Eph.*, 83-85; A. Maurer, *EvTh* 11 (1951) 151 s; P. Pokorný, *Epheserbrief und gnostische Mysterien*: ZNW 53 (1962) 160-168; E. Käsemann, *3RGG* II, 517 s. «El tratado del autor judeocristiano es un pseudónimo postapostólico» (*Ibid.*, 520). H. Conzelmann, *Klein. Brief.*, 94: «compuesta por un discípulo de Pablo, en el cual la herencia del maestro está viva con fuerza desacostumbrada»; Kümmel, *Einl.*, 257-262, «Ef no procede de Pablo, es por tanto un escrito pseudónimo». El fundamento de este juicio es que «la teología está en contradicción con Pablo» (261). Algunos exegetas importantes, sin embargo, han defendido su autenticidad: E. Haupt, *Eph.*, introd.; A. Deissmann, *Bibelstudien* (1895), 187 s; J. de Zwaan, *Ephesen niet deuteropaulinisch*: NThS 20 (1937) 172-174; N. A. Dahl, *ThZ* 7 (1951) 247-250; H. Rengstorff, *Des Brief an die Epheser*, Göttingen 1949, introd.; E. Percy, *Probleme*; G. Schille, *Der Autor des Epheserbriefes*: TLZ 82 (1957) 325-334. En la exégesis católica todavía hoy se continúa afirmando generalmente la autenticidad, cf. J. Schmid, *Der Eph. des Apostels Paulus* (1928); L. Cerfaux, *En faveur de l'autenticité des épîtres de la captivité*, en *Recueil* III, 265-278; Id., *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 472-494. La teología de Col y Ef es como el punto de llegada de un movimiento que comienza a esbozarse en las grandes cartas... «El progreso consiste en un enriquecimiento del tema de la revelación, con sus dos polos, el misterio de la sabiduría de Dios y su conocimiento por los cristianos». H. Schlier, *Christus*, 39, n. 1 defiende la diferencia «esencial» de *Ef* respecto de las otras cartas, pero después cree posible que Pablo, en su capacidad madura de adaptación, haya podido escribir la carta desde su encarcelamiento de Roma. Cf. *Eph.*, 27-28; LThK III, 916-919; P. Benoit, *Rapports*

9. Conclusiones

Este estudio inicial de las comunidades paulinas, encuadradas en su mundo, nos permite sacar algunas sencillas conclusiones.

a) *Las comunidades se configuran como fraternidades*

Se reúnan en una casa, convertida en hogar, alrededor de una mesa. Allí se sienten y son «hermanos». Pero esta religación horizontal es consecutiva. Está constituida por la religación vertical de su filiación. Son «hermanos», porque son «hijos». La fraternidad, por tanto, se constituye por el don del Padre, el don de su misericordia, que es la gracia. Este don ha sido entregado por manos de

littéraires entre les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. Festschrift J. Schmid, Regensburg 1963, 11-22. «La voz es de Pablo, pero la mano que escribe es la de algún discípulo bajo su dirección». «La forma literaria constituye sin duda la dificultad más fuerte contra la autenticidad de la Carta a los efesios; sin embargo no parece oponerse, ni a la autenticidad sustancial, que cubre todo el fondo doctrinal, ni incluso a la autenticidad literaria mediata que garantiza esta redacción de un discípulo por el control constante del maestro». «Aun con no haber recibido tal vez del apóstol su forma última, la Carta a los efesios no es menos su obra, querida y aprobada por él, donde se consume y se sintetiza todo su pensamiento»: *DBS II*, 210. Tres son los argumentos principales que están en la base del problema. En primer lugar la relación entre Col y Ef cf. H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses*, Leipzig 1972, 131 s. 272 s; W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kol. in Eph. in einer Analyse des Eph. untersucht*, Marburg 1934; M. Goguel, *Esquisse d'une solution nouvelle du problème de l'épître aux Ephésiens*: *RHR* 111 (1935) 254-284; 112 (1936) 73-89; F. Percy, *Probleme: zu den Problemen des Kol. und Eph. Briefes*: *ZNW* 43 (1950) 178-194; J. Coutis, *The relationship of Ephesians and Colossians*: *NTS* 43 (1958) 201-207. Para unos Ef se ha escrito sobre la base de Col por sus paralelos numerosos y fundamentales. Para otros los paralelos han de buscarse en otras cartas, especialmente en Rom. En segundo lugar, la lengua y el estilo. Junto con notables identidades, aparecen palabras y giros nuevos, que a unos hacen pensar en autor distinto, a otros en otra época del mismo autor o en un discípulo de éste: H. J. Cadbury, *The dilemma of Ephesians*: *NTS* 5 (1958) 91-102. Pero, en tercer lugar, el argumento básico que se toma para decidir el problema es el desarrollo teológico. Cf. especialmente E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*, en *EVE II*, 253 s. La cristología está interpretada desde la eclesiología, hay otra comprensión del ministerio apostólico, la escatología futura se hace presente. Aquí se advierte bien cómo es una comprensión de su teología, lo que subyace a la solución del problema. Schille, *o. c.*, 334, ha mostrado que no existe contraposición con las cartas paulinas auténticas. «Ef puede ser auténtica. Esto aún no significa que deba serlo». «En último término la pregunta de la autenticidad se decide en esto, en qué capacidad de variación en el aspecto lingüístico y teológico se permite al apóstol Pablo»: H. Schlier, *LThK III*, 919. De todas formas la perspectiva teológica de la carta sugiere que estamos ante un escrito pseudónimo deuteropaulino. Cf. J. Gnlika, *Ephes.*, 13 s; H. Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973, 19 s; K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Göttingen 1973, 21 s.

su Hijo, más aún, es el Hijo mismo. Por eso la familia de hermanos se constituye en torno al Hijo, Jesús, el Cristo y Señor. Su amor, su Espíritu, envuelve, santifica e incorpora a los hermanos con el mismo vínculo de la filiación y la fraternidad en él. Los hermanos acogen este don en la obediencia de la fe, que es la absoluta acogida de la gracia. La comunidad es, pues, una fraternidad por el don de la absoluta gracia, que ha sido acogido en la absoluta acogida. Por eso su extraña novedad en medio del mundo. En el entorno judío y helenístico no existe ninguna comunidad así constituida y configurada.

b) *Las comunidades acogen a todos, desde los últimos*

La absoluta acogida del Señor, hace que se relativicen todas las barreras que entretejen el mundo: la barrera socio-económica, la socio-política, la socio-cultural y la socio-religiosa. Esta religión de la filiación, absolutamente nueva, tira en las comunidades el muro que separa a los ricos de los pobres, a los libres de los esclavos, a los cultos de los ignorantes, a los judíos de los griegos. Es una fraternidad ecuménica, universal. Todos son hermanos. Y hermanados, están abiertos para acoger a todos, como hermanos. Esta universalidad sucede desde los pobres. Las comunidades están enclavadas en el mundo de los pobres, más aún, están formadas en gran parte por los pobres. Pero los pobres no son sólo el lugar de inserción y la mayoría de su composición. Son los primeros destinatarios de la fraternidad, para que sean los primeros en servirla y edificarla, desarticulando radicalmente este mundo. La fraternidad universal es universal por ser fraternidad de los pobres, es decir, de los últimos, que han acogido absolutamente la gracia del Señor. Por ello en la fraternidad no sólo se des-estabiliza y redimensiona el mundo, sino que se recrea e innova hacia la llegada del reino.

c) *Las comunidades, por dentro, están en conflicto*

El mayor problema interno de las comunidades es el problema de la unidad. La acogida de la gracia del Señor es un camino. No siempre es absoluta. En muchas ocasiones está relativizada. Sucede algo semejante a lo que vimos en las comunidades religiosas del entorno. La fe, que es obediencia extática, se convierte en ocasiones en apropiación concéntrica. Los hermanos vienen desde su enclave en el mundo, asumiendo este enclave como la insistencia absoluta. En unos casos es su puesto en las relaciones socio-económicas y socio-políticas, en otros muchos también es su puesto en las rela-

ciones socio-culturales y socio-religiosas. Al no entregarse por entero al Señor para acoger su filiación, tampoco pueden compartir su fraternidad. Cada uno va a lo suyo, desde lo suyo. Está en lo suyo, existe desde lo suyo. Así surgen en la comunidad las tensiones entre los hermanos y sus grupos. Unas veces entre ricos y pobres, otras entre judíos y griegos, otras entre fuertes y débiles, otras entre sabios e ignorantes. La apropiación del don conduce a la idolatría, que se convierte en enfrentamiento y opresión. La fraternidad no sólo conoce las «facciones», sino los «enfrentamientos». La descubrimos en el camino de buscar la unidad, por la acogida absoluta del don que absolutamente se lo habían dado. Constituida en la comunión de la unidad y llamada a consumarla, tiene en el conflicto, asumido desde el Señor, su verdadero camino hacia la consumada comunión.

d) *Las comunidades, por fuera, están en persecución*

Las comunidades sembradas en la ecumene se encuentran enseñada con la persecución. Todas y a corto plazo. Esto significa que parece una amenaza para el orden establecido. Su camino es una des-estabilización del mundo. Al proyectar su vida hacia fuera en el sendero humilde e insignificante de los hermanos, se alarman los dirigentes del orden establecido. Temen lo peor: ser derribados de su poder, que da consistencia y dirección al mundo. El problema se plantea con mayor agudeza si se tiene en cuenta que las fraternidades son puntos minúsculos en el entramado social y que no tienen, según aparece en los documentos, una alternativa histórica que propugnar. Las comunidades no son una alternativa a este mundo. No legitiman la integración ni tampoco la subversión, tal como éstas aparecen afrontadas desde las relaciones inmanentes del poder de este mundo. Más que cambiar este mundo por la revolución socio-económica y política, pretenden originariamente innovarlo y recrearlo desde las entrañas de los hombres hasta sus últimos entramados sociales y cósmicos. La persecución rápida y declarada de estos pequeños fermentos que no pretenden reducir la gracia a la historia, sino transfigurar la historia con la gracia, presupone que son el mayor agujijón que desestabiliza el mundo desde las raíces con la más radical y grave peligrosidad social. Le arrancan su cimiento, ofreciendo otro nuevo, la gracia del Señor.

LA IGLESIA ES UNA FRATERNIDAD

Las primeras comunidades han pasado y viven como pequeñas fraternidades en el mundo de los pobres. Los creyentes llamados por la predicación misionera vienen a reunirse en una casa desde sus familias y sus puestos de trabajo en el mundo. Existen entre ellos profundas diferencias: socioeconómicas, étnicas, libres y esclavos; políticas, entre ciudadanos y extranjeros; raciales, entre bárbaros y esclavos; sexuales, entre hombres y mujeres; religiosas-culturales, entre judíos y griegos. Pero en la pequeña fraternidad son todos uno. Todos se sienten unidos como hijos y hermanas en una misma casa, en una misma familia. Con la fuerza del amor que allí se cultivaron y compartieron marchan después al mundo para transformarlo, a la espera del Señor. Necesitamos afianzar en esta vida de la fraternidad hacia dentro.

La iglesia en familia

Preferimos encontrar en los saludos y despedidas de las cartas paulinas un acervo hacia la experiencia eclesial originaria. «Pablo, Silvano y Timoteo a la Iglesia de los presbiteros, en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo. A vosotros gracia y paz» (1 Tes 1, 1). Los saludos que aparecen en 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1-2; Gal 1, 1-3; 1 Cor 1, 1-2; 2 Cor 1, 1-2; Fil 1, 1-2; Hm 1-3; Rom 1, 1-7; Col 1, 1-2; Ef 1, 1-2 revelan un viejo formulario común de ascendencia judía, que Pablo ha modificado personalmente. En ellos encontramos tres partes: el que escribe (*apostolatus*), «Pablo, el designario (*col. xofano*)», es la iglesia y el saludo propiamente dicho (*salutatio*). II «gracia a vosotros y paz». El saludo (*salutatio*) es una fórmula que sirve, «presos») y para la comunidad. La implicación «entre iglesias» y «para la iglesia» sugiere que se ha pretendido una

LA IGLESIA ES UNA FRATERNIDAD*

Las primeras comunidades han nacido y viven como pequeñas fraternidades en el mundo de los pobres. Los creyentes llamados por la predicación misionera vienen a reunirse en una casa desde sus familias y sus puestos de trabajo en el mundo. Existen entre ellos profundas diferencias: socioeconómicas, entre libres y esclavos; políticas, entre ciudadanos y extranjeros; raciales, entre bárbaros y escitas; sexuales, entre hombres y mujeres; religioso-culturales, entre judíos y griegos. Pero en la pequeña fraternidad son todos uno. Todos se sienten unidos como hijos y hermanos en una misma casa, en una misma familia. Con la fuerza del amor que allí encontraron y compartieron marchan después al mundo para transformarlo, a la espera del Señor. Necesitamos ahondar en esta vida de la fraternidad hacia dentro.

La iglesia en familia

Pretendemos encontrar en los saludos y despedidas de las cartas paulinas un acceso hacia la experiencia eclesial originaria. «Pablo, Silvano y Timoteo a la iglesia de los tesalonicenses, en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo. A vosotros gracia y paz» (1 Tes 1, 1). Los saludos que aparecen en 1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1-2; Gál 1, 1-3; 1 Cor 1, 1-2; 2 Cor 1, 1-2; Flp 1, 1-2; Flm 1-3; Rom 1, 1-7; Col 1, 1-2; Ef 1, 1-2 revelan un viejo formulario común de ascendencia judía, que Pablo ha modificado personalmente. En ellos encontramos tres partes: el que escribe (*superscriptio*): «Pablo»; el destinatario (*addressio*): «a la iglesia» y el saludo propiamente dicho (*salutatio*): «gracia a vosotros y paz». El uso de títulos para Pablo («apóstol», «siervo», «preso») y para la comunidad («llamados», «santos», «hermanos») supone que la carta es un documento oficial y público. La implicación entre «gracia» y «paz» atestigua que se ha pretendido una

* Para toda esta segunda sección, cf. M. Legido, *La iglesia del Señor*, 21-155; 238-438.

síntesis del saludo helenístico (*jaírein*) y judío (*shalom*), desde el acontecimiento escatológico obrado por el Padre en Cristo Jesús.

Estos sencillos saludos nos descubren inmediatamente rasgos fundamentales, que expresan la experiencia originaria de la fraternidad.

Fraternidad compartida: el apóstol cuando escribe, tiene junto a sí una pequeña comunidad fraternal (Gál 1, 2) en la que sirven algunos hermanos más vinculados a la tarea apostólica (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1; 1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Flp 1, 1; Flm 1; Col 1, 1). La carta, a su vez, se dirige a la asamblea (*ekklesía*), a la comunidad de santos y hermanos.

Fraternidad ecuménica: la pequeña reunión fraternal, por minúscula que sea, se siente en comunión con las comunidades extendidas por toda la tierra, las que están cerca (2 Cor 1, 1: «con todos los santos, que están en toda Acaya»), y las que están lejos (1 Cor 1, 2: «con cuantos en cualquier lugar invocan el nombre de Jesús Cristo, Señor nuestro, de nosotros y de ellos»).

Fraternidad pública: los títulos dan al documento un carácter oficial (cf. 2 Mac 1, 2; Dan 3, 31). Lo que se atestigua cae fuera de la esfera privada, es un ámbito público. La comunidad se inserta en la publicidad del mundo: en Tesalónica (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1), en Galacia (Gál 1, 2), en Corinto (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1), en Roma (Rom 1, 7), en Filipos (Flp 1, 1) y en Colosas (Col 1, 1).

Fraternidad eucarística: según veremos enseguida, tanto el saludo como la despedida contienen huellas de formulaciones litúrgicas. Los hermanos están reunidos, no en una reunión de amistad, sino en asamblea religiosa y cultural. En torno a la mesa sencilla de una casa, escuchando el evangelio y partiendo el pan, se saben congregados por la obra del Padre en Jesús Cristo.

Fraternidad cristocéntrica: lo más peculiar de los saludos paulinos es sin duda su esencial configuración cristológica. Sus tres miembros están constitutivamente referidos a Cristo. Pablo es apóstol, siervo y preso «de Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2; 2 Cor 1, 1; Flp 1, 1; Flm 1; Rom 1, 1; Col 1, 1; Ef 1, 1), «por Cristo Jesús» (Gál 1, 1). La iglesia constituida por los llamados, santificados, santos y hermanos «en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2; Flp 1, 1; Rom 1, 6; Col 1, 1; Ef 1, 1) existe «en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo» (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1). Por fin el saludo de gracia y de paz que se envía, proviene «de Dios Padre y del Señor Jesús Cristo» (2 Tes 1, 2; Gál 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Flm 3; Col 1, 2; Ef 1, 2). Las preposiciones «en» (*en*) y «desde» (*apō*) expresan la relación con Cristo de cada una de las iglesias, que se saludan desde él, porque existen en él.

Los saludos nos han descubierto una pequeña comunidad fraternal en torno a Jesús, Cristo y Señor, que toma parte en su mesa, que vive en comunión con todas las iglesias y que está presente y abierta a la publicidad del mundo. Esto significa sencillamente que la fraternidad se siente la comunidad escatológica de los últimos tiempos.

Estos datos iniciales nos permiten entrever el origen de la experiencia eclesial de la comunidad primitiva y con ello nos abren el camino para descubrir la constitución última de la iglesia. Sus relaciones constitutivas se nos hacen patentes desde la concentración cristológica. La iglesia existe en Cristo, porque es una obra que el Padre ha hecho por él y en él. La *ekklesia* existe originariamente «en Dios Padre» (1 Tes 1, 1) y la gracia y la paz, que la hacen ser, proceden primariamente «de Dios nuestro Padre» (Gál 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Flp 1, 2; Flm 3; Rom 1, 7; Col 1, 2; Ef 1, 2). Es «iglesia en Dios», por ser «iglesia de Dios». El «nosotros» de la comunidad ha sido creado por el «Padre nuestro», mediante Jesús, «su Hijo» (Rom 1, 3). El que llamó, congregó y constituyó la fraternidad fue el «Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (Ef 1, 3), cuando nos dio a su Hijo «al llegar la plenitud de los tiempos» (Gál 4, 4; Ef 1, 10).

La iglesia está constituida por el Padre en Jesús, Cristo y Señor nuestro (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1.2; 1 Cor 1, 1.2.3.4; 2 Cor 1, 1.2; Rom 1, 1.4.6.7; Flp 1, 1.2; Col 1, 1.2; Flm 1, 1.3). Después analizaremos en profundidad las consecuencias eclesiológicas de estos títulos cristológicos. Ahora digamos anticipadamente que Jesús es *Jristós*, por ser el Ungido, que muerto y resucitado reúne al pueblo para inaugurar el reino de Dios; es *Kýrios*, el Señor de la iglesia y del mundo, porque ha sido entronizado, para encabezar la comunidad y realizar el señorío de Dios sobre el universo entero. Los creyentes, que se reúnen en la iglesia, son «los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesús Cristo» (1 Cor 1, 2). Se constituyen en comunidad en cuanto están sometidos al mismo Cristo y Señor, para recibir y compartir su obra escatológica, que inaugura los últimos tiempos.

La obra de Dios Padre y de Jesús Cristo Señor nuestro es la gracia y la paz (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 2; Gál 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Col 1, 2; Ef 1, 2; Flm 3). *Eiréne* es el resumen de la acción escatológica de Dios obrada en Cristo, signo que realiza y anuncia la llegada del reino (cf. Mt 10, 13; Lc 2, 14; 10, 4-5; Jn 20.21). Es fuerza que transforma los hombres y el mundo creando la comunidad e irradiando el señorío de Dios al universo. *Járis* viene a cualificar intrínsecamente la paz en el sentido de la teología paulina. En efecto, la obra de pacificación y reconciliación

ha sido llevada a cabo por la entrega gratuita de Dios, que es la gracia y el don de nuestro Señor Jesús Cristo (Rom 3, 23-24; 6, 23; 2 Cor 5, 19; Ef 2, 8; cf. 1 Tes 5, 28; 2 Tes 3, 18; Gál 6, 18; 1 Cor 16, 23; 2 Cor 13, 13; Rom 16, 20; Flp 4, 23; Col 4, 18; Ef 6, 24; Flm 25).

El Padre por Cristo ha congregado un grupo de hombres, los ha reconciliado y agraciado, es decir, los ha amado (Rom 1, 7), los ha llamado (1 Cor 1, 2; Rom 1, 7), se los ha apropiado santificándolos (1 Cor 1, 2) y hermanándolos (Col 1, 2). La comunidad está constituida por las nuevas relaciones que funda la obra escatológica. El Padre por Cristo el Señor se ha santificado en ellos haciéndolos santos e hijos amados (2 Cor 1, 1; Rom 1, 7; Flp 1, 1; Col 1, 7; Ef 1, 1). Esta religación vertical es la que a su vez funda la religación horizontal. Por ser todos santificados como hijos del mismo Padre bajo el mismo Señor son todos hermanos. El saludo es eclesiológico por ser cristológico y escatológico. En el horizonte de la obra escatológica de gracia y paz obrada por el Padre en Cristo se funda cristológicamente la comunidad, que existe en Dios nuestro Padre y en Jesús Cristo Señor nuestro. La iglesia es la comunidad de hijos y hermanos congregada en los últimos tiempos por el Padre en su Hijo, Jesús Cristo.

Los saludos nos han abierto el camino hacia la constitución de la iglesia; las despedidas nos lo abrirán hacia su edificación. Los *postscriptum* paulinos, 1 Tes 5, 23-28; 2 Tes 3, 16-18; Gál 6, 16-18; 1 Cor 16, 19-24; 2 Cor 13, 11-13; Rom 15, 33-16, 24; Flp 4, 18-23; Col 4, 10-18; Ef 6, 23-24; Flm 23-25, dependen también de un formulario antiguo, que él modifica personalmente. El *postscriptum* contiene, en primer lugar, un saludo, un abrazo fraternal entre dos comunidades unidas en el Señor Jesús. Prescindiendo de los lazos de la sangre y de la amistad, que aparecen en algunas ocasiones, el vínculo que posibilita y cualifica este abrazo fraternal es la participación en la obra de Cristo (Rom 16, 3.5.7.12; Col 4, 15; Ef 6, 23). De este modo el saludo de las cartas privadas se convierte en las despedidas de Pablo en signo público de comunión eclesial.

El segundo elemento de la despedida es el deseo y la petición de bendición. La paz y la gracia del saludo aparecen aquí separadas, unida la primera al Padre y la segunda al Señor Jesús y sirviendo ambas de marco que encuadra el abrazo de despedida. Este hecho nos descubre ya que el *postscriptum* se enmarca en la asamblea cultural comunitaria, donde tienen su lugar adecuado las oraciones y bendiciones. El «Dios de la paz» es quien bendice. El apóstol y la comunidad reunida en torno suyo imploran para que esta paz descienda sobre los hermanos. «El Dios de la paz os santi-

fique cumplidamente» (1 Tes 5, 23); «el mismo Señor de la paz os dé la paz siempre en todo lugar» (2 Tes 3, 16); «paz sobre ellos y misericordia» (Gál 6, 16); «el Dios de la paz y del amor estará con todos vosotros» (2 Cor 13, 11; Rom 15, 33); «paz a los hermanos» (Ef 6, 23).

También aquí la obra escatológica de reconciliación y pacificación se presenta como la gracia de Jesús Cristo Señor nuestro. En las despedidas tenemos ya una fórmula litúrgica acuñada: «la gracia con vosotros» (Col 4, 19); «la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo» (1 Tes 5, 28), «con vosotros» (1 Cor 16, 24; Rom 16, 20), «con todos vosotros» (2 Tes 3, 18), «con vuestro espíritu» (Gál 6, 18; Flp 4, 23; Flm 25). «La gracia del Señor Jesús Cristo y el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo con todos vosotros» (2 Cor 13, 13). El amén, que pronuncian los hermanos (Gál 6, 18; Rom 15, 33), es la aclamación litúrgica con que responden a la bendición en medio de la asamblea cultual (cf. 1 Cor 14, 16; Ap 5, 14; 7, 12). Las despedidas son el abrazo fraternal de reconciliación, que se dan los hermanos reunidos en la paz que ha obrado el Padre por la gracia de Cristo.

Las despedidas nos manifiestan la iglesia edificándose en la asamblea litúrgica. Todos sus saludos se concentran en el «beso santo» (*philema hágion*), que es sin duda un momento crucial de la reunión eclesial. Es «signo de la comunión de los que verdaderamente aman al Señor y le pertenecen». El Señor Jesús santificando y apropiándose de los creyentes, les hace abrazarse en su comunión de gracia y de paz. Ahora bien, esta edificación de la unidad se realiza en la asamblea litúrgica por la mediación del evangelio y la eucaristía. El ósculo santo se sitúa en el marco de la lectura de la carta y la cena del Señor (cf. 1 Cor 16, 20-22). Los hermanos reunidos en familia cenar juntos, partiendo lo que tienen. Al final se lee la carta del apóstol, se dan el abrazo santo de la paz y celebran la eucaristía.

La comunidad se edifica en la unidad por el evangelio, proclamado en la lectura de la carta (1 Tes 4, 27; Col 4, 16). En efecto, la carta más que una catequesis con parte dogmática y moral, es un anuncio del kerigma, proyectado a la vida comunitaria, una proclamación del indicativo de la obra escatológica realizada en Cristo y una presentación del imperativo de comunión y seguimiento nacido de ella. A la escucha del evangelio sigue el ósculo santo, que da paso a la cena del Señor, donde se funda y ultima la edificación de la comunidad. Los términos litúrgicos «*marâna thâ*» y «amén» son signos inequívocos, como estudiaremos más tarde, de que las despedidas ven la comunidad reunida en torno a la mesa del Señor.

La asamblea eclesial centrada en la cena eucarística es el lugar donde se presencializa el acontecimiento escatológico de la gracia y la paz del Padre en Cristo Jesús, para la edificación de la comunidad hacia el último día.

Los saludos y despedidas de las cartas son fragmentos de gran densidad eclesiológica, que nos revelan a la comunidad constituyéndose y edificándose. A su luz se comprende la conciencia originaria y la realidad última de la comunidad eclesial. La *ekklesia kat'oïkon* es en verdad un *oïkos*, una familia de hijos y hermanos, que existe en el Padre y en el Señor Jesús Cristo. Por eso se edifica en torno a la mesa donde se proclama el evangelio, se parte el pan y se indica el camino.

Hemos alcanzado los fundamentos de la eclesiología paulina. Para comprender la constitución de la iglesia como *oïkos*, necesitamos analizar la obra del Padre, de Jesús su Hijo y del Espíritu santo, que constituye la comunidad de los santos, hijos y hermanos. Para comprender la edificación de la iglesia, la *oikodomé*, necesitamos analizar la función del evangelio, la eucaristía y el ser en Cristo. De este modo la eclesiología virtual de los saludos y las despedidas nos sugiere el proceso de la investigación.

I. EL PADRE NUESTRO

La iglesia existe «en Dios Padre» (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1)¹. Para los hermanos reunidos en la comunidad eclesial Dios es el «Padre nuestro» (Gál 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Col 1, 2; Ef 1, 2; 6, 23). Parece que estamos ante una invocación litúrgica. En efecto, con esta formulación o con otras semejantes, aparece Dios Padre en himnos (Flp 2, 11), eucaristías (1 Tes 1, 3; Col 1, 12; 3, 17; Ef 5, 20), doxologías (Gál 1, 3-5), bendiciones (2 Tes 2, 16; 1 Tes 3, 11, 13; Flp 4, 19-20) y confesiones (Ef 4, 5-6). La llamada a Dios como «Padre nuestro» es, pues, un dato que se encuentra al nivel de la comunidad primitiva.

Estos fragmentos nos ofrecen base firme para descubrir la relación constitutiva de la comunidad con el Padre. Son textos comu-

1. Para la comprensión paulina del Padre, cf. P. Althaus, *Das Bild Gottes bei Paulus*; ThBl 20 (1941) 81-82; W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname*, Giessen 1929; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens. Etude exégétique sur les origines et la significations de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le nouveau testament*, Roma 1963; H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, en *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964.

nitarios y litúrgicos. En ellos habla la comunidad reunida en iglesia, expresando las actitudes fundamentales de la fe, que acepta, confiesa, aclama, alaba y agradece la obra realizada por Dios en ella. Dios está presente siendo de nosotros, nuestro: «Dios Padre nuestro», «Dios y Padre nuestro», «Dios nuestro». Dios es aquí Padre nuestro por la mediación de Jesús Cristo Señor nuestro (Gál 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Col 1, 2; Ef 1, 2). La realidad de Dios está comprendida cristológicamente y la realidad de Cristo teológicamente.

La experiencia y la comprensión de la paternidad es algo que los hermanos reunidos llevan ya consigo desde sus propias familias. Padre, para un griego, es el que engendra a los hijos, el que les da el ser. Por eso es el señor, que con verdadera soberanía los tiene como posesión propia, los educa, les exige y les abre camino en la sociedad (cf. Arist., *Pol.*, 1, 2, 1259 a; 1, 7, 1255 b, 19; 1, 12, 1259 b, 11). Junto con la autoridad se va acentuando cada vez más el amor y la solicitud por los hijos (Epic., 1, 11, 23; III, 22). El padre es al tiempo padre y señor, un reflejo del señorío paternal de Dios (Plat., *Leg.*, XI, 931 a.d.; Epic., 1, 9, 4; 2, 16; Diog. Laert. VII, 120). Parece que en estos momentos las relaciones paterno-filiales helenísticas empiezan a recibir la influencia de la *patria potestas* romana, más rigurosa y exigente aún (Jos., *Ant.*, 16-11.2-3.361-372; *Bell.*, 1-1-2-3.534-543; Fil., *Spec. leg.* II, 227-233). El hombre griego está acostumbrado también a ver, desde niño, en esta perspectiva de la paternidad, a los dioses y especialmente a Zeus modelo del padre de familia, padre de los dioses y los hombres. En los misterios de Attis, Dionisos y Mitra, el iniciado experimenta la divinidad como un padre, en la medida que por los ritos renace a una vida nueva. En los círculos bajo la influencia del estoicismo popularizado, los hombres se sienten también raza divina, porque son engendrados por el *pneúma* que alienta en la naturaleza. Generación y soberanía son los dos rasgos fundamentales de la experiencia helenística de la paternidad humana y divina.

La estructura patriarcal de la familia judía está todavía más acentuada. La casa es casa del padre. El ha engendrado a los hijos, él es su cabeza y señor; él dispone de ellos y los representa ante Dios y la sociedad. El señorío y la autoridad se subrayan (Gén 37, 10; 38, 24; Ex 20, 12; 21, 9; Dt 5, 16; 21, 18-20). El hijo depende del padre como un servidor o un esclavo de su señor. En el judaísmo tardío estas relaciones se suavizan y se acentúa a veces el cuidado paternal (TQid. 1, 11, 336; Fil., *Spec. leg.* II 336; cf. StB 1, 394; 778). También, en ocasiones, Yahvé ha sido visto bajo la perspectiva de la paternidad. Al principio, por el sincretismo de las

tribus, los rasgos paternos se transpusieron a él, como Señor y jefe del pueblo. Siempre prevalece, sin embargo, el rasgo de su autoridad soberana. En el contacto con el helenismo, se aumenta en el judaísmo tardío el uso de Padre aplicado a Yahvé en sentido colectivo e individual, pero se le delimitó claramente frente a la cosmología griega. En la perspectiva griega, la paternidad divina se funda primariamente en la generación que da la autoridad; en la judía, la paternidad es el señorío, la autoridad, que se ejerce como cuidado. Para Israel, Yahvé es siempre más Señor que Padre, aunque la conciencia de su filiación crezca cada vez más.

La llamada de la comunidad cristiana al «Padre nuestro» se encuentra dentro de este contexto, pero presenta una radical novedad. Tanto en el mundo helenístico como en el judío, el nombre de Padre para Dios es una transferencia de la experiencia familiar. Se idealiza y trasciende la imagen del padre de familia y con ello se pretende describir de la manera más adecuada la realidad de Dios. Pero la comunidad eclesial ha aprendido a llamar a Dios Padre de labios de Jesús. El *Abba*, que grita en sus reuniones (Gál 4, 6; Rom 8, 15), es un eco del *Abba*, que incesantemente estaba en su boca, expresando su singular relación con Dios (Mc 14, 36). «Padre nuestro» no es una transposición de nuestra experiencia familiar, sino una participación en la experiencia filial de Jesús. Dios es primariamente, para la comunidad reunida en iglesia, «Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Cor 1, 3; cf. 2 Cor 11, 37; Rom 15, 6; Col 1, 3; Ef 1, 3.17). La fórmula aparece siempre en contexto litúrgico, cuando la comunidad recibe o agradece la acción escatológica obrada por el Padre en Cristo Jesús para ella. Es, pues, una respuesta a la justificación, reconciliación y filiación recibida, que se expresa en una elogía (2 Cor 1, 3; 11, 31; Ef 1, 3; cf. 1 Pe 1, 3), en una eucaristía (Ef 1, 17; Col 1, 3) y en una doxología (Rom 15, 16). Bajo el señorío del *Kýrios*, incorporados a él, como hermanos pequeños al primogénito, los creyentes pueden llamar a Dios «Padre nuestro» (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 2; Gál 1, 1; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; 2, 11; Col 1, 2; 3, 17; Ef 1, 2; 6, 23). El Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo es, precisamente por serlo, Dios y Padre nuestro. Por él llega a nosotros la paternidad del Padre y en él somos incorporados a su filiación.

1. El propósito de su amor

La comunidad se adentra en el rostro del Padre, descubierto en el rostro de Jesús, su Hijo. El Señor resucitado ha inaugurado en

ella la aurora de la nueva creación. «El mismo Dios que dijo: 'brille la luz desde la tiniebla', ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6). La fraternidad es pequeña y pobre, pero se siente tan envuelta por la luz pascual, que se atreve desde ella a adentrarse en «las profundidades de Dios» (1 Cor 1, 10; Rom 11, 33). Entonces descubre que desde siempre, desde antes de los siglos, desde «antes de la constitución del mundo» (Ef 1, 4; cf. 1 Pe 1, 20; Jn 17, 24) ha sido amada por el Padre en su Hijo con el amor del Espíritu.

El Padre es originariamente «Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Cor 1, 3; Ef 1, 3). El Padre desde siempre ha engendrado al «Hijo de su amor» (Col 1, 13), al Hijo «amado» (Ef 1, 6), en el que desde siempre nos amó a nosotros. En las profundidades abismales del Padre, ha conocido y ha amado a su Hijo en el Espíritu (1 Cor 1, 7 s), destinándole a nosotros. La comunidad se ve en medio del mundo, existiendo desde el abrazo eterno del amor, que el Padre ha dado a su Hijo en la comunión del Espíritu. Esto es lo que expresa con sencillez y hondura en su saludo fraternal, cuando se reúne en asamblea. «La gracia del Señor Jesús Cristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo con todos vosotros» (2 Cor 13, 13). Lo que ha ocurrido ahora en la irrupción de los últimos tiempos, cuando ella ha sido liberada del poder de las tinieblas y trasladada al reino del Hijo querido (Col 1, 13), ya estaba proyectado antes de que el mundo existiera, desde el abismo eterno de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu.

El Padre desde siempre ha tenido con la humanidad, con el universo y con la historia un propósito de amor. La fraternidad es la comunidad de los «elegidos», de los «santos», de «los que aman a Dios» (Rom 8, 28), porque antes han sido «amados» (1 Tes 1, 4; Col 3, 12), en el «amor que Dios nos ha tenido en Cristo Jesús, el Señor nuestro» (Rom 8, 39). Este propósito de amor es «la sabiduría de Dios en misterio» (1 Cor 2, 7), «un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente» (Rom 16, 25 s). Este «misterio escondido desde siglos en Dios, creador de todas las cosas» (Ef 3, 9), «oculto desde siglos y generaciones y revelado ahora a sus santos» (Col 1, 26) es el Hijo amado destinado a nosotros. En efecto, «el misterio de Dios es Cristo, en quien se esconden todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2, 3).

El Padre desde la eternidad ha tenido un propósito de amor, nacido del mismo amor que tiene a su Hijo, con el que nos ha amado en él. Se trata de un «plan», un pro-pósito, un pro-yecto,

con una meta. Los términos «predestinación», «querer», «voluntad», «beneplácito» (Ef 1, 5.9.11) expresan la decisión soberanamente libre de querernos en absoluta gratuidad en el Hijo amado. El nos «conoció de antemano» (Rom 8, 29) expresa que la decisión del Padre es un preconocimiento de su plan para nosotros y de nosotros en su plan. Se trata sin duda de «conocer» en sentido judío que incluye el movimiento de la voluntad que ama, elige, reconoce y acoge a la persona conocida (Am 3, 2; Os 13, 5; Jer 1, 5). Conocer es amar, pues la señal de ser conocido es ser amado (1 Cor 8, 3). El propósito de su amor implica al tiempo un plan y un bien. Es un proyecto de darnos un bien, es una decisión soberanamente libre, incondicionada y abismal de darnos su bien, el bien que es su Hijo, es decir, de darse a sí mismo a nosotros dándonos a su Hijo amado, en el amor de su Espíritu.

El Padre ha predestinado a su Hijo a nosotros (1 Cor 2, 7) Su bien, es una persona, el crucificado Señor de la gloria, la sabiduría de Dios en misterio destinada para nuestra gloria (1 Cor 2, 7 s; cf. 2 Cor 4, 17; Rom 9, 18.21.30). El don del plan era dar a su Hijo, entregándolo a muerte en el madero, para que encabezara como Señor a sus hermanos hacia el reino (1 Cor 1, 26 s). El Padre le destinó a él a nosotros y a nosotros a él. La predestinación eterna nos abarca a nosotros en él (Rom 8, 29). El Hijo fue destinado de antemano para nosotros, a fin de que nosotros fuéramos predestinados en él y para él. Nuestra predestinación eterna a él, está precedida de su predestinación eterna a nosotros. El y nosotros somos inseparables desde antes de los siglos. El misterio oculto desde los siglos, tal como se comprueba ahora en la pequeña fraternidad que sembrada en la ecumene está anunciando el evangelio a los pueblos, intentando transformar la creación entera, es «Cristo en nosotros» (Col 1, 27), el señorío de Cristo, proclamado por su iglesia entre los pueblos del universo (Col 1, 26; cf. 2 Cor 1, 19). En el fondo lo que se pretende es el reino, realizado como «reino del Hijo de su amor» (Col 1, 13). Entonces descubrimos que el propósito de su voluntad fue el darse a sí mismo por entero, dando gratuitamente a su Hijo amado, a la pequeña fraternidad de sus hermanos, para que este amor acoga y lleve a plenitud la humanidad y el universo entero. El plan y el bien del amor es el Hijo, en los hijos, para el mundo, consumado en bien de los hijos, en alabanza de gloria de su gracia.

Podemos expresarlo aún con más precisión. El propósito del amor del Padre es, entonces, hacer una familia inmensa de hijos en torno a su Hijo, que compartan la comunión de su amor en el Espíritu. La comunidad reunida en torno a Jesús, el Señor, entien-

de el propósito eterno del amor del Padre, como un gesto de engendrar una familia de hijos y construir y llevar adelante una casa bajo la cabeza del Hijo mayor. La predestinación del Padre es la ampliación de una familia grande de hijos incorporados y configurados con el Primogénito. «Pues a los que de antes conoció, también los predestinó a conformarse con la imagen del Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). El Hijo amado, su imagen, es el Hijo mayor, cuya imagen han de llevar todos en su ser, incorporándose así a la familia de los hijos y de los hermanos. El gesto del Padre fue como una inmensa bendición de amor, en el Espíritu (Ef 1, 3) que bendice al Hijo mayor constituyéndole cabeza de sus hermanos y bendice a los hijos pequeños, haciéndolos hijos por él, en él y para él. «Elijiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesús Cristo» (Ef 1, 5). La familia de los hijos está incluida en el proyecto eterno del amor antes de la constitución del mundo. Ya desde entonces el Padre quiere incorporarnos a él, hacernos hijos en él, compartiéndonos su filiación. Nosotros tenemos nuestro ser-hijos y por tanto nuestro ser-del-Padre y nuestro ser-de-los hermanos por mediación del Hijo amado y como don venido también de sus manos.

Pero en el propósito del amor se incluye preparar para esta gran familia de hijos una casa, un hogar común, donde puedan compartir el camino de su vida. En realidad se proyecta ya desde siempre la nueva y definitiva creación. El Hijo del amor, imagen del Padre, encabezando a sus hermanos es el que ha de construir y llevar a su plenitud para gloria del Padre esta casa compartida en libertad gloriosa. Es que la bendición al hijo mayor, que alcanza a la familia de los hijos, alcanza también a la tierra de la herencia. La meta del plan del amor, que plenificará y consumará el tiempo es «recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra» (Ef 1, 10). El, en la familia de sus hermanos, será también la cabeza de la casa común, la tierra de la herencia, que bajo su señorío llegará a plenitud para bien de los hermanos en alabanza de gloria del Padre. Al estar encabezada por el Hijo mayor, el Señor, la familia de los hijos y al irradiar este señorío suyo al universo, los cielos y la tierra alcanzan la consumación que les ultima en su plenitud. El propósito del amor (reino) desentrañado abarca, pues, la entrega del Hijo para reunir a los hijos en familia, en el hogar común de la herencia, manifestándose así la entrañable y soberana gracia, que se hace alabanza de gloria.

2. *Preparando los caminos*

Los hermanos reunidos en torno a la mesa, en medio del mundo, descubren también en el rostro de Cristo el gesto del amor del

Padre en su alianza, cumplida en la creación y en la promesa. Esta era en cierto modo también la perspectiva de la comunidad creyente del antiguo testamento. Miraba la creación desde la alianza cumplida en la liberación. Dios ha sido creador, porque es Señor que se ha propuesto establecer su reino. La clave de la perspectiva entera es el reinado de Dios en su pueblo hacia el universo. Las primeras comunidades cristianas asumen, desde el Cristo resucitado, esta perspectiva creyente veterotestamentaria. Dios es el Señor. El pueblo y el universo le pertenecen. Son suyos, porque han salido de sus manos y en ellos va a realizar el señorío de su justicia. Lo mismo antes que ahora su creación fue para su reinado. Ahora es precisamente cuando se ha cumplido y desde el ahora es desde donde su gesto creador aparece en toda su hondura y expresividad.

El «Dios viviente y verdadero» (1 Tes 1, 9) es el que vive y hace vivir a su creación fiel a ella, siendo ya desde entonces el Padre de «su Hijo» (1 Tes 1, 9) y de nosotros en él. El es el «único Dios», el Creador y el Señor, como confiesa la fe judía. «De él procede el todo (el universo)» (1 Cor 8, 6; Rom 11, 36). Pero «Dios» está cualificado intrínsecamente como «el Padre». El gesto de la creación es un gesto de su amor paternal, en cuanto es Padre de nuestro Señor Jesús Cristo y por él de «nosotros» (1 Cor 8, 6). Este es un gesto de donación, que no es generación sino creación. El ha creado el mundo «con sus obras» (Rom 1, 20), «las obras de sus manos» (Sal 8, 7; 102, 22). Al darse creando, el universo ha manifestado y revelado lo profundo de su ser, lo que estaba abismalmente invisible, «su poder eterno y su divinidad» (Rom 1, 20). En la creación ha aparecido su soberanía y su fuerza divinas. Pero este gesto de gloria y señorío, es el gesto de su paternidad, que ha aparecido ahora en la fraternidad de su Hijo, que comparte el Espíritu a sus hermanos, para que liberen a toda la creación (Rom 8, 21 s). Pablo apenas ha reflexionado sobre la aurora de la creación. Siempre la ha visto a la luz de la nueva. Pero sí podemos decir que el rostro del Padre que entonces se revela es el mismo que desde siempre tuvo su propósito de amor de reunirnos en familia y hacer para nosotros un hogar. La creación es el primer gesto histórico, que pretende realizar en el tiempo este beneplácito de su voluntad.

Las manos del Padre se extienden para darse, pero en las manos de su Hijo. «Un Señor Jesús Cristo, por él el todo (el universo)» (1 Cor 8, 9). La preposición *diá* («por medio de») expresa la mediación. El Padre ha sido el origen, pero Jesús, su Hijo, es el mediador, por el cual el Padre realiza su voluntad de amor, su entrega creadora, que va destinada a nosotros. «Y nosotros por él» (1 Cor 8, 9). El Hijo del amor, imagen y primogénito, es el que ha mediado

en la creación del universo, para que en él apareciera el señorío de su reino. La mediación aparece como una función de la filiación. En primer lugar por él ha sido creado el universo entero: Col 1, 16. El creador es el Padre, pero su obra creadora ha acontecido «en Cristo», con sentido histórico instrumental. «El todo (el universo) por él» (1, 16) expresa la causa mediadora. Si él es el Hijo encarnado, muerto, resucitado y entronizado, la mediación de la creación es en orden a la reconciliación. El universo creado por él, está destinado a consumarse por él (1, 16). El «todo» es para la instauración del señorío de *Kýrios*. De aquí que «todo consiste en él» (1, 17). Mientras el «en él» del v. 16 tiene una significación instrumental, aquí tiene una significación local. Si allí se refería al proceso, aquí se refiere a la constitución y a la consistencia del universo bajo el Señor. El universo en la aurora de la creación es una donación por manos del primogénito. Pero ¿en qué consiste?

En primer lugar ha sido un gesto poderoso, que ha hecho pasar la nada al ser, dando y creando el ser, sosteniendo, acogiendo y exigiendo al ser creado. El llama a la nada para que sea (Rom 4, 17), con la fuerza poderosa de su palabra (2 Cor 4, 6; Gén 1, 3). Por eso es «el creador del todo» (Ef 3, 9). Según la visión de Gén 1-3 que Pablo presupone, la creación es el cosmos, el escenario, el hogar de la historia humana (Rom 1, 20). Dentro de él ha puesto a la familia humana. Ha hecho al hombre como ser viviente del barro de la tierra y del aliento suyo (1 Cor 15, 45; Gén 2, 7), configurándole a su imagen y semejanza (Col 3, 10; Gén 1, 26). Le ha creado en una comunidad familiar, fundada en la comunidad del hombre y de la mujer (1 Cor 11, 8-9; Gén 2, 18.22.23), sujeta a él como cabeza (1 Cor 11, 3.7), pero siendo los dos una sola carne (1 Cor 6, 16; Ef 5, 31). El puso a la familia humana en el cosmos para que lo dominara y construyera, como casa construida por hijos, sometida a ellos, dependiente de ellos (Rom 8, 20 s). La creación, por tanto, ha consistido en hacer para la familia de los que iban a ser sus hijos, un hogar inmenso, los cielos y la tierra, escenario de su historia. Ya desde el principio, por tanto, la creación es para el establecimiento de su señorío, es decir, la primera creación es para la nueva creación en su Hijo, Jesús Cristo.

La familia de los hombres, hechos a su imagen, no respondió a su plan de amor (2 Cor 11, 3; Gén 3, 13). «Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias» (Rom 1, 21). Se pasaron a otros señores. Cambiaron su gloria por la de la imagen corruptible. Adoraron y sirvieron a la criatura en vez de al Creador (Rom 1, 23 s). Se cerraron a su amor en la desobediencia (Rom 5, 19). Entonces el Padre les «entregó a los deseos de su co-

razón» (Rom 1, 24). Se dividieron, se enfrentaron, se maltrataron (Rom 1, 28 s). Por el pecado entró el dolor y la muerte en el mundo (Rom 5, 12). Pero el pecado, el dolor y la muerte no sólo dominaron al hombre, sino que se extendieron a la familia humana, a toda carne (Rom 3, 11 s) y a todo el universo, sometido ahora a la esclavitud (Rom 1, 20) de la desintegración. El encuentro amoroso de la creación se convirtió en ira (Rom 1, 18). Pero el Señor, que hizo la creación para establecer en ella el señorío del propósito de su amor, se mantiene fiel a su proyecto.

Sale de nuevo al encuentro de la familia de los hombres con su promesa de hacer una inmensa familia y preparar para ella una tierra de la herencia. Se fijó en los pobres de la tierra, en unos viejos pastores emigrantes, donde parecía que ya no era posible la vida (Rom 4, 17; Gén 12, 7; 17, 5). Abrahán debía ser el comienzo de esta familia nueva, el padre de muchas naciones. En su familia se acogerían todos los pueblos y para ella prepararía una tierra habitable de herencia. Abrahán se entrega en obediencia al proyecto de la promesa. «Su fe le llenó de fortaleza y dio gloria a Dios, persuadido de que Dios es poderoso para cumplir lo prometido. Por eso le fue reputado como justicia» (Rom 4, 20-22; Gál 3, 3; Gén 15, 6). El propósito del amor del Padre, su alianza, ha empezado a cumplirse reuniendo una familia de hijos que ha de acoger a la humanidad entera en una tierra nueva, que se espera. Parece que toda su obra en el viejo pueblo, vista desde la plenitud de los tiempos, no ha sido más que reunir a los hijos, todavía menores de edad (Gál 4, 1). Por eso les puso un pedagogo, un educador, que los condujera enérgicamente por el camino de su voluntad, la ley (Gál 3, 24). Pero el camino se convirtió en tropiezo (Gál 3, 19 s). La familia que empezó a reunir, se aprovechó de sus promesas, para desobedecer su voluntad y afirmarse en la opresión (Rom 2, 1 s). «Desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rom 10, 3). Por eso la familia entera de los hombres estaba encerrada en la rebeldía (Rom 11, 32). Fue cuando el Padre pudo hacer con ellos el gesto último de su misericordia.

3. *En la plenitud de los tiempos*

La familia de los hombres se cerró al amor del Padre por la desobediencia del pecado. Así la historia se llenó de injusticia y por la injusticia, de opresión, y por la opresión, de sangre. Los hombres no son hermanos, sino enemigos; la tierra ya no es hogar, sino

campo de guerra. Esta es la realidad que constataban las primeras comunidades cristianas reunidas en torno a Jesús, el Cristo. Pero sabían también por experiencia que el Padre había sido fiel a su propósito de amor y que por fin lo había cumplido. Las fraternidades al encontrarse con el Cristo muerto y resucitado y al vivir de su amor, sabían que había llegado «la plenitud de los tiempos» (Gál 4, 4; Ef 1, 10). Este momento culminante de la historia había sido el último gesto del amor del Padre por su Hijo en el Espíritu. Por eso es «en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6) donde descifran también este gesto de la nueva creación.

En Jesús se había iniciado el reino (Mc 1, 14-15; Mt 4, 12-17). El era en verdad el Ungido para realizar en esta tierra el señorío del Padre, su justicia, su libertad y su paz (Lc 4, 16-22). Esta obra iniciada por los caminos se consumó en la pascua (Mc 14, 1-16.20; Mt 26, 1-28.20; Lc 22, 1-24.53; Jn 18, 1-21.25). Mientras a los evangelios les interesa el camino de Jesús, a Pablo y a sus comunidades les interesa casi exclusivamente su pascua. Para ellos el evangelio del reino se ha cumplido en el evangelio de Cristo (1 Cor 15, 3 s). Por eso el gesto del Padre en la plenitud de los tiempos es sobre todo la entrega del Hijo. «Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres. A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros, para que llegásemos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 19.21). El reino se ha realizado en la pascua y la pascua ha sido obra del Padre por manos de Jesús.

El Padre estaba en él, dándose a sí mismo, al dárnoslo a él. Su gesto es el extremado amor de la gratuidad. «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo siendo nosotros pecadores murió por nosotros» (Rom 5, 8). «No perdonó a su propio Hijo, sino que le entregó por nosotros» (Rom 8, 32; cf. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 10). Fue entonces cuando el Padre mostró sus entrañas de misericordia, su gran amor, su gracia (Ef 2, 4). Nos entregó a su Hijo, pero nosotros le entregamos a muerte, colgándolo del madero como a un criminal (Gál 3, 13). Entonces él mismo se entregó a sí mismo por entero en amor (Gál 2, 20; 2 Cor 5, 14; Ef 5, 2.25). El Padre cargó sobre él nuestro pecado, para que él en su amor, pudiera liberarnos desde las raíces de nuestra esclavitud. Por eso «le hizo pecado» (2 Cor 5, 21). Ahora todos los hombres, que se habían cerrado al amor y habían perdido su gloria, «son justificados gratuitamente por su gracia por la liberación en Jesús Cristo, a quien puso Dios como propiciación, por la fe en su sangre, para manifestar su justicia» (Rom 3, 24-25).

«Ahora ha aparecido la justicia de Dios» (Rom 3, 21), la justicia de su reino. Jesús anunció el reino, poniendo perdón donde había

pecado, vida donde había dolor, justicia donde había injusticia, libertad donde había opresión, paz donde había guerra, resurrección donde había muerte. Ahora, en la experiencia de su pascua, los primeros hermanos descubren que en su cruz, en su resurrección y en su entronización, el Padre nos ha dado ya el reino de la gloria, de la justicia, de la libertad y de la paz. Esta es la gran prueba de su gracia. Así ha empezado a cumplir plenamente el propósito de su voluntad. Porque la santificación, la justificación, la liberación y la pacificación obradas por el Padre, por medio de su Hijo, en el Espíritu, se han convertido en filiación, hecha fraternidad. La gracia de la justicia se ha atestiguado en que él nos ha reunido como hermanos en una familia y que en ella y por ella ha empezado a reconstruir el universo, como hogar donde los hijos vivan en su libertad gloriosa.

Ahora comprendemos «la voluntad de Dios en Cristo hacia nosotros» (1 Tes 1, 12). Nos «ha llamado a su reino y gloria» (1 Tes 1, 12); nos ha elegido «para la adquisición de la salvación por nuestro Señor Jesús Cristo» (1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 13-14). Pero al darnos al Hijo en la plenitud de los tiempos (Gál 4, 4), la gloria de su señorío se ha manifestado en su paternidad y en nuestra filiación por el don del Espíritu. Nos ha adoptado en el Hijo, asumiendo y consumando toda su acción paternal en la historia de la alianza (Gál 3, 26 s) y así hemos llegado a ser «por Dios» (Gál 4, 7) hijos y herederos en el Hijo. Justificados, tenemos entrada al Padre por el Señor Jesús Cristo (Rom 5, 1-2), que encabeza como nuevo Adán una nueva humanidad, que no es más que una inmensa familia de hermanos configurada con el Primogénito (Rom 8, 29). Es que el Padre nos ha arrancado del poder de las tinieblas y nos ha traspasado al reino del Hijo de su amor (Col 1, 13). Convivificados y asentados con él en los cielos (Col 2, 13; Ef 2, 5-6), los que antes eran hijos de ira, entran ahora por Cristo en el Espíritu al Padre y son en verdad miembros de la familia (Ef 2, 17-18), que vive bajo el «Padre de todos y sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4, 6). Las pequeñas fraternidades en medio del mundo, son lugar de presencia e irradiación del señorío de Cristo y por tanto de la paternidad de Dios a todo el universo. Ellas revelarán «al Padre de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra» (Ef 3, 15).

Pero el propósito de amor del Padre abarcaba también el universo, como hogar compartido para sus hijos. El reino, que ahora se ha iniciado en su Hijo entregado, muerto, resucitado y entronizado, se ha hecho presente en su pequeña fraternidad, para ser irradiado a la creación entera. El Padre, al dar a sus pobres el crucificado Señor de la gloria, pretende desmontar esta vieja creación y

que aparezca en Cristo por su iglesia la justicia y la liberación (1 Cor 1, 26-29). En efecto, el maldito del madero, es la reconciliación del mundo (2 Cor 5, 19). «Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1, 19-20). Pero la justificación, la liberación y la pacificación del cosmos, se realizan y se consuman en filiación. El Padre que sometió a la familia de los hombres el universo, esclavizado por ella, ahora con su fraternidad de los hijos libres en el Espíritu, hará que el universo llegue a su plena liberación (Rom 8, 19 s). La creación se plenifica en la nueva creación y ésta se consumará, cuando el Señor, que encabeza a su iglesia y somete y plenifica por ella a su universo, él mismo entregue el reino al Padre (1 Cor 15, 25 s). En efecto, el *Cosmocrátor* hará pasar a manos del Padre la soberanía total sobre la nueva humanidad y la nueva creación. «Nosotros para él» (1 Cor 8, 6), «el universo para él» (Rom 11, 36); «para gloria del Padre» (Flp 2, 11); «para alabanza de gloria de su gracia» (Ef 1, 5). La comunidad se siente remitida constitutivamente por Cristo a la glorificación del Padre, a quien conoceremos y amaremos todos en plenitud, cuando él sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 29).

II. EL HIJO MAYOR ENTRE MUCHOS HERMANOS

La iglesia existe «en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo» (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1). Para los hermanos reunidos en la fraternidad eclesial Jesús es el «Cristo Señor nuestro»². Así aparece en el marco

2. Para la comprensión de Jesús, el Cristo Señor nuestro, cf. W. Bousset, *Kyrios Christós. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1913; Chr. Burger, *Jesus als Davidsohn. Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen 1970; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 2^a 1954; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946; Id., *Cristología del NT*, Buenos Aires 1965; N. A. Dahl, *Die Mesianität Jesu bei Paulus*, en *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem 1953, 83-95; Id., *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, 7-8; Id., *Der gekreuzigte Messias*, en H. Ristow-K. Mathiae (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960, 160 s; R. Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der Frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967; A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris 1966; W. Foerster, *Herr ist Jesus. Herkunft und Bedeutung des urchristlichen Kyrios-Bekenntnisses*, Gütersloh 1924; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen 1966; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im*

ciertamente litúrgico de los saludos (2 Tes 1, 2; Gál 1, 3; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Rom 1, 7; Flp 1, 2; Ef 1, 2; Flm 1.3) y las despedidas (1 Tes 5, 28; Gál 6, 8; 1 Cor 13, 13; Rom 16, 20; Flp 4, 23; Flm 25). Estos textos proceden del nivel prepaolino y nos muestran que la comunidad es la asamblea de los hermanos «que invocan el nombre del Señor nuestro Jesús Cristo» (1 Cor 1, 2; cf. Hech 9, 14-21; 2 Tim 2, 22). La comunidad, en cuanto comunidad, se constituye al confesar al Señor Jesús, como suyo, como propio del nosotros, o mejor dicho, al confesarse como suya, como propiedad de él. La fraternidad existe y se entiende desde Jesús, el Cristo, su Señor.

Pablo intenta descifrar a la comunidad el rostro de Jesús, Cristo y Señor. El mismo, como ya anotábamos, se había encontrado con él. El criminal colgado del madero, muerto, resucitado y entronizado se le apareció como el Cristo, el Hijo de Dios entregado por todos. Pablo se ha encontrado en efecto con el Cristo de la pascua y desde su rostro ha descifrado todos los gestos de la historia salvadora de su amor. Para hacerlo ha tomado algunos nombres y títulos, que la comunidad primitiva le daba y que entre sus manos se han matizado con un sentido nuevo. Pero en todos ellos subyace uno, que es el que los contiene y descifra a todos. Jesús, el Cristo y Señor, es sobre todo el *Hijo amado del Padre* y por eso el *Hermano mayor entre muchos hermanos*. Pretendemos acompañar a Pablo en su contemplación y en su proclamación de Cristo. El ha anunciado a Jesús en la comunidad como Señor que la constituye y la encabeza, porque se ha abismado en la contemplación de la luz del Padre que brilló en su rostro.

La comunidad primitiva ha proclamado a Jesús en su camino de descenso y ascenso, de abatimiento y exaltación (Flp 2, 6-11). Lo ha visto como Hijo amado partir desde el seno del Padre, bajar a la carne y al mundo, asumir la condición y el camino de los hombres

frühen Christentum. Göttingen ⁴1974; J. Jeremias, *Abba*, Salamanca 1981; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn. Untersuchungen zur Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und der vorchristlichen Gemeinden*, Zürich 1963; P. Lamarche, *Christ vivant. Essai sur la christologie du nouveau testament*, Paris 1966; E. Larson, *Christus als Vorbild*, Uppsala 1962; E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2:5-11*, Darmstadt 1961; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen 1955; O. Michel, *Der Christus des Paulus*: ZNW 32 (1933) 6-31; W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967; G. Ruggieri, *Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1, 3-4*; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich ²1962; W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, Münster ²1969; F. A. Vogel, *Didonai, paradidonai im den Paulusbriefen*, Roma 1960; K. Wengst, *Ghristologische Formel und Lieder des Urchristentums*, Bonn 1967 (Diss.).

y alcanzar en el extremo de su amor la cruz de la pascua. «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15, 3-4). El Padre le resucitó de entre los muertos y le entronizó a su derecha como Señor de su comunidad y del universo para que llevara su reino a plenitud. A lo largo de este camino el Padre nos lo dio y él se dio a sí mismo, revelando lo que era para nosotros. Pero el secreto último de su persona y de su obra se nos acaba de descubrir, cuando le vemos como Hijo del Padre enviado a nosotros, entregado por nosotros y entronizado sobre nosotros. Este ha sido el descubrimiento más profundo que hizo Pablo en el rostro de Cristo y que descifró ante su fraternidades. El camino del abatimiento y de la entronización de Jesús será ante sus ojos el camino del Hijo que se da bajando hasta nosotros y avanzando delante de nosotros hacia el reino del Padre (Rom 1, 3-4). Este va a ser también el hilo conductor que tomemos nosotros para desentrañar la cristología paulina, como fundamento de su eclesiología.

1. *El Hijo amado del Padre*

El Padre «tuvo a bien revelar en mí a su Hijo» (Gál 1, 15 s). Ya en el primer encuentro se le ha revelado a Pablo, que Jesús, el crucificado y el resucitado, es el Cristo, porque este es el Hijo enviado, que desde siempre estaba junto al Padre. Cuando Pablo confiesa con la comunidad que Jesús es el «Hijo de Dios» entiende esta palabra desde la misma experiencia de Jesús, que la comunidad también le ha transmitido y confirmado. No deberíamos introducir fácilmente en esta confesión elementos de la reflexión filosófica, ni tampoco de la religiosidad contemporánea. Los hermanos reunidos en la fraternidad son gentes del pueblo y saben que el Hijo es aquel que ha sido engendrado por el Padre a su imagen. Este es el mismo dato y la misma perspectiva de la tradición bíblica. Lo que a un hijo le hace hijo es sencillamente la generación y la configuración, o la generación como configuración. En esto se distingue el hijo propio, del que no es hijo o del que sólo es hijo adoptivo. Jesús, el Señor, que preside la pequeña fraternidad en medio del mundo, es el Hermano mayor, porque es «el Hijo mayor entre muchos hermanos» (Rom 8, 29).

Jesús es el Hijo del Padre. El es «su Hijo» (Rom 1, 3; 5, 10), «el Hijo de sí mismo» (Rom 8, 3), «su Hijo propio» (Rom 8, 32). El Padre le ha engendrado «antes de la creación del mundo» (Ef 1, 4; cf. Jn 17, 24; 1 Pe 1, 20). El proyecto de nuestra adopción en él,

presupone que él fue engendrado antes, que él es el «primogénito» (Rom 8, 29; Col 1, 15.18), el Hermano mayor que ha sido engendrado antes que los demás hermanos y antes que la casa fuera construida y llevada adelante. Esto significa que el Padre ha dado la vida y el ser a su Hijo, dándole su misma vida, dándole su mismo ser, dándose a sí mismo a él. La generación es un gesto exhaustivo de donación. Lo que es el Hijo, es lo que el Padre le dio, su ser engendrado, compartido, prolongado. La comunidad ha visto a Jesús, naciendo así del misterio profundo del Padre. El es su mismo Hijo propio.

La generación lleva consigo la configuración. El hijo se parece al padre, porque lleva en sí mismo su imagen, porque él mismo es su imagen. Esta comprensión popular tan profunda es la que subyace también en los datos de la Escritura, cuando se habla de la aurora de la creación. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza (Gén 1, 23) y el hombre a su vez engendró sus hijos a su imagen y semejanza (Gén 5, 3). A partir de esta experiencia, los primeros hermanos, descifrando el rostro de Jesús, Hijo amado del Padre, confesaban que él era su imagen. En el evangelio brilla y resplandece «la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (2 Cor 4, 4). El Hijo ha estado desde siempre junto al Padre, como su fuerza y su sabiduría (1 Cor 1, 24), conocida y amada en su Espíritu (1 Cor 2, 10 s). Es verdad que su Padre está a la cabeza (1 Cor 11, 3), pero él es el resplandor que lo revela y lo expresa, porque en él lleva la marca de su rostro, siendo su imagen. En esta «imagen de su Hijo» (Rom 8, 29), preexistente, enviado, crucificado y glorificado, es donde nosotros nos configuramos como hijos, que pueden ser en verdad hermanos. Pero no sólo nosotros, sino también la creación entera, como casa de la herencia, ha sido configurada con el Hijo del amor, que es imagen del Padre. «El es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación... todo fue creado por él y para él» (Col 1, 15).

Así explica Pablo a los hermanos lo que ellos mismos ya creían y confesaban. Jesús, el Cristo y el Señor, existía «en la forma de Dios» (Flp 2, 6). El existía en el ser de Dios, desde el ser de Dios, manifestándole como Hijo, imagen de su gloria (Heb 1, 3). La generación ha hecho que el Hijo sea del mismo ser del Padre, que tenga su *morphé*, que manifieste su *eikón*. «Imagen» describe la relación eterna del Padre al Hijo y al tiempo su relación con nosotros y con el universo. El Hijo es, en efecto, el bien y el plan de salvación, para hacernos hijos (Rom 8, 29 s; Ef 1, 3-5) y para que la creación entera participe de la libertad de los hijos bajo su señorío (Rom 8, 19-23; Ef 1, 10. 22-23). El título de Hijo expresa, pues, la

generación del Padre y su configuración con él, en orden a toda la obra escatológica, que va de la preexistencia a la parusía. Los hermanos, cuando han contemplado en profundidad el rostro de Jesús, se han encontrado con el mismo rostro del Padre vuelto hacia ellos y hacia el mundo. El Hijo desde siempre ha sido Hijo mayor, es decir, ha sido la cabeza de una familia y de un hogar. Desde esta hondura de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu, se esclarece su obra y su camino entero. La preexistencia del Hijo se descubre desde su obra escatológica, de cara a ella. Pero si la generación se entrevé desde la muerte y resurrección, éstas se explican desde la filiación eterna y son prueba del amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo Jesús Cristo.

2. El Hijo entregado

Jesús es el Hijo entregado, el Cristo. *Jristós* es el título que Pablo da más veces a Jesús (338). Si se exceptúan unos pocos pasajes en los que se acentúa la mesianidad (Rom 9, 5; 1 Cor 10, 4; 15, 22; 2 Cor 5, 10; 11, 2; Flp 1, 15.17; 3, 7; Ef 1, 10.12.20; 5, 14), en la mayor parte de los casos parece que ha perdido su función titular y se ha convertido en nombre propio. El nombre «Jesús» ha sido sustituido por «Cristo». Es que la realidad histórica de su persona está tan penetrada de su misión, como realizador de la obra de salvación, que Cristo ha llegado a ser incluso un nombre propio. Por eso Pablo da a Jesús este nombre sobre todo cuando habla del kerigma, del evangelio, de la fe y del apostolado. Su entrega «por nosotros» se hace presente y actuante en la comunidad, «en nosotros», al ser acogida por la obediencia de la fe. Por eso Cristo se nos empieza apareciendo como el nombre del Hijo entregado.

Pablo al intentar descifrar ante los hermanos el rostro de Jesús, como el Cristo, parte de tres hechos fundamentales. En primer lugar de la mesianología judía. El viejo pueblo de Dios, sobre todo en sus tradiciones proféticas, ha esbozado la imagen del Ungido, el lugarteniente del Señor para la realización de su reino. A Pablo le llegaban estas imágenes a través de la apocalíptica y el rabinato, de cuyos movimientos espirituales participaba. En segundo lugar, su comprensión de Jesús como Cristo estaba profundamente influida por la comunidad primitiva. Los primeros hermanos, superando el escándalo de la cruz, habían llamado ya a Jesús el Mesías, cambiando profundamente la vieja significación veterotestamentaria, que ellos leían desde la pascua y pentecostés. En tercer lugar, Pablo se encuentra con el Cristo desde la revelación que le fue hecha y des-

de la perspectiva personal, que él como fariseo apocalíptico tenía. El Cristo es el «Hijo de Dios» (Gál 1, 15). Es verdad que ha nacido en Israel, «de la simiente de David según la carne» (Rom 1, 3; 9, 5), siendo el «sí» fiel y definitivo de todas las promesas hechas a los padres (2 Cor 1, 19-20; Rom 15, 8); pero por ser el Hijo, ya no sólo es el Cristo del pueblo, sino de la humanidad. El Ungido no es primariamente el que ha nacido de Israel y se ha encumbrado por su obra hasta la cercanía de Dios, sino el enviado de Dios, el que obra en su puesto, su Hijo. Cristo está visto desde el corte apocalíptico de los eones en la unidad y universalidad de la historia (Rom 15, 6-7; 15, 12 = Is 11, 1-10) en orden a la manifestación de la justicia de Dios para la humanidad y el universo. Dada la importancia de la entrega del Hijo amado, que Pablo expresa con el título de Cristo, necesitamos detenernos en él.

La respuesta a las comunidades de Galacia exige una acentuación del presente de la obra salvadora realizada en Cristo. Pablo ya había presentado ante sus ojos a Jesús crucificado (Gál 3, 1). Ahora, ante la interpelación de los judaizantes, pasan a primer plano los rasgos de su entrega a muerte. «Se dio a sí mismo por nuestros pecados», «según el querer de Dios y Padre nuestro». La muerte fue una entrega en el amor (Gál 2, 20) como siervo entregado por el Padre. Enviado a nosotros, «engendrado bajo la ley» (Gál 4, 4), «fue hecho maldición» (Gál 3, 13), para que a nosotros nos alcanzara la liberación y la filiación. «Nos liberó» (Gál 3, 13) más que expresar el rescate pagado a Dios por su esclavo, manifiesta la acción salvadora de Dios en Cristo, el maldito, asemejado a nosotros, cargado con nuestros pecados. En esta dimensión alcanza la cruz su valoración definitiva. El «por nosotros» (3, 13), en favor nuestro, en el puesto nuestro, es obra de Cristo, que es el Hijo. La cruz se explica desde la preexistencia y desde la misión a la carne empecatada y esclavizada en la ley. El Crucificado se le había revelado a Pablo como el Hijo (Gál 1, 15) y ha sido este Hijo, el que en obediencia al Padre nos amó y se entregó a la muerte por nosotros (Gál 2, 20) para que recibiéramos la adopción y fuéramos hijos y herederos en él (Gál 4, 4-6). Su entrega por nosotros es la entrega de su filiación para nosotros. Pablo ve ahora a Jesús desde su amor de Hijo, nacido del Padre, enviado y entregado a nosotros según su voluntad.

Frente al humanismo corintio, que cree tener ya anticipada toda plenitud, Pablo anuncia al Cristo crucificado (1 Cor 1, 23; 2, 2), que ha congregado a los suyos de entre los débiles del mundo que no son (1 Cor 1, 26-31). El kerigma lo ha recibido de la comunidad primitiva: «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las

Escrituras» (1 Cor 15, 3-4). El apóstol con su «palabra de la cruz» (1 Cor 1, 15) sólo pretende ahondar en este acontecimiento que divide la historia. En una aparente locura Cristo ha sido enviado a la nada, a la pobreza, al pecado y hasta la misma muerte (2 Cor 5, 21). El «por nuestros pecados» está visto aquí desde la comunión en la condición pecadora, para rehacer desde ella, en inmólación de representación, la justicia, la reconciliación y la nueva creación (2 Cor 5, 18). Cristo es el siervo (cf. Is 53, 5.11) por quien el Padre realiza su obra escatológica, que no sólo reúne el viejo pueblo descarriado, sino que inaugura la nueva humanidad en la nueva creación. Pablo en 2 Cor 5, 17-21 recoge el kerigma de la comunidad primitiva y a la luz de la tradición cristológica del siervo (1 Pe 2, 24; Heb 9, 28; Jn 1, 29) ve la obra escatológica en sus dimensiones eclesiales y cósmicas. El Cristo muerto y resucitado es centro crucial y punto de mira para comprender todo el pasado y el futuro de la historia salvífica.

En Flp 2, 6-11 se nos ofrece otro fragmento de la tradición cristológica recogido y elaborado por Pablo. El himno documenta el acontecimiento salvador de la humillación y elevación de Cristo en un indicativo, al que debía seguir un imperativo para la comunidad (Flp 2, 1-5). El descenso del vaciamiento parte de la preexistencia *en morphê theou* (v. 6). Jesús existía en el ser de Dios, manifestándole como Hijo, imagen de su gloria. El ser en el puesto y en la dignidad de Dios (*isa theoi*) no es una meta, que se pretende conseguir y arrancar, sino un hecho que ya se posee y que podía haberse ejercido de manera distinta: se podía retener y reservar para sí o se podía renunciar, abandonar y dar a otros. Desde el abismo de la preexistencia nace la iniciativa de la encarnación: v. 7: *ekênosên-genômenos-heuretheis*. Vaciar es dejarse a sí mismo, tomar la *morphê doulou*. El «hombre» es «esclavo» no sólo en cuanto existe por la religación a Dios, sino en cuanto está esclavizado por los poderes de este mundo. La *kênosis*, por tanto, es llegar a ser en *homoïomati* (v. 7): «como» (analogía) el hombre, más aún, «igual a» (identidad en la semejanza) el hombre entrando como uno más en la fila de la humanidad. Así terminó siendo conocido, experimentado y hallado como un hombre: v. 7: *sjêmati heuretheis hos anthros*. El camino de descenso hacia la existencia y condición humanas es un avance hacia su última posibilidad, la muerte. La humillación es una obediente asunción de la esclavitud del hombre, de modo que el descenso se convierte en revelación del Padre. El himno expresaba la paradoja de la encarnación: Dios verdaderamente ha llegado a ser hombre. Pablo añade *thanâtou dê staurou* (v. 8), acentuando el descenso y entendiéndolo como muerte redentora. En el esquema descenso-ascenso, lee su esquema histórico muerte-resurrección.

La irrupción escatológica ha empezado en Cristo, «que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 25). La cristología de Rom es un desarrollo del kerigma de Cristo muerto y resucitado, encuadrado en la perspectiva de la justicia y de la reconciliación escatológica. Por ello integra de nuevo en su reflexión y complementa desde ella el fragmento cristológico comunitario Rom 3, 21-26. El Cristo entregado a muerte aparece como el siervo de Yahvé entregado en inmolación, puesto como *hilastérion* por nosotros. «Ahora ha aparecido la *dikaíosyne theoû*» (Rom 3, 21). La entrega de Cristo ha sido para la manifestación de la justicia. El fragmento se articula en el paralelismo de 25b *eis êndeiksin tês dikaíosynes autoû* y 26a *pròs tèn êndeiksin tês dikaíosynes autoû*. La *pâresis* del primer miembro es el perdón de los pecados en la paciencia de Dios, fiel a su alianza (4 Esd 8, 36). Los v. 24 s, por su origen eucarístico, hacen referencia a la renovación de la alianza, rota por los pecados del pueblo. Pero la nueva alianza no es sólo restitución, sino recreación. El segundo miembro del paralelismo acentúa el *toi nÿn kairoi* (Rom 3, 26). La justicia escatológica cumpliendo fielmente la vieja alianza, la trasciende. Es el tipo de misión en la ecumene, de la congregación de la iglesia de judíos y gentiles. El texto cristológico judeocristiano recibe una nueva acentuación. La *dikaíosyne* no sólo cumple la promesa al creyente Abrahán, sino que restituye la humanidad caída en Adán. Está naciendo una nueva humanidad encabezada por el Cristo, siervo obediente constituido como Señor.

El estudio de los textos paulinos, que presentan y proclaman la obra de Cristo, nos revelan a éste como el Hijo entregado. Pero hay en esta entrega dos gestos, que aparecen especialmente acentuados: su misión a la carne y su inmolación en la cruz. En la tradición sinóptica la misión aparece dada al Hijo amado en el bautismo (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-23; cf. Is 42, 1). Para Pablo la misión del Ungido no ha sido la elección y designación de un hombre en el marco carnal de un pueblo, sino la misión del Hijo propio desde el Padre al seno mismo de la humanidad y de la creación. En Gál 4, 4 «Dios envió a su Hijo», nos encontramos con una expresión de fórmula (cf. Jn 3, 17; 4, 9.10-14), que habla de la misión a la carne para la muerte redentora (Gál 4, 5). El descenso de la encarnación no ha sido sólo un abajamiento en el tener (2 Cor 8, 9: «siendo rico se hizo pobre»), sino en el mismo ser (Flp 2, 7: «se vació tomando la forma de esclavo»). Asumir la habitación y la condición humana es compartir su esclavitud y su pecado. «Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne»

(Rom 8, 3). El gesto del amor del Padre consiste no sólo en darnos al Hijo, para que compartiera nuestra carne, sino en querer que compartiera incluso el pecado de nuestra carne. Cristo es así el Hijo enviado, el Hijo encarnado, el Hijo empecatado para ser inmolado.

El gesto último del amor del Padre apareció en el gesto último de Jesús en la cruz. El «Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8b) se entiende desde la entrega del Hijo a muerte: «por la muerte de su Hijo» (Rom 5, 10a). Efectivamente el Hijo «fue entregado» (Rom 4, 25; cf. Is 53, 4.5.12/LXX). El Padre nos amó tanto a nosotros y amó tanto al mundo, que «le entregó por todos nosotros» (Rom 8, 32; cf. Jn 3, 16). Es más amor para un padre entregar a un hijo a la muerte, que entregarse a sí mismo (Gén 22, 16). Esto significa que el extremo del amor del Padre, su locura, es haber entregado al Hijo a nosotros para que nosotros lo entregáramos. Pues, en efecto, nosotros le entregamos, colgándolo del madero, del madero de los criminales y de los malditos (1 Tes 2, 15; Gál 3, 13; 1 Cor 2, 8; 2 Cor 5, 21). Pero fue entonces cuando él mismo se entregó a sí mismo en el exceso de su amor (Gál 2, 20; Ef 5, 2). Tomando sobre sí nuestros pecados, haciéndose pecado, dándose por los pecadores, que le entregaban, tuvo con nosotros el gesto último de la ternura, que Pablo llama «gracia». En el Hijo crucificado ha aparecido la gracia. En él está la altura del amor (la gratuidad), la anchura del amor (la universalidad) y la hondura del amor (la preferencia por los pobres y los pecadores). Por eso en aquel gesto de amor, que es sobre todo gracia, ha aparecido para la humanidad y el cosmos la justicia, la liberación, la reconciliación, la filiación y la fraternidad. Jesús, el Cristo, es para la pequeña comunidad, tal como Pablo descifra su rostro, la locura del amor del Padre, el Hijo entregado, el Hijo crucificado. Por eso el que bajó y se entregó ha sido puesto delante de los hermanos y del universo como Señor, que les encabeza.

3. El Hijo entronizado

El Cristo se revela al mismo tiempo como Hijo entronizado en poder. Con ello alcanzamos el título cristológico del Señor, que acaba de descubrir la obra del Hijo en la totalidad de su historia. *Kýrios* es una categoría que Pablo, judío de la diáspora, tiene antes de su encuentro con Cristo. Su conversión fue una revelación en una experiencia apocalíptica. Dios le ha revelado al Cristo muerto y resucitado, como Hijo elevado en su gloria. La expresión *ôphthē kamoî* «se me apareció también a mí» (1 Cor 15, 8) es término

que describe las apariciones de Yahvé. En la revelación de Damasco, Pablo descubrió la filiación y el señorío del Cristo. Después en la comunidad eclesial encontró una confirmación de su apocalipsis. Junto al *Abba*, la comunidad palestinese ora con el *marána thá*. La comunidad confiesa al *Kýrios Iesoús* (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 13), en la ardiente espera de su venida y en la experiencia de su presencia anticipada (1 Cor 16, 23; cf. Ap 22, 20). Pero a este juez escatológico se le da el nombre de Señor, porque se ha entrevistado su filiación del Padre. De aquí partirá la reflexión cristológica de Pablo sobre el señorío de Cristo.

La comunidad está llamada «a la adquisición de la gloria de nuestro Señor Jesús Cristo» (2 Tes 1, 13-14) en la irrupción escatológica del reino de Dios (1 Tes 1, 12), que se inaugura con su muerte y resurrección. Los judíos «mataron al Señor Jesús» (1 Tes 2, 15). Nosotros entramos en el reino y adquirimos la gloria «por nuestro Señor Jesús Cristo que murió por nosotros» (1 Tes 5, 10), y a quien el Padre resucitó de entre los muertos (1 Tes 1, 10). Así se esboza la primera confesión de fe: «creemos que Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4, 14). La muerte de Jesús en el acontecimiento escatológico está vista desde su resurrección y ésta, desde su parusía. Esperamos «a su Hijo desde los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos ha de librar de la ira venidera» (1 Tes 1, 10). El pasado del Crucificado y el presente del Resucitado se comprenden desde el futuro del juez, que va a venir, en su parusía con todos sus santos (1 Tes 3, 13; 5, 23; 2 Tes 2, 1), a consumir el «día del Señor». En el AT la última acción escatológica de Dios será realizada por «la gloria de Yahvé» (Ez 1, 28; 8, 11; 40, 43) o por el «Hijo del hombre» (Dan 7, 13-4; Hen Et 48, 2; 62, 7; 4 Esd 13, 25), que vendrá sobre las nubes para establecer el señorío divino sobre todos los pueblos de la tierra. En este marco apocalíptico entiendo Pablo a Jesús, que «descenderá del cielo» (1 Tes 4, 16). Desciende no sólo por haber sido entronizado, sino por ser el Hijo preexistente. El Hijo del hombre, el juez escatológico, que Pablo traduce por Señor, no sólo es el hombre terreno, que asciende al cielo, sino el Hijo existente ya junto al Padre, que muerto y resucitado ahora, llevará a cabo, viniendo desde él como Señor, la manifestación definitiva del reino de su gloria.

En el diálogo de Pablo con los corintios sobre la resurrección, la perspectiva cristológica se amplía hacia el futuro absoluto. Estamos en el tiempo intermedio hasta la parusía. Cristo «ha resucitado» (1 Cor 15, 4). La resurrección es su designación como *Cosmocrátor*, para que luche la batalla escatológica instaurando el reino del Padre. «Es necesario que él reine» (1 Cor 15, 25; cf. Sal 110, 8). La

entronización mesiánica tiene tres momentos: designación, combate por el señorío y entrega del reino. Por Cristo inició el Padre el reino y por él lo consumará (1 Cor 15, 24.28). El Cristo entronizado como Señor es el Hijo. Estamos aquí ante el único uso absoluto de «Hijo» que encontramos en Pablo. Se trata muy probablemente de una tradición de la comunidad primitiva, fundada en el *Abba* de Jesús, que aparece en algunos fragmentos sinópticos (Mt 11, 27 / Lc 10, 22; Mc 13, 32 / Mt 24, 36; Mt 28, 19) y tiene su desarrollo más intenso en Juan (3, 35; 5, 19-23.26; 6, 40; 14, 13; 17, 1, etc.). Varios motivos se concentran en este término: la unidad de voluntad con el Padre, el poder de revelarlo y la legitimidad de su misión. En este texto Cristo al ejercer el señorío e instaurar el reino, como enviado del Padre, en íntima unión con él, es el revelador definitivo de su gloria. Es el hombre nuevo, que manifiesta en su plenitud gloriosa la imagen del Padre (1 Cor 11, 7), el que encabeza como «primicias» (1 Cor 15, 20) a la nueva humanidad, configurada con su imagen (1 Cor 15, 47.49). El fue el mediador de la creación; él será también el mediador de la consumación. La victoria se nos dio y se nos dará «por nuestro Señor Jesús Cristo» (1 Cor 15, 57).

Entre la resurrección y la parusía, Cristo está ya presente en la comunidad preparando la consumación definitiva. La comunidad lo confiesa como Señor «en el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3) y él existe presente y actuante en ella. «Todos nosotros, a rostro descubierto, reflejamos como en un espejo la gloria del Señor y nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria, en cuanto movidos por el Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18). La configuración en gloria no es un acontecimiento estrictamente futuro, sino que ha empezado ya en el presente, en la medida que se actúa el señorío del Señor Jesús por su Espíritu. Si él estaba como imagen al principio de la creación y estaba también al final en su parusía, está también ahora ya irradiando a nosotros su gloria transformante, que nos incorpora por la justicia de la reconciliación a la nueva creación (1 Cor 6, 11). Así la comunidad es el nuevo pueblo vuelto al Señor, más aún, la nueva humanidad que sigue al nuevo Adán en el retorno al Padre. La comunidad de «los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesús Cristo» (1 Cor 1, 2) se ve así enmarcada en toda la historia santa, que ha sido mediada por el Señor en el origen, en el camino y en el término.

El Hijo enviado y entregado, ha sido «constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1, 4). El Hijo, que es el Cristo, ha sido entronizado como Señor. Pablo, acentuando también una fórmula comunitaria, viene a proclamar lo que ya proclamaba el himno de Flp 2, 6-11. En v. 9, Dios empieza a ser el sujeto que entrega al

Crucificado el señorío universal, dándole «el nombre sobre todo nombre» (v. 9). La soberanía que tenían los poderes les es arrancada y entregada al Señor Jesús, designado y entronizado como *Cosmocrátor* para instaurar la justicia y la salvación. La comunidad reunida conoce y aclama este cambio de eones, en el que las fuerzas del viejo mundo sometido (cielos, tierra, abismos) son como el pedestal del *Kýrios*. Pero la entronización termina «para gloria del Padre» (Flp 2, 11).

La «justicia» de la obra escatológica de Cristo es la «paz» de la reconciliación y ésta la «entrada» de la filiación (Rom 5, 1-2). En este marco se inserta la reflexión cristológica de los cap. 5-8. La entrega de Cristo a la muerte lo sitúa como nuevo Adán, Cabeza y Señor de la nueva humanidad (Rom 5, 19; cf. Is 53, 11). Antes reinaba el pecado (v. 21: «reinó el pecado») ahora se ha inaugurado el reino de la justicia por Cristo el Señor (la gracia reinará por la justicia). Esta iniciación radical, universal y cósmica se contrasta de suyo con lo que ocurrió en Adán, «figura del que ha de venir» (Rom 5, 14). Por la desobediencia de uno empezó la humanidad del pecado; por la obediencia de otro empezó la humanidad de la justicia (Rom 5, 15-19). El Cristo encabeza como *Kýrios* esta nueva humanidad, en cuanto la gracia de Dios, en su gracia, se derrama sobre muchos (Rom 5, 15) que comparten su vida y su destino muriendo y resucitando con él (Rom 6, 12-23). Esta cristología del nuevo Adán adquiere toda su profundidad al ver a éste como Hijo del Padre en la preexistencia, en la pascua y en la parusía. El Padre de antemano nos «predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo» (Rom 8, 29). En la plenitud de los tiempos envió a su propio Hijo en la semejanza de la carne de pecado (Rom 8, 3) y no «perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rom 8, 32). Pero el Hijo «resucitó de entre los muertos para gloria del Padre» (Rom 6, 4) y resucitado «está a la derecha de Dios» (Rom 8, 34). Ahora reconciliados con el Padre, «por la muerte de su Hijo» (Rom 5, 10), tenemos entrada a él en el Espíritu del Hijo (Rom 8, 14-16) y él nos encabeza como «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29), con quien hemos de ser definitivamente configurados en la resurrección gloriosa. En este proceso de reflexión cristológica se abre al tiempo la perspectiva eclesiológica. La nueva humanidad encabezada por Cristo (cap. 5) es la familia de los hijos y hermanos encabezada por el Hijo mayor (cap. 8), que descendió del Padre y asciende hacia él.

La Carta a los colosenses representa un estadio más en la acentuación de la escatología presente en el horizonte de la futura. En la tregua entre la resurrección y la parusía se plantea el problema

del señorío sobre el mundo. Pablo responde a esta pregunta tomando de nuevo un fragmento litúrgico comunitario (Col 1, 15-20). La plenitud del hombre en el universo se realiza bajo el *Kýrios Iesoús*, confesado por la comunidad en su mediación de la creación y la salvación. La clave del himno no está en el hombre originario de la gnosis, ni en la imagen judía del día de la reconciliación, sino en la sabiduría, imagen de Dios, principio del universo y del pueblo escatológico. La comunidad cristiana ha aplicado a su Señor, interpretando su señorío, esta función de la sabiduría. El es la «imagen del Dios invisible» (Col 1, 15), el resplandor preexistente de la gloria del Padre. El es el «primogénito de toda criatura» (Col 1, 15). No está de parte de lo creado, sino del Creador, de modo que por él (v. 16: *en autô* instrumental) fue creada la realidad entera. El es la causa (*día*), la consistencia (*en*) y el fin (*eis*) de todo. Pero esta mediación de la creación se ultima en el acontecimiento escatológico. El Padre ha reconciliado todo por él, en la sangre de su cruz (Col 1, 20.22), y ha trasladado a la comunidad al «reino del Hijo de su amor» (Col 1, 13). Su señorío en el cosmos se revela cuando ejerce en la iglesia la misión escatológica de reconciliación y filiación, que le encomendó el Padre. El universo (*tâ pánta*) se concentra en la iglesia (*hemeis*). El *Kýrios* encabeza el universo en su señorío, reconocido en la iglesia. El es la «cabeza del cuerpo» (del cosmos), pero Pablo añade *tes ekklesías* (de la iglesia, en la iglesia) (Col 1, 18). La creación bajo el Señor Jesús, por su muerte y resurrección, se ha cambiado en nueva creación. El universo entero tiene en él su cabeza, en el que habita toda la plenitud (Col 1, 19) para plenificarnos a todos.

En la Carta a los efesios la mirada se concentra en el señorío de Cristo sobre la iglesia en el mundo. La comunidad misma, que está evangelizando la ecumene, se ve amenazada por la división entre judeocristianos y paganocristianos. Una vez más el problema sólo puede responderse desde la concentración cristológica, que ve en Cristo sobre todo al Señor entronizado. También aquí se explica el mensaje de la carta desde el fragmento de la tradición comunitaria (Ef 1, 3-14). En el acontecimiento escatológico de Cristo el momento del descenso no desaparece, pero es camino hacia la resurrección entendida como entronización para recapitular todas las cosas en él (Ef 1, 10). En la preexistencia «nuestro Señor Jesús Cristo» aparece como el Hijo del Padre (Ef 1, 3), en quien y por quien hemos sido elegidos para la adopción (Ef 1, 5). Por ello en la plenitud de los tiempos nos alcanza la obra salvadora del Resucitado y del Entronizado. El Padre en el bautismo nos vivificó con él, nos con-resucitó y con-asentó en los cielos con él (Ef 2, 5-6). El es «nuestra paz» (Ef 2, 13), que rompe el muro entre judíos y genti-

les, haciendo un «hombre nuevo» en él (Ef 2, 17), que nos precede y encabeza abriéndonos como a hijos la entrada hacia el Padre (Ef 2, 18). Por esto, en la tregua hasta la parusía, el Señor reparte sus carismas y sus servicios a la comunidad unida bajo el mismo Padre en su señorío, para que se realice la edificación de su cuerpo, que ha de incorporar la humanidad y el universo entero (Ef 4, 5 s). Jesús es el Señor sobre todo en la iglesia, y por la iglesia, su plenitud, llevará a la plenitud todas las cosas (Ef 1, 23).

El estudio de los textos paulinos, que presentan y proclaman la obra del Señor, nos revelan a éste como el Hijo entronizado. El *Kýrios* aparece en primer lugar como el Señor que va a venir. La comunidad espera su descenso en el último día, que va a ser al tiempo parusía y apocalipsis (1 Tes 3, 13; 4, 16). En esta esperanza el Señor se aparece como el Hijo preexistente, que desde siempre estaba junto al Padre como primogénito, al igual que la gloria de Dios (Ez 1, 3; 10, 1) y el Hijo del hombre (Dan 7, 14) de la tradición profética y apocalíptica. Este Hijo mayor había sido enviado a la carne, crucificado en la cruz y resucitado de entre los muertos. Ahora está de nuevo junto al Padre y al venir consumará la liberación que inició anticipadamente con su pascua. La aparición del Señor de la gloria (1 Cor 2, 9), el Hijo amado y primogénito, que vendrá a terminar de reunir la familia de sus hermanos y a consumir el reino del Padre, ocurrirá «en presencia de Dios y Padre nuestro» (1 Tes 3, 13). El *Kýrios* que va a venir es el juez escatológico, el lugarteniente que consumará el reino ya iniciado, porque es «su Hijo que desciende del cielo» (1 Tes 1, 10). La filiación no es el premio de su entronización, sino la condición eterna del Hijo del amor, que hizo posible su entrega pascual y que ahora posibilitará que consume, para gloria del Padre, la liberación ya iniciada. La comunidad, por tanto, ve al Señor como el Hijo frente a ella, que la alienta y la juzga en su caminar hacia el reino.

Pero poco a poco la comunidad le va viendo en medio de ella, encabezándola en su marcha hacia el reino del Padre, como el Señor entronizado. Se subraya la escatología presente. La pequeña comunidad en el mundo se dispone a la larga espera de la parusía. La anticipación del señorío del *Kýrios* en la comunidad se acentúa primero como designación (1 Cor 15, 23 s) y luego como entronización del *Cosmocrátor* (Rom 8, 34; Col 3, 1). Es otra forma de ver en medio de ella la presencia del Hijo primogénito. El Señor es el Hijo mayor, es decir el hermano mayor, el que está a la cabeza de la familia de los hermanos y del universo, la casa común, de la herencia que ha de convertirse en tierra de la herencia. Los hermanos, al verle sentado a la derecha del Padre y sentado también en medio

de ellos, a la cabeza de ellos, comprueban que la obra de su amor ha llegado al extremo. Ahora le ven siendo en plenitud el que era desde siempre, para conducirlos a ellos hacia la plenitud. El es el «Hijo de Dios en poder» (Rom 1, 4a). «El que existía en forma de Dios» (Flp 2, 6) es entronizado ahora «para gloria del Padre» (Flp 2, 11). Ahora ya encabeza a sus hermanos, como primogénito, hasta que todos se configuren a su imagen (Rom 8, 29), para hacer su reino (Gál 1, 13) y entregarlo al Padre (1 Cor 15, 24).

El señorío del *Kýrios* ha nacido del Padre por su filiación y termina en el Padre por su filiación. Señor es la palabra que resume la historia del Hijo, asumiendo la preexistencia y la muerte salvadora del Cristo en su entronización y glorificación a la derecha del Padre. *Kýrios* es el hermano mayor entre los hermanos, el Hijo enviado entregado a nosotros y entregado por nosotros, que ha sido entronizado sobre nosotros para gloria del Padre. Por eso la comunidad le confiesa como Jesús Cristo, Señor nuestro.

III. EL ESPÍRITU DE LA COMUNIÓN DEL AMOR

Los saludos de las cartas nos han ayudado a penetrar en la constitución íntima de la pequeña fraternidad. Pero aún pueden ayudarnos a desentrañarla más todavía. Pablo llama a la «iglesia en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo» (1 Tes 1, 1; 2 Tes 1, 1) los «santos» (2 Cor 1, 1; Rom 1, 7; Flp 1, 1; Col 1, 2; Ef 1, 1), los «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2). Este título nos muestra que el Padre actúa en la comunidad por medio de Jesús Cristo en el Espíritu santo³.

3. Para la comprensión paulina del Espíritu, cf. F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, Gütersloh 1926; K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, Leipzig 1912; E. Fuchs, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig 1936; P. Gächter, *Zum Pneumabegriff des Hl. Paulus*, ZKTh 53 (1929) 345-408; J. Gloel, *Der Heilige Geist in der Heilswerkündigung des Paulus*, Halle 1888; R. Guardia, *Pneúma hágion en 1 Tesalonicenses*, Roma 1968-1969 (Diss.); H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1909; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and eschatology in Paul*, Edinburgh 1957; I. Hermann, *Kýrios und Pneúma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen*, München 1961; P. B. Hoyle, *The Holy Spirit in saint Paul*, London 1927; W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens*, Freiburg 1963; I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu*, Salamanca 1967; E. Schweizer, *Geist und Gemeinde im NT*, München 1952; E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander*, Göttingen 1903; K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962; J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973.

La iglesia es la comunidad de los últimos tiempos, que ha nacido en la muerte y resurrección de Cristo, que se realizó «según las Escrituras» (1 Cor 15, 3.4). La resurrección ha sido la entrada de Jesús en su señorío mesiánico. Al ser entronizado, se cortan los tiempos, se reúne el pueblo y se inicia el reino, con la fuerza del Espíritu. A la entronización (Hech 2, 36; 10, 40 s), sigue la donación a la comunidad del don escatológico, el Espíritu santo (Hech 2, 33; 5, 31). Así se cumplían las Escrituras, pues los profetas habían anunciado que Yahvé en los últimos tiempos renovarí­a la alianza con su pueblo, dándole su Espíritu (Jer 31, 31 s; 32, 37 s; Ez 11, 9 s; 16, 60 s; 36, 22 s; Jl 2, 28 s). La «promesa del Espíritu santo» (Hech 2, 23) se cumplió el día de pentecostés (Hech 2, 17-21). El Espíritu es la fuerza del acontecimiento escatológico, por la que Dios toma posesión inmediata y definitiva de su pueblo en la santidad de su gloria (Ez 36, 28; 37, 27). A esta toma de posesión sigue la entrada en el reino en obediencia y sumisión.

La pequeña fraternidad del Señor resucitado se reconoce como la comunidad de los últimos tiempos, en la que se cumplen por fin los anuncios de los profetas. El Espíritu en el AT era la fuerza de Dios, que actuó en la creación del mundo y en la liberación del pueblo. Se esperaba una donación nueva, por manos del Ungido, para que se consumara la reunión del pueblo y la realización del reino. Esto ha sucedido ya. La comunidad ha recibido el Espíritu de parte del Padre por manos de su Hijo crucificado, muerto, resucitado y entronizado. Este Espíritu es en verdad el que la ha reunido en comunión en torno al Señor, como familia de hijos del Padre y hermanos de todos. El Espíritu recibido alienta a la fraternidad a llamar al Padre, en Jesús el Señor. Sus dos gritos: *Abba* y *marána thá*, son la señal de que ya tienen el Espíritu en sus corazones. «Nadie puede decir Señor Jesús, si no es en el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3). «Recibisteis un Espíritu de hijos adoptivos, que nos hace gritar: *Abba*, Padre. Es el mismo Espíritu, el que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, coherederos de Cristo» (Rom 8, 15-17). Pablo parte de los datos de la experiencia comunitaria y los reflexiona desde su concentración cristológica, explicando y proclamando ante los hermanos la obra del Espíritu, en la fraternidad, que está situada en medio del mundo.

1. *El Espíritu desde el Padre por el Hijo*

Las cartas apenas nos ofrecen datos para adentrarnos en las profundidades de Dios. Y siempre que nos los ofrecen, encontramos

ya al Padre y a su Hijo amado vueltos hacia nosotros. Sin embargo, necesitamos adentrarnos en el abismo de su misterio para poder llegar a reconocer el don del Espíritu, que el Padre y el Hijo nos dieron. «Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer los dones, que Dios nos ha dado en gracia» (1 Cor 2, 11-12). Este acceso a la intimidad del Padre se ha abierto a la comunidad en el Cristo muerto y resucitado, en el crucificado Señor de la gloria, la sabiduría oculta de Dios, que él nos «ha revelado por el Espíritu» (1 Cor 2, 10). En el rostro de Cristo, por el Espíritu, podemos abismarnos en la última intimidad del Padre.

Pablo en 1 Cor 2, 6 s está comprendiendo el Espíritu desde la cosmovisión helenística, pero en la clave del pensamiento judío. Para los griegos el espíritu del hombre es su «autoconciencia». Por el espíritu el hombre puede volver sobre sí mismo, reconocerse a sí mismo, decidirse a sí mismo. Conocerse y conocer, decidirse y decidir son los signos de la acción del espíritu del hombre. Aplicando esto a la intimidad de Dios, en la clave apocalíptica y sapiencial, podemos decir que el Espíritu «conoce las cosas de Dios» (1 Cor 2, 11), «penetra las profundidades de Dios» (1 Cor 2, 10). El Espíritu es la autoconciencia del Padre. En primer lugar es donde el Padre reconoce su ser, se reconoce a sí mismo. Reconocerse como Padre es reconocerse en su Hijo y desde su Hijo. El Espíritu es, pues, el encuentro del Padre y del Hijo en la última intimidad de su ser. Pero, en segundo lugar, el Espíritu es donde el Padre reconoce su don, es decir, su plan de amor, su bien de amor, su «sabiduría»: lo que no vio el ojo, ni oyó el oído, ni se alcanza al corazón del hombre, lo que tiene preparado para los que ama y los que le aman, es el don de su Hijo entregado (1 Cor 2, 9 s). En el Espíritu el Padre no sólo se reconoce en su Hijo, sino que reconoce en él el plan de su sabiduría y de su amor, reconociéndonos a nosotros en él, destinándole a él a nosotros. El plan de amor que reconoce es el Hijo amado, a quien ama y en quien se reconoce, en la unidad del Espíritu.

El Padre desde siempre, como ya vimos, nos ha amado en su Hijo. Se ha propuesto reunir en torno a su Hijo una muchedumbre de hijos y preparar para ellos una casa común. En la tradición paulina este gesto de amor se expresa en el viejo gesto patriarcal de la bendición del primogénito. El padre bendice a su hijo mayor, el primero de todos, para que sea el señor de sus hermanos y el señor de la casa de su herencia. La bendición no sólo es una promesa, sino sobre todo es un don. El padre da al hijo mayor su fuerza, la

fuerza de su amor, para que el mayor haga sus veces. La bendición es una transmisión de poder, pero no tanto de dominio, cuanto de servicio, no tanto de capacidad de mandar, cuando de amar. En la bendición, la fuerza del amor del padre pasa a manos del primogénito para que, a través de sus manos, pase a los hermanos pequeños y a la tierra de la herencia. La Carta a los efesios explica el gesto de amor del Padre por su Hijo en el Espíritu hacia nosotros y hacia el universo, tomando este gesto de la bendición patriarcal. El Padre de nuestro Señor Jesús Cristo nos ha bendecido desde antes de los siglos «con toda bendición espiritual» (Ef 1, 3). La «bendición espiritual» es la que el mismo Espíritu actúa, más aún, la que consiste en el mismo Espíritu. Pues «en amor nos ha predestinado a la adopción filial por Jesús Cristo, hacia él» (Ef 1, 5). El Padre nos ha bendecido a nosotros y al universo en su Hijo. Nos ha bendecido con su Espíritu, con su amor. Ha puesto en manos de su Hijo la fuerza de su amor para que él la ponga en nuestras manos, incorporándonos a su filiación y a su herencia.

Ahora comprendemos la acción de su gesto en la plenitud de los tiempos, al final de los tiempos. «Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley... Y porque sois hijos de Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba*, Padre» (Gál 4, 4.6). Parece que estamos ante dos misiones, ante dos donaciones. Las dos remiten a la preexistencia. Desde antes de los siglos junto al Padre estaba su Hijo y «el Espíritu de su Hijo» (Gál 4, 6). Es el Espíritu dado al Hijo, que ha llegado a ser propio del Hijo y que por tanto puede ser también dado por manos del Hijo. Así se explica que la donación del Hijo y del Espíritu, que parecen distintas, acaben en realidad identificándose. El Padre nos da al Hijo y por manos del Hijo nos da su Espíritu para que seamos en verdad hijos y nos sintamos como hijos en el Hijo. El don del Espíritu es al tiempo causa y prueba de nuestra filiación en el primogénito. Por el Espíritu llegamos a ser hijos; por el Espíritu comprobamos y tomamos conciencia de que somos hijos. El Espíritu que es don del Hijo, el que hace Hijo al Hijo, nos incorpora también a su filiación haciendo posible que nosotros gritemos con él el *Abba*, en el mismo aliento del amor. La pequeña fraternidad desde su experiencia del Espíritu se ha adentrado en las profundidades del Padre.

Desde siempre el Padre nos ha bendecido en su Hijo con la fuerza de su Espíritu. La «bendición espiritual» (Ef 1, 6) es la predestinación «en amor» (Ef 1, 4), la donación «en el amado» (Ef 1, 6), en el «Hijo de su amor» (Col 1, 13), para hacernos hijos en él. Así el Espíritu de amor (Rom 5, 4) nos viene del Padre por el Hijo.

El Espíritu actualiza en nosotros el amor, que desde siempre el Padre nos tiene en el Hijo. En ello se manifiesta que el Espíritu es el amor con que el Padre ama al Hijo y el mismo amor, con que el Hijo nos ama y se da a nosotros. La pequeña fraternidad se siente muy amada por el Padre en Jesús. Es la familia de los «hermanos amados del Señor», que fueron elegidos «en la santificación del Espíritu» (2 Tes 2, 13; 1 Pe 1, 2). Por eso ven descender el amor que ha nacido del Padre, y que se les ha dado por manos del Hijo mayor, que les preside y reúne.

2. *Nos incorpora a la comunión del Hijo*

El Espíritu se hace presente y se da a la comunidad en el anuncio del evangelio y en la acogida de la fe. «Os fue predicado nuestro evangelio... con poder y con el Espíritu santo... Por vuestra parte os hicisteis imitadores nuestros y del Señor, abrazando la palabra con el gozo del Espíritu santo» (1 Tes 1, 5-6). «El que os da el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe en la predicación?» (Gál 3, 5). Como veremos enseguida, el evangelio es Jesús Cristo mismo en persona, que se hace presente con su Espíritu en la palabra. Al llamar y al reunir comparte con los hermanos de parte del Padre la fuerza poderosa de su amor, constituyéndolos en la filiación y en la herencia, haciendo de ellos la comunidad fraternal de los últimos tiempos en donde se inaugura el reino.

En medio de la fraternidad, presidiéndola, está Jesús. El es el Hijo amado del Padre, que fue entregado por nosotros como Cristo y está entronizado sobre nosotros como Señor. El Espíritu del Hijo, que obra por él, nos alcanza en él en estos momentos constitutivos de su obra. El *Pneúma* es también el «Espíritu de Cristo» (Rom 8, 9) y el «Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 17 s). La filiación y la herencia nuestras son coparticipación con Cristo. El Espíritu nos introduce y nos asocia a la misma comunión filial y fraternal del Hijo (Rom 8, 14 s). En el Espíritu alcanzamos la «comunión con Jesús Cristo Señor nuestro» (1 Cor 1, 9). Dada la importancia de este hecho intentaremos detenernos en los pasajes fundamentales de las cartas.

En la Carta a los gálatas aparece el Espíritu configurado ya cristológicamente. Se acentúa la presencia de la obra escatológica, que es la misión del Hijo preexistente a la carne para hacerse maldición en la cruz y comunicarnos su filiación y su herencia. Hay un hecho, que la comunidad puede atestiguar. Ha recibido el Espíritu en el

anuncio del evangelio (Gál 3, 2.5). A la luz de este acontecimiento toda la historia de Israel, preparación de la plenitud de los tiempos, aparece como una *epangelía* y una *eulogía* del Espíritu, hecha por Dios a Abrahán (Gál 3, 13-14), que ha de cumplirse cuando la salvación del viejo pueblo irradie por Cristo a todas las gentes. La promesa de la bendición, según la concepción hebrea, implica filiación y herencia. Por eso se cumple cuando el Padre, al enviarnos al Hijo, nos dio también el *Pneúma huioû autoû* (Gál 4, 6), que nos hace hijos en él. La promesa del Espíritu fue preparación para la donación del mismo Espíritu del Hijo, que nos incorpora a su filiación y herencia (Gál 4, 6-7). De aquí nacerá la nueva vida «en el Espíritu» (Gál 5, 16.18.22.25; 6, 8), a la espera del total cumplimiento de la filiación en el reino que ha de venir (Gál 5, 5).

La comunidad de Corinto por no carecer de ningún carisma (1 Cor 1, 7) cree estar viviendo ya la plena posesión escatológica del Espíritu; Pablo se goza con ellos, pero enseguida les propone el alcance y los límites de esta posesión. Ciertamente se ha cumplido en ellos la promesa del AT para los últimos tiempos y son nuevo pueblo con nuevo templo en una nueva alianza por el Espíritu que les ha sido dado (2 Cor 3, 4-15; 1 Cor 3, 16; 6, 19; 2 Cor 3, 3). Pero el *Pneúma* se da sólo en el ámbito del señorío del *Kýrios* (1 Cor 12, 13). En el anuncio profético, la alianza nueva será realizada y encabezada por el Siervo, ungido con el Espíritu de Yahvé (Is 42, 1.6; 61, 1.2.8). Pero ahora el Espíritu ya no es algo que se da al Cristo. «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17). Dios es, en efecto, quien da el Espíritu (1 Tes 4, 8; 1 Cor 2, 12; 6, 19; 2 Cor 1, 22), pero esta donación se realiza única y exclusivamente en y por el Hijo (Gál 4, 6). En 2 Cor 3, 17 *Kýrios* no es el Espíritu santo, sino Jesús Cristo, «Señor de la gloria» (1 Cor 2, 8), «imagen de Dios» (2 Cor 4, 5). Por eso el Espíritu, que es el Espíritu del Hijo, en parte actúa identificándose con él y en parte no. El Padre mismo se refleja en el rostro de Cristo (2 Cor 4, 6), por eso el Señor es el Espíritu, imagen transformante de gloria, pero al tiempo también el Padre transforma de gloria en gloria, obrando mediante el Espíritu del Señor, para que los hijos tengan acceso a él (2 Cor 3, 4; cf. 2 Cor 3, 12), transformados en la gloria del Hijo (2 Cor 3, 18). La comunidad vive los últimos tiempos, porque recibe del Padre el Espíritu del Señor Jesús y en el mismo Espíritu entra confiadamente por Cristo al Padre (2 Cor 3, 4).

La Carta a los romanos ofrece una síntesis fundamental de la pneumatología paulina, implicada orgánicamente con su cristología. El Cristo resucitado y entronizado a la derecha de Dios es el «Hijo según el Espíritu de santidad» (Rom 1, 4). El «Espíritu

de santidad» es la esfera de la gloria divina, el campo de fuerza en el que entra el Resucitado y hace entrar a su comunidad, instalándola en los últimos tiempos. Es la revelación y la realización definitivas de su condición de Hijo, que inaugura ahora el «reino de Dios», «que consiste en justicia y paz y gozo en el Espíritu santo» (Rom 14, 17). Estas expresiones con el material tradicional judeocristiano están traducidas por Pablo a su reflexión teológica, que entiende la obra escatológica como justicia, reconciliación y filiación. Justificados y reconciliados tenemos la entrada «hacia Dios por nuestro Señor Jesús Cristo» (Rom 5, 1). El amor que el Padre nos ha tenido en su Hijo encuadra toda la sección central de la carta Rom 5, 8-8, 39. En efecto, la entrada al Padre se realiza porque su amor ha sido derramado en nuestros corazones «por el Espíritu santo, que se nos ha dado» (Rom 5, 5). El Padre entregó por nosotros al Hijo para que viviéramos «su vida» (Rom 5, 10) y nosotros comulgando con su muerte y resurrección (Rom 6, 1-11) vivimos «del Espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2). El «Espíritu de Dios» es el «Espíritu de Cristo» (Rom 8, 9), el «Espíritu de adopción» (Rom 8, 15), que nos hace hijos y herederos en el Hijo. En el *Abba* la comunidad responde con el mismo don recibido, porque el Espíritu la levanta y saca fuera de sí misma hacia el Padre (Rom 8, 26). De todas formas ahora sólo tenemos las «primicias del Espíritu» (Rom 8, 23), por eso suspiramos por la filiación definitiva, cuando el Espíritu dará vida a nuestros cuerpos (Rom 8, 11) y hasta la creación entera participará de la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8, 19). El *Pneûma* se manifiesta, en la dinámica de todo el acontecimiento escatológico, como la *dynamis* que lo actúa.

La Carta a los efesios expresa la tradición paulina sobre el Espíritu. Cuando el Padre en el bautismo nos dio vida con él y nos resucitó y entronizó con él (Ef 2, 5), fuimos sellados «con el Espíritu santo de la promesa», que es las «arras de nuestra herencia» (Ef 1, 13). El acontecimiento escatológico aparece aquí de nuevo como una *huiothesía* y una *kleronomía*, que implican la recapitulación de todas las cosas en Cristo. En una filiación que desciende y asciende. El Padre nos da la adopción por el Hijo en el Espíritu santo. Pero el Hijo, el nuevo Adán (1 Cor), el primogénito (Rom) es el hombre nuevo, que empieza la nueva humanidad de judíos y gentiles en su cuerpo (Ef 2, 13-16). El ha abierto la filiación en el retorno. La entrada «al Padre» se realiza «por él» «en el único Espíritu» (Ef 2, 18). La comunidad es la familia de Dios (Ef 2, 19), la casa de Dios «en el Espíritu», convertida en «templo santo en el Señor» (Ef 2, 22). En este indicativo se funda el imperativo de la

parénesis de la unidad, la llamada a ser «un cuerpo y un Espíritu» en un mismo Señor, bajo un mismo Padre de todos (Ef 4, 4 s). De todas formas, la acentuación de la presencia del Espíritu no anula la reserva escatológica. La toma de posesión de la herencia está aún por venir. Sucederá en el futuro en «el día de la redención» (Ef 4, 30; cf. 1, 14).

Esta breve reflexión sobre los textos pneumatológicos de las cartas nos permite ver que el Padre por el Espíritu nos incorpora a la comunión del Hijo y nos configura con ella. En efecto, el Padre ha amado al Hijo y ha puesto en sus manos este mismo amor para que nos lo entregue a nosotros. Al amarnos el Hijo con el mismo amor que el Padre le ama a él, nos comparte lo más profundo de su ser, su comunión con el Padre, su ser de Hijo. Pablo para explicar a los hermanos esta realidad tan abismal y misteriosa emplea dos términos tomados de la vida del pueblo sencillo: adopción y configuración. Adopción, al modo humano, es una palabra que se queda corta. Como veremos enseguida, el Padre no sólo nos pone en el lugar de su Hijo, sino que nos comparte su vida incorporándonos a él y configurándonos con él por medio del Espíritu. Pero este don nos lo da por manos de su mismo Hijo, que son la prolongación y la presencia de sus propias manos. El Padre nos da el Espíritu, en cuanto el Hijo nos lo comparte. Pero a su vez el Espíritu compartido de sus manos a las nuestras, hace que inseparablemente nosotros seamos en él y él en nosotros, que nosotros vivamos en él y él desde nosotros. El Hijo, entregado por nosotros como Cristo y entronizado sobre nosotros como hermano mayor y Señor, se ha convertido en el lugar de la comunión del Espíritu. El Señor es el Espíritu, en el que nos incorporamos a él y nos configuramos con él. La dinámica pneumatológica está implicada con la cristológica.

El Padre nos adopta en la medida que Cristo, su Hijo entregado por nosotros a muerte, comparte con nosotros su filiación en el Espíritu, la vive en nosotros y nosotros la vivimos en él. El Espíritu del Hijo descendió en la misión y donación del Hijo. El Espíritu de Cristo se compartió a nosotros en la entrega de inmolación de Cristo y llegamos a ser en él. Cristo es el Hijo, en cuanto situado entre nosotros, igualado a nosotros, entregado por nosotros. Sus manos han bajado hasta nosotros y como en un plano de igualdad, incluso de inferioridad, nos ha dado como siervo empecatado y maldecido su mismo amor. La comunión en Cristo se realiza por la comunión «en el Espíritu». Pero al abajarse tanto, el Padre lo levantó alentando sobre su cuerpo crucificado y muerto el Espíritu, que lo resucitó, lo entronizó como Señor y lo convirtió a él mismo en Espíritu vivificante. Sus manos ahora nos alcanzan desde arriba, no sólo

para darnos su Espíritu, sino para exigirnos que vivamos desde el don del Espíritu por los caminos de su señorío, que conducen al reino del Padre, mientras nosotros y la creación entera vamos siendo transformados y configurados en su amor. El Señor resucitado, imagen de la gloria del Padre, es el mediador del Espíritu (2 Cor 3, 18). El Espíritu del Padre que se manifiesta en la imagen transformante de gloria del Hijo entronizado, es el que penetra en nosotros transformándonos en filiación y en gloria. El Espíritu hizo la imagen del nuevo Adán para que todos fuéramos configurados en ella (1 Cor 15, 45.49). La plena configuración con el primogénito acontecerá en la consumación (Rom 8, 29), cuando se acabe de pagar el anticipo ahora entregado como «arras de herencia» (Ef 1, 14; Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22; 15, 5). Pero ya ahora el Espíritu del Señor nos va configurando con él y nos va incorporando a su vida y a su obra (2 Cor 3, 17 s; Rom 8, 17.29) hacia el Padre.

3. Nos arrastra al Padre por el Hijo

El Señor, *Cosmocrátor* designado y entronizado en la comunidad sobre el universo, existe para el Padre haciendo su reino, hasta entregárselo con sumisa obediencia en el instante de la consumación. El Espíritu actúa en la comunidad vuelta al Padre por el Hijo. Jesús en su existencia terrestre tenía con el Padre una entrada libre, confiada, inmediata y abierta. La comunidad eclesial se sentía por el Espíritu incorporada a esta misma experiencia radical de filiación. Pablo ha reflexionado esta experiencia y ha visto que si el Espíritu ha venido del Padre por el Hijo, con él podemos ir al Padre por el Hijo. El *Pneûma*, que nos ha hecho comulgar con la filiación de Cristo y nos ha configurado con él, nos arrastra por él y en él hacia el Padre. «Tal confianza (*pepoûthesin*) tenemos por Cristo hacia Dios» (2 Cor 3, 4) es la afirmación con la que Pablo inicia el pasaje sobre el servicio del Espíritu. «Teniendo tal esperanza, usamos de mucha *parresía*» (2 Cor 3, 12), inicia el pasaje sobre la transformación en la imagen de gloria por el Espíritu del Señor. Justificados por la fe tenemos paz con Dios por Jesús Cristo, «por el cual hemos recibido la entrada (*prosagogé*)» (Rom 5, 1); inicia Rom 5-8, apuntando inmediatamente que este acontecimiento se realiza por el Espíritu santo, «que se nos ha dado» (Rom 5, 5). «Por él (Cristo) tenemos acceso en un Espíritu al Padre» (Ef 5, 18). *Pepoûthesis*, *parresía* y *prosagogé* son términos para describir la vuelta y la entrada de la comunidad por Cristo hacia el Padre. Si en la bajada el Padre nos amaba en el Hijo amado, ahora en el as-

censo nosotros le amamos con el Hijo de su amor. La entrega del Hijo al Padre, exhaustiva y total, es su respuesta en el Espíritu, a la que nosotros estamos admirablemente incorporados.

La entrada al Padre por el Hijo en el Espíritu no es un acontecimiento solamente personal, sino también comunitario y cósmico. La presencia del Espíritu es don del Padre por su Hijo, que como Señor encabeza la comunidad en esta tregua hasta la parusía. En el Cristo resucitado «primicia de los que duermen» (1 Cor 15, 20) ha surgido el nuevo Adán, el hombre nuevo, que inicia la nueva humanidad para la nueva creación. Estamos en un camino de retorno, pero no como restauración, sino como innovación, como recreación. Pablo está pensando en la contraposición de la vieja y la nueva creación. En aquélla un hombre a la cabeza, una humanidad en torno, un universo a sus pies. El Señor alentó su Espíritu sobre el rostro del hombre primero y se convirtió en ser viviente, para extender la familia humana, configurada con su imagen y dominar la tierra construyéndola hacia su plenitud. Al cerrarse el viejo Adán al amor, se inició el camino del descenso, de la separación. La humanidad y la tierra, abandonadas a los deseos de su corazón, se hundieron en la injusticia, en la opresión, en la guerra, en la muerte. Pero ahora el nuevo Adán, el Hombre último, se ha puesto en pie en la plenitud de los tiempos. Está a la cabeza, una pequeña fraternidad en torno, el universo de los cielos y la tierra a sus pies. El Padre alentó sobre su cuerpo crucificado y le convirtió en Espíritu vivificante. Ahora se inicia por su obediencia el camino del retorno en el que está la justicia, la libertad, la paz y sobre todo la filiación y la fraternidad en el Espíritu.

La entrada confiada y abierta al Padre por el Señor en el Espíritu es la brecha de la nueva humanidad y de la nueva creación. Los hermanos compartiendo con el Primogénito su muerte y su resurrección, ya han empezado a configurarse con él en el Espíritu. El don de este tiempo intermedio es como las primicias y las arras de la consumación. Ya tienen el Espíritu, pero aún suspiran por la filiación en la plenitud de la libertad. Nosotros mismos. También nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo (Rom 8, 23). Pero de nuestra progresiva liberación y configuración, depende el destino de la creación entera. También su retorno depende de que el nuevo Adán, «Espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45), someta todos los poderes de la injusticia, de la opresión, de la destrucción y de la misma muerte y haga que el aliento creador de su Espíritu recree el rostro de la tierra (1 Cor 15, 25-28). La creación vieja surgió de la nada, con la palabra alen-

tadora del Señor. Así empezó a surgir del caos, aunque después fueran el primer Adán y los suyos los que debieran construirla. Por eso, los hermanos que gritan en el Espíritu el grito de la libertad (Rom 8, 14 s) sienten al tiempo en el Espíritu el grito de la creación esclavizada que espera la manifestación gloriosa de los hijos de Dios (Rom 8, 19-22), que se consumará cuando el Señor vuelva para que el Padre sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28), en la medida que todo ha quedado sometido bajo los pies del Primogénito y recapitulado en él (Ef 1, 10) y él se lo entrega al Padre en el Espíritu para alabanza de gloria de su gracia.

El Espíritu santo en la comunidad es el don escatológico, que la edifica en sus carismas, pero sobre todo que la constituye en la filiación del Padre por el Hijo. La pneumatología de Pablo es una profundización de la experiencia del *Abba* en Cristo y en los suyos. El Espíritu ha venido a la comunidad del Padre por el Hijo y arrastra a la comunidad al Padre por el Hijo. El estar incorporados a esta salida y entrada del Primogénito permite que lo que experimentamos *in nobis*, lo podamos descubrir en la dimensión fundante y consumada del *extra nos*. El Padre nos ama en el Hijo, por él. Nosotros amamos al Padre en el Hijo, por él. Pero los extremos de este círculo parecen confundirse en la unidad. El Padre se entrega al Hijo y el Hijo al Padre. El Espíritu es la entrega del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. En él acontece la paternidad y la filiación. La comunidad vive en la plenitud de los tiempos porque está incorporada en el Espíritu a este abrazo de amor. Nosotros somos hijos del Padre por el Hijo en el Espíritu; hijos para el Padre por el Hijo en el Espíritu. Esta realidad es la que Pablo intenta expresar en fórmulas, que irá recibiendo y acuñando. «En el nombre del Señor Jesús Cristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). «Por nuestro Señor Jesús Cristo y por el amor del Espíritu» (Rom 15, 30). Por fin la autoconciencia comunitaria se expresa en la despedida de 2 Cor 13, 13: «La gracia del Señor Jesús Cristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu santo estén con todos nosotros».

Pablo desde la luz, que brilla en el rostro de Cristo (2 Cor 4, 6), ha ido descifrando a la pequeña comunidad, que está sembrada en el mundo, las profundidades últimas de su vida. Son una familia de hermanos, no porque ellos hayan querido reunirse y amarse, sino porque les ha acogido la ternura y la gracia del Padre, entregada a ellos por manos de Jesús con la fuerza poderosa de su Espíritu. Tienen un mismo Padre de todos, el Padre de Jesús. Tienen a un mismo hermano mayor, el Primogénito, el Señor de todos los hermanos y de la casa común. Tienen un mismo Espíritu de amor, el Espíritu de la comunión que les reúne en la unidad, haciéndoles

un solo cuerpo y una sola alma. El Padre en su amor es el origen de la comunidad. Ha sido un don de sus manos. Y al tiempo es su término. Deberá volver a sus manos para alabanza de gloria de su gracia. Pero el estar entre sus manos, pasar de sus manos a sus manos, sólo es posible exclusiva y totalmente por las manos de su Hijo amado. Jesús es el mediador de toda la historia de su amor con la fraternidad y con el mundo. El Hijo es el mediador, el lugar del encuentro y de la comunión. Pero este encuentro y esta comunión no son más que participación en la comunión y el encuentro del Padre y el Hijo en el amor del Espíritu. Por eso la comunidad es don del don, don en el don del Espíritu. La fraternidad es el anticipo y las arras del Espíritu en la creación y en la historia, porque en ellas se realiza ya la filiación y la fraternidad en la unidad del amor del mismo Espíritu. Los hermanos sólo podrán saber lo que es ser hermanos, si se han adentrado en este abismo del amor. Y sólo podrán ser fraternidad y fermento de fraternidad en el mundo, hasta que el universo entero se convierta en mesa compartida de fraternidad, si viven en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu.

IV. FAMILIA DE HIJOS Y DE HERMANOS

La comunidad reunida por el Padre en su Hijo Jesús Cristo, con el amor del Espíritu es en realidad una familia de hijos y de hermanos⁴. «Nosotros» es la forma primaria de su autoconciencia comunitaria (*hemeis* 359 veces; *hymeis* 769 veces). Es el nosotros, el que invoca al Señor Jesús y el que llama al Padre. Precisamente el Dios y Padre y Jesús Cristo, el Señor, son del nosotros, nuestros. En principio la comunidad siente como propia, como de ella y para ella, la obra que el Padre ha realizado por su Hijo. En el pronombre «nosotros» se está expresando ya la comunidad escatológica

4. Para la comprensión paulina de la filiación y la fraternidad, cf. W. Grundmann, *Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtliche Voraussetzungen*, Erfurt 1938. Id., *Der Geist der Sohnschaft. Eine Studie zu Röm 8, 15 und Gal 4, 6 zu ihrer Stellung in der paulinischen Theologie und ihren traditionsgeschichtlichen Grundlagen*, en *In disciplina Domini*, Berlin 1963, 171-192; J. D. Hester, *Paul's concept of inheritance. A contribution to the understanding of Heilsgeschichte*, London 1968; J. Kürzinger, *Synmórphous tés eikónos tou huiou autou* (Rom 8, 29): BZ NF 2 (1958) 294-299; W. Schweizer, *Gotteskindschaft, Wiedergeburt und Erneuerung im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1943 (Diss.); M. G. Soenberg, *The notion of Uiothesia in the pauline writings*, Roma 1958 (Diss.); W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1940.

en medio del mundo. Pero el nombre que mejor expresa este hecho es el título de «santos», que los hermanos de la comunidad de Jerusalén se daban ya a sí mismos. Se llamaban *hágioi* y *adelphoi*. Podríamos decir que si «santos» expresa la dimensión vertical, la relación con Dios de los creyentes reunidos, «hermanos» expresa la dimensión horizontal, la relación de unos con otros.

1. Los santificados en Cristo Jesús

Pablo llama a estas pequeñas fraternidades eclesiales «los santos» (2 Cor 1, 1; Flp 1, 1; Rom 1, 7; Col 1, 7; Ef 1, 1), al tiempo que atestigua que así se llamaba también la comunidad de Jerusalén (1 Cor 16, 1; 2 Cor 8, 4; 9, 1.12; Rom 15, 25.31; cf. Hech 9, 13.32.41; 26, 10). Ya indicamos que estos santos se llaman también pobres, con un nombre que no tiene sólo una significación sociológica, sino también teológica. El señorío de Yahvé empieza a realizarse entre los pobres, que confían sólo y por entero en su acción salvadora. Y es que según la tradición del AT, transformada en la apocalíptica del judaísmo tardío, se consideran «santos» porque en ellos se ha cumplido la alianza y se ha inaugurado el reino de los últimos tiempos. La convocación santa (*kletè hagía*) de la asamblea del desierto se ha realizado verdaderamente ahora, cuando se cumplieron las promesas en la iglesia, que es el verdadero Israel. De todas formas ya nos es bien conocido, que la comunidad cristiana tiene esta conciencia escatológica, a partir de un fundamento cristológico. Los hermanos son la comunidad de los santos, porque han sido reunidos por el Ungido, muerto y resucitado, con la fuerza poderosa de su Espíritu. «Ellos son ya en el presente la comunidad mesiánica, porque el Mesías, que ha de venir, está ya para ella en el cielo y ha enviado ya su Espíritu de santidad. El reino de Dios, que ha de venir, ha irrumpido ya en la comunidad de los *hágioi*; en este círculo de hombres ha sido ya creada la prometida comunidad del último tiempo, por la conciencia de la resurrección de Cristo y por el don del Espíritu».

Pablo parte de estos datos, pero los elabora desde su concentración cristológica. En la muerte, resurrección y entronización de Jesús, Cristo, el Señor, se ha inaugurado el reino de santificación, de justicia, de liberación, de reconciliación y por ello de filiación y de fraternidad. Es en este marco donde podemos descubrir en radicalidad la conciencia de la pequeña comunidad de ser un grupo de hijos y de hermanos en Cristo y en su Espíritu. Los hermanos reunidos en la «iglesia de Dios» son «llamados santos», por ser «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2). Veamos el proceso del descubrimiento.

Las cartas a los tesalonicenses enmarcan la santidad y la filiación en la escatología inmediata. Dios ha escogido desde el principio a los «hermanos amados del Señor» para que alcancen «la gloria de nuestro Señor Jesús Cristo» mediante «la santificación del Espíritu» (1 Tes 4, 7). Con la muerte y resurrección de Cristo se ha inaugurado el *ēsaton* de la justicia que pronto se consumará con la parusía del Señor Jesús con sus santos (1 Tes 3, 13). La santificación es este acontecimiento escatológico de justicia, que se ha anticipado, y que está ahora en combate abierto contra las injusticias de este eón (cf. Is 59, 14-15, 17). La santidad es la justicia que salva hacia el día del Señor. La filiación es la participación en esta justicia y el combate por ella en los dolores que preceden a la venida del Señor. Los «hermanos» son «hijos de la luz», «hijos del día» (1 Tes 5, 5), revestidos de las armas de la fe, del amor y de la esperanza de la salvación (1 Tes 5, 8). La santidad se manifiesta en la filiación, viniendo desde el futuro. El Espíritu se apropia de nosotros y nos capacita para la lucha militante hacia la herencia del reino de gloria, cuando el Hijo venga a entronizarnos con él.

Según esta comprensión de la santidad, «santos» son no sólo los creyentes de la iglesia de Jerusalén (1 Cor 16, 1.10), sino todos los de Corinto y su entorno, «todos los santos, que están en Acaya» (2 Cor 1, 1; 1 Cor 16, 10). A todos ellos se les cualifica con los dos títulos tomados de la *kletè hagía* (Ex 12, 16) del AT. Este es el primer nivel de la comunidad primitiva, que se atestigua de modo ejemplar en 2 Cor 6, 14-15. Se trata de un fragmento de la tradición comunitaria, que Pablo incorpora casi intacto, hasta el punto que parece un añadido posterior. Es una llamada a separarse del paganismo y a entregarse plenamente a la santificación. Hay dos mundos completamente distintos: uno caracterizado por *justicia, luz, Cristo, fe, templo de Dios*; el otro por *iniquidad, sombra, Belial, incredulidad, ídolos*.

El paralelismo implica al tiempo una concatenación teológica. La aparición de la justicia, como luz, bajo el poder de Cristo, convierte a los que la reciben en la fe, en templo de Dios. La manifestación de la impiedad como tinieblas bajo el señorío de Belial, se atestigua en la incredulidad de los que se entregan a los ídolos. Dos ámbitos de poder y dos señores distintos. Los hermanos están más acá del corte escatológico. Son pueblo nuevo y templo nuevo de Dios. En él se acentúa, primero, la santidad cultural de la comunidad (2 Cor 6, 17; cf. Is 52, 11; Jer 51, 45); después, se asume ésta en la perspectiva de la filiación escatológica (2 Cor 6, 18; cf. Lev 25, 11; Ez 37, 27; 2 Sam 7, 14; Is 43, 6; Jer 31, 9; Os 2, 1).

Pablo avanza sobre la concepción comunitaria de la santidad por su concentración cristológica que lleva consigo una acentuación pneumatológica. Los «santos» son «santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 2). Los hermanos de Corinto se consideran santificados y enriquecidos en toda gracia, pero Pablo quiere advertirles que esto es obra del Crucificado, que ha obrado su justicia entre los pobres (1 Cor 1, 26-31). De parte del Padre, Cristo Jesús ha llegado a ser para la comunidad «santificación y liberación» (1 Cor 1, 30). «Habéis sido santificados... en el nombre del Señor Jesús Cristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11). Hermanos y santos son los que han aceptado la obra escatológica de Dios en Cristo, por la sumisión de la fe (1 Cor 6, 2.8; 7, 12.14), los «hermanos en la fe» (Gál 6, 10). Esta apropiación de la comunidad por el Señor se realiza en el Espíritu que la convierte en templo santo habitando en ella (1 Cor 3, 16; 6, 19). De este modo, la asamblea santa del Sinaí queda asumida y trascendida en la asamblea que se congrega en torno al *Kýrios*, llamada, reunida y poseída por su Espíritu, que la transforma de gloria en gloria (2 Cor 3, 4-18). Los santos son la familia de los hijos, presidida por el Hijo, imagen de la gloria del Padre (2 Cor 4, 4), configurada y recreada en el Espíritu que empieza la nueva humanidad y la nueva creación.

2. Los santificados son los hijos en el Hijo

En el diálogo con los judaizantes de Galacia aparece el conflicto entre la filiación de Abrahán y la de Dios. Frente a la pretensión de edificar la comunidad sobre la herencia de los padres, en la que está incluida la ley como camino de justicia, Pablo anuncia la justicia y la filiación aparecidas ya en el Cristo crucificado, que es el Hijo entregado por nosotros (Gál 2, 20; 3, 13). Ahora «todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3, 26). Por la obra y en la historia de Cristo hemos llegado a ser hijos en él. Se trata de un acontecimiento de incorporación. Pablo primero habla de vestirse de Cristo (el vestido es la manifestación del ser), después habla de ser de él y en él «una persona» (*heís*) (Gál 3, 29). Este acontecimiento ha asumido y trascendido la filiación de Abrahán. Cristo es la «simiente de Abrahán» (Gál 3, 17) y los que son de Cristo son también «simiente de Abrahán, herederos según la promesa» (Gál 3, 29). Pero en Cristo no sólo ha aparecido el Mesías de Israel, sino el Hijo de Dios. El estar bajo la ley, que parecía una minoría de edad, es en verdad una esclavitud (Gál 4, 1-3). El Padre al darnos el Hijo y adoptarnos en él (Gál 4, 4) no sólo nos ha arrancado las

cadena, sino que nos ha hecho ser del Hijo, en el Hijo, el Hijo mismo. «El Espíritu de su Hijo en nuestros corazones, que grita: *Abba*, Padre» (Gál 4, 6). Nuestra filiación en Cristo acontece compartiendo con él su Espíritu, el suyo, el que le hace ser Hijo arrastrándolo a la relación absoluta de su entrega al Padre. Más que el puesto y la condición del Hijo, recibimos el Espíritu del Hijo, que nos incorpora personalmente a la comunión de su filiación. Somos pues hijos del Padre por el Hijo en el Espíritu. La filiación y la herencia de Abrahán han quedado transcendidas por una filiación y herencia que vienen del Padre y terminan en el Padre.

La perspectiva escatológica de la Carta a los romanos, mantenida en la tensión del ya y el aún no, está cualificada por una cristología de la filiación, que se extiende de la preexistencia a la parusía. En este contexto se entenderán la santidad y la filiación nuestras. Los «llamados en Cristo Jesús» son «amados de Dios», «llamados santos» (Rom 1, 7). Pablo empalma estos títulos insertando la santidad escatológica en la obra de amor del Padre en su Hijo (cf. 1 Tes 1, 4; 2 Tes 2, 13; Dt 33, 12). En efecto el acontecimiento del *ésgaton* interpretado por Pablo como justicia, reconciliación y filiación, se encuadra en el amor del Padre (Rom 5, 8; 8, 39). El corte escatológico ha inaugurado el reino de justicia, donde avanza la nueva humanidad encabezada por Cristo (Rom 5, 12-21), muriendo y resucitando con él (Rom 6, 1-11), pasando de la esclavitud a la libertad (Rom 6, 12-18). Este corte divide la existencia en dos formas que se contraponen: la carne y el espíritu, la justicia y la injusticia, la muerte y la vida. La entrada en este ámbito se realiza por la pertenencia a Cristo (Rom 8, 10). La comunidad es propiedad de Cristo, consecuencia de su presencia y apropiación. Pero la presencia y la apropiación se actúan por el *Pneûma* de Cristo (Rom 8, 9). El «Espíritu del Hijo» (Gál 4, 6) arrastra a los creyentes y los incorpora al Hijo, haciéndolos hijos de Dios en él (Rom 8, 14). Esta incorporación consiste en la comunión en su radical apertura al Padre (Rom 8, 16). El Espíritu de adopción (Rom 8, 15) viene en ayuda de nuestra flaqueza, la asume y gime en nosotros el mismo *Abba* de Jesús, compartiéndonos su filiación y su herencia (Rom 8, 17). Así se cumple el plan eterno de configuración en el Hijo dentro de la comunidad de los hermanos «santos» (Rom 8, 27), y «llamados» (Rom 8, 28) aunque éstos, hasta la consumación definitiva, giman todavía por la adopción (Rom 8, 23).

La Carta a los efesios en las coordenadas de su escatología nos presenta la implicación entre santidad y filiación escatológicas, subrayando lo que ha acontecido ya en el tiempo de la iglesia, sin perder de vista las referencias a la preexistencia y a la parusía. El

Padre de nuestro Señor Jesús Cristo nos eligió desde antes de la constitución del mundo, para ser santos e hijos de adopción en Cristo (Ef 1, 4). El «hacia él» debe ser interpretado desde Rom 8, 29 (cf. 2 Cor 3, 18; 1 Cor 15, 49). Nuestra destinación a la gloria es configuración con la imagen del Hijo en la segunda creación, en la que todo ha de ser recapitulado bajo sus pies (Ef 1, 10; 1, 22 s). Antes del corte escatológico que nos alcanzó en el bautismo, vivíamos en la desobediencia integrados en el viejo eón, siendo «hijos de desobediencia» (Ef 2, 2), «por naturaleza hijos de ira» (Ef 2, 3). Pero el Padre intervino con misericordia incorporándonos al Hijo muerto, resucitado y entronizado, haciéndonos morir, resucitar y ascender con él (Ef 2, 5), abriéndonos por él la entrada al Padre en el Espíritu (Ef 2, 18). Así «creados en Cristo Jesús» (Ef 2, 9.10) somos la nueva humanidad (Ef 2, 15), la familia de los «familiares de Dios» (Ef 2, 19). Los que eran extranjeros y extraños, que vivían junto a Israel, como los emigrantes sin derecho en los suburbios de las ciudades helenísticas, han llegado a ser miembros de la casa de Dios en compañía de los ángeles de la ciudad celeste (Gál 4, 26; Flp 3, 20; Heb 12, 18 s; 11, 10.16). Sin embargo, este paso al reino del Hijo no ha anulado la reserva escatológica. Los creyentes sometidos a su señorío han de luchar el combate de su justicia (Ef 6, 10-18), como «hijos de Dios» (Flp 2, 15), «hijos de la luz» (Ef 5, 7), antorchas en medio del mundo hasta que amanezca el día en el reino de Dios (Ef 5, 5). No sólo en la elección y en la justificación, sino también en la lucha hacia la glorificación, los santos se manifiestan como los hijos en el Hijo amado.

3. *Hijos adoptados y configurados en el Hijo*

Estas perspectivas alcanzadas por Pablo a lo largo de su reflexión teológica nos permiten ahora adentrarnos en la realidad de la filiación y de la fraternidad de la iglesia, reunida en Dios Padre y el Señor Jesús Cristo. La conciencia de santidad de la comunidad primitiva es profundizada y transcendida por Pablo, según hemos visto, desde su concentración cristológica. Los santos son los santificados en Cristo, los hijos en el Hijo. Los creyentes, santos sobre los que ha actuado Dios por Cristo, han pasado a ser posesión suya, de modo que con su Hijo le llaman Padre. Dios es Padre nuestro, en cuanto es Padre de nuestro Señor Jesús Cristo. Nosotros hemos llegado también a ser hijos por él. Gál 4, 4-7 y Rom 8, 3-17 nos revelan las líneas fundamentales de la teología de la filiación. La experiencia central es el *Abba*, gritado por la comunidad, en unión

con el Hijo. Sus precedentes son la misión y la entrega del Hijo. Sus consecuentes son la incorporación a la filiación y a la herencia del Hijo. Hijos con el Hijo en el Espíritu, compartimos su muerte, su resurrección y su entronización para gloria del Padre. Pero aún podemos precisar más en qué consiste la filiación y la fraternidad en Cristo, constitutivas de la comunidad eclesial.

La comprensión paulina de la filiación se expresa con dos términos fundamentales, que la describen: adopción y configuración. Las comunidades de Pablo son, en gran parte, reuniones de pobres, esclavos y marginados. El evangelio de la filiación tendría que sonar en sus oídos como el grito de la libertad. Ya hemos visto cómo el apóstol entiende la filiación no desde la restitución de Israel y la adopción mesiánica, sino desde la liberación de la nueva creación. Se está moviendo en el paso del mundo judío al helenístico desde su concentración cristológica. El hecho está descrito con distintas imágenes tomadas de la experiencia popular de los pobres. Es como si los colonos y extranjeros que están a las afueras, en los suburbios de la ciudad, llegaran a ser ciudadanos libres con plenitud de derechos en la *polis*, que es la casa grande de los hijos de Dios (Ef 2, 19). Es como si el esclavo, que es en casa una cosa sin dignidad personal y sin esperanza ninguna de la herencia, pasara a ser hijo y heredero (Gál 4, 7; Rom 8, 15). Es como si el hijo menor de edad, heredero ya, pero esclavizado bajo la vigilancia dura y penosa del esclavo pedagogo, llegara a la fecha de la mayoría de edad, fijada por el padre, y fuera señor de todas las cosas (Gál 4, 1-3). Pero en el trasfondo de este evangelio de la filiación, la liberación está entendida como adopción. En Gál 4, 4-7 la filiación adoptiva pende de un hilo cristológico, que jalona la carta. El Padre ha entregado a Cristo su Hijo, para que nos liberara (Gál 3, 13: «Cristo nos liberó»; cf. 4, 4). También en Rom 8, 2, «liberó» es el epígrafe de la adopción (v. 14-17) y redención de la creación (v. 18-24). La *dikaiosýne* es *eleuthería* para la *huiiothesía*. Hacia esta realidad apuntan todas las imágenes.

Cuando el padre de familia da libertad a un esclavo, éste sale de casa, o una vez siendo liberto, se resguarda en la casa del señor en una forma más disimulada de esclavitud. Sólo en casos excepcionales el dueño pone al esclavo en la condición de hijo y le da derecho a la herencia. Por P. Lips, 598 sabemos que, según la concepción tradicional helenístico-romana, cuando el padre adopta a un hijo, quiere «que sea hijo de su linaje y primogénito como si hubiera nacido de su propia sangre». La adopción es poner al hijo adoptado en el puesto del hijo propio y natural, «como hijo de su linaje y natural», como si hubiera nacido de la propia sangre, para darle parte en la herencia, «en su herencia paterna». Pero tanto en

la adopción judía, como helenística queda el «como si», que relativiza la condición filial, haciéndola sólo apropiación, pero no verdadera propiedad; imagen, pero no verdadera realidad. Sin embargo, en la adopción en Cristo los hijos no sólo están en el puesto del Hijo, sino incorporados a él, compartiendo con él la filiación en el Espíritu. La «adopción» es una «comuni6n con el Hijo» (1 Cor 1, 9). De todas formas la adopción en parte se tiene y en parte se espera con anhelo (Rom 8, 23). En el grito de los creyentes esclavos que han empezado a liberarse, late el grito del universo, que espera compartir su liberaci6n consumada y gloriosa, cuando los hijos terminen heredando el reino (Rom 8, 21).

La adopción no se sitúa en la dimensi6n del tener o del estar, sino en la del ser. El proceso de transformaci6n cristiana es una configuraci6n: «hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gál 4, 19). Pablo está empalmando con la cristología del *eik6n* (*morphe*), que designa adecuadamente el ser del Hijo, «imagen de Dios» (2 Cor 4, 5), que existía «en la forma de Dios» (Flp 2, 5). Desde antes de la creaci6n del mundo el Padre nos «predestin6 a ser conformes (*symm6rphous*) con la imagen de su Hijo» (Rom 8, 29). Pero el Hijo es el Cristo, entregado por nosotros. La configuraci6n con el, exige el con-morir y conresucitar con el. La aspiraci6n del ap6stol es configurarse con el (*symmorphids6menos*) en la muerte, para alcanzar con el la resurrecci6n de entre los muertos (Flp 3, 10). El Cristo ha sido constituido Señor «por la gloria del Padre» (Rom 6, 4), «para gloria del Padre» (Flp 2, 11). Entonces ha llegado a ser Hijo en poder con la plenitud irradiante de la gloria. La comunidad a cara descubierta se transforma configurándose con el (*metamorphometha*) (2 Cor 3, 18), hasta que llegue a alcanzar la «imagen del celeste» (1 Cor 15, 49). Pablo ha entendido nuestra filiaci6n como progresiva configuraci6n con el Hijo, del Padre al Padre, siguiendo su historia desde la preexistencia a la parusía. Así la comunidad es una fraternidad encabezada por el Hijo primogénito, que comparte a sus hermanos su filiaci6n y su herencia.

4. Hermanos por ser hijos

Pablo ha encontrado también en la comunidad primitiva el título de «hermanos». Estamos ante un término que la comunidad cristiana ha tomado del AT a través del judasimo tardío, especialmente del movimiento apocalíptico. En principio, fraternidad expresa la comunidad de la sangre, la consanguinidad. Este sentido del término se encuentra en el NT: Mt 5, 22 s.47; 7, 3 s par; 18, 15 s par; Hech 3, 32; 7, 23 s; Heb 2, 11; 7, 5. Los ap6stoles, al modo

de los predicadores de la sinagoga, hablan de los judíos llamándolos «hermanos» (Hech 2, 29; 3, 17; 7, 2; 13, 15.26.38; 22, 1; 23, 1 s; 28, 17). Pablo conoce también este uso «mis hermanos, los de mi raza según la carne» (Rom 9, 3). Pero «hermanos» en la comunidad eclesial significa fundamentalmente la fraternidad escatológica en Cristo. Lo que les reúne en hermandad no es la «consanguinidad» sino la «gracia». El Cristo es el Hijo de Dios, que ha compartido con los suyos la filiación del Padre, haciéndolos entre sí verdaderos hermanos. En la comunidad de Jerusalén, *adelphoi* no expresa la simple fraternidad nacional del pueblo, ni tan sólo la fraternidad escatológica de Qumrán. La escatología ya estaba fundada cristológicamente. En los últimos tiempos la comunidad del Mesías, santificada por el Espíritu, es una familia de hermanos. De aquí partirá la reflexión paulina sobre la filiación y la fraternidad encuadrada en el marco de la evolución de su cristología escatológica.

La filiación en Cristo funda la fraternidad en Cristo. Pero mientras Pablo ha hecho una profunda reflexión sobre aquella apenas si ha repensado ésta. Ello no significa que «hermanos» sea para él una realidad irrelevante. Al contrario, los hechos más integrantes de la existencia personal y comunitaria se viven sin apenas volver sobre ellos. El simple nombre, el grito, la invocación encierran a veces virtualmente una significación profunda. Los datos estadísticos revelan la densa presencia de la fraternidad en las cartas. «Hermanos» aparece 128 veces: 19 en 1 Tes; 3 en 2 Tes; 11 en Gál; 39 en 1 Cor; 12 en 2 Cor; 19 en Rom; 9 en Flp; 5 en Col; 4 en Flm; 2 en Ef. Este uso tan frecuente de «hermanos» hace suponer que el término es sin duda la expresión sencilla de la realidad comunitaria. No era necesario que Pablo lo tematizara teológicamente. La implicación: si hijos, hermanos era tan patente que no había que formularla. Sin embargo, un análisis de los datos estadísticos nos esclarece el problema.

El término *adelphoi* aparece en primer lugar en el contexto conversacional. Es el título más directo y espontáneo con que se tratan los creyentes entre sí. Pero su significación teológica se revela cuando se sitúa el término en los otros dos contextos en que aparece: el litúrgico y el parenético. El contexto litúrgico expresa la acción escatológica del Padre por nuestro Señor Jesús Cristo, que se proclama, se comparte, se agradece y se glorifica. Los «hermanos» aparecen en la comunidad, que existe en Dios Padre y en el Señor Jesús Cristo (Gál 1, 1-2; 6, 18). Por ello los hermanos amados de Dios (1 Tes 1, 4; 2 Tes 2, 13), acaban pasando al lenguaje formular del saludo (1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Flp 1, 2) y empalmando orgánicamente con «santos»: «santos y hermanos fieles en Cristo»

(Col 1, 2; cf. Rom 16, 14.16; Flp 4, 21-22). En el ámbito abierto por Cristo los otros son para mí hermanos (1 Cor 8, 13), tan unidos a él, que lo que a ellos haga, a él se lo hago (Rom 14, 1-11). De aquí nacen las exigencias formuladas en los contextos parenéticos. El ser «en Cristo», como veremos después, lleva consigo el caminar «en el Señor». La fraternidad existe en el indicativo de la entrega de Cristo y por eso está comprometida bajo el *Kýrios* al imperativo de ejercer en el mundo su justicia, su reconciliación, su paz y su nueva creación. La expresión sencilla y coloquial de *adelphoí*, encuadrada en el contexto litúrgico y parenético, revela que la fraternidad en Cristo ha nacido de la filiación en él. En verdad, «hermanos» no es la expresión de la camaradería, de la simpatía y de la familiaridad natural, sino un título escatológico fundado cristológicamente: «hermanos en Cristo» (Col 1, 2).

La comunidad es una familia de hijos y hermanos en el Hijo, Cristo y Señor, el Primogénito, que les precedió en la generación, en el camino y en el señorío. «Configurados con la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). Pablo en esta sencilla formulación ha logrado expresar la implicación entre filiación y fraternidad. La fraternidad no nace de nosotros, no es el encuentro de los creyentes en lo que de suyo tienen en cuanto hombres. Es el Hijo en los hijos quien los hace hermanos. La relación originaria de cada uno con él los configura en su filiación y los hace comulgar en su fraternidad. La fraternidad es el ámbito de su filiación y de su señorío en el Espíritu. Por eso es anterior a los hermanos; los funda, los reúne, los unifica. Todas las barreras se han roto y han de romperse. Los hermanos tienen distintos carismas, pero son todos uno en la radical igualdad y unidad de la filiación en el Hijo. Los hermanos tienen distintas condiciones, están en distintas situaciones, son de maneras distintas. Pero en Cristo todo lo que cierra y separa ha sido derribado. La radicalidad de la filiación lleva consigo la radicalidad de la fraternidad. Pablo lo repite con insistencia: Gál 3, 26-28; 6, 15; 1 Cor 12, 13; Rom 10, 12; Col 3, 11. Se han roto las diferencias sociales, que separaban a los libres de los esclavos; las diferencias políticas, que separaban a los ciudadanos de los extranjeros; las diferencias raciales y culturales, que separaban a los bárbaros de los escitas; las diferencias familiares, que separaban al hombre de la mujer; las diferencias religiosas, que separaban al judío del griego. La fraternidad es una *kainè káisis* (Gál 6, 15), una nueva humanidad para una nueva creación.

Los análisis de esta sección nos han mostrado la constitución de la «iglesia en familia». Ha sido, en verdad, constituida por la obra

escatológica del Padre por el Hijo en el Espíritu. La han constituido el Padre de nuestro Señor Jesús Cristo y Padre nuestro; Jesús, el Cristo, su Hijo, Señor nuestro, y el Espíritu del Padre y de su Hijo Jesús Cristo. La obra ha consistido en una apropiación y santificación de la comunidad, que la ha convertido en comunidad de santos, que la ha hecho familia de hijos y hermanos. La comunidad aparece como una fraternidad en el mundo, pero constitutivamente es la familia de Dios.

EN TORNO A LA MESA

La pequeña fraternidad se reúne en la casa de alguno de los hermanos. No tiene templos ni edificios públicos. Para ella no hay lugares. Sus encuentros fraternales y su vida diaria empalman estrechamente. Vienen de sus familias y de sus puestos de trabajo en el mundo a una casa humilde. Es en realidad una reunión de familia en torno a la mesa. Ellos, según hemos visto, se sienten hijos del mismo Padre, en torno al mismo Hermano mayor, en la unidad del mismo Espíritu. Todo lo que acontece en torno a la mesa es acoger y compartir el amor de Jesús. Ellos acogen el amor que el Padre les da por manos de su Hijo. Y después lo comparten entre ellos, compartiendo su vida, sus dones y sus bienes, para salir después al mundo a compartir sus caminos. Esta profunda comunión se realiza en el Espíritu santo. «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). La fraternidad existe en verdad en la fuerza del Espíritu.

I. EL ANUNCIO DEL EVANGELIO

La acogida del amor del Señor se da en primer lugar en el anuncio y en la escucha de la palabra del evangelio¹. Los hermanos están sentados alrededor de la mesa. En verdad, que ya no cuentan

1. Para la comprensión paulina del evangelio, cf. R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1939; W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*, Tübingen 1930; O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris 1948; Id., *Urchristentum und Gottesdienst*, Stuttgart 41962; D. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart 1975; G. Dellling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen 1952; Ch. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; F. Hahn, *Der urchristlicher Gottesdienst*, Stuttgart 1970; B. Henecken, *Verkündigung und Prophetie im ersten Thesalonicherbrief. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes Gottes*, Stuttgart 1969; E. Molland, *Das paulinische Evangelium*, Oslo 1934; U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Tes-*

las diferencias. Judíos y griegos, libres y esclavos, bárbaros y escitas, hombres y mujeres, todos participan (1 Cor 14, 24.31). La pequeña asamblea fraternal desconoce cualquier forma de clericalismo. No hay un grupo privilegiado que protagonice la reunión activamente. Todos los hermanos toman parte según el don que cada uno ha recibido (1 Cor 14, 26). Todos están en plano de igualdad, pero cada uno es distinto. Todos son hijos y hermanos, pero cada uno tiene un don y un servicio. Por eso todos participan, pero cada uno a su manera. Hasta las mujeres, que en el mundo están marginadas por entero de la participación pública, tienen aquí también su palabra que decir. Pero la fraternidad es tan abierta y acogedora, que recibe también a los no creyentes, a los que creen en otros dioses o no tienen fe (1 Cor 14, 23: *ápistoi*). Los hermanos se sienten hermanos de todos y saben que el don que han recibido es para todos. Por eso para todos tienen la puerta abierta y la mesa puesta. En medio de ellos está Jesús el Señor. El es en realidad el que preside. En su puesto, como veremos después, está el apóstol, aquel hermano, testigo y enviado suyo, en el cual él mismo se hace presente. Cuando falta el apóstol, otros hermanos, que comparten su don y su servicio, se sientan también a la mesa «presidiendo en el Señor» (1 Tes 5, 12), es decir, transparentando la presencia del Señor, que preside como «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29).

1. *En el evangelio, Cristo se da a sí mismo*

En la reunión el apóstol proclama el evangelio. En principio el evangelio se presenta como la actualización en nosotros de la obra que el Padre ha hecho por nosotros, mediante su Hijo, con el amor de su Espíritu. Desde la perspectiva profética (Deuteroisías) y apocalíptica, Jesús apareció como el profeta del reino de Dios. Con él se inauguró el corte de los tiempos, mientras iba reuniendo por el camino, con su palabra y con su obra, la familia de hermanos del nuevo pueblo, hacia la mesa compartida en la justicia del reino. Al consumir su obra en su pascua, apareció Jesús como el Ungido para todo el universo. El evangelio se concentra en la

tament. Gütersloh 1975; J. Murphy-O'Connor, *La prédication selon saint Paul*, Paris 1966; H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1966, 249 s; O. Schmitz, *Die Bedeutung des Wortes bei Paulus*, Gütersloh 1927; J. Schniewing, *Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus*, Bonn 1910; Id., *Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium*, Gütersloh 1927; R. Schuster, *Evangelium und Wort*, Marburg 1967-1968 (Diss.); P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I*, Göttingen 1968.

muerte y resurrección de Jesús y lleva consigo al tiempo la misión de los testigos para que anuncien su salvación en toda la ecumene. El «evangelio del reino» (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14) se había convertido en el «evangelio de Cristo» (1 Cor 15, 3). Este es el mensaje que el apóstol anuncia a los hermanos reunidos. Como veremos después, su don y su servicio consiste, en último término, en representar al Señor, es decir, dejar que el Señor se haga presente en él y se dé a los hermanos en su Espíritu, mediante la palabra de la predicación. Pablo agradece a los hermanos de Tesalónica, «porque al recibir la palabra de Dios, que os predicamos, la acogisteis no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios, que permanece operante en vosotros» (1 Tes 2, 13). «La palabra de Dios ha acaecido en la palabra humana de los apóstoles por la fuerza del Espíritu». El «evangelio de Cristo» en boca del apóstol, es la buena noticia del reino, hecho pascua, que Jesús el Señor anuncia a los suyos para que ellos la acojan y se entreguen a ella.

El Cristo, muerto y resucitado, que preside como Señor su fraternidad en medio del mundo, es el mismo Cristo histórico que recorrió los caminos y su anuncio del evangelio continúa siendo el mismo. El anunció el reino del Padre, el hogar común y la mesa compartida donde se sienten todos y los pobres sean los primeros. Conviene tener presente siempre esta perspectiva para no mutilar la intencionalidad última de la buena noticia. Jesús es el Ungido por el Espíritu para anunciar el evangelio a los pobres (Lc 4, 18-21). Y la señal de que el reino ya llega a través de sus manos es que «los ciegos ven, y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres el evangelio» (Mt 11, 5). Es la misma señal que ahora aparece. El Cristo, muerto y resucitado, el crucificado Señor de la gloria, en su pequeña comunidad donde pueden acogerse todos, está evangelizando ahora sobre todo a los pobres, a la basura del mundo, que no es para que aparezca la justicia y la liberación del reino (1 Cor 1, 26-30). Por eso el anuncio del evangelio es la presencia del acontecimiento escatológico entero, es decir, la presencia de la entrega de amor del Padre, por manos de su Hijo, a la familia de sus hermanos, que preparan la mesa del reino donde los pobres son los primeros evangelizados y evangelizadores. Anunciar el evangelio es dejar que el Señor se haga presente con su Espíritu, dándose a sí mismo en su palabra, cortando los tiempos para inaugurar su plenitud.

La proclamación del evangelio, como presencia del acontecimiento escatológico, se expresa en las cartas de distintas maneras.

El evangelio es el mensaje que anuncia la llegada anticipada de Dios en su Hijo, Jesús Cristo, muerto y resucitado, que como Señor ejercerá el reino en el día de su apocalipsis definitiva (Tes). Por eso se ha inaugurado la plenitud del tiempo, no sólo porque se ha cumplido la promesa del viejo pueblo (Gál), sino porque se ha inaugurado la aurora de la nueva humanidad en la nueva creación (Cor). Así es como en la fuerza del evangelio, que es el Cristo entregado, se ha realizado el plan entero de salvación (Rom), el misterio que estaba escondido y que ahora se ha revelado y anunciado a la iglesia para su irradiación al universo (Col-Ef). Pablo ha alcanzado esta comprensión del evangelio precisamente por su concentración cristológica. El evangelio es en realidad la presencia misma de Cristo. En él se hace presente el Hijo, muerto y resucitado, que estaba junto al Padre desde siempre y que vendrá pronto a consumir su reinado (Tes), el Cristo enviado y entregado por nosotros (Gál), el Señor entronizado sobre nosotros y presente en la comunidad por su Espíritu (Cor), el Hijo entregado en inmolación, que se ha convertido en el Hombre nuevo (Rom), la plena revelación del misterio de Dios, hecho ahora palabra en el Señor de la iglesia para el universo (Col-Ef). Así empalma Pablo el «evangelio de Dios» y el «evangelio de Cristo». La clave está, como ya vimos, en el «evangelio del Hijo» (Gál 1, 11-12; 1, 15). El que preside la reunión fraternal anunciando el evangelio es el Hijo preexistente, enviado, muerto, resucitado y entronizado (1 Tes 1, 5-10; Gál 4, 4; 2, 20; 2 Cor 4, 3-6; Rom 1, 3-4; Col 1, 13; Ef 1, 3-10; 2, 18). El que anuncia es el Hijo del Padre. Es por tanto el mismo Padre el que se anuncia en su palabra, que es el mismo Hijo evangelizador y evangelizador.

El Cristo, que es el Hijo, reúne a los hermanos en torno a la mesa, como anticipo y preparación del reino y les anuncia la justicia, la liberación, la reconciliación, la filiación y la fraternidad. El mismo es el evangelio del reino, porque lo realiza y lo inicia en su persona y en su obra. Por eso en el «evangelio de Cristo» él es a la vez el sujeto y el objeto, el portavoz y el mensaje. Jesús, Cristo, el Señor nuestro, es la última palabra del Padre, en la que el Padre ha dicho el sí definitivo a todas las palabras que nos había dicho; él es el don último del Padre, en cuanto que ha consumado en plenitud todos los dones de la alianza en esta alianza nueva. Por eso Jesús, en la fraternidad, está ocupando en realidad el puesto del Padre. Es el primogénito que hace las veces del Padre, el que está en su lugar, el que expresa su palabra, el que entrega su don. El Padre nos ha hablado, al darnoslo, para que él nos hablara dándose a nosotros. Pero al tiempo el mensaje y el don son él mismo.

El reino anunciado se ha realizado en el Cristo, muerto, resucitado y entronizado. Por eso él mismo es el objeto del evangelio. El evangelizador es al tiempo el que se evangeliza a sí mismo. De ahí la importancia del evangelio para la comunidad. Para acoger el amor de Jesús es necesario abrir las manos y acoger fielmente su palabra, en la que él mismo se anuncia, es decir, se da a sí mismo. Esta palabra de los últimos tiempos constituye a la comunidad en el reino, que proclama y al que remite.

2. *En el anuncio de la palabra*

En el evangelio, Jesús se entrega a sí mismo en el amor de su Espíritu. En la tradición cristiana, recogida y configurada en Hechos de los apóstoles, el Espíritu es el poder que actúa y difunde la buena noticia. Ha sido enviado desde el Padre por Jesús a los mensajeros, para que la anuncien reuniendo la iglesia hacia el reino. «Recibiréis la fuerza del Espíritu santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra» (Hech 1, 8; 2, 33). En esta misma línea se mueve el pensamiento de Pablo. «Os fue predicado nuestro evangelio no sólo con palabras, sino también con poder y con el Espíritu santo» (1 Tes 1, 5). La palabra es fuerza, la fuerza del Espíritu. Jesús Cristo, el Crucificado, que fue proclamado ante los ojos de los hermanos, en las fraternidades de Galacia, es el que les ha dado el Espíritu, cuando les fue anunciado el evangelio, que ellos acogieron en la fe (Gál 3, 1-5). Y cuando Pablo va a Corinto se presenta débil y temeroso ante los hermanos, engrandecidos por su humanismo. Quería predicarles a Jesús Cristo y a éste crucificado. Por eso renunció al poder de la sabiduría humana, y en la debilidad de su palabra apareció la «manifestación del Espíritu y del poder»... «en el poder de Dios» (2 Cor 4, 5). En realidad las palabras con las que anunciaba al crucificado Señor de la gloria eran palabras «aprendidas del Espíritu» (1 Cor 2, 13). Y los hechos con los que el evangelio se confirmaba eran «señales y prodigios, con el poder del Espíritu de Dios» (Rom 15, 19). Más aún, en este servicio de la nueva alianza, que es un servicio del Espíritu (2 Cor 3, 6), es el mismo Señor, que es el Espíritu, quien en el anuncio del evangelio va reuniendo y transformando en gloria a la comunidad de los hermanos, que se han allegado a él (2 Cor 3, 16-18).

El evangelio de Cristo, que es él mismo en su historia, presentalizada en la fuerza del Espíritu, ha quedado expresado en la palabra de la predicación. Cuando Pablo habla de «palabra» está

usando un término en estrecha relación con «evangelio». La «palabra de Dios» (1 Cor 14, 33; 2 Cor 2, 17; 4, 2; Rom 9, 6; Flp 1, 14; Col 1, 25) es también la «palabra del Señor» (1 Tes 1, 8; 2 Tes 3, 1), la «palabra de Cristo» (Col 3, 16) y puede manifestarse como «palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18), «palabra de la reconciliación» (2 Cor 5, 19), «palabra de la vida» (Flp 2, 16) y «palabra de la verdad» (2 Cor 6, 7; Ef 1, 13). Esta palabra, entendida desde el AT, es palabra creadora, hecho creador expresado en palabra, que hace lo que dice. Por eso es una revelación, por la capacidad manifestadora de la obra, que funda el ser al hablar. La historia de Cristo se ha hecho palabra. No ha pasado, sino que se realiza en la palabra. Cuando el Señor se anuncia en la palabra del apóstol, no está recordando su obra, sino que la está haciendo presente. El mismo se presenta, al hacerla presente. Cristo, el Señor es la palabra actuante de Dios, cuando es anunciado en la palabra apostólica, que la comunidad acoge. Por eso, cuando los hermanos la escuchan, se encuentran con él mismo en su Espíritu, que se entrega a ellos, en el hecho de su entrega pascual.

El hecho, convertido en palabra, se ha expresado en las palabras de la comunidad. Ha nacido una tradición, una *parádoxis* comunitaria, cristalizada incluso en unas fórmulas que proclaman su muerte, su resurrección y su entronización. Pablo conserva con verdadera fidelidad las fórmulas de la tradición, en las que se ha expresado el evangelio (1 Cor 15, 3: «os transmití... lo que también yo recibí»). Pero la palabra de la *parádoxis* está al servicio de la palabra del evangelio y ésta al servicio del hecho del evangelio. El Espíritu es el que actúa y garantiza esta fidelidad. El evangelio de la *parádoxis* tiene en su limitación histórica un carácter absoluto, su relatividad ha sido en cierto modo absolutizada porque en aquel instante irrumpió la plenitud de los tiempos con la entrega del Hijo en el Espíritu. En la *parádoxis* habla Cristo mismo en persona, pero no en cuanto fórmula, sino en cuanto «símbolo», una expresión que refiere y proclama el hecho del evangelio. La palabra de la *parádoxis* es mediación de la palabra del evangelio y ésta a su vez presencia del hecho del evangelio. En el Espíritu están asumidas por la acción del Señor que se entregó a sí mismo por nosotros y que ahora anuncia su misma entrega haciéndola presente para la comunidad. Es por tanto el Señor quien actúa en la palabra por su Espíritu, asumiéndola y trascendiéndola. De aquí que la comunidad responda a la proclamación de la palabra con la confesión de fe, cuya fórmula más inmediata es «Señor Jesús» (1 Cor 12, 3; Rom 10, 9). Este hecho nos viene a indicar que la palabra del evangelio es un lugar de encuentro, una mediación para la inmediatez,

puesto que es la expresión misma de la palabra con que el Señor se anuncia y se da a los suyos en su amor.

El evangelio en medio de la variabilidad del kerigma y de la *parádoxis* tiene unos límites. No hay otro evangelio, ni otro Jesús, ni otro Espíritu (Gál 1, 6; 2 Cor 11, 4). Ni los creyentes ni el mismo apóstol pueden cambiar el evangelio, sin ser excluidos de él. Cristo en su evangelio proclamado en la palabra de la predicación, es el acontecimiento escatológico de la justicia, la fidelidad y la veracidad de Dios. La inmediatez de su presencia por el Espíritu constituye la comunidad como templo, que no se puede destruir, como nueva creación, que no se puede trastocar. En la comunidad escatológica se actúa el derecho sagrado de Dios. La palabra del evangelio, con la fuerza del Espíritu, se apropia de ella, como un trozo de la creación incorporado al plan definitivo de su salvación en proceso de recreación bajo su palabra creadora, que evangeliza haciendo presente al *Kýrios*. La palabra del evangelio, en el poder del Espíritu crea el derecho, pero no el derecho eclesiástico, que aprisiona al derecho divino, sino el derecho de Dios, que domina, juzga y establece el orden de la *eiréne* escatológica en la iglesia hacia el reino. Historia hecha palabra, palabra actuada en derecho, en medio de los hermanos, hombres de este mundo, en comunidad y en historia. El evangelio se presenta así como la presencia histórica, asequible, inmediata del gesto del Señor, hecho palabra transformante, que alcanza a su fraternidad, alcanzando al universo hacia la consumación del reino del Padre.

3. Acogida por la comunidad

El Señor se entregó a sí mismo en su palabra, con el amor del Espíritu y es este mismo Espíritu el que capacita a la comunidad para acogerla. Los hermanos de Tesalónica abrazan «la palabra con el gozo del Espíritu santo» (1 Tes 1, 6). La comunidad se ha convertido en el hogar del evangelio, porque en ella inhabita el Espíritu (1 Cor 3, 16; Rom 8, 9.11). «La palabra de Cristo habite en vosotros con toda su riqueza» (*enoikeíto*) (Col 3, 16). Acoge el don, que se le entrega. Según acabamos de ver, el apóstol empieza anunciando «la palabra de Cristo» en la que se revela y anuncia el misterio de Dios. «Es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria, al cual nosotros anunciamos» (Col 1, 28). «Anunciar» (*katan-géllein*) es un término de la predicación misionera. «Proclamar a Cristo» (Flp 1, 17 s; Hech 17, 3.23), es proclamar la palabra de Dios (Hech 13, 5; 17, 13), es sin más proclamar el evangelio (1 Cor

9, 14), «evangelizar» (Gál 1, 16). En este sentido el apóstol o los hermanos, que «presiden en el Señor» (1 Tes 5, 12) se sitúan frente a la comunidad, consintiendo que el Señor a través de sus manos, desde la cabecera de la mesa, les entregue el don de la palabra en el amor de su Espíritu. Pero este Espíritu, que capacita al apóstol para proclamar el evangelio, capacita no sólo a la comunidad entera para acogerlo, sino que también concede a cada uno de los hermanos un gesto de su gracia, para poder descifrarlo y hacerlo fructificar en la historia. Son los carismas y servicios, sobre los que volveremos después. Ahora sólo queríamos acentuar que el apóstol y todos los hermanos con él, en la fuerza del Espíritu, han recibido la capacidad de acoger, traducir y aplicar la palabra. La proclamación era el indicativo, la acogida va destinada a esbozar el imperativo.

El apóstol se encuentra ahora con los hermanos frente al Señor. Tiene que transformar el anuncio en enseñanza y aliento. «Anunciamos amonestando (*nouthetoûntes*) e instruyendo (*didáskontes*) a todos los hombres con toda sabiduría» (Col 1, 28). Al don de la palabra actuado por el Espíritu, debe responder la comunidad enseñando y exhortando, en la medida en que acoge, reflexiona y escucha la palabra. Pero esta tarea ya no es sólo del apóstol, sino de todos los hermanos, según los distintos dones que del Espíritu han recibido. El apóstol amonesta a sus hermanos (1 Cor 4, 14), como a sus propios hijos, pero los hermanos también deben amonestarse unos a otros (1 Tes 5, 12.14; Rom 15, 14). El apóstol enseña (1 Cor 4, 17), pero también en la comunidad hay hermanos que tienen don de enseñar (Rom 12, 7), incluso la comunidad debe esforzarse por enseñarse a sí misma (Col 3, 10). En todo caso la acogida de la palabra por todos los hermanos, según los dones que cada uno ha recibido, tiene una cualificación escatológica. «Doctrina y tradición, quedan asumidas en la palabra que Cristo, el Señor, proclama». Puesto que se anuncia la realidad «histórica» irrepetible que es Jesús, tiene que haber naturalmente también doctrina, exhortación y tradición. Pero esta instrucción participa en el carácter dramático-escatológico del «mensaje». Es cierto que no es lo mismo la proclamación que la acogida, pero la acogida tampoco es una tarea meramente humana. De alguna manera está hecha también con palabras aprendidas del Espíritu, y va destinada toda ella no al provecho personal sino a la edificación de la comunidad en el amor, para que ejerza su fiel servicio escatológico al mundo para la consumación del reino. «Cuando os reunís, cada cual puede tener un salmo (*psalmôn*), una instrucción (*didajên*), una revelación (*apokálypsin*), un discurso en lenguas (*glôssan*), una interpretación (*ermeneían*), pero que todo sea para edificación (*pros oikodomên*)»

(1 Cor 14, 26). Después del servicio apostólico, el servicio inmediato a la palabra es la profecía (1 Cor 12, 28; Ef 4, 11). Aunque alguno haya recibido algún don especial para este servicio, todos los hermanos, sin embargo, pueden profetizar (1 Cor 14, 24.31). La profecía consiste en descifrar lo que la palabra dice a los hermanos aquí y ahora, dadas sus angustias y sus esperanzas, sus necesidades y sus proyectos dentro de una comunidad y un mundo enmarcados en los signos de los tiempos. Cada hermano, aun los más pobres y sencillos (1 Cor 6, 4), hasta las marginadas mujeres (1 Cor 11, 5) puede tener una «revelación», es decir, puede descifrar en el Espíritu el sentido del evangelio. Basta con que lo hagan por turno «para que todos aprendan y se animen» (1 Cor 14, 31). Porque, efectivamente, la profecía apunta no sólo a la corrección y a la advertencia (*nouthesía*), sino sobre todo al consuelo y al aliento (*paráclesis*). De todas formas se hace necesaria también una explicación catequética, la *didajê*, tarea de todos los hermanos (1 Cor 14, 26) pero sobre todo de aquellos que han recibido el don de la enseñanza (*didaskaloi*) y que pueden, con la ayuda del Espíritu y su reflexión teológica, descifrar el mensaje sobre todo en el contexto de la historia santa, para que se eviten las fabulaciones proféticas y el evangelio aparezca ante los hermanos con la mayor fidelidad. Se comprende bien que desde Col tengamos una acentuación de la *didajê* como corresponde a las generaciones que tienen que vivir ya de la tradición apostólica.

Cuando los hermanos o incluso los no creyentes han visto brillar ante sus ojos «el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo» (2 Cor 4, 4), responden entregándose a él en la confesión de la fe (1 Cor 12, 3; Rom 10, 9). Ahora bien, la respuesta es pluriforme y está llena de gozo, «en la alegría del Espíritu santo» (1 Tes 1, 6). Después de haberse instruido y amonestado unos a otros con toda sabiduría, Col 3, 16 exhorta a los hermanos: «cantad agradecidos a Dios, en vuestros corazones, con salmos, himnos y cánticos inspirados». «Llenaos más bien del Espíritu. Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos inspirados y salmodiad en vuestro corazón al Señor, dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesús Cristo» (Ef 5, 19-20). Apenas podemos distinguir entre los términos «salmos», «himnos» y «cánticos». En el fondo son una confesión de alabanza de gloria a la obra del Padre en Jesús Cristo, que ha sido proclamada y presencializada en el evangelio. Son una proclamación del señorío del *Kýrios* que se ha aparecido (cf. Flp 2, 5 s; Col 1, 12 s; Ef 2, 14 s; 1 Pe 2, 22 s). La cantan los hermanos entre sí (Ef 5, 19: *heautois*) pero para el Señor (*tô Kyriô*). Son una respuesta «en el Espíritu», porque en

ella actúa el Espíritu y al tiempo ellos contienen y comunican el Espíritu. Cuando reunidos se salmodia al Señor, el aliento de la comunidad reunida es el mismo aliento del Espíritu, según aquello que dice Pablo en 1 Cor 6, 17, que aquellos que se allegan al Señor se hacen un solo Espíritu con él.

4. Para su edificación en el amor

En el evangelio, Cristo se evangeliza a sí mismo. Su acontecimiento salvador *extra nos* está ahí *pro nobis*. El encuentro en torno a la mesa para compartir su palabra va destinado a la edificación de la comunidad hacia el reino. «Edificar» (*oikodomé/oikodomeîn*) es una palabra clave para expresar este acontecimiento (cf. 1 Cor 14, 3.4.5.12.16.26). Ya hemos visto cómo el evangelio proclamado ha sido acogido por la comunidad para convertirse en su propio fundamento. En realidad el evangelio no es más que la presencia hecha palabra de Cristo, el Señor, en su Espíritu. El evangelizador evangelizado, al inaugurar el acontecimiento de los últimos tiempos, reúne a la comunidad escatológica, llamándola y reuniéndola, compartiendo su comunión, comprometiéndola y alentándola en el imperativo de su seguimiento.

El evangelio es llamada dirigida a la comunidad. La palabra de la predicación es la buena noticia, con la que el Señor llama y reúne a los suyos en la comunidad de la iglesia. El mismo anuncio hace presente a los hermanos la elección y la llamada «a su reino y gloria» (1 Tes 2, 12). El apóstol está anunciando, en el puesto del Señor, el evangelio del reino, realizado en su pascua. Esta llamada es la última intervención de Dios, que está salvando al mundo por medio de Jesús. La elección (*eklogé*) es un acto suprahistórico, anterior al tiempo (Rom 8, 29; 9, 11; 11, 5.7.28). Según ya vimos, el Padre, desde antes de la creación del mundo, nos eligió para que fuéramos hijos en el Hijo, acogidos a la familia de sus hermanos, que llevara bajo su cabeza el universo a su plenitud (Ef 1, 3 s). Pero ahora en el evangelio la elección se ha hecho llamada (*klésis*). «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó a éstos también los llamó» (Rom 8, 29). En la llamada a los hermanos, sobre todo a los más pequeños y pobres, resuena la elección eterna en el Hijo amado (1 Cor 1, 26.27.28). Es el mismo Hijo quien nos llama, realizando históricamente el plan salvador del Padre, haciendo que el mensaje de su gracia alcance eficazmente a sus hermanos y des-

pertando en ellos por el Espíritu la capacidad para responder a su evangelio.

El evangelio es comunión compartida a la comunidad. Reúne a la asamblea santa en torno al Señor, que santifica a los suyos, compartiéndoles la fuerza de su Espíritu. «La palabra de la escucha de Dios, está actuando (*energeítai*) en vosotros los que creéis» (1 Tes 2, 13). En el evangelio, donde se da el don del Espíritu, salta ya el tiempo del viejo mundo y se inicia en la pequeña comunidad el señorío cósmico de Dios. La comunidad por la palabra está viviendo ya en el campo de fuerza del reino de Dios que está irrumpiendo. Ahora bien, la justicia del reino se ha realizado como filiación y fraternidad. Por ello en el Cristo, enviado y entregado, presente en la palabra actuada por el Espíritu, la comunidad se va incorporando a su filiación (Gál 4, 6), al tiempo que se van rompiendo todas las diferencias que separan a los hermanos en la vieja creación (Gál 3, 28), mientras Cristo se va formando en ellos (Gál 4, 19). La comunidad nace del acontecimiento pascual, presencializado por el evangelio (1 Cor 15, 3 s). En la vieja creación, la palabra de Dios creó la comunidad humana en el mundo; ahora, en la nueva creación, cuando el apóstol proclama la palabra del evangelio, el Padre, en su Hijo, el crucificado Señor de la gloria, comparte a sus hermanos la fuerza de su Espíritu y los recrea y los transfigura en él (2 Cor 3, 8 s). Así se comprende que el evangelio sea el cimiento para la edificación en profundidad del hogar y de la familia de la iglesia (1 Cor 3, 11). Pues al ser acogido y obedecido en la fe (Rom 10, 9 s) funda la comunidad fraternal de la iglesia, reuniéndola como nueva humanidad, encabezada por Cristo, el nuevo Adán (Rom 5, 12 s; 8, 29 s), hacia la liberación en plenitud de la creación entera. El evangelio es comunión con el Hijo mayor en su Espíritu. Inicia nuestra incorporación a él, que se realiza eficazmente en el signo del bautismo.

El evangelio es un compromiso exigido a la comunidad. La comunidad de los hijos está tomada en servicio por el Hijo mayor, su Señor, que ha empezado a realizar el reino de Dios. Ya en Tesalonicenses, el evangelio no es sólo la palabra que constituye la comunidad, sino la que ésta tiene que proclamar y realizar (1 Tes 1, 7.8; 4, 18; 5, 11.14). El evangelio es como el camino del triunfo, que Dios recorre en Cristo manifestándose a los pueblos, irradiando a la humanidad y al universo la luz de la gloria de Cristo (2 Cor 2, 27; 4, 3 s). El evangelio, por tanto, no es sólo el fundamento de la comunidad, sino su tarea. Hay que «plenificar el evangelio de Cristo» (Rom 15, 19). Está encomendado a la comunidad para que lo irradie. Pablo, el apóstol, ayudado por los hermanos, está enviado a

anunciarlo para la obediencia de la fe en todos los pueblos (Rom 1, 5), para presentar después al Padre la ofrenda de todos ellos (Rom 15, 16). Este será el resultado de la irrupción escatológica, el retorno de la humanidad a Sión, o mejor aún, la recreación de los cielos y la tierra, asumidos y trascendidos en el señorío de Cristo. La iglesia, por el evangelio, no es sólo el lugar donde acontezca la revelación (Col 1, 26), sino el foco de su expansión al universo (Col 4, 3), hasta llevar a plenitud la palabra de Dios (Col 1, 25; cf. 1, 5 s; Flp 3, 16). Esta dialéctica del evangelio hace que la comunidad sea al mismo tiempo fundada y fundante, revelada y reveladora del misterio de Dios. En medio de ella el Señor «anunció el evangelio de la paz a los que estaban cerca y lejos» (Ef 2, 7), reconciliando a judíos y gentiles en su cuerpo como una familia de hijos, que por él tienen entrada hacia el Padre. Pero esta «economía del misterio» (Ef 3, 9) debe ser dada a conocer por la iglesia a todos los poderes del cielo y de la tierra, hasta que el universo entero se recapitule en él, para alabanza de gloria del Padre (Ef 1, 9; 2, 20 s). La comunidad del Señor es evangelizada para ser evangelizadora. El evangelio es al tiempo «piedra angular» y «clave de bóveda» (Ef 2, 17-22). Esto significa que el Señor en el evangelio edifica la comunidad en cuanto la llama, la reúne, actualiza en ella la acción de la pascua, compartiéndosela en el Espíritu y al tiempo la encabeza comprometiéndola a trabajar en su señorío hacia la entrega del reino al Padre.

II. LA CENA DEL SEÑOR

La acogida del amor de Jesús tiene lugar sobre todo en torno a la mesa, donde se escucha la palabra y se parte el pan². General-

2. Para la comprensión paulina de la cena del Señor, cf. H. W. Bartsch, *Der korinthische Missbrauch des Abendmahls*, en *Entmythologisierende Auslegung*, Hamburg-Bergstedt 1962; J. Blanck, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus*; US 22 (1968) 172-183; G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*, en *Gesammelte Aufsätze II*, München 21963; J. Coppens, *L'eucharistie, sacrement et sacrifice de la nouvelle alliance, Fondement de l'église*, en J. Giblet y otros, *Aux origines de l'église*. Bruges-Paris 1966; J. Ernst, *Significado del cuerpo eucarístico de Cristo para la unidad de la iglesia y del cosmos*; Conc 40 (1968) 620 s; E. Gaugler, *Das Abendmahl in NT*, Zürich 1943; A. J. B. Higgins, *The Lord's supper in the new testament*, London 1952; J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahllehre*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 41965; E. J. Kilmartin, *The eucharist in the primitive church*, Englewood 1965; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, München 1960; Id., *Eucharistie und Gemeinde. Eine notwendige Relation nach paulinischer Theologie*; US 25 (1970) 116-130; B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, Zürich 1970.

mente se hacen las dos cosas en cada una de las reuniones, pero pueden realizarse también independientemente. Las primeras asambleas fraternales apenas están marcadas por el culto: o mejor, son culto, pero a partir de la experiencia del anuncio del reino hecha por Jesús. Son reuniones de una familia de hermanos, en torno a una mesa compartida. Conviene acentuar enérgicamente la novedad de esta asamblea cristiana, aunque se recojan en ella elementos de las reuniones de la sinagoga o se haga referencia a las reuniones de las comunidades religiosas del helenismo. Las reuniones de Jesús por los caminos, en las que acoge a los pobres y pecadores, la cena con los discípulos antes de padecer y sus comidas con ellos después de resucitado de entre los muertos, constituyen la raíz última de la asamblea cristiana. En torno a la mesa, que Jesús preside, él mismo proclama su palabra y los hermanos la escuchan, la dialogan y la aceptan en la confesión de la fe; y él mismo toma el pan y lo reparte a sus hermanos, el pan que es el don total de sí mismo y que los reúne a ellos en la unidad y el compromiso de su amor. Así se explica que en una cena de familia se den al tiempo la escucha de la palabra, la fracción del pan y el *agápe* fraternal de la comunión de la vida, los dones y los bienes. Por eso esta reunión en torno a la mesa, que se concentra sobre todo al partir el pan y la copa del Señor, es en realidad el punto de arranque y el término de todo el camino de la fraternidad.

1. *En la cena presidida por el Señor*

El Señor para entregarse por entero a nosotros, quiso escoger el signo de la cena, como señal visible del don invisible y anticipado del reino. El signo, en el que acontece la entrega del amor es una cena, presidida por el Señor. Los hermanos están reunidos a la mesa. Conviene que ahondemos en el signo. La cena de familia, tiene detrás de sí una larga historia de amor, la historia de una alianza. El padre de familia hace tiempo tomó la iniciativa de hacer una familia de hijos y construir para ellos una casa común. Fue una decisión previa, gratuita y fiel. Este compromiso de amor es el que le alienta continuamente en el caminar de la vida, cuando se entrega al trabajo y al sacrificio por los suyos. El amor se ha ido haciendo dolor. Por eso cuando llega la cena, reúne a sus hijos para partirles el pan, que ha ganado con su sacrificio y que expresa el don de sí mismo. En torno a esta mesa, donde parte el pan, se constituye la familia de los hijos y se alienta en ellos la tarea de la construcción de la casa común de la herencia. En la mentalidad judía, el gesto

del padre de familia es a su vez un don del Señor. El pan sacado de sus manos es una bendición del Señor, para que él se lo dé a los suyos y cree su familia, dentro del pueblo y de la tierra. Sin embargo, el signo de la cena alcanza toda su hondura en la celebración pascual. En realidad allí se está celebrando la alianza. El Señor había hecho un compromiso de amor con los padres de reunir en torno a ellos una familia de hijos, en la que se acogieran todos los pueblos, y de darles una tierra de herencia, una casa habitable para que todos la compartieran. Por este compromiso de amor y de fidelidad, les arrancó de la esclavitud de Egipto, les abrió el camino de la libertad por las sendas de su voluntad, marcada en la ley, y les reunió como pueblo, como familia grande de familias, conduciéndolos a la espaciosa tierra de la herencia. Cuando en la cena pascual, el padre de familias parte el pan y alarga la copa, es el mismo Señor quien está dando, confirmando y realizando su alianza con su pueblo y con su creación entera. En torno a la mesa, con la mano extendida del Señor, que entrega el don de la alianza, se concentra el pueblo de Dios y por él y con él la humanidad y el universo. La alianza va destinada a la totalidad de la historia. Por eso, cuando Jesús quiso tomar un signo para expresar la entrega total de su amor, escogió la cena de familia, más aún, la cena pascual de familia. Era la mejor señal visible para expresar el don escatológico de la alianza, que el Padre a través de sus manos, en el amor del Espíritu, entregaba a los suyos.

Pablo transmite con fidelidad la tradición eucarística recibida (1 Cor 11, 23) y se incluye como un testigo más en su transmisión, al tiempo que afirma haberla recibido del Señor. Parece, pues, que en 1 Cor 11, 17-24.23-26 tenemos el relato, tal vez el más originario, de la celebración de la cena. «El Señor Jesús en la noche en que fue entregado» (11, 23). Es una noticia histórica de una persona histórica en un instante preciso del tiempo. Se trata de la cena antes de padecer, presidida por Jesús. Esa misma cena es la que está celebrando la comunidad. Los hermanos están alrededor de la mesa, pero a la cabecera presidiéndola está Jesús, el Señor. El hace las veces del padre de familia. El padre de familia, por ser el servidor entregado a todos, ocupa a la hora de cenar el puesto de la presidencia, como cabeza de sus hijos. Así ocurre aquí. El título Señor es el que aparece más veces en los textos eucarísticos: 1 Cor 10, 21.22; 11.20.23.26.27.32; 16, 22. La mesa es «la mesa del Señor» (1 Cor 10, 21b), la cena es «la cena del Señor» (1 Cor 11, 20), la copa es «la copa del Señor» (1 Cor 10.21a; 11, 27). Según la tradición eclesial primitiva, el centro del drama eucarístico es Jesús, el entregado a muerte, que ahora está vivo en medio de los suyos,

sentado a la cabecera, entronizado como Señor. La eucaristía es una acción del Señor, que cualifica y determina la mesa y la cena, el pan y la copa, que se comparten. Pablo al acentuar la muerte (1 Cor 11, 26) no ha excluido la resurrección. La cena no ha perdido la alegría, pero tampoco es el banquete de la bienaventuranza final. El que está sentado a la cabeza es el Resucitado, que lleva en su cuerpo las marcas de la cruz, más aún, que entrega en sus manos todos los gestos de su entrega. Todos los momentos de la obra del Señor están asumidos (muerte, resurrección y entronización), pues la cena es el signo de toda la entrega que él mismo nos hizo de sí mismo. Al entregarlo los dirigentes del pueblo (1 Cor 11, 23), fue el Padre quien lo entregó (Rom 8, 32; 4, 25), para que él mismo se entregara (1 Cor 11, 24). El que preside la mesa es el dador del don de sí mismo. La entrega que el Padre hizo de su Hijo entregado y por ello entronizado, es el mismo Hijo Cristo y Señor, que se entrega a sí mismo.

En la cena se habla y se comparte. Por eso no es extraño que la entrega del Señor por nosotros se proclame en la palabra y se realice en el signo. La palabra se actualiza en el signo y el signo se proclama en la palabra. A la proclamación del evangelio, sigue el diálogo comunitario y el diálogo termina con una confesión del evangelio, que es al tiempo una proclamación del acontecimiento salvador anunciado y acogido en la fe y en la acción de gracias. La proclamación es probablemente una palabra proclamada, que después se actualiza en el drama. Como el evangelio se actualiza en el bautismo, también el evangelio se actualiza en la cena. Parece que no se trata sólo del signo, que por sí anuncia, sino del anuncio que precede al signo, como proclamación pública del acontecimiento salvador de Cristo, que va a hacerse presente en el drama de la cena. Estamos ante una experiencia, muy arraigada en el mundo judío. En el AT el acontecimiento es la palabra realizada, la proclamación cumplida. En la palabra y en el signo se hacen presentes los hechos de la historia salvífica. Palabra y signo son presencia concentrada del tiempo, donde se actúa la historia que constituye la comunidad en el señorío de Yahvé. El ejemplo más vivo lo tenemos en la celebración pascual. En el contexto de la celebración familiar se anuncia a los hijos reunidos en torno a la mesa la obra de Yahvé, fiel a su alianza en la liberación del pueblo de Egipto (Ex 16, 26-27). Y esta proclamación se presencializa, se acoge y se celebra en la cena familiar.

En la cena se proclama la muerte del Señor (1 Cor 11, 26). La proclamación de la comunidad reunida anuncia, confiesa y agradece en la publicidad del mundo la obra escatológica, que el Padre

ha realizado en Cristo. Posiblemente fragmentos como Rom 3, 21-26 y Flp 2, 5-11 deban encuadrarse en este contexto. En efecto, Rom 3, 24 s proclama con terminología eucarística la aparición de la justicia de Dios para la comunidad en la sangre derramada del siervo entregado. Flp 2, 5-11, en un contexto de parénesis de la unidad propio de la reunión eucarística (Flp 2, 1-3; cf. 1 Cor 11, 17-21), proclama el señorío del siervo obediente, que fue entronizado como Señor del universo ante la comunidad. En realidad lo que se anuncia es la llegada del reino en la pascua del Señor. La mesa, es la mesa visible y anticipada del reino, que se ha iniciado con la muerte, resurrección y entronización del Hijo enviado y entregado, que se ha convertido en Señor de la justicia, la libertad, y la paz para la familia de sus hermanos y la mesa del hogar común del universo. En realidad lo proclamado es una persona, el Señor Jesús, el Jesús muerto, que está ya entronizado, el crucificado Señor de la gloria (1 Cor 2, 8), «la muerte del Señor» (1 Cor 11, 26). Pablo, frente al entusiasmo corintio, que cree que el reino ya se ha consumado, como fuerza alentadora de su humanismo inmanente, acentúa la teología de la cruz, resaltando el tiempo intermedio, «hasta que él vuelva» (1 Cor 11, 26). La proclamación que se actualiza en el signo de la cena, abarca la obra escatológica entera. Mira al pasado de la pascua, pasado que se actualiza en el presente, presente que anticipa el futuro. Volveremos después sobre ello. Ahora nos importa subrayar que la proclamación anuncia la entrega que el Padre ha hecho de su Hijo, en el amor del Espíritu. Lo que se anuncia y realiza en torno a la mesa, proviene de la mano del Padre, extendida a la comunidad y al universo en las manos de su Hijo con el poderoso amor de su Espíritu. La cena mesiánica del reino es la cena escatológica en «la gracia del Señor Jesús Cristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu santo» (2 Cor 13, 13).

2. *El Señor hace la entrega de sí mismo*

La cena del Señor es la cena de su entrega. El «fue entregado» (11, 23) expresa todo el sentido del acontecimiento. Es entregado y él mismo se entrega. Este gesto es el que se realiza y se expresa al alargar en la mano el pan y la copa. «El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan y después de dar gracias, lo partió y dijo: 'Esto es mi cuerpo por vosotros'» (11, 23-24). El padre de familia, sentado a la mesa, entrega a sus hijos el pan, que se ha sacado del cuerpo, en el esfuerzo de su entrega alentada por Dios. En el pan está su sudor, su dolor y su amor. El pan es expresión y rea-

lización del don de sí mismo. Todo su compromiso de amor parece que queda expresado en el gesto de la mano extendida, donde se da a sí mismo a los suyos en la total entrega de su amor. El gesto que realiza Jesús es un gesto judío del padre de familia a la mesa: da gracias sobre el pan y lo parte. Va acompañado de unas palabras que más que explicar, proclaman. El «esto» deíctico es el gesto de la mano extendida para compartir. El «es» no expresa un símbolo ni una parábola, sino una presencia, una identidad, pero abierta a la comunicación, es el «ser-para». «Mi cuerpo» es el cuerpo del crucificado y del entronizado. El cuerpo no se tiene, el cuerpo se es. La persona que es su cuerpo, es en este caso Jesús, el que fue colgado del madero, el que resucitó de entre los muertos y el que ahora como Señor está sentado a la derecha del Padre y a la cabeza nuestra. Su cuerpo, por tanto, tiene las marcas de la cruz y de la resurrección, es el cuerpo traspasado y glorioso. Por eso, cuando Jesús alarga en sus manos abiertas su cuerpo entregado, es él mismo el que se entrega a sí mismo, en el gesto último y totalizante de su entrega a muerte, convertida en gloria. Pablo transmite el gesto de Jesús en toda su sencillez. No añade «entregado», ni «dado» sino sencillamente «por vosotros». La entrega es una entrega sacrificial, una entrega a muerte. Es el colmo de la entrega en el exceso del amor.

Asimismo también el cáliz después de cenar diciendo: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11, 25). De nuevo encontramos aquí un gesto de la cena familiar judía. La cena de familia termina cuando el padre toma la copa y, dando gracias, se la alarga a su esposa y a sus hijos. En Corinto la copa no se da separada del pan, «después de cenar» (11, 25); pero esta pequeña alusión nos remite al primer estadio de la celebración de la cena. En la tradición primitiva no hay paralelismo en la entrega del pan y del vino, sino que cada uno de los hechos actualiza toda la donación del Señor Jesús a los suyos. En el puesto del padre de familia, el Señor Jesús alarga a los suyos la copa para compartirla. De nuevo encontramos el gesto deíctico: «Esta copa». Se extiende la mano para dar el don y el don es una copa de vino, dada para ser compartida. El «es» de la presencia y de la identidad expresa que en el don de la copa se da el don de la alianza en la sangre. La experiencia familiar atestigua que la alianza se cumple en la entrega de la sangre. El compromiso de amor del padre, llega al final, cuando da la vida por sus hijos. Del mismo modo en la tradición bíblica desde Ex 24, 8 hasta Heb 9, 20; 10, 29 se atestigua la implicación entre sangre y alianza. Por ello «la sangre de la alianza» (Mt 26, 28; Mc 14, 24) aparece aquí como «la nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11,

25; Lc 22, 20). La alianza consiste en la sangre, en el derramamiento de la sangre, es decir, en el don de sí mismo a muerte. Lo que se da en la copa es el mismo Señor en su entrega exhaustiva de la cruz, cuando se dio a muerte, en el derramamiento de su sangre (Rom 3, 24 s; 5, 9; Col 1, 20; Ef 1, 7). El signo de la copa, como expresión de la alianza en la sangre, no sólo expresa el don del padre de familia en la cena familiar, sino el don del Señor en la cena pascual.

Ahora comprendemos la hondura del «fue entregado». Ciertamente es un dato cronológico, pero sobre todo teológico y cristológico. *Paredídoto* es una palabra de la tradición para describir toda la pasión y la entrega de Jesús (Mc 9, 31; 10, 33; 14, 10) a la luz de Isaías 53. Pero la entrega donde confluyen el gesto del Padre, el gesto de los hermanos, y el gesto del mismo Señor que se entrega a sí mismo, es una entrega de inmolación en representación. En primer lugar, él fue entregado y se entregó por nosotros (Rom 3, 24; 4, 25; 8, 32; Gál 2, 20). El es el siervo inmolado por muchos, él es el Hijo primogénito sacrificado por el Padre en favor de sus hijos pequeños. Este hecho aparece enérgicamente subrayado en el «por vosotros» (1 Cor 11, 24) del memorial. El gesto sacrificial es un don «por ellos». Posiblemente estamos alcanzando aquí intimidades profundas de la conciencia de Jesús que se siente Ungido, para ser Siervo obediente, en favor de sus hermanos. Pero la inmolación, en segundo lugar, se realiza como representación: «en el lugar de», «en vez de» los hermanos. No que nosotros le hayamos designado para que él ocupe nuestro puesto, siendo el precio de nuestra liberación, sino que el Padre le designó para que nos liberara en su sangre, sustituyendo nuestra entrega. El precio de la liberación no nos lo cobró a nosotros, sino que lo puso él dando lo que amaba más que a sí mismo, a su propio Hijo, por los hijos. Jesús como cabeza de familia tiene el poder de representación. El padre representa a los hijos, a todos los suyos, con los que forma una personalidad corporativa. Así es como él se entregó por nosotros (Gál 3, 12; 2 Cor 5, 21; Rom 5, 19), dándonos su sangre (1 Cor 11, 25; Rom 4, 25). «En mi sangre» expresa intensamente el gesto de la inmolación en representación.

El gesto, la entrega del amor hasta la muerte es un sacrificio, que cumple la alianza (Rom 3, 24 s). La preposición *en* equivaldría a *día*: «en mi sangre» determina toda la expresión, pues expresa el origen y el constitutivo de la alianza. La alianza consiste en la sangre, y se ha realizado en ella. Es el compromiso del amor, ultimado en la muerte. El texto habla de «alianza nueva». «He aquí que vienen días —oráculo del Señor— en que yo pactaré con la

casa de Israel una alianza nueva» (Jer 38, 31). Esta vieja alianza en la sangre (Ex 24, 8) se ha de renovar. En el Cristo crucificado, Señor de la gloria, se ha cumplido la «nueva alianza... en el Espíritu» (2 Cor 3, 6). En efecto, en el Cristo entregado, el Padre ha dicho un sí definitivo a todas las promesas (2 Cor 1, 20), llevándolas a su cumplimiento. Pero la «nueva alianza» (1 Cor 11, 25) no es sólo la realización de la «alianza antigua» (2 Cor 3, 14) para el pueblo, sino la inauguración de la «nueva creación» (2 Cor 5, 17) para toda la humanidad. Ante la mirada de Pablo en torno a la mesa, el don de la cena no va destinado sólo al pueblo y a la tierra de la herencia, sino a la nueva humanidad para la nueva creación. Es la universal invitación a la mesa, hecha en la hora en que irrumpió el reino. El pan y la copa son el mismo Señor Jesús, muerto, resucitado y entronizado, que se da a sí mismo en su amor, en inmolación de representación para realizar la inauguración escatológica de la nueva creación en la familia de sus hermanos.

¶ Cuando decimos que el Señor en la cena se da a sí mismo en su amor, estamos afirmando que su don es propiamente su Espíritu. La nueva alianza es la inauguración del reino en su muerte, resurrección y entronización. El está sentado a la cabecera de la mesa, como el entronizado, es decir, como el Señor y «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17). Ya en la escucha de la palabra y en el agua del bautismo, los hermanos habían recibido el don del Espíritu y habían sido congregados e incorporados a su vida. Pero ahora en la cena el Señor al darse a sí mismo, nos da el Espíritu en la plenitud. Si él «es» el Espíritu, al darnos su «ser» nos da su mismo Espíritu en la totalidad de su amor. Los hermanos nunca pueden encontrarse con su amor y acogerlo con más plenitud y hondura que cuando se sientan a la mesa a partir el pan. Allí el Señor les comparte el «alimento espiritual» y la «bebida espiritual» (1 Cor 10, 3; 12, 13). El pan y la copa del Espíritu no contienen el Espíritu, sino que el Espíritu les constituye a ellos. El Espíritu, don del reino, que el Padre hace a los suyos por manos de Jesús para la humanidad y el universo, es propiamente el que incorpora a los hermanos al Hijo amado ultimando su filiación y su fraternidad y repartiendo a cada uno los dones para la edificación en la unidad. Los capítulos de 1 Cor 12-14, siguen al acontecimiento sucedido en torno a la mesa (1 Cor 11). Por eso en esta mesa del reino, donde se comparte el don del Espíritu, es donde propiamente la fraternidad se convierte en nueva humanidad, para que el universo de los cielos y la tierra pueda convertirse en nueva creación. Los hermanos reunidos tienen allí las primicias del Espíritu de la liberación que ha de alcanzar al universo entero. Es el don de la absoluta fidelidad, el don del

mismo Hijo, del que nada ni nadie nos puede arrebatarse, si nosotros nos mantenemos sujetos de su mano, acogiendo desde ellas las ascuas encendidas del Espíritu.

3. Acogida por la comunidad

El segundo momento de la cena es cuando los hijos, con las manos extendidas y abiertas, acogen el pan y la copa, que el padre les alarga para compartirlo entre ellos. Necesitamos también aquí ahondar en el signo. El padre de familia se da en el pan, para que los hijos tomen parte en él. Pero como el pan es la entrega que él hace de sí mismo, la participación en el pan es la comunión en esta misma entrega. Este gesto segundo es por tanto una comunión, una *koinonía*. Pablo ha reflexionado sobre él en el contexto de 1 Cor 10, 14-22. Se trata de la convivencia de los hermanos con los paganos y su participación en los banquetes sacrificiales de los templos. Este hecho en el pueblo sencillo tiene una singular importancia. El culto tradicional apenas si tiene para los pobres una vigencia religiosa. Generalmente no creen en los dioses de la ciudad. Pero en los templos, después de los sacrificios, se reparten las carnes inmoladas y ésta es una ocasión excepcional para que el pueblo sencillo pueda saciar el hambre, que en ocasiones padece. Pero con este gesto los hermanos se sientan a otra mesa, comparten otro pan, el pan de los ídolos, de los poderes demoníacos, que dominan y rigen la vieja creación. Estamos ante un problema de idolatría (1 Cor 10, 14), porque la mesa incorpora a una comunidad e introduce en un señorío.

«Juzgad vosotros lo que digo. El cáliz de bendición, que bendecimos, ¿no es acaso comunión en la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno solo, un cuerpo somos muchos, porque todos participamos del único pan» (1 Cor 10, 16-17). Este texto tiene claramente tres partes: la comunión en la copa (16a), la comunión en el pan (16b); la relación entre el pan y la comunidad (17). Pablo ha cambiado de orden con una intención teológica. Pero el texto de la tradición no aparece ordenado así, ni tampoco está propuesto en interrogación. Las dos partes del fragmento 16b/16a están construidas sobre la fórmula de la institución. Serían una confesión, que comenta el acontecimiento del pan que partimos y de la copa que bendecimos. En la fórmula de la institución el Señor Jesús es el sujeto; aquí es la comunidad quien confiesa el don recibido. Al «es» del memorial, corresponde el «es» de la *koinonía*. Todo parece indicar que

conservamos aquí un himno comunitario de comunión, donde se expresa el segundo momento de la cena del Señor, cuando los hermanos con sus manos abiertas, acogen el pan y la copa que se comparten. De nuevo nos encontramos con el «es»: el pan «es» el cuerpo de Cristo; la copa «es» la sangre de Cristo. Los hermanos acogen y confiesan el mismo don que se les proclama y se les da. Se trata también de la misma presencia y de la misma identidad, que proclamaba el memorial. Ellos ven que sus manos se han alargado hasta las manos del Señor y que el don ha pasado de las manos del Hermano mayor, visibilizadas en las manos del apóstol, a las de los hermanos pequeños. Pero a la hora de describir el acontecimiento, Pablo recurre a una palabra difícil para los hermanos que provienen del judaísmo, pero común y asequible para los que vienen de la gentilidad. El encuentro de las manos es una *koinonía*.

Koinonía en el AT se puede usar para expresar la relación de hombre a hombre; a lo más para la unión con los ídolos (Os 4, 17; Is 44, 1), pero nunca para expresar la comunión con Dios. En el acontecimiento de la alianza se dice que los elegidos de Israel «comieron y bebieron» (Ex 24, 11) y en los holocaustos el pueblo come en la presencia de Yahvé (Dt 12, 1.12.18). Se trata de una experiencia de cercanía y dependencia. Se sienta el pueblo a una mesa, en donde el Señor atestigua su alianza y se apropia de ellos, pero ellos en modo alguno se apropian de él y comulgan en él. Por el contrario, las experiencias culturales del helenismo y sobre todo las experiencias místicas apuntan en otra dirección. La divinidad, enteramente cercana a los creyentes, les comparte su fuerza para divinizarlos y empezar a compartirles la inmortalidad. Los hermanos que proceden del helenismo han tenido estas experiencias de la comunión íntima en torno a la mesa, en la cual ellos se han apropiado de la fuerza de la divinidad, para hacer frente a la vida y alcanzar su plenitud. El análisis de 1 Cor 10, 14-22 nos revela que *koinonía* se entiende desde la cena del Señor (11, 17-22), que tiene su origen en la comunidad palestinense, incluso en la última cena de Jesús. Desde aquí y hacia aquí dialoga Pablo con los hermanos venidos del helenismo, tal vez con experiencias místicas. Con la libertad que le caracteriza, se atreve a tomar la palabra *koinonía*, que expresa adecuadamente el gesto de la acogida del don en la cena del Señor y que aunque pueda tener otras resonancias, todas ellas quedan asumidas y transcendidas. La *koinonía* es «en el cuerpo de Cristo» y «en la sangre de Cristo» (1 Cor 10, 16).

La *koinonía* (10, 16) es una participación, una *méthesis* (10, 17). Jesús en el puesto del Padre de familia «da parte» en su don;

los hermanos, sentados alrededor de la mesa «toman parte» en el don de Jesús. Lo que se pasa de sus manos a las manos de ellos es un trozo de pan partido y una copa de vino bendecida. Pero el «pan partido» es el «cuerpo de Cristo» y la «copa bendecida» es la sangre de Cristo. En la realidad material del don, se entrega la realidad espiritual del don. Más aún, el mismo pan y la misma copa son el mismo don de su persona, en el gesto de su entrega personal. Los hermanos venidos del judaísmo, con un sentido especial de los signos de la historia santa, descubrirían la *koinonía* en la dimensión de la acción personal. La participación incorpora a una persona, la del Señor, que encabeza la personalidad corporativa de la familia de los hermanos. La participación sería don del Señor, para incorporar al Señor. Pero los hermanos venidos del helenismo comprenderían mejor la significación de la realidad material del don. Para ellos los elementos de la *physis* están penetrados por la *dynamis* y esta *dynamis* acontece en cada hombre, haciéndole ser. Ellos podían correr el peligro de ver en el pan y en la copa la «medicina de la inmortalidad» individual, pero al tiempo tenían sensibilidad para percibir lo que tiene de inmanente en nosotros la comunión, la penetración del amor del Señor en nosotros y su acción transformante. En todo caso hemos de afirmar, que la cena del Señor no se identifica con la perspectiva helenística, ni con la judía. Es una realidad originaria, que realiza y expresa la llegada anticipada del reino. Es un hecho originario que la comunidad entiende asumiendo ambas perspectivas en él. No se puede independizar la persona de los elementos en el acontecimiento de la comunión.

Lo que el Señor alarga en su mano para dar parte a los hermanos en torno a la mesa es el pan y la copa, es decir, el cuerpo y la sangre que él mismo es. No son elementos que él tiene y se apropia; es su persona misma en toda su realidad la que se da y se expresa. El pan y la copa en la mano extendida no son elementos materiales que se dan para participar sino que es la misma persona del Señor que se ofrece y se entrega abierta, dada en gracia, «entregada en su sangre derramada». El Señor se da a sí mismo en el pan y la copa. La *koinonía* parece comunión en algo, pero en realidad es comunión en alguien. Comulgando en el pan y en la copa, comulgamos con el Señor que se nos da en ellos. Los elementos no son símbolos, que hacen referencia a otra cosa, ni tampoco instrumentos, que contienen fuerza mágica y misteriosa. Todo el que come el pan partido y bebe la copa bendecida, al gustarlos corporalmente, se encuentra inseparablemente con el don del Señor entronizado, que se entregó a sí mismo por él. El gesto de la *koinonía* es el dar parte del mismo Señor y el tomar parte en el mismo Señor.

Pero tomar parte en su persona, en el pan, que es el «cuerpo entregado» y en la copa, que es la «sangre derramada» es en realidad tomar parte en el mismo gesto de su amor crucificado y glorificado, en el que él mismo consiste y se expresa, al estar como Señor sentado a la cabecera de la mesa. La *koinonía* expresa, pues, la comunión en la totalidad y en la ultimidad del Señor, en el don de sí mismo. Es una comunión en su mismo Espíritu que se nos da y que nos asocia e incorpora a su comunión. Pero entonces la *koinonía* ya no es sólo un acontecimiento personal, sino que incorpora a la comunidad para su tarea en el universo, es decir, incorpora a la iglesia para el reino.

4. Para su edificación en el amor

En la mesa el Señor hace entrega a su fraternidad del don de su amor y la confraternidad lo acoge con las manos abiertas. Pero el don no va destinado sólo a cada hermano, sino a incorporarlo a todos en la comunidad del Señor y a comprometer a ésta en el camino de su seguimiento hacia el reino. Por eso la cena del Señor es donde verdaderamente la comunidad se constituye y edifica. El padre de familia, que está sentado a la cabecera de la mesa, se entrega a sí mismo, entrega su cuerpo a sus hijos, en el pan que les reparte. Los hijos al compartirlo, participan en su amor y se reúnen en la unidad. Esta unidad es tan estrecha, que se parece a la que tienen los miembros de un cuerpo. El cuerpo entregado del padre se ha ampliado en este cuerpo de su familia, la personalidad corporativa de la cual él es la cabeza. La comunidad se ha convertido en un lugar de comunión. Al partir el pan, los hijos comulgan con el amor del padre y al comulgar en él, comulgan en el amor de unos a otros. La cena constituye y rehace la filiación y la fraternidad. En ella se despliega el poder del amor del padre, su señorío, que compromete a la familia a compartir su tarea de edificar la casa común, siguiendo las huellas del que va delante. El signo de la cena, en toda su profundidad, expresa ante los hermanos el acontecimiento del pan y de la copa, que el Señor comparte a los suyos, con destino a toda la humanidad y al universo entero.

«Porque el pan es uno solo, un cuerpo somos muchos, porque todos participamos del único pan» (1 Cor 10, 17). Todos los hermanos que se sientan a la mesa tienen «comunión en el cuerpo de Cristo» (10, 16), es decir, «participan del único pan» (10, 17). La *koinonía* está traducida por el «participamos». Del participar se pasa al ser: «un cuerpo somos muchos». De la comunión con el Señor

mediante el pan, se alcanza la comunión y el ser de unos con otros. Hay un cambio de significación de «cuerpo», en el paso del v. 16 al v. 17. El cuerpo inmolado constituye e incorpora el cuerpo eclesial. El «cuerpo» de la comunidad (10, 17) se funda en el «cuerpo de Cristo» (10, 16), el cuerpo inmolado en la cruz del Cristo resucitado y entronizado, que ahora está a la cabeza de la mesa como Señor. La participación en su cuerpo, que es él mismo, se identifica con la incorporación al cuerpo suyo, que es la comunidad. Este hecho lo advertimos también en 1 Cor 11. Al partir el Señor el pan y al alargar la copa a sus hermanos se da a sí mismo. En 11, 24 «el cuerpo» es el Crucificado inmolado en la cruz por nosotros; pero en 11, 29 «cuerpo» es el cuerpo del Crucificado en unión indisoluble con sus hermanos, sobre todo con los más pequeños. En Ef 2, 13-18 la entrega de Cristo «en la sangre» (13), «en su carne» (14), «por la cruz» (16), funda la comunidad como un hombre nuevo (15) «en un cuerpo» (16). Sabemos que el «cuerpo por vosotros» es el mismo Señor, que preside la comunidad, entregado a sí mismo en su cuerpo sacrificado, abierto y dado a los demás. Nosotros al partir el pan no creamos la iglesia, sino que nos incorporamos al ámbito comunitario creado por la entrega del Señor. El «único pan» era ya el cuerpo, pero no sólo el eucarístico, sino también el eclesial. Pues en el «por nosotros» estaban ya las manos abiertas en el don último de sí mismo, en donde nosotros podíamos ser un «único cuerpo», al compartir todos el mismo pan (1 Cor 10, 17).

Los hermanos habían participado ya por el bautismo en el acontecimiento de Cristo. Murieron y resucitaron con él. Se hicieron en él hijos del Padre y hermanos de todos. Como ya advertíamos antes, la cena del Señor reúne en la comunión, afirma en la filiación y la fraternidad, al compartirse en ella el don que el Señor hace de sí mismo, el Espíritu, en una dimensión más profunda. En la cena ya no sólo se comunica el tener y el obrar, el don y la acción, sino el ser mismo, la persona misma del Señor en la entrega más radical de su amor, que él vivió en su pascua y ahora continúa viviendo en su entronización. La cena incorpora a los hermanos a la misma comunión de amor de Jesús al Padre por los hermanos, es decir, a la obediencia de inmolación para la unidad consumada. En la cena, los hermanos comparten con Jesús el abrazo de amor al Padre que es el mismo Espíritu. El Señor, que es el Espíritu, se lo alienta a los hermanos en el pan y en la copa, para que ellos lo alienten con él al Padre en la unidad del amor, expresada en el gesto de la obediencia sacrificial, para el servicio de los hermanos. En la comunidad como «cuerpo de Cristo», espacio de su señorío de obediencia y servicio, los hermanos se incorporan al amor que el mismo Señor

les tiene a ellos, para amarse, servirse unos a otros, para morir unos por otros. El Señor que es el Espíritu, alienta en ellos su mismo Espíritu en dones y servicios, para que se sirvan y completen en la unidad del mismo cuerpo. «El amor de Cristo nos mantiene unidos, juzgando esto, que uno murió por todos. Por tanto todos han muerto. Y por todos murió para que los que viven, ya no vivan más para sí mismos, sino para aquél que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 4, 15). Este amor, que les mantiene unidos es el mismo Espíritu del crucificado Señor de la gloria, el don de donde nacen todos los dones y servicios para que los hermanos formen un solo cuerpo (1 Cor 12-14). Se trata de darse en ofrenda a los hermanos de cerca y a los de lejos en medio del mundo. «Andad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en ofrenda y sacrificio» (Ef 5, 2). «Os exhorto, hermanos, por las misericordias de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio santo, viviente, agradable a Dios» (Rom 12, 1).

Al compartir con el Señor la obediencia al Padre y el servicio sacrificial a los hermanos, en la unidad del Espíritu, la fraternidad se rehace en la unidad y se rompen todas las barreras que separan a los hermanos en las estructuras del mundo. La unidad está hecha y aún por hacer. Es un don y una tarea al tiempo. La comunidad de los hijos y hermanos ha de reajustarse y consumarse en la unidad. Esta es la obra de la cena del Señor en indicativo y en imperativo. Por una parte el don que el Señor hace a los hermanos, el don de sí mismo, su mismo Espíritu, es la radical unidad del amor con el Padre y los hermanos. La fraternidad ha recibido el don de la unidad, es decir, se constituye como fraternidad en cuanto don de gracia, que es el Espíritu, que el Señor da a los suyos, cuando con las manos abiertas les alarga el pan y la copa. Es una unidad dada, fundada. Pero por otra parte la comunidad está llamada a actuarla incesantemente hasta la consumación en plenitud. Por la cena, la comunidad atestigua, actualiza y confirma de nuevo su incorporación a Cristo, para caminar hacia la unidad de la fraternidad mientras camina hacia la parusía. Por eso antes de partir el pan y beber el cáliz, los hermanos deben darse el abrazo santo, al tiempo que se proclama el anatema. Los hermanos han sido acogidos por el amor, santificados en el Espíritu. Deben quererse unos a otros en la unidad del mismo Espíritu. Y este amor deben atestiguarlo en el abrazo santo, signo que expresa su vida entera de comunión, como don y como tarea. Y si hubiere alguno que no está dispuesto a abrirse al amor, que se aparte, que no se acerque a la cena. «Si alguno no ama al Señor, que sea anatema» (1 Cor 16, 22). Amar al Señor es dejarse amar por él y darse con él en amor

al Padre y a los hermanos. Son las exigencias del derecho escatológico, el imperativo de la justicia de la gracia, aparecido en el indicativo de la justicia de la gracia, entregada en la mesa del reino, que ya se ha inaugurado. La edificación de la comunidad se presenta así como don y como exigencia. El pan y la copa van destinados a constituir a la comunidad en el amor, para comprometerla hacia el reino.

5. *Hacia la llegada del reino*

Jesús, que está presidiendo la mesa, no sólo es el Cristo entregado por nosotros, sino el Señor entronizado sobre nosotros. No sólo se da a nosotros, para estar en medio de nosotros, compartiendo con nosotros su Espíritu en el pan y la copa, sino que está frente a nosotros incorporándonos a su comunidad del reino. En el diálogo con los hermanos, que para saciar su hambre acuden a la mesa de los ídolos, aparece con toda claridad que en torno a la mesa de un señor se reúne una comunidad y se extiende un señorío. Por eso la «mesa del Señor» y la «mesa de los demonios» son incompatibles (1 Cor 10, 21). En la cena eucarística se hace presente el banquete mesiánico, que inaugura el reino. En ella el Padre ejerce el derecho de su gracia que es justicia y liberación realizadas como filiación y fraternidad, para consumir su obra de salvación en favor de la humanidad y del universo para alabanza de gloria de su gracia. La comunidad reunida a la mesa es el ámbito donde se acoge y se reconoce este señorío del Padre ejercido por el Señor. Y donde está presente el Señor en el Espíritu, allí se apropia de los hombres y los incorpora y los compromete para el reino. En la cena de la alianza, cumplida en la sangre, se reúne el pueblo para el señorío del reinado de Dios. Esta presencia del Señor, sentado entre los hermanos, alargándoles entre sus manos traspasadas y gloriosas el pan y la copa del don de sí mismo, es ciertamente la anticipación en el tiempo del reino que se ha de consumir. Por eso este gesto del Señor abarca todo el tiempo, el pasado, el presente y el futuro.

El Señor que preside la mesa es el Crucificado y su don es el mismo don de su cruz, del viernes santo, anticipado en la cena del jueves santo. Por eso en el relato de la institución se repite el mandato del memorial: «haced esto en memoria mía» (1 Cor 11, 24). «Cuántas veces lo bebáis, hacedlo en memoria mía. Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga» (1 Cor 11, 25-26). El mandato exige «hacer» y «recordar», es decir, hacer un signo que es un memorial. Estamos

ante una expresión cultual judía, que expresa la presencIALIZACIÓN de un hecho de la historia salvífica en la concentración del tiempo. Pablo añade «cuantas veces» (11, 25), lo cual significa, que el gesto de la cena está destinado a repetirse en el tiempo de la iglesia. Y advierte intencionadamente, que lo que se proclama y actualiza en el memorial es «la muerte del Señor» (11, 26). Está saliendo al paso de los hermanos de Corinto, llenos de entusiasmo con la resurrección, que quieren prescindir de la mirada al pasado y al futuro del Señor, que está sentado a la mesa. En realidad el Señor entronizado es el mismo Crucificado, el que murió como un malhechor en el Gólgota, entregado por el Padre y por los hermanos, haciendo aparecer la gracia del reino en el don entrañable de sí mismo. El pan que partimos y la copa que bebemos es el Señor entregado al Padre en obediencia de inmolación por los hermanos, es su amor crucificado, es su muerte. Pero la muerte ha sido vencida por la victoria. El Crucificado es el Señor de la gloria. Por eso la mirada al pasado del Gólgota, descubre que aquel pasado de la cruz se ha hecho presente, por el poder del Espíritu, que le resucitó de entre los muertos, en la presencia del Señor entronizado, que ahora vive en medio de los suyos y les parte el pan y la copa, como lo hizo en los caminos, como lo hizo también antes de padecer y después de resucitar y como lo hará al final de los tiempos en la mesa del Padre.

El Señor, que preside la cena es el Hijo enviado, encarnado, muerto, resucitado y entronizado, que va a venir para consumir el reino y entregárselo al Padre. Por eso, la cena donde se actualiza su entrega pascual es presencIALIZACIÓN del pasado y anticipación del futuro. No es sólo anticipación gozosa de la parusía, desvinculada de la muerte; ni tampoco es sólo memorial de la muerte, desvinculado de la parusía. La proclamación de la muerte se hace «hasta que venga» (1 Cor 11, 26). La cena es una presencIALIZACIÓN del pasado en la anticipación del futuro. Por eso el grito de los hermanos, cuando están reunidos a la mesa es el *marána thá*. Este grito reconoce que Jesús es el Señor. El mismo que colgó en el madero, es el que ahora preside la comunidad y el que al fin vendrá a consumir el reino para entregárselo al Padre. Los hermanos gritan suplicando que el Señor venga ahora. «Ven Señor ahora». «Ven y quédate con nosotros». «El Señor está ahí» (cf. Did 10, 6). Pero este grito es sólo el comienzo del grito definitivo y total. «Ven Señor para siempre». «Ven a consumir el reino». «Que pase este mundo y venga el reino». «Que el mundo se convierta en reino». «Ven, Señor» (Ap 22, 20). En la cena mesiánica, que preside el Ungido, crucificado Señor de la gloria, el reino se ha iniciado, pero de cara

a su consumación. En realidad el pan y la copa son una actualización en el tiempo intermedio de la iglesia de todo el acontecimiento escatológico del amor del Padre, por el Hijo en el Espíritu, acontecimiento pasado, que se adelanta al presente, anticipando el futuro. Sin embargo Pablo, frente a todo entusiasmo, acentúa la cruz como signatura de la reserva escatológica. El futuro no ha llegado. Entre el presente y el futuro, la fraternidad celebra la cena bajo la sombra de la cruz, en un mundo todavía irredento, preso de la injusticia y de la opresión. El que el Señor tenga en sus manos las marcas de la cruz, signo de la travesía pascual de su liberación, inserta a la comunidad en la lucha dolorosa y esperanzada de la nueva creación. La cena ciertamente proyecta a la comunidad más allá del tiempo, hacia la consumación del tiempo y por eso es fiesta de alegría. Es el signo y el anticipo de que la liberación pascual acabará abarcando a la humanidad y a la creación enteras. Pero al mismo tiempo la lanza al más acá de la historia, donde se están dando ahora los dolores mesiánicos por la llegada del reino.

La cena es cena del Señor. Es el Señor entregado a los hermanos, pero al tiempo frente a ellos, quien sitúa a la comunidad originariamente en el corte de los tiempos y de los mundos y la compromete a la lucha escatológica. La mesa eucarística no es un recinto de iniciación mística. Los hermanos no abandonan el mundo, donde se sienten acosados por el destino de la naturaleza y la opresión de la historia, no abandonan la tierra conflictiva del cosmos para acogerse a una fraternidad íntima donde la divinidad revista su fragilidad con las fuerzas de la inmortalidad. La mesa del Señor está puesta en la secularidad del mundo, en casa de alguno de los hermanos, probablemente en las partes bajas de la ciudad, en medio de la historia de la injusticia, la opresión y el dolor. El Señor al acogerlos, los reúne y los incorpora a la fraternidad del reino, iniciado en la entronización de su pascua. El Señor está entronizado en medio de la historia, pero su señorío real y eficazmente ejercido en medio de la comunidad y del universo, sólo es reconocido por su pequeña fraternidad, que comparte con él a la mesa el pan y la copa. Este reconocimiento de su señorío es sobre todo una sumisión a él en la obediencia de la fe como a Señor y Cabeza, para llevar a término su obra en medio del combate de los poderes (1 Cor 15, 24 s). Hay una implicación entre el *marána thá* (1 Cor 16, 22), el «hasta que venga» (11, 26) y el «hasta que entregue» (15, 25). El primero es un grito apremiante de espera de la venida del Señor a consumir su reino. El tiempo desde la resurrección en el que la comunidad se reúne una y otra vez en torno a la mesa es el tiempo «hasta que venga». Pero en este tiempo interme-

dio el Señor a la cabeza de sus hermanos, como hombre nuevo, está encabezando la nueva creación hasta que aparezcan los nuevos cielos y la nueva tierra de la justicia y de la liberación para la comunión consumada, en la que el Padre sea todo en todas las cosas. El «hasta que venga» está descifrado y precisado en el «hasta que entregue». El padre de familia sentado a la mesa está comprometido a llevar adelante la casa y a conseguir una mesa común para todos los hijos, donde el compromiso de su amor se ultime. El Señor, sentado en el puesto del padre de familia, va en realidad delante, caminando a la cabeza hasta lograr que en la mesa del reino del Padre puedan sentarse todos y los pobres sean los primeros. La cena a donde los hermanos se acogieron, viniendo del mundo, de sus puestos de trabajo y de lucha, proyecta de nuevo a los hermanos al mundo, para preparar y anticipar el futuro de la venida del Señor. La meta de la cena es la entrega del reino. Por eso en la cena los hermanos se incorporan al Señor en la obediencia de la fe, convertida en servicio del amor, para la lucha en la esperanza. De la cena los hermanos se levantan y se ponen a servir y a luchar «en el Señor», yendo detrás de él, hasta que vencidos todos los poderes, incluso la muerte, él mismo entregue el reino al Padre, para alabanza de gloria de su gracia. Es el camino que va de la mesa de la cena en este tiempo a la mesa de la cena en la consumación del tiempo, cuando el Padre, por su Hijo en el Espíritu, llegue a ser todo en todo y en todos.

III. LA COMUNIÓN DE VIDA

Los hermanos están reunidos en torno a la mesa del Padre, presidida por Jesús, el Hijo mayor, el Señor, en la unidad del Espíritu santo. La mesa es el lugar donde se acoge el amor. Las manos del Padre se alargan en las manos de Jesús, con la fuerza del Espíritu, entregando a los hermanos este mismo don del amor. La entrega y la acogida se realizan en la proclamación y escucha del evangelio, en el agua del bautismo y en el pan de la cena. El Padre por Jesús, en el Espíritu, los llama, los congrega, los incorpora a su Hijo y los unifica en su filiación y en su fraternidad. Los hermanos con las manos abiertas acogen el amor que se les entrega. Pero acoger el amor exige compartirlo. Por eso la mesa es al tiempo el lugar del compartir. En torno a ella nace la *koinonía*, la comunión de vida, de dones y de bienes, para poder realizar la *koinonía* de los caminos en medio de la humanidad y del universo hacia el reino del Padre. El signo que marca y distingue a las pequeñas fraternidades

en el mundo es precisamente este amor de comunión. Necesitamos ahondar, pues, en esta *koinonía*. Pero ya desde el principio conviene advertir dos hechos, atestiguados directamente por las cartas. En primer lugar la *koinonía* no nace de los hermanos, sino de Jesús, el Señor, que les preside y encabeza. En segundo lugar, la *koinonía* es originariamente comunión de vida³, de la que nace después la comunión de dones, de bienes y de caminos.

1. *Un don que nos ha venido por sus manos*

La comunión de vida fraternal no ha nacido por iniciativa de los hermanos. No es en modo alguno un acontecimiento inmanente y horizontal. Los hermanos sólo pueden quererse como hermanos, por ser hijos y son hijos, por el don del amor, que les ha dado el Hijo, al entregarse por entero a ellos. Pablo ha expresado este hecho con una densa fórmula preposicional: «por Cristo». Además de los casos en que aparece con pronombre (1 Cor 8, 6; 2 Cor 1, 20; Rom 1, 5; 5, 2.9.11; Col 1, 16.20; 3, 7; Ef 2, 18), la preposición *diá* aparece unida a Jesús (1 Tes 4, 4) y sobre todo a Cristo (2 Cor 1, 5; 3, 4; 5, 8; Gál 1, 1; Rom 1, 8; 2, 16; 5, 7; 16, 17; Flp 1, 11; Ef 1, 5) y a Señor (1 Tes 4, 2; 5, 9; 1 Cor 15, 57; Rom 5, 1.11.21; 7, 25; 15, 30). Estos textos nos indican con toda claridad que Jesús, el Cristo y el Señor, «aquél que nos amó» (Rom 8, 37) es el que ha extendido las manos para darnos el don de la comunión. La pequeña fraternidad le contempla en medio de ella, a la cabeza de ella, como el encarnado, el muerto, el resucitado y el entronizado, que ahora comparte a sus hermanos el don de su amor. Pero este don no sólo lo recibe ahora, sino que lo ha recibido desde el principio (1 Cor 8, 6; Col 1, 16) y lo recibirá al fin (1

3. Sobre la comunión de vida, cf. J. A. Allan, *The «in Christo» formula in Ephesians*: NTS 5 (1958) 54-62; M. Boutier, *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes*, Paris 1962; F. Büchsel, *«In Christus» bei Paulus*: ZNW 42 (1949) 141-158; A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, Marburg 1892; J. Dupont, *L'union avec le Christ suivant saint Paul I*, Bruges 1952; J. W. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, Gütersloh 1937; E. Lohmeyer, *«Syn Khristói», en Festgabe für A. Deissmann*, Tübingen 1927; F. Neugebauer, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen 1961; Th. Preis, *La vie en Christ*, Paris 1951; W. Schmauch, *In Christus. Eine Untersuchung zu Sprache und Theologie des Paulus*, Gütersloh 1935; P. Siber, *Mit Christus Leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich 1971; R. C. Tannehill, *Dying and rising with Christ. A study in pauline theology*, Berlin 1967; J. Wobbe, *Der Charisgedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentliche Theologie*, Münster 1932.

Tes 4, 14; 1 Cor 15, 57; Rom 2, 16; 5, 9.17.21). Por él, el Padre creó al principio los cielos y la tierra destinados a nosotros, que también somos por él. Por él alcanzaremos la plenitud de la comunión en el reino, lograda definitivamente la victoria.

Los hermanos se encontraban en la división y en la enemistad. Estaban separados del Padre y estaban separados entre sí. Es la situación de rebeldía, de enfrentamiento y de guerra de la vieja creación. Pero ahora se ha iniciado una creación nueva por las manos de un solo hombre, Jesús Cristo, por el que hemos recibido la gracia (Rom 5, 15). El Padre «nos reconcilió consigo por Cristo» (2 Cor 5, 18). «Por nuestro Señor Jesús Cristo, por quien hemos alcanzado la reconciliación» (Rom 5, 11). Es la reconciliación que iniciada en la pequeña fraternidad abarcará el universo entero. El Padre ha tenido a bien «reconciliar por él y para él todas las cosas» (Col 1, 20). Jesús, el Señor, al entregarnos en sus manos la gracia de la reconciliación, iniciando así el reino del Padre, nos ha entregado la comunión de la filiación y la fraternidad. Somos hijos por Jesús Cristo (Ef 1, 5) y «por él tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18) de modo que ya somos miembros de una familia, la suya. La *koinonía* se nos da por Cristo en el Espíritu, o dicho de otra manera, a través de sus manos por medio de su amor. Hay una implicación entre el «por Cristo» y el «por el Espíritu». Efectivamente hemos alcanzado la justicia de la reconciliación que es entrada al Padre por Jesús Cristo, gracias al Espíritu santo, que se nos ha dado, derramado en nuestros corazones (Rom 5, 1.5; cf. 1 Cor 2, 10.16; 12, 5.7; Ef 3, 16.17). El Espíritu es la misma comunión. «La comunión del Espíritu santo con todos vosotros» (2 Cor 13, 13). La comunión nos ha venido del Padre por Jesús, nos ha constituido en la comunión filial y fraternal y nos hace retornar al Padre por Jesús. «Por él en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18).

Nosotros acogemos el don de la comunión en sus mismas manos. Entre sus manos, sobre sus manos. La preposición «por» (*diá*) expresa ciertamente la mediación. Jesús es el que está entre el Padre y nosotros, «entre medias». Por él la comunión pasa del Padre a nosotros, para constituirnos en fraternidad. Pero la preposición expresa al tiempo causa. Jesús no sólo nos da el amor de parte del Padre, sino que también nos lo da de parte de sí mismo. Por eso es él mismo quien entre sus manos sostiene, alienta y constituye la fraternidad. Por Cristo los hermanos se clavan en su cruz, crucificados para el mundo, arrancados a las relaciones de la vieja creación (Gál 6, 14). Pero sobre todo «por él» dicen «amén» al don que el Padre les ha hecho en él, diciéndoles el «sí» definitivo y total de toda su historia de amor (2 Cor 1, 20). La vida entera de la

fraternidad queda configurada por esta dinámica del «por Cristo» (Col 3, 17). Las manos de los hermanos se abren al Padre y a los otros hermanos en el gesto de la acción de gracias. La *jaris* se convierte en *eujaristía*. La gracia acogida se hace gracia compartida en acción de gracias. Los hermanos con las manos entrelazadas dan gracias al Padre. «Por Cristo» quedan constituidos juntos, en fraternidad, «para el Padre», «en el Espíritu», como lo está y es el Hijo primogénito. «Gracias al Padre por medio de Jesús Cristo» (Rom 7, 25; 1, 8; 16, 27). Es así como la pequeña fraternidad va creciendo cada vez más en el amor y se va llenando de frutos de justicia «por Cristo Jesús para gloria y alabanza de Dios» (Flp 1, 11). Con estas expresiones Pablo pretende afirmar que no sólo el don de la comunión nos ha venido por él, sino que hemos sido constituidos en la comunión por él y que ahora vivimos en la comunión por él. La fraternidad, en cuanto fraternidad, existe por él. «Nosotros por él» (1 Cor 8, 6).

2. Para incorporarnos a él y ser en él

Pablo intenta expresar este abismo de la comunión de la vida con algunas preposiciones, cargadas de sentido. En principio ya sabemos que la *koinonía* no ha nacido de la fraternidad. Los hermanos no alcanzarán nunca por sus fuerzas la comunión profunda del ser y del existir. Esto es un milagro imposible. Sólo cuando reciben como hermanos pequeños el don del amor del Espíritu de manos de Jesús e intentan dejarse tomar de sus manos para vivir juntos entre ellas por medio de él, es cuando el abismo de la comunión puede iniciarse. «Habéis sido llamados a la *koinonía* con su Hijo Jesús Cristo, el Señor nuestro» (1 Cor 1, 9). Algo semejante querría expresar 1 Jn 1, 3: «para que vosotros viváis en *koinonía* con nosotros y nuestra *koinonía* es con el Padre y con su Hijo Jesús Cristo». Al darse él por nosotros, nosotros somos por él. Y en esta implicación «él por nosotros»/«nosotros por él» se constituye el «nosotros». Pablo intenta ahondar con sus expresiones preposicionales más adentro. Y usa la expresión más querida para él: «en Cristo», «en el Señor». Conviene que ya desde el principio mantengamos la mirada atenta a lo que hemos descubierto en el estudio del «por Cristo». En primer lugar se da el «Cristo en nosotros»; consecuentemente se da el «nosotros en Cristo» y en esta implicación entre el «Cristo en nosotros»/«nosotros en Cristo» se constituye el «nosotros» en la comunión de la fraternidad que nos incorpora «a él», para ser «en él» y existir «desde él», sujetos y comprometidos «bajo él».

Estos son los matices que encierra esta profunda fórmula paulina «en Cristo», «en el Señor», que continúa siempre llamando la atención de los que se acercan a las cartas del apóstol.

Conviene en primer lugar que ahondemos en los textos que expresan más bien el «Cristo en nosotros». La fórmula «en Cristo» significa originariamente el mismo acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu entregado a nosotros. Es la perspectiva escatológica, en su concentración cristológica. Pablo está partiendo de su vieja experiencia. La existencia del viejo pueblo y de los creyentes dentro de él está marcada por la ley. El viejo pueblo y él mismo, cuando caminaba incorporado a él, vivían en la ley. Por la ley, el pueblo se reunía y caminaba como pueblo por los caminos que conducían al reino, la tierra de la herencia. La ley era efectivamente el camino de salvación para el pueblo de la alianza. Pero ante la mirada de Pablo, el Cristo muerto y resucitado, en el que se ha aparecido el Hijo amado de Padre, entregado por nosotros, no sólo es el «fin de la ley» (Rom 10, 4), sino la salvación para toda la humanidad. Hay pues una contraposición entre «en la ley» (*en nōmoi*) y «en Cristo» (*en Jristoi*). Esta contraposición es la contraposición entre dos alianzas, que trasciende a su vez el marco del viejo pueblo, ya que «en Cristo» ha aparecido la justicia (Rom 3, 24) y la reconciliación (2 Cor 5, 19) y la nueva ley del Espíritu (Rom 8, 2) hacia la plena consumación escatológica de la comunidad (Flp 4, 14) en la nueva creación. Donde estaba la ley ha entrado Cristo, el Señor. Estamos, pues, ante un corte definitivo de la historia, el corte de los mundos y de los tiempos, el corte obrado por el don total del amor en Cristo.

El Cristo en nosotros es, como hemos afirmado antes, un don desde fuera de nosotros, que viene a nosotros. Pero ahora el *extranos* aparece destinado al *in nobis*. El acontecimiento escatológico en Cristo es para constituir la comunidad en él. No es de extrañar, pues, que en esta perspectiva del descenso a la inmanencia Pablo traduzca el don del reino escatológico con sus expresiones acostumbradas. La *koinonía* filial y fraternal, sembrada como anticipo en medio de la creación irredenta que espera su liberación, vive del «amor» que el Padre le ha manifestado «en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 39). Este amor es el que se ha hecho «gracia», misericordia entrañable, don gratuito en él. «La gracia de Dios, que os ha sido otorgada en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 4). «El don gratuito de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 6, 23). Pero la gracia ha aparecido como «justicia» (Gál 2, 17; 2 Cor 5, 19.21) y «liberación» (Gál 3, 13; Rom 3, 23 s). En realidad es la «vida», la misma vida (1 Cor 15, 22; Rom 6, 11; 8, 2), la vida

del Hijo, que es su mismo Espíritu compartido a nosotros. El «ser en Cristo» se actúa como «ser en el Espíritu». En verdad la fraternidad ha sido justificada en el nombre del Señor Jesús y en el Espíritu de Dios (1 Cor 6, 11). «Ha pasado de existir en el pecado» (Rom 7, 17-20) a ser «en el Espíritu» (Rom 8, 9), el Espíritu del Padre y del Hijo, el Espíritu de adopción filial que al ser acogido por la fe, convierte a la comunidad en familia de hijos y de hermanos en el Primogénito (Rom 8, 9 s). El «Cristo por nosotros» expresaba el don de la comunión al pasar de las manos de Jesús a las nuestras para constituir las. El «Cristo en nosotros» expresa el don de la comunión en el proceso mismo de constitución, es decir, la misma dinámica interna de la comunión filial y fraternal. El signo de este paso a nuestras manos es el don del Espíritu en el que ya podemos vivir y existir.

La preposición «en» tiene un claro matiz local, un ámbito. Ahora bien, depende de cómo lo entendamos. Al principio se entendió con categorías naturales e individuales: «En Cristo» era el espacio, la atmósfera, penetrada por la fuerza del Espíritu, dentro de la cual los individuos podían vivir místicamente unidos a él. Ciertamente estamos ante una categorización griega que cubre una larga etapa de la investigación y que incluso resuena hasta hoy. Sin embargo, poco a poco hemos descubierto que las categorías paulinas son originariamente judías, más aún, bíblicas. El ámbito local no se entiende desde el marco de la naturaleza, sino desde la personalidad comunitaria. La significación local del «en Cristo» no es por tanto un lugar donde se está, cuanto una persona en la que se existe. Por otra parte los que existen en este ámbito no son tanto las personas individuales, los individuos, cuanto la comunidad, es decir, las personas en cuanto miembros de una comunidad. Pero la preposición «en» no tiene sólo carácter local, que ahora expresaríamos como «estado», más bien que como «lugar», sino también carácter instrumental. Expresa una acción que tiende a incluir en este lugar, o sea, a asociar a este estado. «En Cristo» expresa, pues, especialmente la incorporación de la comunidad a él, como comunidad personal, o mejor, como comunidad de personas en una persona comunitaria. Pero hay por fin un último matiz de la preposición, la dimensión de la determinación. «En» expresa el estar determinado en su ser y existir por algo o por alguien. Es decir, el existir desde alguien. Podríamos decir por tanto que «en Cristo» expresa la inmanencia, incorporarse a él, la insistencia, el ser-en-el, la existencia, el existir-desde-él.

El acontecimiento de la comunión «en Cristo» se ultima «en el Señor». La preposición cambia de sentido no tanto por su propia

significación, cuanto por el título cristológico que la cualifica. Ya sabemos que si Cristo es el Hijo enviado y entregado por nosotros, Señor es el Hijo entronizado sobre nosotros. Si Cristo expresa el gesto de la comunión con la fraternidad, Señor expresa el gesto de la comunión frente a la fraternidad. El Primogénito está ante los hermanos, sobre ellos, trascendiéndolos. La «iglesia en Cristo Jesús» (1 Tes 2, 14; Gál 1, 22) es «la iglesia en el Señor Jesús Cristo» (1 Tes 1, 1). El Señor ha extendido la mano a los suyos y les ha entregado el Espíritu. Así les ha allegado a él y les ha hecho «un Espíritu con él» (1 Cor 6, 17). De este modo ya son en él y existen desde él. Ya no viven en sí mismos, es Cristo quien vive en ellos. La vida, que viven en la carne, la viven en la obediencia de la fe al Hijo de Dios que se entregó por ellos (Gál 2, 20). Efectivamente, su amor les ha incorporado a sí, se ha apropiado de ellos y ellos son ya «los santificados en Cristo Jesús» (1 Cor 1, 1). Ellos son «en Cristo Jesús», de modo que si el Padre le hizo a él justicia para ellos (1 Cor 1, 30), ellos han «llegado a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 21; cf. Gál 2, 17). Sus corazones y sus pensamientos están incorporados «en Cristo Jesús» (Flp 4, 7) y podemos decir que han llegado a ser y a existir «en las entrañas de Jesús Cristo» (Flp 1, 8). Pero el Espíritu que les ha allegado e incorporado para hacerles ser en él y existir desde él, hace que se entreguen en su misión a él, como a Señor. «En el Espíritu santo» llaman al *Kýrios* (1 Cor 12, 3), existiendo juntos «cabe él» y «bajo él». La comunidad existe como un templo «en el Señor» «en el Espíritu» (1 Cor 3, 16; 6, 19; Ef 2, 21). La comunión bajo su señorío se constituye en sus relaciones (1 Tes 4, 1; 5, 12; 1 Cor 4, 16 s; 7, 39; 11, 11; 16, 19 b; 2 Cor 2, 12; Rom 16, 1 s.8; Flp 1, 13 s; 2, 19; Flp 15 s) y en sus compromisos. El estar determinado por el Señor exige estar comprometido con él a la acción por el reino. La comunidad es el lugar donde ha aparecido la *koinonía* mesiánica, la mesa del reino escatológico, que ha de irradiarse a toda la creación para alabanza de gloria del Padre. En este sentido el «en el Señor» expresa que los hermanos están tomados de la mano («cabe el Señor»), y sometidos («bajo el Señor») a las exigencias del imperativo de su reino.

Las fórmulas «en Cristo»/«en el Señor» expresan la dinámica interna de la comunión de vida de la fraternidad. Acogida de las manos de Cristo, y existiendo por él, en él y desde él, la fraternidad está asumida y comprometida «en el Señor», que la preside y encabeza. El don del Espíritu recibido de sus manos, que ha pasado a las entrañas de la comunidad y las ha constituido en las entrañas de Cristo, hace que la fraternidad salga fuera de sí misma, tomada de la mano de su Señor, que ahora prepara la llegada del reino del

Padre. Ahora es cuando comprendemos la *koinonía* del «nosotros». La mejor manera de expresarlo es la imagen del cuerpo. En una familia el padre que está a la cabecera de la mesa y los hijos que están en torno a ella comparten la vida, son una persona, una persona comunitaria. El acontecimiento fundamental de esta *koinonía* es una filiación, que se ha convertido en fraternidad. De ahí nace la radical unidad de su ser y de su existir. «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... Ya no hay judío ni griego, libre ni esclavo, hombre ni mujer, ya que todos sois uno (*heís*) en Cristo Jesús» (Gál 3, 26-28). Jesús, el Cristo y el Señor es una persona comunitaria, en la comunidad personal de sus hermanos, donde su filiación ha roto todas las barreras que dividen a los hombres y les ha unido en la radical unidad de un cuerpo, que es su mismo cuerpo, el cuerpo inmolado de la cruz, que ha incorporado el cuerpo eclesial en torno a la mesa. «Nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo unos miembros de otros» (Rom 12, 5; cf. 1 Cor 12, 12). La *koinonía* fraternal aparece así en su radicalidad originaria. Los hermanos no están unos junto a otros, ni siquiera comparten unos algo con los otros, sino que unos son en otros constitutivamente. Unos no pueden ser sin los otros, como miembros de un cuerpo, que es una familia. No se puede ser hermano sin ser miembro del otro hermano, porque unos y otros están en Cristo constitutiva y originariamente unidos como hijos en la unidad del amor. Por eso cuando el Señor allega a los hermanos y los toma de su mano para comprometerlos en su tarea, ellos son y existen en la *koinonía* de la fraternidad. Cuando Pablo habla de «ser en el Señor», apela casi siempre a la comunidad, como comunidad de hermanos (1 Cor 4, 16; 15, 58; Rom 16, 1 s; Flp 1, 13 s; 4, 1; 2, 29; Flm 20). A ellos les pide que sigan los caminos del Señor, firmemente, tras él (1 Tes 3, 7 s; 4, 1; Gál 5, 10; 1 Cor 4, 16; 7, 39; 11, 11; Rom 16, 20) «Hermanos míos amados, manteneos firmes, inmovibles, progresando siempre en la obra del Señor» (1 Cor 15, 58).

3. Juntos viviendo y caminando con él

La comunión fraternal de vida es un don del Padre, por Jesús en el Espíritu. Porque «Cristo es por nosotros» y «nosotros somos por Cristo», porque «Cristo es en nosotros» y «nosotros en Cristo», hemos llegado a ser nosotros mismos en cuanto comunidad fraternal. Pero para profundizar más aún en ella, necesitamos ultimar nuestro estudio con la tercera fórmula paulina, el «con Cristo», que

Pablo ha entretendido en profundidad con su reflexión cristológica y eclesiológica. También aquí parece atestiguar que porque «Cristo es con nosotros», nosotros «somos con Cristo», es decir, nosotros llegamos a ser todos uno en la unidad del amor fraternal. La fórmula «con Cristo» cualifica el acontecimiento de la iglesia como una asociación comunitaria a la historia de Cristo. Sin embargo, bajo este denominador común se descubren tres grupos de textos: los que se refieren a la acción sacramental, los que describen el camino del seguimiento y los que apuntan a la reunión en la parusía. Pablo ha presentado el «con Cristo» de la acción sacramental, no sólo como la actualización de la comunión en los signos, sino como configuración sacramental de la existencia entera de la iglesia. Sacramento, seguimiento y parusía se implican mutuamente.

La comunión, entregada a nosotros por Cristo, se nos da en él, sobre todo en los signos del bautismo y de la cena. El «por Cristo», realizado como «en Cristo», significa la comunión con él en el Espíritu, que se nos ofrece y se nos da en los signos. En torno a la mesa están los hermanos que comparten la comunión a ellos compartida. El «nosotros con Cristo» se funda en el «Cristo por nosotros». El *Kýrios*, muerto, resucitado y entronizado crea la *koinonía* compartida a nosotros y por nosotros en los signos del bautismo y de la cena. Son la misma comunión, pero en dimensiones y profundidades distintas. El «con Cristo» bautismal es una comunión en su muerte, en cuanto muerte al pecado y comunión en su resurrección en cuanto vida para Dios. Al compartir la *koinonía* de Jesús, el Hijo entregado por nosotros como Cristo, se rompe nuestra cerrazón al amor. Estábamos cerrados al amor al Padre y por ello estábamos cerrados al amor de los hermanos. Vivíamos como hijos de ira en el pecado, que conducía a la muerte, que en realidad era ya muerte. La *koinonía* bautismal nos hace morir al pecado, da muerte a nuestra muerte, rompe la cerrazón de nuestra existencia individual y nos abre a la vida, como participación en la resurrección del Hijo entronizado, dándonos comunión en su filiación y en su fraternidad. El «con Cristo» de la eucaristía es comunión con el Señor Jesús, el Hijo entronizado sobre nosotros, que nos comparte su mismo ser en su Espíritu, dándonos su cuerpo y su sangre, para que comulguemos en su entrega sacrificial, de obediencia al Padre en favor de los hermanos. La *koinonía* de la cena rehace y recrea en profundidad la *koinonía* bautismal, en cuando que hace que seamos verdaderamente hijos, es decir, que estemos entregados en la misma obediencia del Hijo al Padre; y hace que seamos verdaderamente hermanos, es decir, que estemos entregados en el mismo servicio del Hermano a los hermanos.

Ya vamos adentrándonos en las raíces de la comunión de vida, que realiza nuestra comunión con el Hijo. Es el Hijo, quien nos comparte su misma comunión de vida. Porque él realiza la comunión de vida con nosotros, nosotros realizamos la comunión de vida con él y entre nosotros. La *koinonía* es filiación en obediencia, que se convierte en fraternidad de servicio. Pero esta *koinonía* de amor se ultima en la pascua. El «con Cristo» del seguimiento no es más que adentrarse en la *koinonía* pascual. La comunión en el ser obliga a la comunión en el destino. La historia de Cristo fundó nuestra comunión con él y ésta exige la historia con él. El «con Cristo» del seguimiento, conocido ya de la comunidad primitiva (cf. 2 Tim 2, 11-12), está visto por Pablo desde la comunión sacramental. Se recorre un camino juntos, se obra juntos, porque previamente se ha llegado a ser una sola persona corporativa (Gál 3, 28). El «con Cristo» expresa el empalme originario entre el ser y el hacer, entre el indicativo y el imperativo. La *koinonía* del seguimiento es una vuelta al bautismo y a la cena, la tarea permanente de su actualización. Se ha muerto con él (Rom 6, 8), pero hay que morir con él (Rom 6, 11); se ha muerto y resucitado con él (Col 2, 20; 3, 1.3), pero hay que continuar muriendo (Col 3, 5) y buscando las cosas de arriba, escondiéndose con Cristo en Dios (Col 1, 1.3). La comunidad corre detrás de su Señor (Flp 3, 13). Tanto el apóstol (2 Cor 4, 10-11; Col 1, 24-5), como cualquier hermano, ha de buscar ser hallado en él, configurándose con su muerte (Flp 3, 10), padeciéndose con él (Rom 8, 17) para ser glorificados y herederos con él. De este modo el «con Cristo» empieza en el bautismo y termina en la parusía, a través del seguimiento pascual.

Este vivir juntos y caminar juntos con él, se ultimaré cuando juntos con él nos sentemos a la mesa del reino en la casa del Padre. Dios llevará con Jesús (*syn autōi*) a los que durmieron en él (1 Tes 4, 4) y así «estaremos siempre *syn Kyriōi*» (1 Tes 4, 17) y «viviremos *syn autōi*» (1 Tes 5, 10). Sabemos que «el que resucitó al Señor Jesús, también *syn Iesou* nos resucitará» (2 Cor 4, 14) y «nosotros viviremos *syn autōi*, por la fuerza de Dios en nosotros» (2 Cor 13, 4). Parece que esta fórmula está unida a una cristología de humillación (muerte) y elevación (parusía) y debe ser entendida en el trasfondo apocalíptico, que permite ver en Jesús al «caudillo», que como cabeza introduce los santos en el seno de Dios. Pero sorprende que este encuentro «con Cristo» de la parusía, se pueda anticipar ya en el tiempo presente. «Quisiéramos partir del cuerpo y *endemēsai pròs tôn kyriou*» (2 Cor 5, 8). «Teniendo el deseo de deshacerme y *syn Iristōi einai*» (Flp 1, 23). Como cosa conocida se habla de estar con Cristo en el mismo día de la muerte, sin aludir a la reserva

escatológica. Sin duda estos textos sólo pueden entenderse desde la acentuación de la escatología presente y desde la comprensión del *éshaton*, como nueva creación (2 Cor 5, 17), que tiene las arras del Espíritu (2 Cor 5, 5) y que está ya configurándose con el Señor en gloria creciente (2 Cor 3, 18). La muerte no puede romper esta comunión, pero sí que tendrá que consumarse por entero cuando el Hijo entregue el reino al Padre (1 Cor 15, 22), y «transforme el cuerpo de nuestra debilidad, haciéndole conforme (*symmorphon*) al cuerpo de su gloria» (Flp 3, 21). El *syn Jristōi* se ultima en la parusía en el abrazo de entrega absoluta con él al Padre.

4. Llegando todos a tener un solo corazón y una sola alma

Hemos alcanzado el más profundo centro de la *koinonía* de las primeras fraternidades cristianas. Frente al acento que hoy ponemos sobre la comunión de bienes, hemos de afirmar que el origen de toda comunión es la *koinonía* de la vida, que es la *koinonía* por Cristo, con él y en él. Esto nos descubre que la comunión de la vida como intercambio de tareas, vivencias y actitudes, hecho desde nosotros mismos es una pretensión imposible. Por este camino podemos recorrer hasta las metas últimas de la amistad, pero con ello ni siquiera hemos empezado la *koinonía* mesiánica que es un don del Hijo y que se realiza entre sus manos. Esta afirmación tan radical pudiera parecer deshumanizante. A simple vista parece que la comunión de vida por él, con él y en él es tan sólo una comunión vertical en lo eterno, pero no una comunión horizontal en lo temporal. Parece que esta forma de comunión nos saca de nosotros fuera de nosotros, pero arrancándonos al tiempo las dimensiones hondas de nuestras religaciones existenciales, comunitarias y cósmicas. Tal vez esto haya podido suceder en algunos casos, en algunas realizaciones de la fraternidad cristiana a lo largo de la historia, pero hemos de asegurar, que entonces no se trata de la auténtica *koinonía* mesiánica. La comunión en Cristo abarca lo vertical y lo horizontal, lo escatológico y lo histórico, lo personal, lo comunitario y cósmico. Lo iremos viendo poco a poco. Ahora estamos situados en la comunión de la vida que es el origen y el término de todas las demás formas de comunión: la comunión de los dones, los bienes y los caminos.

Las vidas de los hermanos se adentran en la *koinonía* en la medida que desde la comunidad, todos y cada uno, se adentran en la comunión por Cristo con él y en él, en la unidad del Espíritu santo. Toda su vida debe ser asumida desde la *koinonía* con el Hijo.

Esto significa que toda la vida de los hermanos, con sus trabajos, dolores, angustias y esperanzas, debe ser asumida desde la filiación y la fraternidad en Cristo. Los hermanos al vivir desde las entrañas de Jesús Cristo viven como personas, que lo son, siendo originariamente hijos del Padre y hermanos de todos. La consistencia personal de la conciencia y de la libertad, se recrean de nuevo en el Espíritu y los hermanos son y viven como hijos en el Hijo y hermanos en el Hermano. Este ser en él, lleva a existir desde él. Y existir desde él es sin más existir desde su obediencia de inmolación para alabanza de gloria. Los hermanos, revestidos de Cristo, existen como hijos en el Hijo obediente. Existen en Cristo, en la obediencia de la fe. Su gesto último es: «Padre, aquí estoy». Pero este gesto filial está indisolublemente unido a su gesto fraternal. Por eso los hermanos existen en el Hermano servidor de todos. «Padre, aquí estoy por ellos». El «por ellos», que es la signatura de todo el acontecimiento escatológico, expresado en toda su hondura y eficacia al partir el pan y al beber el cáliz, hace que los hermanos se entreguen al amor fraterno en un gesto sacrificial, martirial, pascual. Ya no se trata sólo de respetar al otro tal como es, de comprenderlo desde dentro, de acogerlo por entero, sino sobre todo de servirlo y de morir por él para que se asocie a la *koinonía* mesiánica de la fraternidad para el reino. Es así como la vida entera asumida en la filiación obediente, convertida en fraternidad servicial, se hace don sacrificial para la comunión en alabanza de gloria. La *koinonía* se convierte entonces en eucaristía, en una eucaristía permanente, que abarca la vida entera y que es el retorno de la plenitud al Padre, por el Hijo en el Espíritu.

Por este camino los hermanos se adentran en la fraternidad de los últimos tiempos, que ha irrumpido como un milagro en la vieja creación. Es la fraternidad del amor en la unidad del Espíritu santo. Más tarde, cuando Lucas, al redactar los Hechos, mire hacia la fraternidad de los orígenes, expresará esta comunión de la vida, con aquella expresión: los hermanos «no tenían más que un solo corazón y una sola alma» (Hech 4, 32; cf. 2, 44; 5, 12; Jn 17, 11.21). Pero las cartas paulinas nos ofrecen un testimonio vivo de esta *koinonía* en sus luces y sombras, en lo que tenía de don y de tarea. Las fraternidades, que ya hemos estudiado, estaban divididas y a veces profundamente divididas. Pero al tiempo hemos de afirmar que el don de la *koinonía* de la vida en Cristo se realizó también en ellas, fragmentariamente, provisionalmente, pero también verdaderamente. Los textos paulinos a veces lo presentan en indicativo, pero la mayor parte de las veces en imperativo. Es el don de la comunión el que hace que los hermanos se sientan conti-

nuamente interpelados a la tarea de la comunión y que ésta aparezca siempre como tarea apenas iniciada y nunca cumplida. «Que el Señor os haga progresar y sobreabundar en el amor de unos a otros y en el amor con todos» (1 Tes 3, 12). «Os exhortamos, hermanos, a que lo continuéis practicando más y más» (1 Tes 4, 10).

La fraternidad es el cuerpo del Ungido, donde ha aparecido la comunión mesiánica en el Espíritu, en una nueva humanidad de una nueva creación (Gál 6, 14). Los que son de Cristo han crucificado su carne con sus pasiones y apetencias y ahora caminan y viven juntos «según el Espíritu» (Gál 5, 24 s), que hace fructificar en ellos «amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (5, 22-23). Al ser todos una persona corporativa, se da en todos la «sintonía», la «simpatía» del amor del Espíritu, que incorpora a Cristo a todos sus hermanos. Todos son un cuerpo en un mismo Espíritu (1 Cor 12, 12 s). Los hermanos son por tanto miembros unos de otros (12, 27). Y los miembros tienen que preocuparse unos de otros, sintiendo y viviendo lo mismo. «Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo» (12, 26). El amor que les incorpora a todos en uno es un amor paciente, servicial, generoso, humilde, desinteresado, sufrido, gozoso, magnánimo. «Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (13, 4-7). Este amor de Cristo es el que a todos «mantiene unidos» (2 Cor 5, 14). Al incorporarse a él, para vivir por él, con él y en él, ya no pueden vivir los hermanos para sí mismos, sino para aquél que murió y resucitó por ellos. La *koinonía*, como ya vimos, es una incorporación al «por ellos» de Cristo, que les hace ser miembros de la misma persona comunitaria y hace posible que todos, amándose de corazón unos a otros, lleguen a tener «un mismo sentir» (Rom 12, 5.10.16). Pero en esta *koinonía* de la vida, la mirada tiene que estar siempre puesta en los hermanos más pequeños, que forman la parte más entrañable y necesaria del cuerpo (1 Cor 12, 22-25). Los hermanos deben vivir unos para otros, pero los que se consideren fuertes deben atestiguar su fortaleza en la acogida y el servicio de los más pequeños y débiles, de modo que se alcance la unidad del corazón y del espíritu. La comunidad de vida es una dinámica de comunión mesiánica, que levanta al pobre y abaja al poderoso, de modo que su vida compartida en el Espíritu se convierta en auténtica fraternidad para la alabanza de gloria. Que el Padre «os conceda tener un mismo sentir unos para con otros, según Cristo Jesús, de modo que con el mismo ánimo, a una voz, glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» (Rom 15, 5). El vivir en Cristo, que es «la comunión en el Espíritu»

se realiza en la fraternidad, cuando «todos tienen el mismo sentir, con un mismo amor, un mismo espíritu, unos mismos sentimientos». La soberbia y la rivalidad han quedado excluidas. Sólo queda la generosidad humilde. «Con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés sino el de los demás» (Flp 2, 1-4). «Revestíos, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándoos unos a otros y perdonándoos mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor os perdonó, perdonaos también vosotros. Y por encima de todo esto, el amor, que es el vínculo de la consumación. Y que la paz de Cristo haga de árbitro en vuestros corazones, pues a ella habéis sido llamados, formando un solo cuerpo» (Col 3, 12-15). Hay que conservar «la unidad del Espíritu» en el vínculo de la paz. Sólo hay un Padre, un Señor, un Espíritu y por ello sólo hay un cuerpo, donde la *koinonía* del amor en la unidad es el don y la tarea permanente (Ef 4, 1-6).

IV. LA COMUNIÓN DE DONES

La fraternidad está reunida en torno a la mesa acogiendo y compartiendo el amor de Jesús. El Padre, a través de sus manos, les ha dado su Espíritu. En esta *koinonía*, todos los hermanos son radicalmente iguales. Se han roto las diferencias que los separaban y distinguían en el mundo. Ahora todos son hijos y, por ser hijos, todos son hermanos. Más aún, el Señor les ha compartido su misma vida, su Espíritu, para que ellos compartan también las suyas, llegando a tener un solo corazón y una sola alma, en un solo cuerpo. Pero esta «comunidad del Espíritu», que les ha hecho radicalmente iguales, sin embargo les ha distinguido, al haber dado a cada hermano un don distinto, que marca su propio ser y que le exige un determinado servicio a la fraternidad. La mesa de la *koinonía* mesiánica es también la mesa de los carismas y de los servicios⁴ para la edificación de la fraternidad y su compromiso en el mundo

4. Sobre la comunión de los dones, cf. J. Brosch, *Charisma und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; U. Brokhaus, *Charisma und Amt. Die paulinischen Charismenlehre auf den Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972; H. F. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, StTh 1 (1947) 119; 2 (1948) 96-130; Id., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963; J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el nuevo testamento*, Madrid 1975; A. Friedrich, *The apostle and his message*, Uppsala-Leipzig 1947; G. Friedrich, *Amt und Lebensführung. Eine Auslegung von Kor. 6.1-10*, Neukirchen 1963; J. Gnilka, *Geistliches Amt und Gemeinde nach*

para la llegada del reino. En las primeras comunidades la comunión de la vida lleva consigo la comunión de los dones, de los bienes y de los caminos. Hay, como veremos, una profunda implicación entre ellas. Por de pronto anotamos que la *koinonía* del amor en el Espíritu, es una comunión de vida, que de suyo se convierte en una comunión de dones.

1. *El don de los dones*

Cristo, el Señor que actúa en el Espíritu, es el carisma originario, que nos ha sido dado por el Padre. «El carisma de Dios es la vida eterna en Cristo Jesús, el Señor nuestro» (Rom 6, 23). El Padre se ha dado a sí mismo en todo lo que es y tiene, dándonos a su Hijo amado. Este es el don. En él se nos ha dado del todo en todo. Pero Jesús, el carisma del Padre, se nos ha dado también en todo lo que es y tiene, del todo en todo, al darnos su Espíritu, el amor que alienta el Padre a él y él al Padre, el amor que le constituye como Hijo y como Hijo entregado para entregarse. Por eso el carisma del Hijo se nos da en el carisma del Espíritu, el don del don, el don en el que se actúa el don. Pero el carisma del Padre, por el Hijo en el Espíritu, nos ha sido dado para que nosotros vivamos en él, es decir, para la constitución de la fraternidad de la iglesia y su compromiso en la llegada del reino. El carisma originario es todo el acontecimiento escatológico, todo el don del reino que se hace familia de hijos y de hermanos para iniciar y avanzar la mesa común

Paulus: Kairos 11 (1969) 95-104; F. Grau, *Der neutestamentliche Begriff Khárisma, seine Geschichte und seine Theologie*, Tübingen 1946 (Diss.); H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der Ämter im Urchristentum*: ZNW 44, 1952, 7 s.; Id., *Die Geistesgaben bei Paulus*: WuD 6 (1959) 11-20; F. Hahn, *Der Apostelamt im Urchristentum. Seine Eigenart und seine Voraussetzungen*: KuD 20 (1974) 54-77; J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972; E. Käsemann, *Amt und Gemeinde in Neuen Testament*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen 1970; K. Kertelge, *Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung*: BZ 14 (1970) 161-181; E. M. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese. Historisch-kritische Darstellung*: ZKTh 78 (1956) 169-193, 257-305; W. Marxsen, *Die Nachfolge der Apostel. Methodische Überlegungen zur neutestamentlichen Begründung des kirchlichen Amtes*, en *Der Exeget als Theologe*, Gütersloh 1968; Ph. H. Menoud, *L'église et les ministères selon le nouveau testament*, Neuchâtel-Paris 1949; O. Michel, *Gnadengabe und Amt*: DTh 6 (1942) 135 s.; J. Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, Gütersloh 1965; W. Schmithals, *Das kirchliche Apostelamt*, Göttingen 1961; R. Schnackenburg, *Apostel vor und neben Paulus*, en *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München 1971; E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich 1959.

de la justicia, la libertad y la paz, donde todos puedan sentarse para participar en «la vida eterna». Pero este carisma originario, que nos hace a todos comulgar en la filiación y en la fraternidad, no puede ser expresado en toda su altura, anchura y profundidad si no se comparte entre los hermanos. Compartido por todos, expresado por todos, con distintos dones y servicios, el carisma del Padre por el Hijo en el Espíritu se realiza y se expresa en la iglesia para el reino. Por eso la división de los carismas nacidos del carisma originario de Cristo exige la religación y la obligación mutua para la común edificación. Esta difusión no se agota en los dones, sino que se actúa permanentemente en ellos, haciendo crecer en la unidad el cuerpo de Cristo y proyectándolo a la recapitulación del universo bajo su señorío.

Las cartas, en sus distintos contextos, expresan la donación del carisma originario a nosotros. La comunidad de Corinto cree que el don escatológico se ha actuado en ella por entero en la multitud de los carismas, que la conducen a la plenitud. Pablo reconoce, en efecto, los dones del Espíritu, que la enriquecen (1 Cor 1, 5-7), pero les sitúa enseguida en el acontecimiento de Cristo, que aún no se ha consumado (1 Cor 1, 7). Los dones acontecen en el ámbito de su señorío, donde se le llama Señor Jesús en el Espíritu santo (1 Cor 12, 3). La obra escatológica del Padre por el Hijo en el Espíritu es el lugar originario de todos los carismas: hay muchos «carismas», pero un solo Espíritu; hay muchos «servicios», pero un solo Señor; hay muchas «energías», pero un mismo Dios (1 Cor 12, 4-6). El Padre actúa por el Señor en el Espíritu y de ellos proceden las energías, los servicios y los carismas, que son la misma realidad, bajo perspectiva distinta. Dentro de este marco, donde se contempla la *koinonía* de los dones, dentro de la persona comunitaria de Cristo, se acentúa la acción del Espíritu en la donación de los carismas. Venidos del Padre, por manos del Señor, los carismas son dones del amor del Espíritu. «A cada uno se le da la manifestación del Espíritu» (1 Cor 12, 7). «Todo esto lo obra el único y mismo Espíritu» (1 Cor 12, 11). La «gracia dada a nosotros» se ha diversificado en «distintos dones» (Rom 12, 6). Pero la diversidad de los dones sólo son el despliegue de una persona comunitaria. «Los muchos somos un cuerpo en Cristo, pero cada uno es miembro de los otros» (Rom 12, 5). Los espirituales son propensos a sobreestimarse y traspasar los propios límites (Rom 12, 3, 16), olvidándose de la edificación de la comunidad (Rom 15, 1-2). Pablo, en este contexto, les llama a la autocrítica, a la autolimitación y autorrelativización (Rom 12, 3) desde la fundamentación cristológica y eclesiológica.

Los carismas son los dones del carisma originario del Padre, entregado en la misma entrega de Jesús, en la fuerza y unidad del Espíritu, para la edificación de la iglesia. Pero los carismas remiten también a ésta más allá de sí misma. El Señor entronizado es la cabeza del universo, siendo la cabeza de la iglesia. En ella y por ella ha de irse realizando la recapitulación de todo en él. En este horizonte eclesiológico, cristológico y escatológico aparecen los carismas en Ef 4, 7 s. Su origen está en el acontecimiento escatológico del Padre por el Hijo en el Espíritu. De aquí se parte en la parénesis de la unidad: «un Espíritu» (4, 4), «un Señor» (4, 5), «un Dios y Padre» (4, 6). Pero ahora no se trata de la comunicación de los dones dentro de la comunidad, sino de su proyección hacia el universo. Por eso el que aquí reparte los dones no es el Espíritu (cf. 12, 11; Rom 12, 3) sino el Señor (Ef 4, 7), que descendió a las partes más bajas de la tierra y que ahora está entronizado sobre la comunidad y frente a ella. El camino del descenso y del ascenso está visto hacia su señorío cósmico. Pero el ascenso se explica al tiempo como donación de carismas a su comunidad, para llevar todo a la plenitud (Ef 4, 10). El universo no está vacío sino lleno de poderes. «Llenar» es dominar y mantener bajo el señorío. La entronización es donación y la donación incautación. El carisma es un don que compromete a servir. Por eso, el Señor a la cabeza de la mesa, reparte sus dones, para que los suyos compartan con él la realización de su señorío para alabanza de gloria del Padre.

2. *El don para la presencia del amor*

El Padre, por manos del Señor, en la comunión del Espíritu, reparte a los hermanos, que están reunidos en torno a la mesa, sus dones y servicios. El don primero de todos, el que más profundamente está implicado con el carisma originario, es el don del apostolado. «En primer lugar, los apóstoles» (1 Cor 12, 28). El carisma apostólico se inserta en el acontecimiento escatológico, que irrumpió en la resurrección de Cristo. Pablo ha acentuado la implicación entre *ésjaton* y apostolado. Si aquél es la llegada anticipada del reino del Hijo, que va a irrumpir pronto en gloria, éste es el anuncio precursor del profeta que ayuda a los hermanos (1 Tes 2, 4), para prepararse al último encuentro de la venida; si aquél es la «nueva alianza», éste es «servicio de la nueva alianza» (2 Cor 3, 6); si es la manifestación de la justicia, es «servicio de la justicia» (2 Cor 3, 9); si es reconciliación, es «servicio de reconciliación» (2 Cor 5, 16); si es la misión del Hijo, es la revelación del Hijo (Gál 1,

15); si es irrupción del reino en los pueblos, es embajada de libertad y de paz (Rom 10, 15); si es señorío de Cristo sobre la creación, es servicio a la economía del misterio (Ef 3, 9). La inserción del carisma del apóstol en el acontecimiento escatológico, se precisa viendo su relación en la obra del Padre, por el Hijo en el Espíritu. El apóstol ha sido llamado y enviado por el Padre (Gál 1, 15; 2 Cor 2, 14; 3, 6). La elección y la misión han sido hechas por el Hijo, son una asociación a la obra del Hijo (Gál 1, 1; Rom 1, 1.2.5; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Col 1, 1; Ef 1, 1; 2 Cor 2, 17). Por fin la actuación de esta obra de servicio apostólico acontece en el Espíritu (2 Cor 3, 8; 3, 17; 1 Cor 2, 10.13; 12, 11). La irrupción del reino ha sido el carisma originario que el Padre nos dio, es decir, su Hijo en el Espíritu, para que inaugurara en la historia su justicia, su liberación, su pacificación, su filiación y su fraternización en una familia de hijos y hermanos, en donde y desde donde se irradiara su amor a la creación entera. En la encrucijada entre la entrega del don del Padre por el Hijo en el Espíritu y la acogida y la comunicación del don en la iglesia para el reino, se encuentra el carisma y el servicio apostólico. Pero para ahondar en su función y en su tarea conviene precisar más su configuración apostólica.

El apostolado es un don para servir a la presencia del amor que es Cristo, el Señor, en su Espíritu. No es extraño pues que el carisma y la *koinonía* del apóstol estén profundamente configurados con Cristo, que se hace presente en él para su comunidad hacia la realización del reino. El apóstol de Cristo es, en primer lugar, un testigo. Los primeros apóstoles y Pablo, después de ellos, vieron al Resucitado (1 Cor 15, 5-7; Gál 1, 15). Lo que inicia y constituye el servicio apostólico es una persona que sale al encuentro, Jesús el Cristo, resucitado para gloria del Padre y entronizado a su derecha, que inaugura en su iglesia la plenitud de los tiempos (1 Cor 15, 3-8). El apóstol es constitutivamente un testigo del Resucitado para la comunidad del Resucitado, que se encuentra en camino hacia el encuentro final de su venida para la consumación del reino. Pero la revelación es al mismo tiempo encargo y misión. El apóstol es, en segundo lugar, un enviado. El Resucitado, al llamar, obliga a dar y a proclamar el testimonio (Gál 1, 15; Rom 10, 15). Ser apóstol consiste en ser misionero, en anunciar a todos los hombres y al universo entero lo que se realizó en Cristo. Enviar (con el trasfondo de *salah*) significa enviar con poder. El enviado está encargado y autorizado para el evangelio (1 Cor 1, 17). Por eso el apóstol, en tercer lugar, es un representante. «El enviado de un hombre es éste mismo» (*Berach*. 5, 5). Cristo actúa y habla en Pablo (Rom 15, 18; Gál 2, 20; 1 Cor 1, 5; 2 Cor 2, 17; 13, 3; 5, 20). El apóstol es constitutivamente re-presentante, lugarteniente de Cristo. Pero no se hace

presente sustituyendo a Cristo, sino que Cristo se hace presente actuando y hablando inmediatamente en él. La mediación no es interponerse, sino presenciar en la inmediatez; no consiste en ocupar su puesto, sino en posibilitar que mantenga en él su presencia Cristo, que es quien lo ocupa, en ser lugar de manifestación y revelación de su palabra y su obra (Gál 1, 15; 2 Cor 1, 19).

El carisma apostólico, encuadrado escatológicamente y configurado cristológicamente, está destinado a la constitución y edificación de la iglesia. Su tarea en la edificación de la fraternidad es la fundamentación, en el sentido de poner el fundamento (1 Cor 3, 10; Rom 15, 20). La fundamentación en último término es una obra que realiza el Padre por manos del Señor con la fuerza del Espíritu. Consiste en que el Padre entrega a su Hijo en medio del mundo, en medio de la comunidad, como Primogénito que la constituye en familia de hijos y hermanos, en la comunión de su Espíritu, inaugurando así la mesa para la consumación en el reino. Los apóstoles prestan sus manos para que se realice y visibilice este don del carisma originario, que es la radical fundamentación de la fraternidad. La iglesia se constituye «en ellos» o más bien «por ellos», por la acción del Señor en el Espíritu, realizada a través de sus manos. El fundamento que ponen los apóstoles es el que ya estaba puesto. Su servicio es una mediación para la inmediata presenciarización del Señor entre los suyos. No es extraño, pues, que las principales tareas del apóstol en la comunidad sean aquellas, y sobre todo aquellas, en las que el mismo Señor se da a sí mismo a los suyos en la fuerza de su amor. En este sentido decimos que el apostolado es un don y un servicio para la presencia del amor. Es el carisma, mediante el cual se da y se visibiliza en su entrega el carisma originario, que es el Señor en su Espíritu. Tres serán por tanto las tareas apostólicas principales. En primer lugar, la proclamación del evangelio, pues en ella es el mismo Señor quien llama y congrega a los suyos, compartiéndoles su Espíritu. En segundo lugar, la cena del Señor, donde presta sus manos para que el Señor mismo dé a los hermanos su Espíritu en el pan y en la copa que se comparten. En tercer lugar, en el aliento para el camino, pues, como veremos después, entre las manos del apóstol se transparentan las manos del Señor, que alientan a los suyos en el Espíritu para seguir sus caminos hacia el reino. Ahora comprendemos por qué el carisma apostólico es en realidad el primero. Es tal la presencia del Señor en él y su entrega por medio de él a su iglesia, que el carisma del apóstol en último término es la mediación para la presencia inmediata, la transparencia para la aparición inmediata del Señor, que preside la mesa y comparte a los suyos el amor de su Espíritu.

Entre las manos del apóstol, el Señor se puede dar inmediatamente a los suyos y los suyos son llamados a darse inmediatamente a él. Volveremos después sobre ello.

3. *Los dones para la acogida del amor*

El don del amor, el carisma originario, servido a la comunidad en el servicio apostólico, exige la acogida y la comunicación. Por eso el Señor, en el Espíritu, da a los hermanos dones distintos para que puedan servir a la acogida y a la comunicación del amor y se alcance así en plenitud la *koinonía* de los dones. El apóstol, sobre todo a la hora de cenar, donde se parte el pan y la copa, había proclamado a los hermanos la palabra del evangelio. Después intentaba en la parénesis traducir a la vida las exigencias del pan y de la palabra, para que la fuerza del amor pudiera ser mejor acogida por los hermanos. Para estos servicios en torno a la mesa aparece sobre todo el carisma de la profecía. «En segundo lugar, los profetas» (1 Cor 12, 28; Ef 4, 11). El servicio de los profetas se sitúa en la asamblea comunitaria, donde «el que profetiza a los hombres, habla edificación y exhortación y consolación» (1 Cor 14, 3; cf. 14, 24-25). El carisma de la profecía está íntimamente unido al carisma apostólico. El apóstol al proclamar el evangelio, al partir el pan y al alentar para el camino, entregaba a los hermanos el amor del Señor y les ayudaba a acogerlo. El profeta con su servicio les ayuda también en la acogida y en la respuesta al amor, que se ha aparecido y entregado a la fraternidad. Con ello se atestigua que la entrega del Señor a los hermanos, como veremos también después, se realiza en un servicio compartido por muchos, sobre todo por los apóstoles, profetas y doctores.

Los profetas ven la historia a la luz del Señor, que está sentado a la cabecera de la mesa. Este Señor es el entronizado a la derecha del Padre, el que ha de venir como juez a consumir el tiempo y el que ahora encabeza la comunidad, exigiéndole que comparta su seguimiento para preparar el advenimiento del reino. Los hermanos que han recibido el don de la profecía ven el presente de la fraternidad desde el futuro del juez, que vino ya, que está viniendo ahora anticipando su juicio y que vendrá al fin a consumarlo. El apóstol en el evangelio y en el pan, había entregado a los hermanos el indicativo del amor, el mismo Cristo entregado en su Espíritu. Pero para corresponder a esta entrega, hay que entregarse a su vez. Hay un imperativo exigido por el indicativo. Ahora bien, ¿cómo leer las exigencias de este imperativo? La luz para discernirlas es siempre la

luz que brilla en el rostro del crucificado Señor de la gloria, que preside la fraternidad y va delante de ella. Con esta luz, hay que leer la historia con sus signos. Los acontecimientos de la historia de la humanidad y del cosmos, donde está sembrada la pequeña fraternidad, son una interpelación del *Kýrios*. El habla y llama desde los acontecimientos de la vida, sobre todo desde aquellos, en los que más resuenan los dolores de la creación y las exigencias del reino. Por otra parte, hay que leer también los dones y las llamadas de cada uno de los hermanos y de la fraternidad. La tarea de los profetas es, en el sentido profundo de la palabra, una apocalipsis, una revelación. Se revelan los designios concretos del Señor, desvelando al tiempo los signos de los tiempos y las llamadas de los hermanos y de la fraternidad. Por eso la re-velación, implica al tiempo la exhortación imperativa de la *paráklesis* y la confiada consolación y promesa de la *parathymía*.

Los profetas no sólo apuntan el camino. «Por ahí hemos de caminar en el Señor». Este imperativo exigente, podría hacer recaer a los hermanos en la desesperanza o en la soberbia. Les podría apuntar una ley, donde ellos mismos protagonizaran la hazaña del seguimiento o les podría descubrir la hondura de su flaqueza y de su desaliento. Por eso el profeta hace siempre nacer el imperativo desde el indicativo. Lo único que pide a los hermanos, poniéndose él también en juego, es responder a la gracia entregada, acogiendo y compartiéndola en gracia. Por eso el profeta une siempre a este servicio descendente de la apocalipsis y la exhortación, el servicio ascendente de la oración. Los profetas actúan encabezando la oración al Padre, por Jesús en el Espíritu (1 Cor 14 s; 1 Tes 5, 1.17). La oración es la actualización de la obediencia de la fe. Por eso el carisma profético es un aliciente a emprender los caminos históricos del seguimiento del *Kýrios*, dentro y fuera de la comunidad, a partir de la entrega confiada a él, en la comunión de su Espíritu. Lo que sí conviene subrayar es que este don puede ser comunicado a todos. Junto a los «santos profetas» (Ef 3, 5), figuras preeminentes de la profecía en la primera generación, hay una comunidad profética entera. Puede ser que en ocasiones el servicio profético de algunos hermanos sea más cualificado y preeminente (1 Cor 14, 31), pero la traducción del evangelio a la vida diaria, la lectura de los signos de los tiempos y de las llamadas de los hermanos, el desciframiento de las exigencias del Señor para cada uno y para todos es tarea de la comunidad profética entera. Partiendo de la univocidad definitiva del evangelio, todos buscan en el tanteo, en la colaboración e incluso en la discrepancia, pero hacia la unanimidad y la paz (1 Cor 14, 33), el camino que el *Kýrios* exige a la comunidad en cada momento de su historia.

Para la acogida del amor en la comunidad, presta una ayuda importante el carisma del magisterio. «En tercer lugar, los maestros» (1 Cor 12, 28). No podemos precisar con exactitud su servicio por falta de datos. Parece que en las sinagogas judías de la diáspora existían doctores, instruidos en la ley, que interpretaban y ayudaban a aplicar la tradición a la vida comunitaria. Ahora, en la fraternidad de los últimos tiempos, ha surgido una nueva tradición, la *paradosis* de las palabras y la obra de Jesús el Cristo. Desde ella hay que entender y a ella hay que referir toda la tradición del AT, descubriendo la unidad de los principales jalones de la historia salvífica. Así lo estaba haciendo el mismo apóstol Pablo y en esta misma línea debió desarrollarse el servicio de los *didaskaloi*. Pero al ser considerado como un carisma, se presupone que es un don del Señor en el Espíritu para la edificación de su iglesia en el mundo. Este don, sin embargo, no es una revelación inmediata. Así como la profecía es un don de todos y sobre todo de los más pequeños a los que el Señor revela las exigencias de su amor (1 Cor 6, 4), el magisterio supone una capacitación para la reflexión teológica. Esto abre notables perspectivas. También el don de la penetración reflexiva en el mensaje, y el esfuerzo por desentrañarlo en las conexiones de la tradición y de exponerlo sistemática y orgánicamente desde la clave de la historia salvífica en Cristo Jesús, es un carisma importante para la edificación de la comunidad. Esto no significa ni que los maestros de la iglesia sean una aristocracia, con puesto y poder preeminentes, pero tampoco que sean excluidos y minusvalorados por aquellos que han recibido el carisma del apostolado y de la profecía. Porque el magisterio puede esclarecer el mensaje del apóstol y puede hacer que la exhortación profética sea más coherente, matizada y sobria. Así el magisterio es un servicio para la acogida del amor del Señor en su comunidad.

4. *Los dones de la comunicación del amor*

El amor del carisma originario del Padre, por Jesús, en el Espíritu ha sido acogido por los hermanos, con ayuda de aquellos que habían recibido también el don de colaborar a esta acogida. El servicio del apóstol estaba compartido y completado en cierta manera por el servicio del profeta y del maestro, servicios que los hermanos podían tener como don y que los debían ejercer para la edificación comunitaria. Pero la acogida del amor exige la comunicación del amor. Compartir el amor de Jesús es compartir sobre todo la palabra de su evangelio, donde su mismo amor se actúa y com-

partir al tiempo nuestra misma vida por los hermanos, sobre todo por los más pobres. Se trata de carismas y servicios que van en la línea de dar el evangelio y con él los bienes y la vida a los hermanos, para que ellos se incorporen al cuerpo del Señor y caminen tras él por los caminos que conducen a su reino. Estos carismas hacen de los hermanos propiamente los «servidores» de los demás a la mesa. Según lo que hemos dicho a propósito de la *koinonía* de la vida, hijos obedientes y hermanos servidores deben ser todos aquellos que se sientan a la mesa a partir el pan y a beber el cáliz. Pero algunos de ellos pueden haber recibido en mayor cualificación este don del servicio de la palabra y de la vida, de la solicitud y el cuidado de los hermanos, sobre todo de los pobres. Al tiempo, comprobamos que será de entre estos hermanos de los que salgan los primeros responsables de las comunidades. El apóstol, al ver su servicio, les encargará provisionalmente la responsabilidad comunitaria; los hermanos al comprobar su solicitud los elegirán para que los presidan en el Señor. Todos pueden tener el don de servir la palabra y cuidar solícitamente de todos, sobre todo de los pobres. Pero, como en el caso de la profecía, puede haber unos cuantos a los que el apóstol y la comunidad los designen, en ausencia del apóstol, para que los presidan en el amor. Esta situación tan fluente y tan fecunda, es la que nos atestiguan las cartas.

«Os rogamos, hermanos, que reconozcáis a los que se esfuerzan luchando entre vosotros y que os presiden en el Señor y que os exhortan y que os comportéis con ellos con el mayor amor por su obra» (1 Tes 5, 12). Los hermanos que primero se convirtieron, colaboran en el servicio y en la lucha apostólica, como «colaboradores en Cristo Jesús» (Rom 16, 3), que se ponen a sí mismos «al servicio de los santos» (1 Cor 16, 15 s). Ellos, continuando la obra apostólica, ejercen el servicio de la palabra y del amor y por eso aparecen también con el don de la presidencia en el Señor. En 1 Cor 12, 28 aparecen como carismas las tareas de asistencia y de gobierno (*antilempseis, kybernêseis*). Son tareas que pueden ser ejercidas por cualquier hermano y consisten sobre todo en responsabilidades comunitarias de servicio y de atención a los pobres (Hech 6, 1 s). «El que da, con sencillez; el que preside con solicitud, el que ejerce la misericordia con alegría» (Rom 12, 8 b). Parece que estamos ante gestos sencillos, de cualquier hermano, manifestaciones sencillas del amor (compartir, tener misericordia), que se contraponen a las extralimitaciones de los carismáticos (Rom 12, 3.16) y que Pablo eleva a la categoría de carismas. *Metadidômai* es dar parte en la comida, en el vestido y en la propiedad (Prov 11, 26; Ef 4, 28); *proïstasthai* puede significar «presidir» o «cuidar de», pero por su situación entre *metadidoús* y *eleôn* (Rom 12, 8) se refiere más bien a

los responsables de los abandonados, viudas, huérfanos, esclavos y extranjeros. Por fin *eleôn* es dar lo que se tiene con misericordia, en limosna, con alegría. Estas tareas de evangelizar y servir, sobre todo a los pobres, pueden ser servicios, que reciba en don cualquier hermano. Lo mismo que toda la comunidad es una comunidad profética, así también toda la comunidad es una comunidad diaconal en el doble sentido de la palabra y del servicio, que se reduce al fin y al cabo a un gesto único: dar el amor de Jesús, en su evangelio, y con él dar todas las cosas, especialmente a los hermanos más pequeños.

Entonces los hermanos que presiden en el Señor y que comparan con el apóstol el don de acoger y comunicar su amor, no son hermanos que hayan recibido un «carisma especial»: el del gobierno. Este don y este servicio propiamente no existe como tal. Sólo es la cualificación especial (*eksousía*) que reciben aquellos hermanos a los que el Señor ha encargado de servir a los demás en su puesto de hermano mayor y que son precisamente los que se han distinguido y se han de distinguir por su exhaustivo, gratuito y fiel servicio a la mesa, donde se reparte la palabra, los bienes y la vida a todos y sobre todo a los pobres. Así vemos que en la comunidad y frente a la comunidad, empiezan a distinguirse, no sólo el apóstol, ni tampoco sólo el grupo de colaboradores, entregados de por vida a la obra apostólica, que peregrinan con él de comunidad en comunidad atravesando la ecumene, sino también aquellos hermanos de las distintas comunidades, con el aliento del Espíritu, para que hagan las veces de hermanos mayores, que cuidan y sirven al amor del Señor. ¿Cómo? Sobre todo dando su amor, su evangelio a todos y sobre todo a los pobres. En primer lugar, dándoles su amor: partiéndoles la palabra y el pan a la mesa. En segundo lugar haciendo que la *koinonía* de la vida, de los bienes y de los dones, que en torno a la mesa se ha realizado, tenga como principales destinatarios a los hermanos más pequeños. Estos serán los «obispos y diáconos» que aparecen en Flp 1, 2. Debemos de prescindir de nuestra categorización actual, incluso también de la que aparece en los Hechos de los apóstoles. Parece que en Flp 1, 2 se puede tratar de las mismas personas, a las que se llama con nombres profanos: «los que cuidan de», «los que sirven a». Son los que llevan sobre sí el peso de la solicitud y responsabilidad de la *koinonía* fraternal, intentando que ésta sirva sobre todo para dar el evangelio a los pobres y con el evangelio todas las cosas. Los «pastores» de Ef 4, 11 aparecen ya en otro marco. Nos encontramos en un tiempo postapostólico. El servicio de la palabra a la comunidad tiene ahora exigencias nuevas, que consisten sobre todo en guardar y explicar fielmente la

parádoxis apóstolica, siendo especialmente responsables de la doctrina junto con los maestros. De todas formas esta situación de Ef y más aún la que aparece en Past no debe oscurecernos el hecho elocuente y fecundo de las comunidades de la primera hora, donde todos los hermanos sentían la solicitud del evangelio y de los pobres, aunque algunos recibieran también como carisma del Espíritu una responsabilidad y una autoridad especial para vivir este servicio de la comunicación del amor de modo exhaustivo y sobre todo «en el puesto del Señor».

5. *Los dones de la señalización del amor*

Las primeras fraternidades cristianas han recibido el carisma originario del Padre, por el Hijo en el Espíritu que les ha convertido en familia de hijos y hermanos, todos iguales y sin embargo todos distintos. A cada uno se le ha concedido un don para la edificación de la *koinonía*. Por lo que hemos visto, ante la mirada del apóstol, los dones se agrupan en dos grupos, que constituyen los gestos fundamentales del servicio: los dones que sirven a la acogida del amor y los que sirven a la comunicación del amor. Sin embargo, ante la mirada de los hermanos, sobre todo los de la comunidad de Corinto, el Espíritu ha concedido a la fraternidad de los últimos tiempos dones que parecen sobrepasar a todos éstos. En primer lugar «la palabra de sabiduría» y la «palabra de conocimiento» (1 Cor 12, 8), que podían ser el modo brillante de hablar (cf. 2 Cor 10, 20), que inicia en la sabiduría (1 Cor 2, 6 s) y desvela los secretos del corazón del hombre (1 Cor 14, 24 s). En segundo lugar la «fe», como capacidad de hacer milagros, relacionada con los «carismas de curaciones» (1 Cor 12, 9) y las «energías de los poderes» (1 Cor 12, 10). En tercer lugar y sobre todo el don de lenguas y su interpretación (1 Cor 12, 10). Se trataría de hablar el lenguaje celeste y sería la señal más expresiva de la posesión del Espíritu (1 Cor 12, 13). Para los hermanos de Corinto el traducir en brillantes palabras los secretos divinos, el tener una fe que traslada los montes, capaz de curar a los enfermos y de realizar obras milagrosas extraordinarias, serían los testimonios más vivos y eficaces de que el Señor, que es el Espíritu, se ha dado a los suyos. En la mentalidad griega ocupaban el primer puesto, porque se veía actuar en ellos la *dynamis* divina, que potencia las energías del hombre, para alcanzar la plenitud espiritual individual y hacer frente a la peligrosidad de la existencia en el mundo. Pero el carisma que más se valora en aquella comunidad son los «géneros de lenguas» (1 Cor 12, 10), el poder de hablar

«las lenguas de los ángeles y de los hombres» (1 Cor 13, 3). En una comunidad de entusiastas, donde se cree haber anticipado ya la resurrección y poseer sin reservas los dones del mundo futuro, los creyentes ven atestiguada la altura de su comunión misteriosa con el Espíritu en el milagro del lenguaje.

Podemos atestiguar históricamente que tanto en la comunidad de Jerusalén, como en las comunidades paulinas aparecen los dones extraordinarios de las lenguas y los milagros. Sin duda, el problema de Corinto tiene una resonancia particular por la presencia en él del fenómeno griego del pneumatismo. Pero lo que pueda haber de auténtico en estos fenómenos, depende de su inserción originaria en el acontecimiento de Cristo. «El que habla en lenguas, no habla a los hombres, sino a Dios», «habla misterios en el espíritu» (1 Cor 14, 2-3). En primer lugar se trata de una palabra extraña, misteriosa, que produce la impresión a los creyentes de que se habla en un lenguaje bárbaro (14, 9.11). Sin embargo no se agota aquí su significación principal. Hay varias clases de lenguaje (12, 10; cf. 14, 10; Hech 2, 4; Mc 16, 17) y aquí tendríamos sobre todo una, la *glóssa* del Espíritu, que hablan los ángeles (13, 1), accesible a los que en éxtasis son arrebatados al paraíso y oyen «palabras inefables que el hombre no puede oír» (2 Cor 12, 2 s). El centro más profundo del hombre está en comunión con el mundo celeste, mientras que hasta la misma inteligencia queda paralizada. «Si oro en lenguas, mi espíritu ora, pero mi mente queda sin fruto» (14, 14). Este lenguaje extático en la tradición cristiana primitiva no es tanto, como pensaban los carismáticos de Corinto, una asunción personal del hombre en lo divino, ni tampoco un signo de su divinización, cuanto una señal de la acción de Dios en la historia. En pentecostés las lenguas fueron un signo para convocar a los pueblos a la escucha del mensaje pasual, de que el Jesús, colgado del madero, había sido convertido en Cristo y Señor, mensaje que cada uno podía escuchar en su propia lengua, como la última maravilla de Dios.

Para Pablo el don de las lenguas tiene una significación mucho más limitada y secundaria. El acepta los carismas de la manifestación extraordinaria del acontecimiento escatológico, pero encuadrándolos en su escatología cristológica. Frente a la lista de los dones que los hermanos han establecido (1 Cor 12, 8 s), el apóstol propone otra, en sentido contrario (1 Cor 12, 28 s). Los dones primeros son los que sirven para hacer presente, acoger y compartir el amor del Espíritu, que nos ha sido entregado por el Señor para edificar la *koinonía* de la comunidad. ¿Qué sentido tienen entonces los dones de los milagros y sobre todo los de las lenguas? Pablo toma la cita de Is 28, 11-12, sacándola de su contexto inmediato para

acentuar sobre todo el carácter de signo. Las lenguas son «para testimoniar un signo... a los no creyentes» (14, 22). El lenguaje extático sólo puede tener el carácter de signo, por cierto casi inexpressivo, de que las fuerzas del reino han irrumpido ya en el mundo presente, de que el cielo se ha manifestado en la tierra en la acción escatológica del Señor presente en torno a la mesa, sobre todo en la palabra de su evangelio. Por eso las lenguas y los demás dones extraordinarios, pueden tan sólo señalar la presencia del amor y atraer a los no creyentes a la reunión comunitaria para la escucha de la palabra del evangelio. Por eso, el don de las lenguas sólo adquiere su sentido, si inmediatamente después la oración extática se traduce proféticamente a la comunidad (14, 27) en un lenguaje inteligible, que permita la comprensión intelectual (14, 15), de modo que la fraternidad reunida pueda decir «amén». Si no es así, es preferible que estos carismáticos extraordinarios oren en silencio. «Si no hubiere intérprete, cálese y hable para sí mismo y para Dios» (14, 28). Las lenguas sólo tienen sentido para edificar la comunidad, en cuanto atestiguan la obra escatológica que el Padre ha realizado por su Hijo en el Espíritu e invitan a los hombres a acercarse al Señor para entregarse a él, en la obediencia de la fe, después de haber escuchado la palabra de su evangelio. En este sentido este carisma es una señalización de la presencia del Señor en su comunidad, no sólo para los hermanos, sino también para todos los hombres y para el mundo. Ahora bien, su carácter de signo depende, originariamente, de que este servicio está indisolublemente unido y medido por la palabra del evangelio que anuncia el apóstol, por la aplicación espiritual, que hacen de ella a la historia los profetas y los doctores y por el destino diaconal al anuncio de la palabra y al servicio de los pobres (1 Cor 12, 27-28). «Aunque hablara las lenguas de los ángeles y de los hombres, si no tengo amor, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe» (13, 1). Pablo tratándose de los carismas, que los hermanos consideraron extraordinarios y que para él son radicalmente secundarios y marginales, acentúa con toda energía que los dones no son para la satisfacción y preeminencia personal, sino sólo y exclusivamente para la edificación de la *koinonía* fraternal en Cristo Jesús (1 Cor 14, 3.4.5.12.17.26).

6. El amor que constituye y dinamiza todos los dones

Pablo somete todos los carismas a una crisis radical en 1 Cor 13. En principio parece que se trata de trascenderlos. «¡Aspirad a los

carismas mayores! Y aún os voy a mostrar un camino más excelente» (1 Cor 12, 31). En principio parece que quiere mostrar un camino, que va más allá de los carismas, pero en realidad se trata de adentrarse en el carisma originario, que trasciende a todos por su raíz. Pablo suele pensar con frecuencia en una reflexión dialéctica. Los versículos 1 Cor 13, 1-3 muestran la nulidad de todos los servicios, si en ellos no actúa el amor (*agápe*), que supera, y trasciende todos los valores humanos y todos los carismas asumidos y protagonizados al modo humano. Los carismas comunitarios, hasta los que los hermanos consideran los más extraordinarios separados del amor, son nada y conducen a nada (1 Cor 13, 2). Esta afirmación tan radical es una consecuencia de la misma perspectiva paulina. Los carismas no son más que la difusión pluriforme del carisma originario y éste no es más que el amor del Espíritu, que el Padre nos ha dado en su Hijo, el Cristo y Señor. Por el Señor, que es el Espíritu, los apóstoles han recibido el don y el servicio del apostolado, los profetas el de la profecía, los doctores el del magisterio, los servidores el de la *koinonía*, los taumaturgos el del milagro, los glossólogos el de las lenguas. El amor de Cristo constituye las entrañas de la comunidad. En él radica no sólo la *koinonía* de la vida, sino también la *koinonía* de los dones. De la misma manera que al compartir él el don de sí mismo nos ha capacitado en su don para que nosotros compartiéramos todo lo que éramos, ahora al compartir el carisma de su *koinonía*, el Espíritu que contiene, constituye y dinamiza todos los carismas nos capacita para que compartamos los dones que somos. En este sentido el amor del Señor que se da en los dones, no sólo hace que cada hermano tenga el suyo, sino que se lo da por los demás, para que lo comparta y lo complete con el don que ha dado a todos los demás. El amor en los gestos de bienaventuranzas (1 Cor 13, 4-7), que son los gestos de la nueva creación, hace posible que todos los dones confluyan en la unidad de la *koinonía*, hasta que ultimados en la venida del Señor todos consistan en la unidad, de la que radicalmente proceden y en la que originariamente se plenifican.

Pero este amor del carisma originario no sólo origina y dinamiza los carismas de la nueva creación, que él mismo ha repartido para la edificación comunitaria, sino que eleva a carismáticas las acciones más sencillas de la vida humana, transformándolas en servicio a la comunidad para el reino.

El problema debe ser afrontado desde la cristología escatológica. La anticipación provisional del *ésjaton* es el *Kyrios* en el *Pneûma, agápe*, como ámbito de su señorío, donde acontece la asociación a su historia y la participación en su comunión: G. Born-

kamm, GA II, 104.110. No es necesario que Pablo enumere los dones distintos en los distintos estados y situaciones. Basta con subrayar que el amor es el carisma de los carismas, que sin él, todos los dones dejan de ser gracia y con él todos los dones se convierten en gracia y en *koinonía* para la edificación de la comunidad. Esto no significa que toda capacidad humana sea de suyo carisma, sino sólo aquella que esté incorporada al amor del Padre en Cristo, es decir, asumida en el movimiento de donación y servicio que infunde el Espíritu.

Agápe es, en efecto, «el amor de Cristo y así, el amor de Dios en Cristo. Es también el amor del Espíritu, que arde en el amor de Dios y de Cristo». «El es el que hace realmente a los carismas dones de gracia, el que hace realmente a los carismáticos decir, ser y conseguir algo»: H. Schlier, *Zeit*, 186 s. Las situaciones, capacidades y vocaciones de los hombres (desde el puesto eclesial al social, desde la condición social a la política, desde la situación familiar a la capacitación profesional) pueden ser carismas en cuanto están incorporadas al amor, que el Padre nos ha tenido en su Hijo. Ahora comprendemos la preeminencia de los servicios del anuncio de la palabra, de la responsabilidad por la fraternidad y de la asistencia a los pobres. Su primacía está en su radical relacionalidad y servicialidad al acontecimiento de Cristo. No arrancan la preeminencia al *agápe*. En la comunidad los hermanos más asociados a la cabeza, Cristo, no son los apóstoles, ni los profetas, ni los doctores, por el hecho de serlo. Son los que más viven en el amor de Cristo, a cuya inmediata actualización en la comunidad sirven los carismas de la palabra y del gobierno. Pues todos los carismas, del mismo modo que han nacido y se han difundido desde el acontecimiento de Cristo, están destinados a confluir y a unificarse en él, para edificación de su cuerpo en la nueva creación.

El amor les hace acontecer en la concentración eclesial en Cristo y los relativiza y proyecta al *ésjaton*, pues todos los servicios desaparecerán, cuando llegue lo que es perfecto (1 Cor 13, 10). «Entonces conoceré, como soy conocido» (13, 12). Ahora nosotros conocemos al Señor y reflejamos su gloria como en un espejo (1 Cor 13, 12: *di esóptron*; 2 Cor 3, 18: *katoptridsómenoi*), pero no somos nosotros quien conocemos. Conocemos, en cuanto somos conocidos. Estas distancias se terminarán cuando seamos transformados de gloria en gloria, definitivamente configurados con la imagen del Primogénito. El amor será la asunción definitiva en la comunión filial y fraternal de todo lo que los carismas encerraban de servicio y de entrega, porque todos se habrán transformado en amor. Aquel amor de la fraternidad en el reino llevará la marca de la fe y de la espe-

ranza, en la que los carismas se vivieron todavía en este eón. Desde el amor se difundieron y a él convergerán definitivamente.

7. *El servicio para la koinonía de todos los dones*

El Señor a la cabecera de la mesa ha repartido a los hermanos sus dones y sus servicios para la edificación de la *koinonía*. Los dones proceden de la «comunidad del Espíritu» y están destinados a realizar e irradiar esta misma comunión. La comunidad es una persona comunitaria, un cuerpo, donde los hermanos son miembros unos de otros. Pero esta conexión de la comunión no es un proceso natural, sino una tarea histórica que hay que decidir y actuar en cada momento. Por eso el Señor no sólo reparte los dones, extendiendo su mano a los hermanos para compartirles el Espíritu, sino que al tiempo toma de la mano a los hermanos para animarles a vivir en comunión, para alentarles a ella, para exigirles que caminen por ella. La visibilización de esta presencia del Señor, que está frente a la fraternidad para ayudarla a vivir en la comunión del Espíritu por los caminos del reino, acontece en el carisma apostólico, que es el carisma de aquellos hermanos que re-presentan al Señor, o mejor, en los que el mismo Señor se hace presente. En ellos el Señor se presenta con las exigencias de su señorío. Pues no podemos nunca olvidar que la irrupción del reino, es decir, la manifestación de la justicia, la liberación, la reconciliación, la filiación y la fraternización en la comunidad escatológica, es al tiempo la irrupción del derecho de Dios, es decir, de su amor implacable, que apremia a la fraternidad hacia la realización del reino, mediante el señorío de su Hijo. La *koinonía* en sus formas fundamentales es una exigencia del derecho santo. Y el Señor que la entrega en indicativo, él mismo en imperativo la exige y alienta, a través de las manos de los apóstoles.

Ya hemos visto cómo el carisma apostólico está profundamente implicado con el carisma originario que constituye la fraternidad. El apóstol, lo mismo que la iglesia, existe en Cristo: 1 Cor 4, 15 b; 17; 15, 31; 16, 24; 2 Cor 2, 2; 4, 17; 12, 19; 13, 4 b; Rom 9, 1 s; 15, 17; 16, 3.7.9.10; Flp 1, 13; 1, 25; 3, 8.14; Flm 8, 20.23. Pero el apóstol no sólo existe en la comunidad, como un hermano entre los hermanos, sino también frente a ella, por la dependencia del Señor, que lo envía y la vinculación al evangelio que anuncia. Por eso existe y actúa «en el Señor» (1 Tes 4, 1; 1 Cor 9, 2). El apóstol es el lugar-teniente del señorío del *Kýrios* y en él se dan unidos el carisma y la autoridad: «Ese poder (*eksousía*) nuestro, que el Señor

nos dio para edificación» (2 Cor 10, 8); «conforme al poder (*eksousía*) que me otorgó el Señor para edificar y no para destruir» (13, 10). La *eksousía* no es un poder para dominar sobre la comunidad, para someter a la comunidad, sino para someterse el apóstol y la comunidad al Señor. En este sentido es un «poder para edificación», es decir, un servicio con poder para edificar la comunidad en el señorío de Cristo. El alcance del poder es grande. El apóstol puede anatematizar, es decir, excluir de la comunidad de la salvación. Naturalmente esto sólo se da cuando está amenazada la presencia misma del amor del Señor, que es la que constituye la comunidad y anticipa el reino. Cuando se prostituye el evangelio (Gál 1, 9), cuando se traiciona sustancialmente a la cena del Señor (1 Cor 11, 22) y cuando gravemente se traspasan sus caminos (1 Cor 5, 5), el apóstol ejerce el servicio con todo el poder de su autoridad. La traición al Señor conduciría a la ruina de los hermanos y a la perdición de la humanidad y del universo. Por eso, él, como servidor y administrador de la economía del misterio de Dios (1 Cor 9, 11; 4, 1; Col 1, 25; Ef 3, 9), presenta las exigencias del derecho santo. Su autoridad es el fiel servicio para que el *Kýrios* se haga presente en su comunidad hacia su señorío en el universo. Y esto en comunión con todos los demás apóstoles de la única iglesia.

El apóstol está en la comunidad, para que el Señor se haga presente en ella, entregándole su amor en la palabra y en el pan de la mesa y al tiempo comprometiéndola con su imperativa presencia, hasta que él vuelva. La *eksousía* apostólica parte de su misión y de su encargo para la representación del *Kýrios*. Aquí radica su legitimidad. El apóstol es legítimo apóstol no porque le haya elegido la comunidad, ni porque el testimonio de su vida sea edificante, sino por haber visto al Señor Jesús y haber sido enviado por él como representante suyo, en comunión con la tradición de la iglesia madre de Jerusalén, atestiguada por los apóstoles antes que él, especialmente por los que son sus principales columnas. Pero Pablo no piensa hacer valer su autoridad y mucho menos excederse en ella, por el simple hecho de haberla recibido. El tiene que presenciar la *eksousía* del Señor, que fue una *diakonia* para la *koinonía*. Por eso, aunque separado y destacado sobre sus hermanos, se siente en el último lugar, como deudor y esclavo de todos. Más aún, «como un padre a sus hijos» (1 Tes 2, 11). «Aun pudiendo hacer pesar sobre vosotros nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos hicimos entre vosotros pequeños, como madre que cría a sus propios hijos» (2, 7). Estas expresiones adquieren toda su fuerza en el marco del pueblo obrero y pobre, en el que se encua-

dra la comunidad cristiana: el padre, que trabaja día y noche, lleno de fatiga para dar el pan a sus hijos (2. 9), el padre que quiere a sus hijos y se gasta por ellos sin esperar nada de ellos (2 Cor 12, 14 s). Esta entrega exhaustiva y gratuita es el modo de visibilizar la presencia del Señor, que nos ha amado y se ha entregado por nosotros en el puesto del Padre. El apóstol pretende tan sólo estar entre los hermanos, llevando en su cuerpo en favor de ellos las llagas de Jesús (Gál 6, 17; 2 Cor 4, 10; Flp 3, 10), ya que les ama con sus mismas entrañas (Flp 1, 8). Esta es su verdadera legitimación, su autoridad hecha servicio sacrificial para que el Señor, en quien existe y sirve, pueda aparecer ante los hermanos con mayor transparencia. Todos corren detrás del mismo Señor, todos están bajo su señorío. Pero el apóstol, por tener que estar y hablar en su puesto, se esfuerza por manifestar en sus llagas el amor entregado de aquel a quien anuncia y que se hace presente en él. Aun sintiéndose sobrepasado siempre, pretende hacer conocer y experimentar su legitimidad por su legitimación.

El apóstol existe «en el Señor», sirve «en el Señor» y su servicio a la *koinonía* fraternal consiste en dar al mismo Señor. La fraternidad está llena de dones. Cada hermano ha recibido el suyo (1 Cor 7, 7). Pero para que todos puedan compartirlos en la unidad del amor es necesario que aparezca aquel de quien proceden todos los dones y a quien se deben en servicio todos los dones. El apóstol ejerce su carisma autorizado, transparentando al *Kýrios* y exigiendo a la comunidad que se concentre, se mida y se proyecte en el acontecimiento del Padre, por su Hijo, en el Espíritu. Pablo autentifica los carismas, refiriéndolos radicalmente al *Kýrios*, que actúa en el *Pneûma*. «Nadie puede decir ¡Jesús es Señor!, si no es por el Espíritu santo» (1 Cor 12, 3; Ef 4, 4-6). La existencia y, por tanto, la actualización de los carismas depende del único Padre de todos (Ef 4, 6), del único Señor de todos (Rom 10, 12) y del único Espíritu, que da a cada uno según quiere (1 Cor 10, 11). Por eso todos los carismas, incluso los más extraordinarios, son ilegítimos si los hermanos que los han recibido no confiesan al Señor Jesús en el Espíritu y se someten a él (1 Cor 12, 3). Y todos los carismas reciben su verdadera autentificación «en el Espíritu» (1 Cor 12, 9), «por el Espíritu» (1 Cor 12, 6) y «según el mismo Espíritu» (1 Cor 12, 3). Estas son las anotaciones que pone el apóstol para que los carismas se concentren y se midan en el acontecimiento de Cristo. Los dones son sólo para servir a la *koinonía* y ésta no es sólo la *koinonía* de los dones, sino sobre todo la *koinonía* de la vida. La comunión de los bienes se constituye y revierte sobre la comunión de la vida: «La gracia del Señor Jesús Cristo, el amor del Padre y la

comunión del Espíritu santo» (2 Cor 13, 13). Los dones por tanto sólo son para servir a la filiación y a la fraternidad, para que los creyentes que se reúnen en torno a la mesa, se alleguen cada vez más al Señor en el Espíritu y por Cristo, con él y en él, se hagan cada vez más hijos del Padre y más hermanos de todos. El apóstol, con su servicio, está puesto por el Señor para servir a esta *koinonía* de la fraternidad, es decir, para la edificación de su iglesia.

Los hermanos al ver entre sus manos los dones recibidos, necesitan descubrir sus posibilidades y sus limitaciones. Cada hermano tiene un don, distinto del que tienen los otros hermanos. Pero ellos al acoger su carisma para ejercer su servicio pueden correr muchos riesgos. Por una parte estaría el descalificar el don recibido, no valorando todas las potencialidades que encierra para la edificación de la comunidad. Los hermanos pueden retirar el hombro de la tarea de la edificación, escondiendo el talento. Este es el peligro de desconocer las posibilidades del propio carisma, con las responsabilidades que lleva consigo. Por otra parte estaría el totalizar el don, creyendo que es el único, o el más importante, o el más preeminente sobre los otros dones. Es el peligro del sobreestimarse, del sobrepasarse, haciendo nacer así en las fraternidades relaciones de dominio entre fuertes y débiles. Los dones entonces enclasarían, como ocurre con los bienes de la vieja creación. Es el peligro de desconocer las limitaciones del propio carisma, con las responsabilidades que lleva consigo. Tanto en unos casos como en otros los dones dejan de ser servicios y se convierten en limitación de los hermanos y desintegración de la comunidad. Por eso el apóstol pide a los hermanos, que se midan con la medida del don que el Señor les ha dado (Rom 12, 3). Esta medida es la «medida de la fe» (Rom 12, 3), «la analogía de la fe» (Rom 12, 6), es decir, según la mentalidad helenística, la relación recta, la proporción adecuada, la justa «medida del don de Cristo» (Ef 4, 7). Los carismas incorporan al cuerpo de Cristo para realizar su señorío en el mundo. Por eso, el apóstol, al imponer con autoridad estas medidas, exige que los hermanos aporten desde el Señor el don que de él recibieron en el Espíritu, para que así se edifique la *koinonía* de la fraternidad (1 Cor 14, 5.12.26; Rom 14, 19). De este modo los hermanos extienden sus manos con el don recibido, grande o pequeño, el suyo, para ponerlas entre las manos del Señor y hacer del don una obediencia al Padre para el servicio de los hermanos, hacia la unidad consumada (1 Cor 12, 27) en el Cuerpo de Cristo (Ef 4, 12). Aquellos hermanos que vivan su don desde el carisma originario, la llama de amor viva del Espíritu, pueden aportar la mayor contribución, la del Señor en ellos, desde las entrañas de la iglesia a la plenitud de

cada uno de los hermanos y de la comunidad. Pero por otra parte el apóstol llama y exige en el Señor a la comunidad reunida, que proyecte sus dones al mundo para establecer en él, por los caminos concretos de la historia, el señorío de Cristo, hacia el reino de Dios, llevando todo a su plenitud (Ef 4, 10.15).

V. LA COMUNIÓN DE LOS BIENES

Los hermanos están reunidos en torno a la mesa. Han abierto las manos y han acogido el amor, que el Padre les ha entregado por manos de su Hijo primogénito en la fuerza del Espíritu santo. Pero al acoger el indicativo del amor, se han visto obligados al imperativo de la comunión. El amor que han recibido, tienen también que compartirlo y con él todo lo que son y lo que tienen. Por ello, en torno a la mesa, nace la *koinonía* fraternal, en la que se comparten la vida y los dones. Pero las exigencias de la comunión, nacida del mismo Señor que preside la mesa, van todavía más allá. Exigen compartir los bienes⁵, y los caminos. Es verdad que al reunirse en torno a Jesús y al incorporarse a su comunidad por su Espíritu se han roto radicalmente las diferencias que existían entre los hermanos. Los hermanos, en efecto, vienen del mundo, donde están encuadrados en sus estructuras económicas, sociales, políticas y culturales. Por eso están divididos entre ricos y pobres, grandes y pequeños, libres y esclavos, sabios e ignorantes. Esta división, muro de separación, se levanta por distintos motivos, pero el principal, el que está en gran parte en la base, es la diferencia económica: unos tienen los bienes, los otros no los tienen. Por no tenerlos, tienen que ponerse al servicio de los que los tienen, si quieren vivir y llevar adelante su familia. Las diferencias en los bienes fundan la diferencia de puesto, de poder, de cultura y en ocasiones hasta de fe. Pablo, acentuando la obra del amor del Señor en ellos, puede decir: «ya no hay judío ni griego, libre ni esclavo, hombre ni mujer, sino que todos sois uno (una persona comunitaria) en Cristo Jesús» (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13; Rom 10, 12; Col 3, 11; Ef 4, 24; cf. Jn 17, 21 s). Pero esta comunión radical en la vida filial y fraternal no alcanza su eficaz plenitud, si estas diferencias que han empezado a anularse no se anulan del todo. En la comunión mesiánica de la mesa del reino, que se ha iniciado en la pascua, los hermanos han

5. Sobre la comunión de los bienes, cf. E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, Paris 1956; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem*, Hamburg 1965.

empezado a ser hermanos, pero deben serlo en realidad de verdad. Se necesita por tanto ultimar la comunidad de vida y de dones, con la comunidad de bienes. Sólo así la comunidad deja de ser un trozo del viejo mundo, donde los hombres están enclavados y esclavizados, para convertirse en la levadura fraternal de la nueva creación. Necesitamos por tanto detenernos en la comunión de los bienes dentro de las comunidades paulinas. El problema apenas si está estudiado. Casi ni se ha entrevisto.

1. *El Señor que comparte sus bienes*

La comunión de los bienes no es originariamente tampoco un gesto horizontal. El «tener todo en común», tal como aparece propuesto e intentado en las primeras comunidades, no tiene nada que ver con el compartir los bienes de un grupo humano, nacido de la amistad, del ideal o del proyecto histórico común. Al igual que la comunidad de vida y de dones, la comunión de los bienes en la fraternidad escatológica ha sido inaugurada por el mismo Señor que la preside. Lo mismo que es él mismo en persona quien ha unido a los hermanos, es él también quien les da y les exige la comunión. Los hermanos extienden las manos unos a otros y se comparten lo que tienen, porque antes el Señor extendió sus manos a ellos y les compartió todo lo que tenía. Conviene insistir en esto para poder descubrir la radical novedad de la comunicación cristiana de los bienes, que es un signo de la nueva creación y un anticipo y una preparación de la consumación escatológica. A la cabecera de la mesa está Jesús, el Señor. Toda su historia de amor y de entrega a los hermanos, a la humanidad y al universo, se resume y concentra en el gesto de partírles el pan y alargarles la copa. En este gesto él nos da su ser, su don y su bien; es decir, se da a sí mismo en todo lo que es y lo que tiene. Por eso es la mesa el lugar de la *koinonía* de la vida, de los dones y de los bienes. De la mesa de la cena parte y a ella retorna, hasta que se alcance la consumación en la mesa del reino, donde el Padre sea todo en todos y todos en su Espíritu, compartido en las manos de su Hijo, alcancen a tener en común todos los bienes.

El gesto del Señor en la *koinonía* de los bienes aparece descrito en un fragmento cristológico denso, que se enmarca en el acontecimiento de la colecta en favor de los pobres de la iglesia de Jerusalén. «Ya conoces la gracia de nuestro Señor Jesús Cristo, que siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza» (2 Cor 8, 9). Es cierto que la pequeña fraternidad, según hemos

visto, es bastante plural. Los hermanos, en su mayor parte, son pobres marginales de la sociedad, pero no faltan algunos que son ricos, poderosos e intelectuales. Pero para Pablo, el que es el más rico de todos los hermanos es el Primogénito que preside la mesa. Jesús, el Cristo y Señor nuestro, «era rico» (8, 9). El término *plousios* indica claramente que poseía muchos bienes. Con esta expresión Pablo se está refiriendo a la situación de Jesús, junto al Padre, en la grandeza de su gloria. Es la situación del Hijo preexistente, que por ser imagen del Padre y porque el Padre hizo por medio de él todas las cosas, es el Señor del universo, a quien todo pertenece. Existía «en la forma de Dios» (Flp 2, 6). «Todo fue creado por él y para él... todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 16-17; Heb 1, 3; Jn 1, 3). Hay por tanto «un solo Señor, Jesús Cristo, por quien son todas las cosas» (1 Cor 8, 6). Por ser el mediador de la creación y el realizador de la liberación escatológica es el *Kýrios*, a quien se ha dado todo poder en el cielo y en la tierra (Flp 2, 10). El Padre que es el dueño y señor de todas las cosas, él mismo las ha puesto en sus manos, para que él nos las entregue a nosotros. Jesús, el Hijo, por ser el Primogénito, la imagen del Padre, es realmente rico, el único que verdaderamente lo es.

Pero no le interesó mantener su riqueza. El «no retuvo ávidamente el ser igual a Dios» (Flp 2, 6). Su gesto es extraño, radicalmente nuevo. Pues desde que la vida humana se inaugura en la tierra, los hombres, siguiendo las huellas del primero, pretenden siempre tener más que los otros, ser más que los otros. Es la *pleonexía*, la ambición del poseer. Pero el Señor que está sentado a la mesa inaugura en la historia humana un gesto nuevo, la *járis* (2 Cor 8, 9), que los hermanos han tenido ocasión de ver con sus ojos y palpar con sus manos. En él ha aparecido la gracia del amor que el Padre nos tenía en él. Al colgarlo del madero y al resucitarlo de entre los muertos apareció ante la mirada de la humanidad y el universo la gratuidad. El se entregó en obediencia al Padre por nosotros: «Hecho obediente» (Flp 2, 8). El Padre le había encargado que nos amara en su nombre y que nos diera con él gratuitamente todas las cosas (Rom 8, 32). Y él amándonos con este amor del Espíritu, las comparte libre y gratuitamente, amorosamente con nosotros. El «por vosotros» (2 Cor 8, 9) es una expresión pregnante, que resume en gesto total de la entrega de amor en inmolación de representación, según hemos tenido ya ocasión de ver repetidas veces. El gesto de la «gracia» se ha convertido en «generosidad» por nosotros. Pablo está apuntando aquí una perspectiva singular de la encarnación y la entrega del Hijo amado.

En primer lugar, la entrega de la encarnación y de la inmola-
ción es un cambio en el estar, un cambio de casa. El Hijo, que es
la palabra del Padre, antes estaba (y continúa estando) «en el seno
del Padre» (Jn 1, 18), pero «la Palabra se hizo carne y puso su cho-
za entre nosotros» (Jn 1, 14). Efectivamente, al ser enviado a la car-
ne y al asumirla como propia nació entre los pobres, más abajo
incluso que los pobres, donde están los últimos, más atrás incluso
que ellos (Lc 2, 7). Y durante su caminar por Galilea él mismo ase-
guraba su voluntad de ser el último pobre entre los pobres. No
quería ni siquiera tener casa, como tienen hogar las aves y las fieras
del campo (Mt 8, 20). Pero la bajada no consistió solamente en un
cambio en el estar, sino en el ser, un cambio de imagen. «Se vació
a sí mismo, tomando la forma de esclavo, haciéndose semejante a
los hombres y dejándose encontrar como un hombre cualquiera»
(Flp 2, 7). Pablo, en el fragmento que comentamos, presenta la
bajada como un cambio en el tener, como una renuncia a los
bienes, como un empobrecimiento en favor nuestro. «Siendo rico,
se empobreció por nosotros» (2 Cor 8, 9). Este es el gesto de
koinonía de los bienes que hizo el Señor, que como hermano ma-
yor preside la mesa. El tenía bienes, tenía todos los bienes; era ri-
co, en verdad era el único rico. Pero libremente, gratuitamente (*ja-
ris*), amorosamente (*di'hymás*), se empobreció, es decir compartió
sus bienes con sus hermanos que eran pobres. El *eskénosen* (Jn 1,
14) del estar, el *ekénosen* (Flp 2, 7) del ser, está traducido aquí por
el *eptójeusen* (2 Cor 8, 9) del tener. La comunión del ser y del ten-
er son inseparables en el Señor. Los dos gestos de su amor son
uno y el mismo.

El rico da lo que tiene a los pobres. La pobreza es mala, porque
deja a los hermanos tirados en la cuneta, entre la basura, sin darles
un puesto en la mesa. Por eso la acción del Padre siempre ha pre-
tendido levantar al pobre de la basura y sentarlo con los príncipes
de su pueblo (Sal 113, 7 s; 107, 41; 1 Sam 2, 8). El gesto del Se-
ñor, que está sentado a la mesa compartiendo sus bienes, pretende
«enriquecer a los pobres». La pobreza que les arranca los bienes, les
arranca también el puesto y el poder y la cultura. La pobreza es la
forma de aparición de la injusticia. Hay pobres, porque hay ricos;
hay esclavos, porque hay amos. En la mesa del reino se sentarán to-
dos, pero los pobres serán pasados de los últimos puestos a los pri-
meros. El empobrecimiento del *Kýrios* no pretende aumentar la
pobreza del mundo, ni mucho menos legitimarla. Pretende anu-
larla por la comunión de la justicia escatológica. Pero para anular la
pobreza de los hermanos, él no se mantiene arriba, poseyendo su ri-
queza, sino que baja abajo, desposeyéndose de ella. Para anular

las diferencias él se pasa al lado de los pobres, se pone más abajo que ellos, y desde abajo, en actitud de ofrenda, les comparte todo lo que tiene. Enriquecer desde la riqueza es un enriquecimiento donde no se han anulado las relaciones de poder. El rico comparte, pero desde arriba, protagonizando, dominando, sometiendo. La *koinonía* de los bienes que realiza el *Kýrios* es precisamente una *járís*, es decir, un gesto de donación gratuita, donde los hermanos logran levantarse de la pobreza, en la comunión compartida de la mesa del reino.

2. *Compartir los bienes con los de cerca*

El Señor en torno a la mesa compartió su vida, para que los hermanos compartieran la suya, compartió su don, para que los hermanos compartieran los suyos y comparte también sus bienes, para que los hermanos compartan los suyos entre sí. El lugar de la *koinonía* es la mesa donde se parte el pan y se bebe el cáliz, la cena del Señor. Pablo no ha hecho una teología de la comunicación cristiana de los bienes, pero sí que ha dicho una palabra en las situaciones concretas, dos especialmente: las divisiones entre ricos y pobres en la comunidad de Corinto y la colecta de las iglesias de la ecumene en favor de los pobres de la comunidad de Jerusalén. Un breve análisis histórico nos permitirá adentrarnos en la dinámica de la comunión.

«Cuando os reunís, pues, en común, eso ya no es comer la cena del Señor; porque cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está harto. ¿No tenéis casas para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la iglesia del Señor y avergonzáis a los que no tienen?» (1 Cor 11, 20-22). La clave de todo el fragmento está en las exigencias sociales de la cena del Señor. Todo el desarrollo de 1 Cor 11, 20-34 se enmarca en dos coordenadas: la sacramental (v. 23-32) y la social (v. 20-22, 33-34). En efecto, la cena del Señor estaba precedida del *agápe* fraternal, al que cada uno aportaba lo que tenía para compartirlo con todos. Es el momento en que se comparte la comida, como signo de los bienes que se han compartido y se han de compartir. En la comunidad debe existir la comunicación de bienes, propia de la nueva creación (cf. 2 Cor 8, 13-14). Por eso, lo que prostituye la cena no es que los hermanos no respeten el signo sacramental y lo tomen como una cena normal, sino que se rompa la comunión, porque cada uno toma «su propia cena». La reunión eclesial no ha roto eficientemente las diferencias, no las ha arrancado de raíz; uno es pobre

y pasa hambre; el otro es rico y está harto. Los corintios no dudan un momento del valor sacramental de la cena; incluso tienen una postura sacramentalista de acentuación del *opus operatum*, sin implicar en él el *opus operantis*. Por eso separan el *agápe* de la cena del Señor; comulgan su cuerpo y su sangre sin compartir sus bienes. Entonces aparecen en toda su gravedad las diferencias entre ricos y pobres. La reunión fraternal, donde debía aparecer la unidad compartida del amor, se ha convertido en testimonio de división y enfrentamiento. La *koinonía* que el Señor ha hecho con sus hermanos está siendo traicionada por ellos.

Si no se ama a los hermanos y se comparte con ellos se está traicionando la cena. Los hermanos ya no comen «la cena del Señor» (1 Cor 11, 20), «porque» cada uno come su «propia cena». En el momento en que las diferencias debían superarse e incluso anularse aparecen más ostentosa y escandalosamente. La cena lleva consigo la exigencia de la *koinonía* de los bienes. Si ésta no se da, hay un desprecio de la iglesia del Señor. El pan es un don de comunión para vivir para los hermanos y compartir con ellos. Por eso el desprecio de la fraternidad consiste en no tener en cuenta a los hermanos, en no sentir las necesidades de los pobres y en no compartir con ellos lo que se tiene y se es. La cena es el signo de la unidad donde la ruptura de diferencias entre ricos y pobres, iniciada en el bautismo, tiene poco a poco que realizarse y ultimarse. Esta diferencia de personas (cf. Sant 2, 1 s) y este desprecio de los ricos a los pobres en asambleas destinadas a realizar y a vigorizar la fraternidad es el motivo que enmarca el pasaje que estamos estudiando. «¿Qué voy a deciros? ¿Alabaros? ¡En esto no os alabo!» (1 Cor 11, 23). Podemos decir que 1 Cor 11, 17-34 afronta de manera bastante directa la implicación entre la eucaristía y la comunión de los bienes.

El Señor está sentado a la cabecera de la mesa, en el puesto del padre de familia. Es el Hijo entregado, crucificado, entronizado, que ahora se sienta como Señor, para dar a los suyos, para la humanidad y el universo, el don de sí mismo. Alarga la mano y les entrega su «cuerpo entregado» y su «sangre derramada». Es todo lo que él es y tiene. Pero precisante por la entrega de su amor se constituye una persona comunitaria, un cuerpo donde unos son miembros de los otros: «aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, porque participamos del único pan» (1 Cor 10, 17). Esta participación (*méthesis*) es una *koinonía*, la comunión en el cuerpo y en la sangre de Cristo (10, 16). Esto hace que el cuerpo inmolado de Cristo se haya incorporado el cuerpo eclesial. La familia de los hermanos en torno a la mesa es un cuerpo, su cuerpo, el

ámbito de su señorío. «Por tanto, quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor... Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11, 27-28). Pablo ha contrapuesto la situación de división y enfrentamiento (11, 17-22), con la realidad de la *koinonía* entregada por el Señor (11, 23-26) y ahora está sacando las consecuencias. Este último fragmento tiene una abundancia sorprendente de términos jurídicos de derecho santo: «indignamente», «reo», «exámínesse», «condenación», «juzgados por el Señor». La celebración de la cena es la realización y proclamación de la justicia de la gracia del orden escatológico de Dios en la tierra. La eucaristía es la epifanía del *Kýrios*, la anticipación de la mesa del reino, que aparecerá en el último día. Por eso los hermanos deben partir el pan y beber el cáliz «dignamente», es decir, «correspondientemente», en correspondencia con la *koinonía* que el Señor mismo les ha entregado.

El *Kýrios* incorpora a su fraternidad y la compromete a su señorío para que anticipe y avance la mesa del reino. Para esto es fundamental «discernir el cuerpo» (11, 29). El «cuerpo de Cristo» es indudablemente el cuerpo inmolado de la cruz, al que se ha incorporado el cuerpo eclesial. Los hermanos y sobre todo los pobres son miembros de su cuerpo, su cuerpo mismo. Distinguir el cuerpo es advertir el cuerpo de Cristo, entregado por nosotros y recibido en el sacramento, que reúne a los que lo reciben en el «cuerpo» de la comunidad y los hace responsables en el amor de unos por otros. La cena es el lugar de la *koinonía* de la vida, de los bienes y de los dones. Si uno sufre, todos sufren con él. No puede decir un miembro a otro que no tiene necesidad de él. No puede un hermano retener para sí sus bienes, mientras el otro pasa necesidad. Pablo acentúa la unión del indicativo y el imperativo de la cena del Señor y el *ágape*, donde se comparten los bienes. Los hermanos, por tanto, deben hacer lo mismo que ha hecho el Señor. El alargó las manos y entregó a los suyos los bienes de su riqueza, para que sus hermanos pobres se enriquecieran con ellos, ofrecidos y entregados desde la pobreza. Ahora los hermanos deben extender las manos unos a otros para realizar la *koinonía* de los bienes. Los Hechos de los apóstoles lo expresarán más tarde idealizando la situación de la primitiva comunidad, aunque dejan translucir también sus tensiones y sus dificultades. Los que juntos partían el pan «todo lo tenían en común» (Hech 2, 44). «Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común» (4, 32). Y todo ello en favor de los más pobres. Lo que tenían en común lo repartían «según la necesidad de cada uno» (Hech 2, 45). «No había entre

ellos ningún necesitado, porque todos los que tenían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según sus necesidades» (Hech 4, 34-35).

No podemos nivelar sin más las perspectivas de Hech 2-4 con la de 1 Cor 11, pero en el fondo subyace en ambas la misma realidad. En torno a la mesa se constituye la *koinonía* que abarca a la vida, a los dones y a los bienes. No se puede tener un corazón y un alma, si no se comparten los bienes y no se pueden compartir los bienes, si no se pretende día a día la unanimidad de los corazones y los espíritus en el Señor. De todas formas la comprensión paulina de la *koinonía* de los bienes presenta notables y fecundas particularidades. En primer lugar, no se trata de la beneficencia, como limosna dada a los pobres. Algo así como que los hermanos aportan algo de lo que les sobra, se recoge en comunidad y se reparte a los más necesitados. La beneficencia no es una comunión radical en el tener, ni corresponde fielmente al gesto de la *koinonía* del Señor, que siendo rico se empobreció, compartiendo su riqueza. En segundo lugar, la comunicación de los bienes tampoco es el régimen de pobreza religiosa. En Qumrán era conocido un hecho que después, aunque de formas y con motivaciones distintas, ha aparecido en los movimientos cristianos de vida religiosa. Los hermanos, al ingresar en la comunidad, renuncian a todos sus bienes, que pasan a ser bienes comunitarios. Los hermanos pueden ser pobres con pobreza personal, que se hace compatible con la riqueza colectiva. Además es una comunicación que va destinada a mantener la vida comunitaria y a garantizar su futuro. La comunión de bienes en las comunidades de Pablo es tarea libre y permanente, exigida por la entrega del Señor presente en el pan y en la copa. Cada vez que los hermanos se sientan a la mesa, su persona, sus dones y sus bienes están juzgados por el Señor y sobre ellos recae una y otra vez el imperativo de la *diakonía* para la *koinonía*. Al recibir el pan y la copa que se comparten, los hermanos tienen que mirar a su lado, para ver a los otros hermanos, que se sientan junto a ellos y sobre todo a los pobres. A ellos les pasan el pan y la copa, al compartirlos en la *koinonía*. Pero esta comunión exige que se vea la estrecha relación entre el cuerpo inmolado del Señor y el cuerpo incorporado de sus hermanos, sobre todo de sus hermanos pequeños. En este momento cada hermano, ante el don del Señor, tiene que examinarse a sí mismo, examinar sus dones, examinar sus bienes? Y tiene que someterse a las exigencias de la justicia que es gracia. Lo que tiene no es suyo. Lo ha recibido para los hermanos; se lo debe a ellos, tiene que compartirlo con ellos. Y así día a día. Teniendo

en cuenta sobre todo a los pobres y no sólo a los pobres creyentes, sino a todos los pobres, que viven junto a la fraternidad y que a veces vienen a la mesa. La cena del Señor es el don y la tarea permanente de la *koinonía* de los bienes, que rehace la vieja creación y hace aparecer ya ahora la comunión mesiánica en torno a la mesa, que anticipa y prepara la mesa última del reino.

3. *Compartir los bienes con los de lejos*

La *koinonía* de los bienes se mueve entre las coordenadas de las exigencias del Señor y las necesidades de los hermanos, sobre todo las de los pobres. En principio, queda excluido que la comunión sirva para mantener la comunidad, para sacarla adelante, para abrirla al futuro. La comunión de bienes en la iglesia del Señor es excéntrica. El Señor saca a la comunidad de sí misma para que se dé a los pobres y no sólo a los que están cerca, sino también a los que están lejos. El Señor en sus pobres es el eje de esta dinámica comunitaria, en la que se atestigua la unidad de la comunión en la iglesia. En este marco se sitúa la colecta de las comunidades de la ecumene en favor de los pobres de la iglesia madre de Jerusalén. La comunicación de los bienes con los últimos de los pobres, entre los santos, es signo cualificado que atestigua que la fraternidad de Jesús extendida por la tierra se mantiene en la unidad de la comunión tras las huellas del Señor que va delante. Los destinatarios son, como ya vimos, «los pobres de entre los santos» (Rom 15, 26). En Jerusalén, en la fraternidad del Resucitado que inaugura el reino, se puede atestiguar que el Señor ha llamado y congregado a los más pobres, para que en ellos aparezca la justicia y la liberación. Los hermanos que comparten, son todos los hermanos de la ecumene, que forman las pequeñas comunidades que Pablo ha ido sembrando por las provincias del imperio. Por una parte, los que se sitúan en torno a Galacia. «Haced también vosotros conforme a las normas que he dado a las iglesias de Galacia» (1 Cor 16, 1). Por otra parte, las comunidades de Macedonia y de Acaya (2 Cor 8, 1.6). «Pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén» (Rom 15, 26). Los intermediarios entre éstos, para esta comunicación de bienes entre las fraternidades de la ecumene al servicio de los pobres, son los apóstoles.

En el encuentro de Jerusalén, los apóstoles atestiguaron su comunión en el evangelio (Gál 2, 6-9). Pero vieron que esta comunión era necesario atestiguarla a su vez en la comunión del amor,

en la comunicación de los dones y de los bienes, sobre todo en favor de los pobres. «Sólo que nosotros debíamos tener presentes a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero» (Gál 2, 10). Pablo recorre la ecumene anunciando el evangelio y reuniendo las comunidades hacia el reino. Y a la hora de sentarse a la mesa a compartir la palabra y el pan, pide a los hermanos que compartan sus bienes, no sólo con los pobres de cerca, sino con los pobres de lejos, en concreto con los que parecían más pobres, los miserables y mendigos que se acogen a la comunidad de Jerusalén y que por entonces debían atravesar una situación angustiosa. La reunión en torno a la mesa del Señor era, según hemos visto, el lugar del compartir, de donde partía y a donde apuntaba la *koinonía* de la vida, de los dones y de los bienes. La mesa del Señor es la que juzga a los hermanos para que miren a sus bienes y vean los que no son suyos y se deben a los pobres. Este juicio es algo que cada hermano debe hacer sobre todo frente al Señor y sin que sepa la mano derecha lo que hace la izquierda. Al ser juzgado por el *Kýrios*, él descubrirá lo que necesita para vivir él y los suyos y lo que no necesita y puede ahorrarlo. «Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar». La expresión es muy significativa. Ahorrar es atesorar lo que sobra de satisfacer las necesidades personales y familiares. Esto parece por el texto que debe reservarse para los pobres. No se trata como veremos de un mandato, sino de una invitación en el Señor. En la reunión fraternal se hará la *koinonía* (Rom 15, 26), se reunirán todos los bienes compartidos. No son los individuos los que comparten, sino la fraternidad la que comparte por sí misma, llevando ella misma la gestión de la comunicación.

«Cuando me halle allí, enviaré a los que hayáis considerado dignos, acompañados de cartas, para que lleven a Jerusalén vuestra generosidad» (1 Cor 16, 3). El apóstol se ha entregado a la tarea de la *koinonía* con toda su buena voluntad «para gloria del mismo Señor» (2 Cor 8, 19). Pero él no quiere llevar por sí mismo la colecta, ni administrar el dinero, ni siquiera dárselo a los pobres como algo suyo. No se libró de que los hermanos murmuraran contra él. Aquel apóstol, que quería vivir gratuitamente, resulta que luego sacaba el dinero a la gente (2 Cor 12, 14 s). Por eso Pablo con el mayor esmero, procura que el servicio a la comunión aparezca con toda diafanidad ante Dios y ante los hombres. Le ayudan algunos otros hermanos, probados en la fidelidad al evangelio y en la solicitud por las fraternidades, hermanos que incluso han sido designados en algunos casos por estas mismas para que colaboren con Pablo y le acompañen en este servicio (2 Cor 8, 16 s). Los apóstoles

de las iglesias, la gloria de Cristo, se esfuerzan en este servicio, intentando que las mismas comunidades tomen la iniciativa de la *diakonía* y la ejerzan en su inmediatez en el servicio de los más pobres. No estamos aquí por tanto ante un servicio eclesiástico organizado, de modo burocrático y anónimo donde los hermanos comparten sin saber con quién. Los hermanos que intervienen por medio, y sobre todo el apóstol, tan sólo pretenden la *diakonía* para la *koinonía*. El don de las comunidades de la ecumene será llevado por manos de Pablo a Jerusalén (Rom 15, 31). Entre las manos del apóstol, los hermanos comparten sus bienes. Unos dan, los otros reciben, atestiguándose así la comunión en el Señor. El apóstol sabe que entre la comunidad de Jerusalén y las comunidades de la ecumene hay profundas diferencias, que las tensiones están todavía recientes. Y que hasta la oferta de los bienes puede ser un peligro de ruptura. Son tan distintos los estilos y los caminos. Además la acentuación de los rasgos judaizantes por aquellos años, resalta más todavía la total apertura de las comunidades de Pablo a todos los hermanos, venidos de todas las situaciones, y especialmente de la gentilidad. Pero el amor del Señor puede sobrepasar en su comunión todas las barreras, que hasta en nombre de la fe levantan sus hermanos. «Os suplico, hermanos, por nuestro Señor Jesús Cristo y por el amor del Espíritu santo, que luchéis juntamente conmigo en vuestras oraciones, rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos» (Rom 15, 30 s). La comunicación cristiana de los bienes es una de las expresiones más significativas de la comunión en el mismo Señor y en el mismo Espíritu, dentro de la misma iglesia, extendida por el universo, que se dispone a preparar los caminos de la consumación del reino. Para profundizar en este gesto, tenemos que situarnos en torno a la mesa. En ella se concentra la iglesia entera, en ella se constituye y se dinamiza la comunión con la iglesia entera.

El Señor está sentado a la cabecera de la mesa dando a los hermanos todo lo que es y todo lo que tiene. Los pobres, dice Pablo, «experimentando este servicio, glorifican a Dios por vuestra obediencia al evangelio de Cristo y por la generosidad de vuestra comunión con ellos» (2 Cor 9, 13). El Señor se da, pero al tiempo exige darse. El indicativo de su *koinonía*, exige el imperativo de su *koinonía*. Por eso el gesto de la comunión, según hemos ya indicado, nace de la «obediencia» (9, 13; cf. Rom 1, 5) al Señor, que se ha entregado en la palabra del evangelio y en el pan de la cena. Las manos abiertas para recibirlos se han de volver después a los hermanos en gesto de «comunión de generosidad», que se extiende

no sólo a los de cerca, sino a los de lejos, no sólo a unos pocos, sino a todos. La comunicación de los bienes con los pobres de lejos, en la colecta en favor de Jerusalén, no es un mandato y mucho menos un impuesto. Pablo asegura que no se trata de una imposición (*epitagé*). Es tan sólo un gesto de amor, de *agápe* (2 Cor 8, 8). El gesto mejor del amor, es la solicitud por los hermanos, por los pobres. Pablo ha profundizado en las condiciones de este gesto de *koinonía*, dirigiéndose a los hermanos de Corinto. No se puede forzar a la fraternidad a compartir los bienes. El apóstol no puede imponer ninguna necesidad (*anánke*) (2 Cor 9, 7) a los hermanos que Cristo libertó para amar en la libertad (Gál 5, 1 s). Tiene que nacer de ellos el propósito, ellos tienen que tomar la decisión. Pablo sugiere, exhorta, alienta. Pero hace mucho hincapié en que la *prothymía* tiene que proceder de los hermanos. Y se alegra profundamente cuando son ellos mismos los que se adelantan a suplicar la gracia de la participación. En las humildes comunidades de Macedonia, «salió de ellos el pedirnos con mucha insistencia participar en la *járis* de la *koinonía* de la *diakonía* en favor de los santos» (2 Cor 8, 4). Los hermanos, al someterse en obediencia al Señor, rompen con la ambición (*pleonexía*) y se disponen a abrir las manos y a darse de lleno, como en una abundante bendición (*eulogía*). Son los «dones generosos» de la bendición, no la «tacañería» de la ambición (2 Cor 9, 5). Por eso está bien que se dé cuando se tiene, cuando se es rico, como se creía ser la comunidad de Corinto. Ellos eran ricos en fe, en palabras, en ciencia, en interés, en amor. Pablo les exhorta: «sobresalid también en esta *járis*» (2 Cor 8, 7). La riqueza en el Señor se atestigua compartiéndosela a los más pobres. Pero más expresivo aún es el gesto cuando se da desde la pobreza. El pobre en el Señor, siempre descubre a otro hermano más pobre que él, con quien ha de compartir. Las comunidades de Macedonia, padecían mucha tribulación y extrema pobreza, pero esta atribulada pobreza «se ha desbordado» en «riqueza de generosidad». Ellos compartieron con los pobres de Jerusalén no sólo según lo que podían (*katà dynamin*), sino más allá de lo que podían (*parà dynamin*) (2 Cor 8, 3). Y además, lo hicieron con alegría. El gesto de la comunión de los bienes con los pobres no se puede hacer con tristeza (*lype*), de mala gana (2 Cor 9, 7), sino con alegría desbordante. Al sentirse tan amados y tan enriquecidos por el Señor, al ver que todo lo que tienen es un don de su gracia, entonces su gesto permanente es la gratuidad en la alegría. Pablo expresa así el gesto de la *koinonía* de los bienes: con libertad, con generosidad, con alegría. Entonces aparece en verdad el signo de la nueva creación que ha iniciado el Señor en su pas-

cua, y que se hace presente cada vez que se comparten el pan y la copa en su mesa.

4. Para que aparezca la mesa común del reino

La comunión de los bienes en torno a la mesa del Señor se convierte en una acción escatológica. Efectivamente es una colecta (*logeía*) (1 Cor 16, 1), pero Pablo la cualifica con términos de su cristología escatológica. En verdad, se trata de una gracia (*járís*) (1 Cor 16, 3; 2 Cor 8, 9; 9, 13), de una bendición (*eulogía*) (2 Cor 9, 3), de un servicio (Rom 15, 31; 2 Cor 8, 4; 9, 1), de una comunión (*koinonía*) (Rom 15, 26; 2 Cor 8, 4; 9, 13). Sabemos que procede del don del mismo Señor. Sus manos extendidas a nosotros son las que abren las nuestras para que compartan los bienes, compartiéndonos a nosotros mismos. Los hermanos al entregarse al Señor, entregaron sus bienes a los pobres, entregándose a sí mismos, por voluntad del mismo Señor (2 Cor 8, 5). La *koinonía* fraternal, en la *koinonía* del *Kýrios*, abarca la totalidad de la entrega. No se puede entregar uno a sí mismo, si no pone sus dones al servicio de los hermanos y sus bienes a disposición de ellos. Y al revés, al dar a los otros lo que ellos tienen, se están dando a sí mismos, más aún, el Señor se está dando a través de ellos. Por eso la comunión de los bienes documenta la solidaridad y la unidad, es decir, la unidad de la solidaridad en la iglesia, por los caminos del reino. Porque los hermanos al compartir sus bienes entre todos, sobre todo con los pobres, atestiguan que ya se ha puesto en la tierra la mesa del reino, donde se puedan sentar todos y los pobres sean los primeros. Incluso, cuando esta *koinonía* se hace entre comunidades, extendidas por la tierra, referidas a las más pobres de ellas, a aquellas que acogen a los más pobres, entonces se atestigua que esta mesa común se ha puesto en toda la ecumene, como señalización del señorío del *Kýrios* que ha empezado a realizarse ya.

El gesto es pequeño, pero profundamente significativo, poderosamente luminoso. Se ha empezado a poner entre los hombres la mesa de la fraternidad en la igualdad. La inauguración del reino y su justicia supone la entrada en la historia del derecho de Dios. La justicia de su derecho es su gracia, una gracia que desarticula la tierra, que levanta del polvo al desvalido y alza de la basura al pobre; una gracia que desde las partes más bajas de la humanidad, con la fuerza liberadora del crucificado Señor de la gloria, desarticula la vieja creación haciendo aparecer la nueva tierra que esperamos. En la mesa compartida está el signo, aquella mesa donde los

hombres lleguen a ser hermanos en realidad de verdad. El gesto pequeño de la comunidad de bienes, pretende lo imposible, la igualdad entre los hermanos. Se trata en último término de actualizar la equidad escatológica, exigida por la justicia del reino de Dios, realizándola, visibilizándola y significándola en la *koinonía* de la mesa compartida. Pablo intenta traducir esto a los hermanos, que proceden del helenismo. La igualdad para los griegos es fundamento y meta de la comunidad, en la que se refleja la igualdad cósmica (Platón, *Gorgias*, 508 a), es la que salva la unidad (Arist., *Pol.* II, 2 p, 1261 a 30 s) y engendra la paz (Fil., *Rer. div. her.*, 162). Seguro que entre el grupo de hermanos que se reúne en torno a la mesa, en la fraternidad de Corinto hay una profunda aspiración a la igualdad de derechos, que garantice la libertad. El principio fundamental de la democracia es *eleuthería kai isótes* (Arist., *Pol.* IV, 4 p, 1291 b 35). Pablo habla de otra igualdad. No se trata sin más de dar a cada uno sus derechos, individualmente reclamados y afirmarle en ellos, sin exigir de él la comunión con los hermanos. La *isótes* griega está en función de la *eleuthería* individual, la *isótes* cristiana en función de la *koinonía*.

La *koinonía* de los bienes no pretende instaurar una socialización en la vieja creación, sino recrear la vieja creación con la nueva fraternidad que realice la nueva solidaridad en la nueva socialización. Es la *oikonomía* escatológica. Es la *isótes*, que el Padre ha realizado por Cristo en el Espíritu. El, siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8, 9). Esta igualación de su riqueza con nuestra pobreza exige que los hermanos saliendo de sí, fuera de sí, igualen sus bienes y anulen toda carencia. La *isótes* es, por tanto, el don y la tarea de la fraternidad del Señor. La *koinonía* de los bienes con los pobres de cerca y de lejos no pretende que unos anden aliviados y otros sobrecargados, sino que se realice la igualdad (2 Cor 8, 13). En la mentalidad griega la *isótes* es la forma más alta de la justicia, es la plenitud y la superación de la justicia. La equidad, en efecto, cumple los matices, las dimensiones, que a la justicia se le escapan. Por eso la colma y la supera. Pablo que está pensando desde su cristología, toma la palabra entendiéndola desde la gracia. La gracia es la equidad de la justicia, que realiza la *koinonía* del amor. Unos tienen abundancia (*perisseuma*), otros tienen escasez (*hystérema*). Se trata claramente de los bienes económicos. «Al presente, vuestra abundancia remediará su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar vuestra necesidad, como dice la Escritura: el que mucho recogió, no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos» (2 Cor 8, 14-15). El texto de Ex 16, 18 recuerda la escena del desierto y la tra-

duce a otro contexto. El que tenía de más compartió el don recibido con el que tenía de menos. De pronto los bienes económicos de la vieja creación, aparecen ante los ojos de Pablo como bienes de gracia y para ser compartidos en gracia. Lo que tienen los hermanos, no les pertenece. Más allá de lo que necesitan hoy para vivir, ya no es suyo, ya tienen que dárselo a los que carecen de ello. La *isótes* de la gracia, se convierte en la mesa del reino, que se ha iniciado ya por el amor fraterno en la *koinonía* de la fraternidad escatológica.

Pudiera parecer que los pobres son solamente los destinatarios pasivos de la comunicación de los bienes. Pero los textos paulinos nos reservan una importante sorpresa. Los pobres tienen también que compartir. También, lo que tengan de abundancia, tienen que darlo a los que tengan necesidad (2 Cor 8, 14). Pero más aún, en su pobreza, elegida y santificada por el Señor se han desbordado los bienes espirituales de la nueva creación. En realidad los pobres son verdaderamente ricos. Han sido enriquecidos, al haber sido elegidos, llamados y congregados, al habérseles compartido el Espíritu por manos del Señor crucificado y al haber sido enviados a ser testigos cualificados de su resurrección. Esto se cumplía de modo singular en la comunidad fraternal de Jerusalén, como ya advertíamos. Allí está el centro visible de la comunión de la iglesia. Por eso en la *koinonía* de los bienes, los hermanos de la ecumene reciben más que dan. «Ahora voy a Jerusalén para el servicio de los santos, pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén. Lo tuvieron a bien, y debían hacérselo; pues si los gentiles han participado en sus bienes espirituales, ellos a su vez deben servirles con sus bienes temporales» (Rom 15, 26-27; 11, 17 s; 1 Cor 8, 11; Gál 6, 6). El Señor dio a los pobres de Jerusalén el don de su evangelio para que ellos lo compartieran con las gentes. Las gentes ahora corresponden, compartiendo con ellos el don de sus bienes, que también ha venido de manos del Señor. No hay pues en la *koinonía* unos que son sujetos pasivos y otros activos; unos que dan y otros que reciben. Todos dan, todos reciben. Y el que más da, es aquel que siendo pobre, ha recibido del Señor más poderosamente el don del Espíritu.

La *koinonía* de los bienes, tal como se nos aparece no es un gesto accidental y secundario. Es un gesto por el cual y en el cual se realiza la *koinonía* de la gracia. No es que los hermanos compartan la vida en Cristo y luego accidentalmente compartan lo que son y lo que tienen, sino que al compartir su ser en Cristo, comparten también su tener en el Señor. «Poderoso es Dios para colmaros de

toda gracia a fin de que teniendo, siempre y en todo, todo lo necesario, tengáis aún sobrante para toda obra buena. Como dice la Escritura: repartió a manos llenas; dió a los pobres; su justicia permanece eternamente. Aquel que provee de simiente al sembrador y de pan para su alimento, proveerá y multiplicará vuestra sementera y aumentará los frutos de vuestra justicia» (2 Cor 9, 8-10). La *koinonía* escatológica no es un sistema económico comunitario, que pretende cooperativamente hacer frente a las necesidades de los hermanos. Indudablemente, se busca que los hermanos tengan lo necesario para vivir: «la *autárkeia* entera». Es una pretensión muy propia del hombre griego que quiere vivir y ser por sí mismo. Pero esta sobria *autárkeia* está destinada a que los hermanos puedan cada vez más adherirse a su Señor y vivir en la *koinonía*, dándose a todos, repartiendo a manos llenas a los pobres. Lo que pretende la *koinonía* no es un sistema económico compartido para situarse en la vieja creación, sino hacer irrumpir en ella la justicia de la nueva creación, cuyos frutos no pasan, sino que permanecen para siempre. La *koinonía* es, por tanto, siempre excéntrica y provisional. Parece, en una línea puramente evangélica, que es el Señor quien debe cuidar de los hermanos, el que ama al que da con alegría, el que hace crecer la semilla, sin que el sembrador sepa cómo y se la devuelve como pan para compartir. Por eso resuena en estos textos paulinos el eco de las bienaventuranzas; los pobres, que se hacen ricos, los que nada tienen, que lo poseen todo (2 Cor 6, 10). En ellos se visibiliza la mesa común de la tierra de la herencia.

La *koinonía* de los bienes aparece también como un milagro de la gracia del Señor. Es un gesto de comunión que anticipa el reino en esta tierra de injusticia y de opresión. Un gesto que despierta en todos los que lo ven y lo palpan la gozosa esperanza de que el Señor va avanzando la consumación de la historia. Por eso provoca a la acción de gracias. Es un eco de eucaristía de la mesa. «Porque el servicio de esta acción sagrada no sólo provee a las necesidades de los santos, sino que redundando también en acciones de gracias a Dios» (2 Cor 9, 12). Es una liturgia prolongada. La acogida del don se corresponde con la comunión en el don, que a su vez se convierte en acción de gracias por el don. Esto tiene especial significación en este caso, pues el don recibido entre los pobres de Jerusalén, se ha compartido a los hermanos de todo el universo y ahora los hermanos de todo el universo hacen retornar su don, como ofrenda, en la que se atestigua la obediencia de la fe al Señor en la misma iglesia. Pablo ve así expresarse en toda su hondura la tarea apostólica de edificar la única iglesia del Señor para gloria del

Padre. El, como servidor de Cristo Jesús, ejerce el oficio sagrado (*hierourgoúnta*) del evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu santo (Rom 15, 16). La *koinonía* de los bienes se convierte en expresión de comunión de la única iglesia, que camina preparando la mesa común del reino, donde todos se sienten en torno a Jesús, el Señor, y los pobres y los alejados ocupen los primeros lugares. De este modo es como puede ser, en medio del mundo, el fermento de la nueva creación y disponerse a recorrer por la historia los caminos que conducen a la consumación, cuando el Hijo mayor entregue el reino al Padre, para alabanza de gloria de su gracia.

EL MUNDO ESCLAVIZADO*

El Padre ha reunido la familia de sus hijos, en torno a su Hijo mayor, en la unidad del amor de su Espíritu santo. Todos son sus hijos y por ello todos son hermanos. Escto sencillo a la misma mesa, donde Jesús, el hermano mayor, les dice la palabra, les parte el pan y les reparte los dones para el servicio de la comunión. Es así como pueden compartir lo que tienen y lo quitan, hasta llegar a ser todos uno, en un cuerpo y en un espíritu. Pero el mismo Señor que preside la fraternidad les hace ver que este grupo de hermanos reunidos a la mesa no ha alcanzado todavía la mesa del reino. La fraternidad no es más que un camino. El crucificado Señor de la gloria «ya» ha empezado a reunir la familia de sus hermanos y a poner la mesa compartida. Pero la experiencia profunda del «ya» en la unidad del Espíritu descubre a la fraternidad con mayor hondura lo que todavía queda por lograr, el «aún no» de la historia santa, que gravita hacia su plenitud. El Señor, de parte del Padre, tiene que reunir a todos los hermanos que están dispersos por el mundo. El mismo tiene que venir haciendo de los cielos y la tierra la mesa compartida en la justicia y en la libertad, donde el Padre pueda ser todo en todos. La iglesia del Señor se siente enviada más allá de sí misma. Tiene que abrir los ojos y mirar en torno al mundo para abrir en él los caminos del reino.

1. *La intencionalidad descubierta desde la libertad*

Desde la pequeña fraternidad se dirige la mirada al mundo. III
cuyos caminos cruciamos por las sendas de vida. (Cuerpo intencional)
parte. (p. 200) Por los caminos del mundo

* N.º Para más sobre esta historia ver: *El H. Acordo. La iglesia del Señor*, 134-138, 428-431.

1. Para la programación pastoral del mundo y del hombre esclavizados, cf. H. A. Baur, *Intencionalidad del Padre con María Correa. Una Indagación del Ministerio del*

EL MUNDO ESCLAVIZADO*

El Padre ha reunido la familia de sus hijos, en torno a su Hijo mayor, en la unidad del amor de su Espíritu santo. Todos son sus hijos y por ello todos son hermanos. Están sentados a la misma mesa, donde Jesús, el hermano mayor, les dice la palabra, les parte el pan y les reparte los dones para el servicio de la comunión. Es así como pueden compartir lo que tienen y lo que son, hasta llegar a ser todos uno, en un cuerpo y en un espíritu. Pero el mismo Señor que preside la fraternidad les hace ver que este grupo de hermanos reunidos a la mesa no ha alcanzado todavía la mesa del reino. La fraternidad no es más que un camino. El crucificado Señor de la gloria «ya» ha empezado a reunir la familia de sus hermanos y a poner la mesa compartida. Pero la experiencia profunda del «ya» en la unidad del Espíritu descubre a la fraternidad con mayor hondura lo que todavía queda por lograr, el «aún no» de la historia santa, que gravita hacia su plenitud. El Señor, de parte del Padre, tiene que reunir a todos los hermanos que están dispersos por el mundo. El mismo tiene que reinar haciendo de los cielos y la tierra la mesa compartida en la justicia y en la libertad, donde el Padre pueda ser todo en todos. La iglesia del Señor se siente remitida más allá de sí misma. Tiene que abrir los ojos y mirar en torno al mundo para abrir en él los caminos del reino.

1. *La esclavitud, descubierta desde la libertad*

Desde la pequeña fraternidad se dirige la mirada al mundo, en cuyas mismas entrañas está latiendo su vida. Debemos intentar mirarle, no con nuestra mirada, sino con la de Pablo¹. Nuestros aná-

* Para toda esta tercera sección, cf. M. Legido, *La iglesia del Señor*, 117-198; 438-631.

1. Para la comprensión paulina del mundo y del hombre esclavizados, cf. K. A. Bauer, *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung des Menschen bei*

lisis históricos de la estructura económica, social, política y cultural del mundo de la iglesia deben dejar paso aquí a la perspectiva paulina. El problema que nos planteamos es cómo aquella realidad histórica está vista por el apóstol desde el Señor en su fraternidad.

En principio mundo es *el todo*, es decir, todo lo que no es Dios: todo lo que hay en el cielo y en la tierra, en la naturaleza y en la historia, en el pasado, en el presente y en el futuro, todo ello en la unidad de su totalidad (Rom 11, 36; Flp 3, 21; Ef 3, 9; 4, 10). A este mundo pertenece también la humanidad entera (cf. Gál 3, 22; Rom 11, 32), que tiene a su disposición el universo (Rom 1, 25; 8, 19; Col 1, 15). El universo es un espacio, dominado por fuerzas que se implican y contraponen (*kósmos*) y distendiéndose en el proceso del tiempo (*aión*). Un espacio que se temporaliza en el tiempo y un tiempo que se extiende en el espacio. Pero el rasgo central que caracteriza constitutivamente al mundo es que ha sido creado. El mundo es creación, creatura (*ktísis*). Esto significa en la perspectiva bíblica, de la que vive Pablo, no sólo que ha salido de las manos del Padre, sino que ha sido constituido según el propósito de su voluntad, es decir, como escenario de la historia de la humanidad, de la historia que él ha hecho, hace y hará con la familia de sus hijos (Ef 1, 4). El mundo es el hogar de la familia humana que camina de la mano del Padre, bajo su mirada, entregándose a él en obediencia o separándose de él en rebeldía.

La mirada de Pablo sobre el mundo, desde el Señor en su iglesia hacia el reino, es por tanto una mirada apocalíptica: en la uni-

Paulus, Gütersloh 1971; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen 1968; H. Braun, *Römer 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen*: ZThK 56 (1959) 1-18; R. Bultmann, *Römer 7 und die Anthropologie des Paulus*, en *Imago Dei. Festschrift G. Krüger*, Giessen 1932, 53 s; G. B. Caird, *Principalities and powers. A study in pauline theology*, Oxford 1956; A. N. Cramer, *Stoicheia tou kosmou*, Nieuwkoop 1961; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen 1909; J. Ernst, *Die eschatologische Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testament*, Regensburg 1967; O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingen 1888; J. Freundorfer, *Ersünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, Münster 1927; L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Neuen Testament*, Darmstadt 1966; N. Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934; E. Käsemann, *Zur paulinische Anthropologie*, en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 9-60; A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde in Neuen Testament*, Freiburg 1950; N. G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929; C. Ligier, *Pêché d'Adam et pêché du monde*, Paris 1960; C. H. Lindier, *Het Begrip Sarx bij Paulus*, Assen 1952; H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostel Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel 1872; A. Sand, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967; W. Schauf, *Sarx. Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre*, Münster 1924; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958.

dad de la totalidad, en el corte de los tiempos. Nuestros análisis de la sección primera de este estudio no aparecerán así en la perspectiva paulina. En el cosmos, lo económico, lo social, lo político y lo cultural aparecerán en unidad radical desde la clave de la creación. Todo lo que hay en el mundo, la humanidad y el escenario de los cielos y de la tierra, se alcanza a ver desde la perspectiva teológica. Los hechos religiosos serán la signatura donde se lea la situación del mundo, ya que en ellos se descubre la relación de la humanidad, el universo y la historia con su Señor. Cuando Pablo haga una fenomenología teológica de las actitudes y las realizaciones religiosas de los hombres, estará expresando en su ultimidad la realidad histórica del mundo. No podemos olvidar nunca que el análisis más agudo y coherente del cosmos realizado por él en Rom 1, 18-3, 20 está precedido y seguido de la proclamación del acontecimiento escatológico del Señor, en el que ha aparecido la justicia (Rom 1, 1-4.16-17; 3, 21-26) para la humanidad y para el universo.

El mundo irredento de «entonces» está visto desde el «ahora» de la liberación. El corte central desde donde se mira y se asume el mundo es el acontecimiento de Cristo actualizado en la comunidad. El cosmos existe en la historia de «entonces», la fraternidad escatológica en la historia de «ahora». Pero la implicación del «entonces» y el «ahora» no es ser el uno junto al otro, ni el uno después del otro. En el «ahora» de la fraternidad queda asumido y superado el «entonces» del cosmos, pero de momento «aún no» está totalmente recreado y consumado. En el fondo, la fraternidad y el cosmos son dos realidades, dos mundos en una única historia. El «entonces» del mundo, constituido por la respuesta en rebeldía de la humanidad al beneplácito del Padre, respuesta que se dio en el pasado y que continúa hasta hoy en un perfecto presente, está remitido al «ahora» de la fraternidad del Señor e implicado en él, por la fidelidad del plan de amor del Padre. Por eso el mundo en su pasado presente puede ser contemplado, acogido y transcendido por la fraternidad, desde el Señor en ella, porque toda su historia desde antes de su constitución pendía de su recreación en el origen por la soberana intervención del Padre, que en la plenitud de los tiempos nos dio a su Hijo en su Espíritu. La comunidad que vive y se constituye en este acontecimiento, puede dirigir su mirada a la humanidad y al universo, pues en ella confluye su historia entera hacia la plenitud.

Desde la justicia aparecida en la irrupción escatológica, el mundo aparece como dominado por la injusticia. Incluso la alianza y la promesa de Dios a Israel, que suponen un nuevo comienzo, terminan al parecer vencidas por el pecado, conocido por la ley. De vez

en cuando Pablo entrevé a través de la historia empecatada, el fundamento originario sobre el que se asienta. Al iluminarse la tiniebla del entonces con el evangelio de Cristo se descubre en la hondura de la historia la obra creadora de Dios al principio, que ahora empieza a recrearse. En el esquema «entonces»/«ahora» (cf. especialmente Rom 5, 8-11; Gál 4, 3 s; 1 Cor 6, 9-11; Col 2, 13) se contrasta el pasado empecatado de la historia humana, que dura hasta hoy, con el presente de la salvación aparecido ahora, pero en una implicación de contraste entre «luz»/«sombra», «esclavitud»/«filiación», «ignorancia»/«conocimiento», «muerte»/«vida». El acontecimiento de Cristo es el que marca el corte (cf. Col 2, 13; Ef 2, 5 s) entre estos dos eones. Desde la plenitud escatológica que ha empezado a irrumpir en la fraternidad se descubre el mundo empecatado y a través de éste el mundo creado, no como niveles de una estructura, sino como dimensiones y momentos de una misma historia, la historia que el Padre desde siempre ha hecho con la humanidad y el universo por medio de su Hijo en el amor de su Espíritu. Podemos pues decir que al ver el mundo desde la fraternidad, se descubre la injusticia desde la justicia, la esclavitud desde la libertad, la mentira desde la verdad, la muerte desde la vida.

2. *La radicalidad de la esclavitud*

Nuestros análisis históricos sobre el mundo de las primeras comunidades cristianas pretendían mostrar la esclavitud en una perspectiva horizontal. La situación económica fundamentaba la situación social y política y ésta a su vez, la situación cultural y en gran medida también la religiosa. Se trata en efecto de un análisis histórico en perspectiva dialéctica, que tiene unas posibilidades y también unas limitaciones. Esta misma realidad fue vista por Pablo desde el Señor en su comunidad escatológica. La realidad es la misma. Pero las perspectivas son distintas. Desde su cristología escatológica, la perspectiva de Pablo es claramente una perspectiva vertical, o mejor, una perspectiva donde lo horizontal no se explica desde lo horizontal, sino desde lo vertical. Su perspectiva no es un análisis histórico, sino una denuncia profética.

Esta denuncia profética que después analizaremos despacio, termina en un pequeño balance, en una breve síntesis, que concentra toda la perspectiva: Rom 3, 9-20. Este texto encuadra, con dos anotaciones paulinas (3, 9/3, 19-20), un fragmento entretreído con palabras del AT. Es el mismo Señor quien toma la palabra y habla

ahora desde la comunidad al mundo entero: 3, 10-18. Un breve estudio de este fragmento revela que aparte de las numerosas resonancias veterotestamentarias, el texto está construido sobre el capítulo 59 del tercer Isaías y los salmos 10 y 14, sobre todo. Tal vez Is 59 sea el esquema que subyace no sólo a este pasaje, sino a la estructura misma de Rom. Se trata de un texto de la época del retorno a Palestina. Las viejas injusticias han aparecido de nuevo, los grandes continúan oprimiendo a los pequeños y el pueblo se queja de que la mano del Señor es corta. Se queja y suplica su venida en un grito por la liberación. El capítulo se divide así en tres partes: 1-8 denuncia profética; 9-15 confesión de los pecados; 15-21 aparición de la justicia y de la salvación. Se trata de una queja oída. El pueblo grita por la liberación. El Señor le responde denunciando sus injusticias y después actúa con la fuerza poderosa de su fidelidad.

Pablo ha querido terminar su denuncia profética de Rom 1, 18-3, 20 tomando la misma denuncia de Is 59, 1-8 y entretejiéndola con los salmos 10 y 14. Sin embargo no se trata sin más de una cita. Hay una selección y una acentuación, que traduce la verdadera intencionalidad del apóstol. De momento podemos decir que cuando Pablo ve la realidad histórica que hemos analizado al principio, estos hechos evocan en él, al verlos desde el Señor, algunas palabras suyas del AT. Para captar con más hondura su perspectiva, presentamos brevemente los textos veterotestamentarios. Los análisis históricos descubrían la brutal opresión del bloque dominante sobre el dominado. Pablo piensa en los malhechores de la tradición sálmica. Sal 9, 5-10: «La intriga vicia siempre su conducta, aleja de su mente tus juicios y desafía a sus rivales... Su boca está llena de maldiciones, de engaños y de fraudes; su lengua encubre maldad y opresión; en el zaguán se sienta al acecho, para matar a escondidas al inocente. Sus ojos espían al pobre; acecha en su escondrijo, como león en su guarida, acecha al desgraciado para robarle, arrastrándolo a sus redes; se agacha y se encoge y con violencia cae sobre el indefenso». Es que los malhechores «devoran a mi pueblo como pan» (Sal 14, 4) y se burlan de «los planes del desvalido» (14, 6).

La situación que Pablo ve en torno suyo está denunciada por el Señor con las mismas palabras de Is 59, 3-7: «Vuestras manos están manchadas de sangre y vuestros dedos de culpa, vuestros labios hablan falsedad y vuestra lengua habla perfidia. No hay quien clame con justicia, ni quien juzgue con lealtad. Se confían en la nada y hablan falsedad, conciben la malicia y dan a luz la iniquidad... Sus obras son injustas y hay en sus manos acciones

violentas. Sus pies corren al mal y se apresuran a verter sangre inocente. Sus proyectos son proyectos inicuos, en su camino hay destrucción y quebranto. No conocen el camino de la paz y no hay derecho en sus pasos. Tuercen sus caminos para provecho propio y ninguno de los que por ellos pasan conoce la paz». Esta denuncia profética, hecha en nombre del Señor, con sus mismas palabras, describe con agudeza la situación del mundo en torno a las primeras comunidades cristianas. Pero Pablo al entretener su denuncia ha puesto dos acentos importes: la radicalidad y la universalidad de la esclavitud.

La última raíz de la opresión es la idolatría. Los hombres han roto la religación con Dios, se han cerrado a él, se han vuelto sobre sí mismos. «Dice el necio para sí: 'No hay Dios'» (Sal 13, 1). «No hay Dios que me pida cuentas» (Sal 9, 4; cf. 36, 2). Por eso al idolatrarse a sí mismos y a sus proyectos de ambición, los malvados se aprovechan de los pobres, los oprimen y les dan muerte (9, 7 s; 13, 4; cf. 140, 4). La última raíz de la esclavitud no está en la ambición de egoísmo, sino en la rebeldía de la incredulidad. Pero entonces resulta que los que causan la opresión en el mundo no son sólo los poderosos malhechores. También éstos y sobre todo éstos. En la tradición sálmica los opresores injustos, que se levantan sobre los pobres despojados y abatidos, son un dato histórico subrayado. Pero si la opresión se radicaliza hasta el final, entonces hasta el extremo debe universalizarse. No sólo los poderosos, también los pobres tienen las manos manchadas en sangre. Por eso los acentos del salmo 9, que tan agudamente describe el enfrentamiento de los opresores contra los oprimidos, se completan con los acentos del salmo 13 y de Is 59, donde sin desaparecer este hecho se acentúa también que los que causan la opresión en el mundo son «los hijos de Adán». «Todos se extravían igualmente obstinados, no hay uno que obre bien, ni uno solo» (Sal 13, 2.3; cf. 52, 3-4). Sin desaparecer la referencia a los malhechores, Is 59 extiende al pueblo entero la responsabilidad de la opresión. Por eso el grito por la libertad se hace más hondo, más difícil, más angustioso, más apremiante (Is 59, 1-2). «Levántate, Señor, extiende tu mano, no te olvides de los humildes». «Señor, tú escuchas los deseos de los humildes, les prestas oído y los animas» (Sal 9, 12.17). «¡Ojalá venga desde Sión la salvación de Israel» (Sal 13, 7). Desde la liberación aparecida en Cristo, muerto y resucitado, entronizado como Señor, la esclavitud aparece en su extrema radicalidad y universalidad. Pero, ¿cómo ha profundizado Pablo esta perspectiva?

3. La esclavitud de la injusticia

El signo que expresa la realidad entera del mundo, tal como se presenta al apóstol, que lo contempla desde el Señor en la comunidad, es sin duda la injusticia (*adikía*), de la que procede la opresión (*douléia*). «En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que oprimen la verdad en la injusticia (Rom 1, 18). De todas formas conviene que recuperemos el sentido originario que Pablo presta a estas palabras. Y para ello se hace necesario verlas desde más allá de sí mismas, es decir, ver «este mundo» desde la aurora de la creación, cuando amaneció la gloria. Pablo está haciendo una relectura sapiencial «en Cristo» de Gén 1-3, como base de su denuncia profética al mundo.

Más allá del pecado, que se enseñoreó pronto del mundo, está la creación entera saliendo de las manos de Dios. En efecto, Dios «se manifestó», se reveló (Rom 1, 19) en la creación del mundo. Usando términos estoicos dirá que se reveló en su «fuerza y divinidad» (1, 20), pero usando el lenguaje bíblico dirá que se reveló en su «gloria» (*dōksa*), «gloria del Dios incorruptible» (1, 23). Manifestarse, revelarse es una palabra que expresa su iniciativa soberanamente libre y creadora. Es la aparición en la primera hora de la historia del beneplácito de su voluntad, que se propuso realizar en Cristo (Ef 1, 5.9). Es un gesto todo entero de él, es la manifestación de la fuerza luminosa (*dōksa*) de su señorío, que es don de sí, que hace constituirse el ser en la nada (Rom 4, 17). Pablo releo Gén 1-2, sin interesarse excesivamente por las anécdotas de la historia. Su lectura pretende alcanzar los fundamentos. El Padre ha creado el universo de los cielos y de la tierra como irradiación de su gloria (2 Cor 4, 6), reflejada en todas las criaturas. «Mil gracias derramando, vestidas las quedó de su hermosura». Pero el conjunto de los destellos de la luz y de la gloria (1 Cor 15, 39-41) en los que él mismo se llega a rastrear (Rom 1, 20) tan sólo pretenden ser un hogar, una casa común para la familia de los hombres.

En esta inmensa casa común, el Padre creó a los hombres en familia. Los creó constituyéndoles en las religaciones de su creaturalidad. Alentó sobre ellos el «aliento de la vida» y les hizo «aliento viviente» (*psykhē dsōsa*) (Gén 2, 7; 1 Cor 15, 45.47). El hombre es barro de la tierra alentado por Dios. Pero su constitución consiste sobre todo en haber sido configurado a su imagen y semejanza (Gén 1, 26.27; Col 3, 10), para que religado a él, y obedeciéndole sólo a él, dominara toda la creación de los cielos y de la tierra a él sometida (Rom 8, 20). Pero los hombres constituyen una familia.

El primer hombre, Adán, unido en una sola carne a la primera mujer, Eva (Gén 2, 24; 1 Cor 6, 16; Ef 5, 31), encabeza la familia entera de los hombres, que llevan en sí su imagen (1 Cor 15, 47). El Padre, según el propósito de su voluntad, proyectaba reunir en torno a su Hijo en una familia inmensa de hijos, abrazándolos con el amor del Espíritu, a todos los hombres, y de disponer para ellos un hogar común, bajo el Primogénito, donde vivan compartiendo para alabanza de gloria de su gracia. En esto ha consistido la aparición de la gloria, que ha sido justicia, verdad y libertad. La familia de los hombres en la casa del mundo para compartir como hermanos, en obediencia y acción de gracias al Padre, fue el gesto primero de su gloria, realizado por manos de su Hijo en la fuerza del Espíritu.

La respuesta de los hombres fue la rebeldía de la desobediencia. «Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias... y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible» (Rom 1, 21-23). La creación es el ámbito del derecho del creador. El hombre y el mundo existen por la gloria de Dios que les constituyó, pero a esta gloria constituyente debe responder la gloria correspondiente. Es la obligación constitutiva de existir como don, en acción de gracias (1, 207), obligación testimoniada por la ley (2, 14 s; 2, 17 s) y atestiguada por la conciencia (2, 15; 1, 32). Pablo mira desde el Señor en su comunidad al mundo de la ecumene que está en torno. Si el mundo es un todo y se constituye por su referencia al creador, entonces la situación del mundo se comprobará sobre todo en las comunidades donde los hombres expresen su relación con el creador. Pablo advierte que en el mundo hay «muchos dioses y señores» (1 Cor 8, 5), pero para él la respuesta comunitaria más típica y expresiva, que engloba a todas las demás, son los «templos de los ídolos» (1 Cor 8, 10), donde se inmola «a los demonios y no a Dios» (1 Cor 10, 20). Parece que todas las formas de la religiosidad helenística se resumen y representan en la idolatría en sus formas distintas, de las cuales la comunidad del templo y del emperador eran las formas más comunes y cercanas al pueblo.

Estamos ante los orígenes mismos de la injusticia y de la opresión. Los hombres «oprimen la verdad en la injusticia» (Rom 1, 18). La verdad del creador se despliega en el ámbito de relaciones de comunión, desplegadas en la historia. La familia de los hombres en obediencia al Padre, somete por el trabajo la casa común del universo, que ha de ser compartida. Todo pende de la religación constitutiva con el creador. Pero los hombres han cometido la injusticia de la desobediencia, que es impiedad. Cambiaron de señor:

lo «inmortal» por lo «mortal», «Dios» por el «hombre», la «gloria» por la « semejanza de la imagen» (Rom 1, 23). En el lugar del Dios de la gloria han querido ponerse a sí mismos y a los demás seres creados. «Han venerado y adorado a la criatura en vez del creador» (Rom 1, 25). El hombre, por ser imagen, puede ser dueño de sí mismo y darse por entero; por ser imagen con su soberanía sobre el mundo, puede también sentirse seducido por su grandeza y por la grandeza de sus obras. La rebelión es la signatura de la realidad humana y por tanto cósmica, antes y fuera de Cristo. Los hombres por ser imagen pueden ser ellos mismos, por sí mismos, disponiendo de sí mismos. Pero ser sólo pueden en verdad en cuando permanecen en obediencia y en acción de gracias, porque su ser es un don de don. Ser ellos mismos, por sí mismos sólo pueden serlo, en cuando se reconocen ser desde la gloria del don y en acción de gracias a él. De lo contrario la ruptura con el creador desintegra todas las relaciones creaturales.

Dios «les entregó a los deseos de sus corazones» (Rom 1, 24; 1, 24.26.28). El Padre no les abandona, pero sí consiente que ellos dispongan de su vida. Entre sus manos abiertas, ellos pueden cerrar las suyas, sin quedar aniquilados; más aún, teniendo capacidad de hacer otra historia distinta. La idolatría, que es ruptura con el creador, lleva consigo la ruptura en la familia humana. Los hombres se dividen y se enfrentan. Nace en todos el deseo de «tener» y de «poder». La injusticia de la desobediencia (*adikía/parakoē*), lleva consigo la injusticia de la ambición (*adikía/pleonexía*). En todos nace el gesto de poseer y dominar: tener-más-para-sí-de-los-otros y poder-más-de-sí-sobre-los-otros. Los hombres mantienen la inmensa capacidad de disponer de sí, pero ahora ya no para darse, sino para apropiarse, para someterse. La *pleonexía*, es consecuencia ineludible de la *parakoē*. El hombre como imagen tiene capacidad para acoger al creador. Al romper la comunión con él para ser él mismo por sí mismo, desde sí mismo, necesita poseer y dominar intentando dar consistencia a su ser extático. Pablo, partiendo de los catálogos de vicios de las descripciones populares, toma los rasgos para describir la situación. Presenta la familia humana que vive en la ecumene como un grupo de hombres «llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malicia; chismosos, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a los padres, insensatos, desamorados, despiadados» (Rom 1, 29-31).

Conviene notar que la descripción que está haciendo Pablo no es la de los hombres ateos, sino la de los hombres religiosos de la

ecumene, tipificados sobre todo en el pueblo, que acude a venerar a los dioses y señores. Ante su mirada no es posible la alternativa de fe o ateísmo, sino de fe en el Señor o idolatría de los señores. Pero Pablo establece una relación estrecha entre la situación religiosa y la socioeconómica y política, o dicho de otra manera, entre la idolatría y la opresión. No se trata sólo de la legitimación, sino de la causa de la opresión. La religiosidad popular de los dioses y de los señores no sólo viene a legitimar la situación de opresión que hay en el mundo, sino que es la última raíz de que esto suceda. La ambición de los opresores y la de los oprimidos, arranca de que unos y otros han roto la religación última, que les unía al creador y por ello se han cerrado sobre sí, para tener y dominar a los otros. Es la situación de morir matando. Los hombres por el camino de la idolatría y de la opresión «oprimen la verdad en la injusticia» (Rom 1, 18), y por ello de la injusticia, la opresión y la mentira resulta la muerte, la muerte que envuelve a todos (Rom 1, 32).

4. *La injusticia disfrazada de justicia*

Al mirar al mundo, desde el Señor en su iglesia, Pablo se encuentra allí con el pueblo judío, que no acogió al Cristo. No se trata en modo alguno de que los judíos sean nivelados con los griegos de la ecumene. Aunque de momento no hayan respondido a la invitación del Mesías, a ellos «se les han confiado las palabras de Dios» (Rom 3, 2; cf. 9, 4-5) y han experimentado su bondad y su magnanimidad (Rom 2, 4), porque el Padre en la promesa hecha a Abrahán, empezó a reunir la familia de sus hijos y en la ley dada a Moisés les marcó el camino de su voluntad, después de haberlos arrancado de la esclavitud. Sin embargo, ahora mientras Pablo recorre la ecumene, se encuentra también a los judíos bajo la ira de Dios en medio del mundo empecatado. El apóstol conoce muy bien cómo las comunidades judías de la diáspora se insertan en el entramado socioeconómico, político y cultural del imperio romano y ve su presencia entera tipificada en la sinagoga, desde donde se irradia a la ecumene lo más fecundo de la presencia judía. También aquí debemos distinguir nuestros análisis históricos de la perspectiva paulina. La perspectiva dialéctica de la historia, que ve la estructura y la dinámica de los hechos en su implicación, es, como decíamos antes, una perspectiva horizontal inmanente. Pablo desde la cristología escatológica hace otra lectura de los mismos hechos, que es la que a nosotros nos interesa aquí.

En principio tanto el mundo judío, como las comunidades creyentes que hay en él (templo, sinagoga, esenios, celotes, fariseos), aparecen tipificadas ante sus ojos en las sinagogas de la diáspora, protagonizadas por los maestros de la ley y rodeadas de prosélitos de la ecumene. Se trata de lo que los hermanos han tenido más cerca y han vivido más desde dentro. Pero tal vez para Pablo se trata también del fenómeno más típico del pueblo y la religiosidad judíos, el que expresa mejor el denominador común, el rasgo esencial de su historia en este pasado presente, después del rechazo del Ungido.

Los judíos se dan con orgullo este sobrenombre, porque se apoyan en la ley y conocen la voluntad de Dios. Precisamente en el conocimiento de esta obligación, «a partir de la ley», pueden juzgar lo que es recto (Rom 2, 17-18). Parece como si Pablo estuviera describiendo esta actitud, teniendo a la vista al doctor de la ley, que en las sinagogas de la diáspora instruye a los prosélitos. «Confías en ti mismo ser guía de ciegos, luz en la oscuridad, educador de rudos, maestro de niños» (Rom 2, 19-20). Sin embargo en este mismo hecho, han roto la religación. Han convertido la religación privilegiada en afirmación de sí mismos. Han sustituido a Dios, el Señor y el Juez, haciéndose guías y maestros (Hen Et 105, 1; Or., *Sib.* 3, 194 s; Jos., *Ap.* 2, 41). Nos encontramos ante una situación paralela a la de los hombres de la ecumene. En el fondo se trata de una ruptura de la religación con Dios, que lleva consigo una ruptura de la religación con los hombres. De alguna manera los judíos han caído en la idolatría que lleva a la opresión.

El pueblo de la alianza ha recibido del Señor la manifestación de su voluntad, que le traza el camino de su historia, es la ley (*nómos*) en donde toma forma y se manifiesta el conocimiento y la verdad (Rom 2, 20). La verdad de la justicia, constituida y manifestada en la creación se expresa en la ley, donde el pueblo mismo arrancado de la servidumbre, encuentra el camino de la obediencia para el servicio. Sin embargo, en vez de estar ellos sometidos a Dios, quieren que Dios se someta a ellos. En vez de estar bajo el señorío de la justicia divina, quieren establecer la suya. En el fondo han roto la religación, han rehusado la obediencia. «Pues desconociendo la justicia de Dios y buscando afirmar la propia, no se sometieron a la justicia de Dios» (Rom 10, 3). En vez de creer y confiar en Dios, se han cerrado sobre sí mismos, sobre los privilegios que Dios les había concedido en favor de todos y han hecho de estos privilegios, apropiados y protagonizados por ellos en provecho propio, una base para apropiarse de los demás y dominar sobre ellos. Se han hecho la medida de la justicia y de la verdad (Rom 2,

18; 2, 1). Los judíos, al desligarse de Dios, en aparente religación, se sobreponen a todos y se sitúan sobre ellos con preeminencia y predominio, como legitimados por la voluntad divina.

Pero los hechos hablan más allá de las palabras. En la estructura socioeconómica y política del imperio los templos de los ídolos, expresan y simbolizan toda la injusticia y la opresión de la historia. Los judíos aborrecen los ídolos, pero saquean los templos. Su propaganda religiosa es un ataque frontal a la idolatría, pero están situados en gran parte como hombres de negocios, al lado de las clases dominantes, comerciando, y enriqueciéndose y encumbrándose sobre las clases más humildes del imperio. Parece que Pablo contrasta o mejor paraleliza la idolatría de los gentiles con el saqueo de los judíos, como sugiriendo que su Dios es el dinero. «Predicas ¡no robar! y ¡robas!», «¡prohíbes el adulterio y adulteras!» (Rom 2, 21). También aquí la idolatría ha conducido a la *pleonexia*: tener más, robando; dominar más, explotando. El pueblo, levantado sobre la humanidad empecatada, como luz de la verdad en el camino de la justicia, está empecatado también. Por su causa el nombre del Señor es blasfemado entre las naciones (Rom 2, 24). Es que su camino es una injusticia disfrazada de justicia, una opresión disfrazada de libertad. Caminan como los gentiles por el mismo camino de la muerte. Mueren, mientras van matando. Y todo ello, originado por haber roto la religación con Dios y al tiempo legitimado por ser el pueblo elegido por su voluntad.

Así llegamos a comprender desde su hondura la radicalidad y universalidad de la esclavitud, tal como Pablo la ha descubierto. Es lo que intentaba expresar con la misma palabra del AT: Rom 3, 10-18 (Sal 13, 1-3; 5, 10; 140, 4; 10, 7; Is 59, 7.8; Sal 36, 2). Traducido a su lenguaje teológico: «Acusamos, pues, a judíos y a griegos, que todos están bajo el pecado» (Rom 3, 9). «Que toda boca enmudezca y que el mundo entero se reconozca reo ante Dios» (Rom 3, 19). Todos han pecado y todos están bajo el pecado. Pablo hace una denuncia profética en el nombre del Señor. Es el mismo Señor quien toma partido en la lucha por defender el derecho de su justicia, tal como aparece desde la profecía a la apocalíptica (Sal 82, 1-7; Is 41, 21-29; 44, 6-8; 43, 22-28; Neh 9, 33; Dan 9, 14; 4 Esd 7, 94; 12, 32; 13, 37; 1 QS 1, 24-26; 8, 5-7.10; 10, 19 s; 1 QM 11, 14; Hen Et 99, 3; 50, 2; 46, 7; 48, 4). Desde la comunidad escatológica, donde se ha iniciado el señorío del *Kýrios*, parece como si el poder del pecado se hubiera hipostasiado y dominara el mundo y configurara la existencia. El «toda boca» y el «todo el mundo» expresan bien la implicación entre lo cosmológico y lo antropológico, entre lo personal y lo estructural. La

acusación profética está hecha desde el Señor, fiel a su historia de liberación, que ha abierto ya el camino definitivo del establecimiento de su reino. Desde su liberación se descubre la esclavitud en toda su universalidad y radicalidad. Por eso la injusticia del pecado, que parecía un hecho de los hombres, se nos ha presentado como un poder que configura al mundo.

5. *La injusticia convertida en poder*

La creación ha constituido al hombre en la comunidad y en el mundo. El hombre ha sido creado en comunidad, incorporado a la familia humana. Y la familia humana ha sido implantada en el mundo como marco y camino de su historia. Se comprende bien, entonces, que la injusticia de la idolatría y la *pleonexía* no sean sólo un acontecimiento íntimo que sucede en la interioridad del hombre, sino que alcancen también a la comunidad humana y a través de ella alcancen al mundo, el escenario de su historia. «Por un solo hombre, entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte» (Rom 5, 12). El pecado de la injusticia partió del hombre, atravesó las filas de la humanidad y se adentró en el mundo. Intentaremos contemplar un poco más de cerca esta toma del poder cósmico, realizada por el pecado. Se trata de lo que hoy llamaríamos el empecatamiento de las estructuras, pero que en aquel entonces se expresaría mejor como empecatamiento de los poderes.

El mundo, según la perspectiva helenística y judía, está dominado por poderes, que encuadran y condicionan la vida de los hombres. En principio han sido creados por Dios (Col 1, 16), pero tienen un carácter ambivalente: pueden servir al hombre o esclavizarlo. Pablo interpreta las fuerzas cósmicas divinizadas del mundo griego, desde su perspectiva judío-apocalíptica de la lucha de los poderes del bien y del mal. En realidad no hay fuerzas cósmicas divinas (1 Cor 8, 4). Todos los poderes de la naturaleza y de la historia están sometidos desde su creación al plan de Dios. Pero el hombre puede divinizarlos, sometiéndose a su señorío. Las fuerzas cósmicas e históricas al servicio del hombre son ahora señores frente al hombre. Los «llamados dioses ya en el cielo, ya en la tierra» son «muchos dioses y muchos señores» (1 Cor 8, 5). El empecatamiento alcanza así a la creación. En apariencia está más dignificada que nunca, pero en verdad se está desintegrando, pues ha perdido su constitutiva servicialidad al hombre, en la que consistía. Más que servirle le esclaviza. Esta pequeña perspectiva nos abre un amplio horizonte.

En principio, según hemos indicado ya, hemos de prescindir de la distinción entre naturaleza e historia. Desde la perspectiva bíblica de la creación, la naturaleza es de suyo para la historia y la historia acontece de suyo en la naturaleza. Naturaleza e historia se implican en el acontecer de la creación. Por eso los poderes de la historia y los poderes de la naturaleza están de suyo tan implicados, que no pueden separarse y siempre unos incluyen a los otros. Esto no significa que en algunos casos entren en perspectiva más de cerca los que nosotros llamamos poderes cósmicos y en otras ocasiones los que llamamos poderes históricos. Además, en la perspectiva de la creación, el cosmos entero ha sido desdivinizado. «Sabemos ciertamente, que el ídolo en el mundo no es nada y que no hay ningún Dios, más que uno» (1 Cor 8, 4). Ninguna de las fuerzas del cosmos tiene consistencia divina. La confesión de fe exclusiva en el Señor hace que los hermanos no reconozcan ninguna divinización de nada ni de nadie en la humanidad, ni en el mundo. Sí que puede haber «los llamados dioses en el cielo o en la tierra» (1 Cor 8, 5), es decir, aquellas fuerzas cósmicas e históricas que los hombres han divinizado, idolatrándolas y sometiéndose a ellas como si fueran dioses o señores. Este hecho es una divinización y demonización de las criaturas, que empecata la creación en sus fuerzas y estructuras.

En ocasiones son los «elementos del mundo» (Gál 4, 3; Col 2, 8). Se trata de las fuerzas primarias de la naturaleza, empalmadas con acontecimientos e instituciones de la historia. Son los «débiles y pobres elementos» (Gál 4, 9), las fuerzas primarias que constituyen el cosmos, que aparecen sobre todo en los espacios siderales y que enmarcan el proceso de la marcha de los hombres. No son en verdad «dioses por naturaleza» (Gál 4, 9), sino criaturas destinadas a ser utilizadas por los hombres (Gol 2, 9), pero los hombres las han divinizado y se han sometido a ellas (Col 2, 18). Han querido entregarse a estas fuerzas y a estas estructuras para asegurar su vida, desligada del creador, y se someten en esclavitud a estos ídolos que han construido con sus propias manos (Gál 4, 2.8.9). Pero en otras ocasiones se trata más bien de las estructuras de la historia que se presentan como poderes (*arjái*), personificados por los jefes poderosos (*árjontes*). Estos poderes de este mundo, en los que el hombre ha puesto el destino de su existencia, se tornan ahora con gran soberanía ante él, para que se someta a las exigencias de su señorío. En el caso de que no se someta, lo acosarán a muerte. Así los «príncipes de este mundo» (1 Cor 2, 8) no reconocieron la sabiduría de Dios, aparecida entre la nada de los pequeños y por eso dieron muerte al Señor de la gloria. Y son estos mismos pode-

res de la circunstancia socioeconómica y política romana, los que acosan a la pequeña comunidad cristiana y amenazan extinguirla (Rom 8, 38-39). «Por su causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero» (Rom 8, 36). Estas fuerzas, en donde actúa la injusticia, representan al mundo en rebelión contra el creador y en consecuencia provocan a la opresión entre los hombres y a la hostilidad amenazante contra la comunidad escatológica, que pretende iniciar otra liberación.

La creación entera está, pues, sometida a la «esclavitud de la corrupción» (Rom 8, 21). La creación es un ámbito de relaciones, una red de religaciones, constituidas por la manifestación de la justicia de Dios. Los hombres son señores de la creación, en la medida en que estén sometidos al señorío divino. En los hombres y por ellos la creación se constituye y alcanza su plenitud religándose por ellos al Señor en su historia salvífica. Pero cuando el dueño y la voz de la creación, la familia de los hijos, por quien todo fue hecho, rompe la religación con Dios, la creación no cae en la mutabilidad, propia de la finitud, sino en la esclavitud de la destrucción, en la injusticia, que deshace y esclaviza a la misma familia humana. La idolatría como sumisión a la vaciedad de la nulidad (Rom 1, 21) anula y desintegra. «A la vaciedad está sometida la creación» (Rom 8, 20 a). Al esclavizarse el señor de la creación a la criatura, en apariencia le ha dado el señorío, pero en realidad le ha sometido a esclavitud. La creación se libera o se esclaviza en la libertad o esclavitud del hombre. Esta transposición de la desintegración humana a la creación entera, no depende ya de un acto libre del hombre (Rom 8, 20 b). El hombre y el mundo están ligados de raíz por el que los ha creado y no pueden decidir ya su mutua implicación. La transposición cósmica del pecado y de la muerte es un destino (Rom 8, 30; Gén 3, 16 s). «El que la sometió» (Rom 8, 20) es Dios que puso todo bajo los pies de la familia humana y asoció el universo a su libertad o a su esclavitud, a su vida o a su muerte. Por eso no es extraño el gemido común de la creación entera (Rom 8, 22).

El pecado reina con poder en el mundo mediante la muerte. La muerte en su forma de morir matando se ha convertido en el poder que configura el cosmos y la familia humana que por él camina. «Vosotros estabais muertos en vuestros delitos y pecados, en los cuales caminabais entonces según el eón de este mundo, según el príncipe del señorío del aire, del espíritu, que actúa ahora en los hijos de la desobediencia» (Ef 2, 2). El *aión* es un ámbito de poder, un señorío que encuadra y determina la vida humana. El jefe de este reino es el «príncipe del señorío» (2, 2), que personifica los

poderes del mundo empecatado. *Eksousía* expresa el ámbito de poder que míticamente se llama aire, el horizonte en el que el mundo se constituye y se entiende como señorío de las tinieblas (Col 1, 12), donde actúan los espíritus de la maldad (Ef 6, 12). El «aire» (Ef 2, 2), término cosmológico, se traduce por «espíritu» (2, 2), término teológico. El cosmos tiene su propio *pneûma* (1 Cor 2, 8.12), la atmósfera espiritual, que determina y configura la existencia de los que están envueltos en ella. Es la atmósfera espiritual, en la que los hombres viven, la que respiran, por la que se dejan determinar su pensar, querer y actuar. Es respirada por los hombres y realizada por ellos en los acontecimientos, las relaciones y las instituciones. Es el espíritu de la desobediencia, es decir, de la injusticia en su doble forma de *parakoë* y *pleonexía*. Así se convierte en un espíritu históricamente eficaz y poderoso que provoca a romper la religación con el Padre y con los hermanos, que alienta a la idolatría y a la opresión y convierte el camino de la familia humana, en camino de muerte y de destrucción (Ef 2, 1). El mundo como señorío de poder retorna sobre el hombre empecatado provocándole a la injusticia de la opresión. Así se va entretejiendo y encadenando el círculo de la esclavitud.

6. Bajo el poder esclavizante de la injusticia

Los hombres con sus hechos de pecado han empecatado las fuerzas del mundo, pero el mundo, a su vez, se vuelve sobre los hombres como fuerza de pecado para empecatarlos y someterlos. Este último momento del proceso de esclavización se nos revela al estudiar lo que Pablo llama la «carne» (*sârks*). Los textos paulinos sobre la carne se polarizan en dos grupos claramente distintos: uno, que la sitúa en el marco del mundo creado; otro, en el del mundo empecatado. «Carne» expresa la realidad entera del hombre, que se identifica con su corporeidad, una realidad constituida en religación con la comunidad y el universo. Esta creaturalidad humana en la solidaridad de la familia de los hombres y la casa común del universo, es el hombre mismo tal como salió de las manos de Dios, el hombre en su unicidad concreta e histórica, en la irrepitibilidad de su vida personal, pero también en su arraigo comunitario y cósmico en el que existe y camina (2 Cor 3, 3; Gál 2, 20; 2 Cor 10, 3; Flp 1, 24; Gál 4, 23.29; 1 Cor 10, 18; Rom 1, 3; 4, 1; 2 Cor 7, 5; 1 Cor 2, 28; 5, 5; 2 Cor 4, 11).

«Carne» puede expresar también la realidad empecatada del hombre. Si antes aparecía en su debilidad frente a Dios, ahora

aparece en su contraposición y rebeldía (Rom 7, 5.18.25; 8, 5.7.8). Es la forma de existencia empecatada. El hombre quiere ser desde sí mismo en la pura mundaneidad. Entonces se aliena en su autenticidad que consiste en ser un gesto de gloria. Esta actitud se hace acción y la acción a su vez se convierte en poder que ahora retorna y alienta al hombre a vivir des-ligado del creador y de la verdadera y justa solidaridad comunitaria y cósmica. Es la vida «según la carne». Este hombre, que vive a distancia del creador, en enfrentamiento, apropiación y dominio de los otros, es el que consiste en ser «cuerpo del pecado» (Rom 6, 6), «cuerpo de muerte» (Rom 7, 24), aquel cuerpo en el que se manifiestan el pecado y la muerte como poderes de la autoafirmación en sí y de la enajenación de Dios.

Pero Pablo añade algo más. Por la muerte, resurrección y entronización de Jesús, el pecado ha perdido su fuerza sobre los hombres (Rom 8, 3). Los que viven entregados a él por la fe, ya no viven más «según la carne» (Rom 8, 4.9.10.12.13), aunque estén amenazados de caer siempre bajo su señorío (Gál 5, 13.16.17.19.24; 6, 8). En el mundo del pecado y de la muerte, donde se existe «según la carne», ha irrumpido el nuevo señorío de la justicia y de la vida en Cristo. Pablo está viendo, pues, también este momento de la esclavización del cosmos desde el Señor en su iglesia. La carne aparece entre los ámbitos del poder, en el mundo creado, empecatado y redimido, en el paso de un señorío a otro, en el cambio de un señor a otro.

Ahora comprendemos la dinámica de la existencia humana enmarcada en el mundo esclavizado. Aparece descrita de modo paradigmático en Rom 7, 1-25, tal como se ve en su radicalidad desde la experiencia cristiana. El fragmento es una meditación sapiencial en Cristo de Gén 3, que pasa a primer plano como experiencia del yo y del nosotros. El «yo» de Rom 7 es el yo irredento visto con los ojos del redimido. En él está hablando el Adán de Rom 5, 12 s. La historia de Adán y la nuestra se implican. En realidad, Adán habla de sí mismo y en él habla la familia humana, encabezada por él, y cada uno de nosotros que estamos incorporados a esta familia. Es la misma historia que se hace hoy presente en el mundo. El hombre en su creaturalidad está implantado en las religaciones que le constituyen, según la voluntad del creador. Sometido en obediencia al Señor, se hace él mismo señor del mundo, para compartir en fraternidad la construcción del cosmos, en alabanza de gloria. Esta estructura religante y obligante de su creaturalidad, que expresa la voluntad del Señor, se hace patente al comienzo de su historia. En los primeros días de la creación se le da a conocer la ley, que le

propone las exigencias del creador para poder vivir en la verdad de su justicia. La respuesta es la desobediencia. Nace el pecado. Es una decisión de su corazón, que utiliza y cambia la ley misma. Los deseos del pecado (*parakoé/pleonexía*), actuaron en nuestros miembros, provocados por la ley (Rom 7, 8.11), abocándonos a la muerte (Rom 7, 10). El hombre quiere existir desde sí mismo, disponer de sí mismo, reivindicarse a sí mismo, es decir, quiere ser como Dios. Se cierra sobre sí. Y la ley confronta al hombre cerrado y rebelde con la voluntad de su Señor. Por eso el pecado es la rotura consciente y libre de la religación con él.

El pecado, según vimos, de ser un hecho pasa a ser un poder. Las religaciones rotas se convierten en fuerzas que desligan, empujan al pecado y, al desligar del creador, abocan a la muerte. «Yo soy un hombre carnal, vendido bajo el pecado» (Rom 7, 14). El hombre ya no es dueño de sí mismo. No hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere (Rom 7, 15.19). Ha pasado a otro eón, a otro señorío, bajo otro señor. El que obra ya no es él, sino su señor en él, «el pecado, que habita en mí» (Rom 7, 18.20). La familia de la humanidad y cada uno de los hombres dentro de ella, están internamente divididos, como lo está el universo. Están ya insertos en el ámbito del señorío del pecado, que se actúa en la muerte. En el *noûs* del hombre se hace presente «la ley de Dios», pero al tiempo en los miembros se hace presente «la ley del pecado» (Rom 7, 22-23). Ahora la familia humana, que está en el cosmos, dominado por el jefe que reina en él con la fuerza de su espíritu, camina «según la carne»: «en medio de las concupiscencias de nuestra carne, siguiendo las apetencias de la carne». La *epithimía* es la tensión de la existencia que se manifiesta en distintos *thelémata*, cualificados todos por «la carne». El hombre entero camina, intentando desligarse del creador, fundarse y buscarse a sí mismo. La humanidad es la familia de los «hijos de desobediencia» (Ef 2, 2), que «de hecho son hijos de ira» (Ef 2, 3). De este modo la comunidad humana («nosotros» y «vosotros»/gentiles y judíos) entera se halla enmarcada en el mundo del pecado y configurada internamente por la carne. «Mundo» y «carne», sin embargo, se implican entre sí. De la carne, de la humanidad cerrada en la injusticia, se ha proyectado y constituido el mundo presente, cerrado en la injusticia, y a su vez el mundo provoca al hombre a cerrarse más aún en la carne, en la desobediencia, que conduce a la opresión. En la carne está actuando el mundo esclavizado, con toda su fuerza histórica.

La división de los señoríos no se da sólo fuera del hombre, sino en el hombre mismo, en la misma familia humana. No se trata de un dualismo antropológico (cuerpo/espíritu), ni místico (hombre/

Espíritu), sino de la inserción al tiempo en dos historias, bajo dos señores, en dos ámbitos de poder. El hombre está abierto en su creaturalidad a una doble opción: o vivir bajo la obediencia del creador en su ley, sirviendo a los hermanos y compartiendo la casa del mundo o cerrarse en sí mismo, rechazando la obediencia al creador, enfrentándose con los hermanos, aprovechándose de ellos, dominando sobre ellos, y estableciendo sobre el mundo el señorío de la injusticia y la destrucción. Es muy importante subrayar que también la comunidad cristiana y cada uno de los hermanos que se sientan en torno a la mesa, tienen ante sí esta alternativa. Aunque han recibido el Espíritu, no por eso mismo andan ya según el Espíritu. Pueden andar también «según la carne». La iglesia, de hecho, puede hacerse mundo. También la fraternidad escatológica está bajo la voz viva del evangelio entre el *datum* y el *dandum*, perdiendo toda autosuficiencia. La autoconciencia del redimido (Rom 8) y la del pecador (Rom 7) están vinculadas firmemente entre sí. El pasado de la vida en la carne según este mundo, permanece como el fundamento abismal del nuevo ser en Cristo. Y es que todos los hombres, aun aquellos que han sido liberados, están amenazados por el señorío de la injusticia. El predominio del mundo empecatado sobre los hombres, determinando su propia existencia e historia, no es algo ajeno, que se les impone de fuera, sino el último resultado de la cerrazón de sí mismos en la injusticia, que se proyectó al mundo y revierte ahora desde el mundo con fuerza potenciada.

7. El señorío del pecado en la muerte

Los análisis anteriores nos han descrito la comunidad humana en el mundo, en la historia que va de la creación al empecatamiento. Han sido un comentario a Gén 1-3, desde el acontecimiento de Cristo. Se trata de una acción comunitaria, convertida en poder cósmico. Es la acción de una personalidad corporativa, que se actualiza aquí y ahora en cada comunidad y en cada hombre. Pablo lo resume diciendo: «Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron...» (Rom 5, 12). Pablo está mirando el mundo en su historia desde la familia de hijos y hermanos, reunidos en torno a Jesús el Señor, cabeza de todos, que va delante abriendo la historia de la nueva creación. Y entonces, en una meditación tipológica pneumática, descubre la historia de la familia humana, encabezada por Adán, que abre los caminos de la

vieja creación. El «tipo» es un acontecimiento entre Dios y el hombre hacia la salvación aparecida en Cristo, testimoniado por la Escritura y expresa de antemano un acontecimiento correspondiente en los últimos tiempos. La relación entre el tipo y el antitipo se debe al plan fiel de Dios, que da a su obra, en el ámbito de la promesa hacia la salvación, los mismos rasgos esenciales que en el cumplimiento. La tipología esclarece la historia, la implicación entre el pasado y el presente. Pero esclarece también la comunión, la implicación de relaciones en el mismo acontecimiento. Pues el acontecimiento que aquí se contempla no es sólo individual, sino además comunitario y cósmico.

La perspectiva de Rom 5, 12-21 recoge el hilo central que conduce la historia santa. El Padre ha creado el mundo como una casa común. En ella ha puesto la familia de los hombres, destinados a ser sus hijos, encabezados por el hombre primero, Adán. Este es el gesto primero de su gloria. Pero en la aurora de la creación se da también el gesto primero del hombre, en comunidad y en mundo, que responde a esta oferta de amor. Adán, encabezando la familia, por los caminos del mundo, está visto iniciando la vieja historia, está visto desde Cristo el Señor, encabezando la familia de la iglesia, por los caminos del mundo iniciando la historia nueva de los últimos tiempos. Rom 5, 12-21, recoge el acontecimiento escatológico, proclamado en Rom 3, 21-31, inmediatamente después de la denuncia profética al mundo esclavizado y lo encuadra apocalípticamente en sus dimensiones cósmicas, en el corte de los tiempos, en la contraposición de dos humanidades.

En primer lugar se contraponen el hecho del pecado. Al principio la historia se inicia con un hecho del cabeza de familia, que repercute en la familia entera y en la casa común. El cosmos como escenario de la historia y como humanidad, que la protagoniza, fueron transformados de raíz por la acción de Adán que decide su destino. El hecho de Adán se presenta como una transgresión (Rom 5, 14.15.18). Pero la raíz de la transgresión está más en el fondo. Es una desobediencia: «por la desobediencia de un hombre» (Rom 5, 19). Pablo tiene ante la vista al Hijo entregado como siervo a la voluntad del Padre en obediencia fiel, el que por haberse hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz, inauguró la justicia en su señorío. El pecado, que radicalmente es *parakoë* y por ello *pleonexia*, es decir, idolatría y por ello opresión ha roto las religaciones creaturales. Ha roto la religación con el Señor, ha roto por ello la religación en la comunidad de la familia humana y por ello ha roto la religación en el hogar, que es el escenario de la historia de esta familia, el mundo universo. El pecado en realidad es uno,

porque la religación es una. De ahí que la ruptura de la religación se dé siempre de una vez, al tiempo, toda entera (Rom 1, 18-3, 24).

En segundo lugar se contraponen el poder del pecado. El pecado, según hemos visto, es un hecho convertido en poder irradiante. Por la acción de Adán el pecado ha entrado en el mundo a la toma del poder y se ha hecho poder de desintegración total (Rom 5, 12). Los hombres caminan muriendo, mientras van matando. Así caminan los hombres de la ecumene; así también los hombres del pueblo judío. Pero este pecado mortal, este pecado convertido en fuerza de muerte se extiende por las generaciones de los hombres (*diélthen*), hasta alcanzar a todos (*pántas/pántes*) y al mismo universo (*kósmos*), convirtiéndose en Señor, que destina ya de antemano a la destrucción de la muerte a todos los hombres que nacen en la familia humana, implantada en su señorío. El reinado de la muerte expresa en su última radicalidad y universalidad las consecuencias de la esclavitud que domina al mundo (Rom 5, 14.17.21). El poder del pecado, como ruptura de la religaciones, actuándose en el poder de la muerte, como anulación de las religaciones y condenación a la nada, la radical aniquilación, es el rey y señor de este eón, que aparecerá después bajo el rostro de los muchos dioses y señores. Frente a él está el señorío de la gracia, «que reina por la justicia para la vida eterna por Jesús Cristo, Señor nuestro» (Rom 5, 21).

En tercer lugar se contraponen la incorporación a la historia del pecado. La acción se hace poder y el poder se ejerce de uno a muchos. Pablo está pensando desde la personalidad corporativa (cabeza-pueblo-tierra). Y viendo ésta desde Cristo, que se entregó al Padre en obediencia por el pueblo «para justificación» (Rom 16, 18) de muchos y para la instauración del señorío de la justicia en el mundo (Flp 2, 10 s; Rom 5, 21). En una personalidad corporativa, lo que hace la cabeza, lo hace por todos y para todos. La estructura de la implicación uno-muchos es la representación, que lleva consigo la incorporación: estar en el puesto de otros, optar por otros y para otros. Esta relación crea de antemano un ámbito en el que todos están referidos a uno, bajo el poder de su señorío. «En Adán todos murieron» (1 Cor 15, 22). Estamos ante la incorporación a la misma historia. La historia de la transgresión de Adán se actualiza en todos y cada uno (Rom 1-3.7). Esto no significa que él haya pecado por nosotros ni que nosotros hayamos pecado en él. Cada uno peca y es responsable de su muerte (Rom 5, 12). Pero la familia entera de los hombres, en medio del mundo, haciendo su historia, está incorporada a la historia de Adán, por cuanto que está bajo el

señorío del pecado, dado ya de antemano en el mundo y en la carne empecatados, aunque con posibilidad de actuar libremente para condenación o para justicia. Sin embargo Pablo, al mirar al mundo esclavizado desde el ahora de la libertad, confiesa que «todos pecaron» (Rom 3, 23; 5, 13) y por ello «todos murieron» (1 Cor 15, 22). Por eso asegura que en el mundo «reinó el pecado en la muerte» (Rom 5, 21).

8. *El grito por la liberación*

Los hermanos sentados a la mesa en torno al Señor, que les parte el pan, para que sean un cuerpo en un espíritu hacia la llegada del reino, oyen los dolores y los gemidos del mundo esclavizado. Han descubierto la esclavitud desde la libertad, la hondura de la esclavitud desde la hondura de la libertad. Estos gemidos resuenan en ellos y de alguna manera se mezclan también con los suyos. «La espera anhelante de la creación desea vivamente la aparición de los hijos de Dios. Pues la creación está sometida a la anulación, no porque lo haya decidido ella, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la destrucción, para tomar parte en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8, 18-22).

Los hermanos ven que la familia de los hombres, destinada por el Padre, en el Hijo de su amor, a ser una fraternidad que a todos abarcara, está dividida y enfrentada. Los hombres no son hermanos. Los malhechores oprimen a los pequeños, los envuelven en sus redes, los destruyen. Si todavía hubiera alguno entre los hombres que viviera en la justicia y que pudiera iniciar los caminos de la libertad... Pero no es así. Por debajo de esta estructura penúltima de la historia entre opresores y oprimidos, está la estructura última de la solidaridad de la culpa. No hay ni uno solo que de raíz esté abierto a la justicia para la libertad. Todos, los grandes y los pequeños, todos, se han cerrado al amor del Padre, en la desobediencia de la idolatría y al tiempo se han cerrado a los hermanos en la ambición de la opresión. Todos pretenden tener más y poder más. Por eso los pies de todos están ligeros para derramar sangre y su camino se convierte en senda de miseria y de destrucción. Ni siquiera aquellos que conocieron los caminos de la justicia y de la libertad, venidos de lo alto. También ellos cerrados sobre sí en la desobediencia y en la opresión, se han aprovechado de aquel camino de justicia para disfrazar con él sus robos y sus crímenes. Pero lo grave no es

sólo que todos han pecado y todos van muriendo mientras matan. Lo más grave de todo es que el poder de la aniquilación del pecado y de muerte se ha enseñoreado sobre el mundo.

Los hermanos miran hacia fuera y ven que el universo de los cielos y de la tierra no es la mesa común que el Padre había creado para que fuera el escenario de la historia de los hombres. La injusticia ha penetrado y configurado todos los poderes que constituyen el cosmos. La injusticia ha oprimido la verdad, convirtiéndola en mentira y en esclavitud. El mundo separado por barreras y trincheras parece encadenado por destino a la destrucción, mientras va alentando y potenciando la destrucción de la familia de la humanidad que en él se acoge. El mundo del tener y del poder se ha convertido en el mundo de la muerte. Parece como un círculo irrompible de destrucción, del que nadie se puede salir. Rota la familia se destruyó el hogar, destruido el hogar se destruye la familia. Lo que queda ya no son hombres que se sientan hijos y por eso hermanos. Sólo hay enemigos, competidores, asesinos. Por eso hay como un hondo gemido, un grito apremiante por la liberación. El cosmos, la familia y la casa están padeciendo dolores angustiosos y gritan por la liberación, por la familia de los hijos y de los hermanos que les liberen y les den parte en la libertad gloriosa. Son como un cuerpo inmenso, torturado y doliente que gime en los espasmos de la muerte. La humanidad entera, haciéndose eco de la creación gime: «¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesús Cristo, Señor nuestro!» (Rom 7, 24-25).

EL FERMENTO DE LA NUEVA HUMANIDAD

En medio del mundo esclavizado, como pequeños puntos de luz, se arraigan las primeras comunidades cristianas. En el horizonte de la hondura y la anchura de la esclavitud, las pequeñas fraternidades desde un punto de vista sociológico parecen puntos imperceptibles. Pero dentro de ellas late la confiada esperanza de que el Señor, mediante su presencia y su servicio, está recreando el mundo. Prescindiendo de otras perspectivas de la autoconciencia eclesial, nos limitamos en este estudio a descubrir las fraternidades en medio del mundo, como el fermento de la nueva humanidad¹. ¿Cómo es posible que un pequeño grupo de pobres tenga la pretensión no sólo de hacer una reforma o una revolución en el cosmos,

1. Sobre la iglesia como nueva humanidad, cf. R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen*, Münster 1968; P. Benoit, *L'unité de l'église selon l'épître aux Ephésiens*, en *Stud. Paul. Congr.* 1, 63-64; Id., *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité*; RB 63 (1956) 5-44; E. Brandenburger, *Adam und Christus*, Neukirchen 1962; R. Bultmann, *Adam und Christus nach Röm 5*; ZNW 50 (1959), 145-165; L. Cerfaux, *La théologie de l'église suivant saint Paul*, Paris 1948; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentum*, Oslo 1941; Id., *Christ, creation and church*, en W. D. Davies-D. Daube (ed.), *The background of the new testament and its eschatology. Studies in honor of Ch. H. Dodd*, Cambridge 1964, 441 s; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Paris 1953; A. Ehrhardt, *Creatio ex nihilo*, en *The framework of the new testament stories*, Manchester 1964, 200-233; J. de Fraine, *Adam et son linage*, Bruxelles 1958; A. Hockel, *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol. 1.15*, Düsseldorf 1965; W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, Uppsala 1943; O. Kuss, *Röm 5, 12-21. Die Adam-Christusparallele exegetisch und biblisch theologisch untersucht*, Breslau 1930; M. Legido, *Primogénito. Un fragmento de cristología paulina*, en *Miscelánea Manuel Cuervo López*, Salamanca 1970, 46 s; G. Lindeskog, *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, Uppsala-Wiesbaden 1952; W. Matthias, *Der alte und der neue Mensch in der Anthropologie des Paulus*; EvTh 17 (1957) 395 s; W. Michaelis, *Die biblische Vorstellung von Christus als Erstgeborene*; ZST 23 (1954) 137-157; B. Rey, *L'homme nouveau d'après saint Paul*; RSPTh 48 (1964) 603-629; Id., *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo*, Madrid 1968; A. Salas, *Primogenitus omnis creaturae (Col 1. 15 b)*. Estudio histórico-redaccional: EstB

sino incluso su recreación? ¿de dónde proviene que la comunidad se sienta nueva humanidad para la nueva creación? La respuesta a estas preguntas está sin duda en la concentración cristológica. La comunidad es la iglesia del Señor y él es en verdad el hombre nuevo. Los hermanos están sentados a la mesa del Padre, presidida por Jesús, que es el Hijo, enviado a nosotros, el Cristo, entregado por nosotros, y por ello, el Señor, entronizado sobre nosotros. Pablo ahonda en su reflexión sobre la iglesia, en la medida en que se adentra en el rostro del Señor.

1. En la pascua del Señor ha amanecido de nuevo

Acabamos de ver el mundo dominado por la injusticia, que crea el enfrentamiento, que somete a la esclavitud y condena a la muerte. El cosmos tal como salió de las manos del Padre se está desintegrando en la destrucción más radical. La familia y el hogar común son ahora señorío del pecado y de la muerte. «El pecado reinó en la muerte» (Rom 5, 21). Pablo acentúa la totalidad de la culpa. «Todos están bajo el pecado» (Rom 3, 9) de modo que «toda boca», «todo el mundo», «toda carne» (3, 19-20) ha de confesar que ha pecado ante Dios. Toda la humanidad ha perdido la gloria y la imagen de la creación primera. «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3, 23). «Pero ahora... se ha manifestado la justicia de Dios» (3, 21). Todos aquellos que habían perdido la imagen de la gloria «son justificados por el don de su gracia, en virtud de la liberación realizada en Cristo Jesús, a quien Dios puso como instrumento de propiciación, por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia» (3, 24-25). La aparición de la justicia en medio de la injusticia y de la liberación en medio de la opresión ha sido un don del Padre. Se trata del último gesto de su amor, que se da al cosmos en donación de gracia. «Justificados por el don en su gracia» (3, 24). El Padre nos ha dado a su Hijo. «Le entregó por nosotros» (Rom 8, 32), le entregó a nosotros, le identificó con nosotros. «Maldito el que está colgado del madero» (Gál 3, 13). «A aquel que no conocía el pecado, le hizo pecado por nosotros» (2

28 (1969) 33-59; G. Schneider, *Kainé ktisis. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihre religionsgeschichtliche Hintergrund*, Trier 1958; Id., *Neuschöpfung oder Wiederkehr?*, Düsseldorf 1961; H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit*, Berlin 1963; R. Scroggs, *The last Adam*, Philadelphia 1966; F. Zelinget, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien 1974.

Cor 5, 21). A aquel que no conocía la injusticia, le hizo injusticia; a aquel que no conocía la esclavitud le hizo esclavitud; a aquel que no conocía la maldición, le hizo maldición; a aquel que no conocía la muerte, le hizo muerte. El Padre le entregó por nosotros, dándole a nosotros «en la configuración de la carne del pecado» (Rom 8, 3).

El Padre le entregó «por nosotros», «en vez de nosotros», en inmolación de representación. Pero para que él nos representara a nosotros, tenía que hacerse nuestro, tomando la forma de nuestra injusticia, de nuestra esclavitud, de nuestra maldición, de nuestro pecado y de nuestra misma muerte (Flp 2, 7). Más aún, el Padre le entregó y le puso en nuestras manos, para que nosotros le entregáramos. Como la sangre que se derramaba en el propiciatorio era la sangre que sustituía al pueblo y a la tierra empecatados, así nosotros le colgamos del madero como a un malhechor. El Padre le entregó. Nosotros le entregamos. Con ello el Padre nos acogía desde lo más hondo de nosotros mismos; acogía el pecado y la muerte, que nos dominaban y nos arrancaban su imagen. Nos acogía, dándonos al Hijo de su amor en cercanía, en incorporación, en identidad con la ultimidad de nuestra injusticia y de nuestra esclavitud. Pero la última misericordia entrañable de su amor se reveló cuando al entregar él a su Hijo y al entregarle nosotros, el mismo Hijo, en obediencia al Padre por nosotros, «se entregó a sí mismo» (Gál 2, 20), «hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2, 8).

En el abandono del Padre y en el abandono del cosmos, el Hijo amado murió como un criminal, suspendido entre el cielo y la tierra, entregado en amor, en don de gracia hasta el fin. El Padre «nos reconcilió consigo por Cristo» (2 Cor 5, 18). «Dios estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo», no tomando en cuenta las transgresiones de los hombres» (5, 19). «En efecto, cuando todavía estábamos sin fuerza, en el tiempo señalado, Cristo murió por los impíos: —en verdad, apenas habrá quien muera por un justo; por un hombre de bien tal vez se atrevería uno a morir—; mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom 5, 6-8). La entrega que el Padre nos hizo del Hijo, a través de nuestras manos, la entrega que el Hijo hizo de sí mismo, es la «gracia», el «don», el «amor». Por eso ha amanecido de nuevo. Pero con más luz todavía que en la aurora de la primera creación. «Se desbordó la gracia de Dios y el don en la gracia» (Rom 5, 15), «el desbordamiento de la gracia del don de la justicia» (5, 17). Jesús, el Hijo obediente entregado, entronizado ahora es la «liberación» (Rom 3, 24; 8, 2; 1 Cor 1, 30) que ha roto todas las opresiones de la esclavitud del cosmos, de la

humanidad y del universo. Su liberación ha consistido en la «justicia», que ha derribado toda la injusticia que rompía y enfrentaba la humanidad en el mundo (Rom 3, 21; 1 Cor 1, 20; 2 Cor 5, 21). Por eso la gracia que es el don de la justicia, se convierte en reconciliación, es decir, en filiación y en fraternidad, que transfiguran y recrean el cosmos en su historia entera. El grito profético de la innovación cósmica resuena verdaderamente ahora (Is 43, 18; 65, 17; Ap 21, 5) porque es ahora cuando se ha cumplido.

Cuando Pablo contempla el rostro del Señor, que preside la fraternidad reunida en torno a la mesa, descubre un nuevo amanecer. Es verdad que él es «el Cristo según la carne» (Rom 9, 5), que ha cumplido todas las promesas del viejo pueblo. Él es la simiente de Abrahán (Gál 3, 16), él es la roca del desierto (1 Cor 10, 4), él es el fin de la ley (Rom 10, 4). Por eso la pequeña fraternidad es el nuevo pueblo de la promesa y de la ley y del culto espiritual. Pero al adentrarse en la contemplación del Señor en su fraternidad, sembrada en medio de la ecumene, Pablo se da cuenta de que su obra rompió los límites de la carne circuncidada. Que va más allá de Moisés y más allá de Abrahán. Que lo que ahora ha acontecido tiene su implicación más radical en la primera hora de la creación, que Adán encabezaba. El Señor por ser el Hijo amado, entregado y entronizado, es mucho más que el Cristo de Israel, el Mesías por quien Israel establecería el reino de Dios, manteniendo su prioridad entre los pueblos. «Si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así. Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5, 16-17). El Señor que encabeza la fraternidad es propiamente el segundo Adán, es decir, el hombre nuevo, que va a reunir la nueva humanidad en la nueva creación. Ahondaremos en esta contemplación de Pablo.

2. *El Señor es el hombre nuevo por ser el Hijo amado*

La creación de la nueva humanidad, empieza con el Señor, el nuevo Adán, el hombre nuevo, imagen del Padre. Pablo está reflexionando sobre Gén 1, 26-27: «Y dijo Dios: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra...'. Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios le creó». Está asumiendo este dato del AT, a través de la perspectiva del judaísmo tardío y traducéndolo a la ecumene. Como al comienzo de este mundo y de esta historia está Adán, como primer hombre, así el Señor resucitado es el comienzo de la creación liberada y consumada. Lo es por ser el Hijo amado del Padre, imagen suya. El que prendió la

luz en la primera creación, la ha prendido también ahora. «Pues el mismo Dios, que dijo: 'de las tinieblas brille la luz', ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6), que «es imagen de Dios» (4, 4). Se trata de una experiencia popular. El hijo refleja el rostro del padre. Por eso la gloria del Padre ha aparecido en la gloria de Cristo resucitado y entonces en su rostro hemos visto el mismo rostro del Padre. «A Dios nadie le ha visto jamás; pero el Hijo único, que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9; 12, 45). El es el resplandor de su gloria, la marca de su ser (Heb 1, 2-3). El existía «en la forma de Dios» (Flp 2, 6). El Hijo amado es «en la forma de ser» del Padre. Es «imagen» del Padre, que expresa y revela por entero su gloria. En el Hijo el Padre se ha dado y se ha expresado por entero a sí mismo, en lo que el Padre es y tiene y hace y proyecta. Por ello si el hombre primero está creado «a imagen», «según la imagen» de Dios, Jesús, el Señor será con más razón el hombre último, el hombre nuevo, porque no ha sido creado según la imagen, sino que ha sido engendrado y existe como imagen, siendo «la imagen del Padre», el resplandor de su gloria.

En segundo lugar, el hombre nuevo, como imagen, hace referencia a la familia de los hijos. El primer Adán no sólo es el gran patriarca de una gran familia sino el primer y único padre de toda la humanidad. Sus hijos llevaron su imagen. «El día en que Dios creó a Adán, le hizo imagen de Dios» (Gén 5, 1). «Tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen» (5, 3). En el trasfondo está la concepción hebrea de la personalidad corporativa. La familia de los hijos está incorporada al padre, por eso la imagen del padre se comparte a los hijos. «Imagen» tiene así esencialmente una dimensión comunitaria. «El primer hombre salido de la tierra, es terreno; el segundo viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celestial, así también los celestiales. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celestial» (1 Cor 15, 47-49). Pablo distingue entre «ser imagen» (*eikón*) y «ser según la imagen» (*kat' eikóna*). El Hijo celestial, que viene de lo alto como «Espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45), ha sido engendrado por el Padre y por eso es su imagen. Pero los hombres han sido creados y adoptados para ser hijos en el Hijo, hermanos del Hijo amado, siendo el «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). Nuestra configuración en su imagen está proyectada en su constitución como imagen. El es «la imagen».

nosotros «imagen de la imagen», «imagen según la imagen». Por ello cuando Pablo habla del hombre nuevo como imagen le está viendo desde su filiación eterna, compartida y participada en la filiación en el tiempo de los hijos de adopción. Como Adán compartió su imagen a todos los hijos de su gran familia a él incorporada, así también el Señor, Hijo amado, entregado y entronizado, comparte a todos los hermanos de su gran familia su ser de Hijo en la comunión del Espíritu y por ello es en verdad el hombre nuevo, el último Adán.

En tercer lugar, el hombre nuevo, como imagen, hace referencia al mundo, el hogar donde se desarrolla como escenario la historia de la familia humana. Pablo está retomando la reflexión desde el mismo texto del Gén 1, 26. «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra y mande en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres y en todas las sierpes que serpean por la tierra». El hombre, la humanidad, por ser creada según la imagen, domina sobre la creación entera. La imagen consiste precisamente en el señorío sobre todos los vivientes que hay en el mar, en el cielo y en la tierra. El Padre lo ha puesto todo debajo de sus pies (Sal 8, 5-6), lo ha destinado todo a su servicio (Gén 1, 26 s) para que la familia humana madure y se multiplique (Gén 1, 28). Esta perspectiva del *eikón*, está asumida por Pablo desde la perspectiva judeo-helenística de la sabiduría preexistente que media en la acción creadora. Por eso al Señor, Hijo amado y entregado, entronizado ahora, se le puede llamar «imagen del Dios invisible» (Col 1, 15) que domina sobre todas las cosas del cielo y de la tierra, donde la iglesia, la familia de sus hermanos alcanzará la plenitud, reconciliando el cosmos (Col 1, 16 s). Dios en Adán se propuso ejercer el señorío sobre el cosmos; ahora en el Cristo preexistente, muerto, resucitado y entronizado se ha propuesto realizar la nueva creación de su reino. El ejercicio del señorío, la comunicación de la imagen, consistirá por tanto en hacer del universo el lugar de la reconciliación, el cosmos, donde en filiación y fraternidad se pueda compartir hasta la plenitud.

3. *El Señor es el hombre nuevo por ser el Hijo primogénito*

El primer Adán, imagen de Dios, es precisamente por ello cabeza de una inmensa familia de hijos (Gén 1, 26-28). El último Adán, el hombre nuevo, imagen del Padre, es «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29). Al contemplar al Señor como imagen del Padre, le hemos visto en su radical filiación y fraternidad, siendo del Padre, y por ello siendo en medio de los hermanos, y por ello ejerciendo el señorío en el mundo, donde la familia

de sus hermanos está implantada. Ahora al acentuar su primogenitura, el hombre nuevo se nos aparece yendo delante de sus hermanos. También aquí Pablo está recogiendo la experiencia familiar del pueblo sencillo, de donde se reunían principalmente las pequeñas fraternidades. El primogénito es el hermano mayor que va delante en la generación, Tanto en Rom 8, 29 como en Col 1, 15, «primogénito» aparece relacionado con «imagen». Además los términos «conoció de antemano» y «destinó de antemano» (Rom 8, 29), nos remiten a las profundidades del Padre, a su intimidad eterna, a su designio eterno, «antes de la constitución del mundo» (Ef 1, 4; Jn 17, 24; 1 Pe 1, 20). Desde siempre Cristo es el «Hijo propio», «el Hijo de sí mismo» (Rom 8, 3; cf. 8, 32; 5, 10; 1, 3), que ha sido engendrado el primero. En la concepción hebrea, la generación es la comunicación del ser y la fuerza del padre (Gén 49, 3; 21, 17), la prolongación de sí mismo (Gén 29, 14). El Hijo, engendrado en su amor, a su imagen, es el Hijo primero en el que son amados y elegidos todos los demás (Ef 1, 4). Por ello el Hijo es la aparición del Padre en la familia de los hijos (Rom 8, 29 s) y en el universo (Col 1, 15 s). Este Hijo primero, engendrado desde siempre, irá delante de nosotros y del mundo en todo. En esta pregeneración se funda su mediación en la obra de la creación (Col 1, 16-18) y de la liberación (Col 1, 18-20).

La primogenitura, en segundo lugar, consiste en la precedencia. En la experiencia familiar del pueblo, el hermano mayor es el que ayuda al padre a reunir a la familia y a llevar adelante la casa. Sobre sus hombros, unidos a los del padre, cae el peso del trabajo y del dolor para que los demás hermanos puedan vivir mirando hacia adelante. En este sentido el hermano mayor va delante de los hermanos pequeños en el sacrificio y por ello también en la vida. Da la vida por los pequeños. El padre le entrega en sustitución y representación de los demás hijos (cf. Ex 13, 1.14.16; Núm 3.2.12.13.40; 17, 18). Por eso de alguna manera es el mayor quien madura primero, como las primicias de todos, que condicionan la historia y el destino de todos los demás. Es así como el primer nacido se convierte en «principio de los hijos» (Gén 48, 3; Dt 21, 17; 1 Crón 2, 12.25.50; 3, 1.15; 6, 28). El Señor, como hombre nuevo, es «primicia de los que durmieron» (1 Cor 15, 20), «primogénito de entre los muertos» (Col 1, 18). Primogénito se explica desde «principio» (*arfê*) y «primicia» (*aparjê*). Jesús es el Hijo amado que ha sido entregado por el Padre en inmolación de representación (Rom 3, 24; 8, 32; 5, 19). Para darnos todas las cosas, nos lo ha dado a él, cargando sobre él el pecado y el dolor de todos nosotros y yendo él en primer lugar a la muerte por nosotros y en vez

de todos. Por eso abre y encabeza la historia de los hermanos. Es el primogénito de los que han muerto, en cuanto murió, dando muerte a la muerte y es el primero que ha inaugurado la vida. Por eso su primogenitura fue una precedencia en el camino que va de la muerte a la vida, incorporándonos a todos a él. El primogénito es el comienzo a partir del cual nace una comunidad en una historia. La precedencia causal en la resurrección («por el hombre la resurrección»: 1 Cor 15, 22) da origen a la historia y a la comunión en Cristo, el hombre nuevo. «En Adán todos murieron», «en Cristo todos volverán a la vida» (15, 22). Por la precedencia del primogénito se ha iniciado ya la nueva creación, que incorpora a la humanidad y al universo.

La primogenitura, en tercer lugar, consiste en el pre-dominio. El primogénito es el hijo amado (Gén 37, 7; 25, 23; 48, 19.20) a quien el padre bendice para que sea señor de sus hermanos y de la tierra de la herencia. Según el relato de Gén 27, el hermano mayor es constituido «en poder» sobre la familia (27, 37: «Le he hecho señor tuyo y a todos tus hermanos se los he dado por siervos»), sobre los pueblos (27, 29: «sírvaite los pueblos y prostérnense ante ti naciones») y sobre la tierra (27, 28.37). En esta perspectiva se verá más tarde la primogenitura del rey (Sal 89, 27.28). Cristo Jesús, en efecto, por su muerte y su resurrección, ha sido constituido como «Hijo de Dios en poder» (Rom 1, 4; cf. Flp 2, 11). Por eso es «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29) y «primogénito de toda la creación» (Col 1, 15). Estas expresiones presentan al Hijo amado en la preeminencia de su señorío, tomando parte en el señorío del Padre para la plena realización de su reino. Primogénito aparece entonces como cabeza de la familia de hermanos. Es el Hijo mayor, que predomina encabezando a esta familia y a la creación entera, que abarca los cielos y la tierra, lo visible y lo invisible, para llevar a plenitud el beneplácito de la voluntad del Padre, la realización consumada de su señorío. En este sentido el Señor aparece, al igual que Adán, como el hombre nuevo, a través de quien el Padre, mediante la familia de sus hijos a él incorporada, hace que la vieja creación se convierta en creación nueva para alabanza de gloria de su gracia.

4. *El Señor es el hombre nuevo por ser el Hijo obediente*

Pablo, al contemplar al Señor a la cabeza de su pequeña fraternidad en medio del mundo, le reconoce como hombre nuevo, por ver en él al Hijo amado del Padre, engendrado a su imagen, que

es el Hijo primogénito que va delante de todos sus hermanos y del universo entero. Pero el gesto más importante de este último Adán es exactamente contrario al gesto del primero. No podemos olvidar que Pablo, desde su escatología cristológica, está releyendo Gén 1-3. «En efecto, así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rom 5, 19). «Adán es el tipo del que ha de venir» (Rom 5, 14). El hombre primero se cerró al amor del Padre en la desobediencia (*parakoē*). El Padre le creó con el encargo de que fuera, como imagen suya, el que encabezara la familia humana en el universo para el establecimiento de su señorío. Pero el hombre primero se cerró al Padre en la desobediencia (Gén 3, 1-7). La desobediencia es una rotura de religaciones, una injusticia, una rotura de las religaciones con Dios, que lleva consigo una rotura de las religaciones con los hermanos. La humanidad se rompe, se enfrenta, se mata. Los hombres intentan «tener» y «poder» más que los otros y la sangre se derrama sobre la tierra (Gén 4, 1-12), quedando maldecida la misma tierra, que es la casa común de la herencia (Gén 3, 17). La injusticia de la desobediencia y de la opresión han entrado en el mundo a la toma del poder por el gesto del hombre primero. Han atravesado la fila de los hombres que han sido dominados por la injusticia (Rom 5, 19), en medio del señorío del pecado que se ejerce a través de la muerte (Rom 5, 21). Pablo está comparando el «tipo» con el «antitipo». «Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron...» (Rom 5, 12).

El gesto del Hijo amado ha sido contrario. Pablo está releyéndole desde el gesto del siervo, que probablemente estuvo presente en la misma conciencia del Jesús histórico. «El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz» (Is 53, 5; cf. 2 Cor 5, 21; Gál 3, 13; Rom 4, 25). «Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros» (Is 53, 6; cf. 2 Cor 5, 21). «Por su conocimiento mi siervo justificará a muchos y las culpas de ellos soportará» (Is 53, 11; cf. Rom 3, 26; 5, 6). «Por eso le daré parte entre los grandes... ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos e intercedió por los rebeldes» (Is 53, 12; cf. Col 2, 15; Rom 4, 25). Esta obediencia del siervo, entregado al Padre, por los hermanos rebeldes y pecadores, ha sido propiamente el gesto del Hijo amado, cuando llegó al madero de los criminales. «Se despojó de sí mismo, tomando la forma de siervo... y se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de

cruz» (Flp 2, 7.8; Heb 5, 8; 12, 2). Entre las manos del Padre que lo entregaban y las manos de los hermanos, que lo entregaban, él mismo se entregó a sí mismo (Gál 2, 20). No vivió para sí, no se cerró sobre sí, aun pudiendo existir en la forma de Dios. Abrió las manos y se entregó en obediencia al Padre por los hermanos y por el universo. Fue entonces cuando se llegó al extremo del don y de la gratuidad. Fue entonces cuando apareció la justicia. Cuando se rompió la esclavitud desde dentro. Al darse al Padre desde nosotros, tomando la injusticia, la opresión, la enemistad, el pecado y la muerte que caían sobre nosotros y nos configuraban, hizo el gesto más radical del amor, que es justicia, liberación, reconciliación, gracia y vida. Si el hombre primero se cerró en la injusticia de la desobediencia, el hombre nuevo se entregó en la justicia de la obediencia. Si el hombre primero, por su desobediencia, rompió la humanidad por la injusticia opresora de la enemistad, el hombre nuevo por su obediencia reunió de nuevo la humanidad por la justicia liberadora de la reconciliación. Si el hombre primero inauguró en el universo el señorío del pecado en la muerte, el hombre nuevo ha inaugurado el señorío de la gracia por la justicia para la vida eterna (Rom 5, 21). El universo es de nuevo la mesa compartida de la justicia en la libertad del amor.

El gesto pascual del Señor, como Hijo amado, obediente, entregado y entronizado, le hace aparecer ante los ojos de la comunidad como el hombre nuevo para reunir a la nueva humanidad en la nueva creación. Pero ya advertíamos antes que la mirada al mundo se hacía desde él. Sorprende en verdad la perspectiva del empecataamiento del mundo, con la anchura y la hondura de su esclavitud. Cuando se oyen sus gemidos no hay más remedio que confesar que el pecado se ha difundido, se ha agrandado, se ha impuesto. Pero el gesto del Adán último no es igual al gesto del Adán primero, la entrega del hombre nuevo no es igual a la cerrazón del hombre viejo. La tipología de la paralelización (Rom 5, 18.19.21: «como»... «así también») está envuelta y transcendida por la tipología de la superación, del desbordamiento (Rom 5, 15.16.17.20: «no como»... «sino... mucho más»). Es fundamental subrayar este grito de la pascua. «La muerte ha sido vencida por la victoria». «Gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por Jesús Cristo, Señor nuestro» (1 Cor 15, 53.57). «Gracias sean dadas a Dios por Jesús Cristo, Señor nuestro» (Rom 7, 25). Había mucha «transgresión», la ruptura de las religaciones de la comunión creatural era grande. Pero ahora «mucho más» la «gracia» que es «don de gracia», la «gracia de un solo hombre, Jesús Cristo, se ha desbordado sobre la multitud de los hombres» (Rom 5, 15). Había muerte, la muerte que muere matan-

do, la muerte que se impone como poder que empuja a morir matando. La creación vieja era el señorío de la muerte porque el hombre viejo rompió la comunicación. Pero ahora «mucho más» la superabundancia, el exceso, el derroche «de la gracia y del don de la justicia» ha establecido en el cosmos el señorío de la vida, donde reinarán con el Señor, el único hombre, el hombre nuevo, todos aquellos que acojan el don de su gesto (Rom 5, 17). «Donde abundó el pecado, allí sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). La gracia ha vencido al pecado, la justicia a la injusticia, la libertad a la opresión, la reconciliación a la enemistad, la vida a la muerte. El Señor, como hombre nuevo, hijo entregado y entronizado, es la victoria del exceso y de la plenitud de la vida.

5. *En medio de la nada de la vieja creación*

Esta admirable victoria de su señorío resalta más poderosamente para la comunidad reunida, porque el Señor ha recreado la nueva humanidad y la nueva creación en la nada de la vieja. La pequeña fraternidad está reunida en los suburbios de las ciudades del imperio y en medio de los campos, allí donde están los pobres, el desecho y la basura de este mundo. La gran señal del señorío de la muerte, que es el paso del ser a la nada, es el florecimiento en la historia de la nada, de los hombres que no son, porque otros quieren tener y poder y ser más. Al mirar al mundo esclavizado, desde la pequeña fraternidad de Corinto, Pablo ha visto en la ecumene dos tipos de humanidad: la humanidad de los griegos y la humanidad de los judíos. Estas dos formas de ser hombres en medio del mundo, encierran un denominador común, que es la marca última de la vieja creación. Están cerrados sobre sí. Cerrados a Dios pretenden apropiarse y dominar sobre los hombres y el mundo. «Los judíos piden señales y los griegos sabiduría» (1 Cor 1, 22). Unos pretenden saber, otros poder. Y lo pretenden para sí, de los otros, sobre los otros. El resultado de esta injusticia establecida poderosamente en el mundo como poder de pecado y de muerte, es que los pobres son condenados a no ser. Mientras los poderosos mueren, al querer pasar de la nada al ser, los pobres, también cerrados al amor, mueren pasando del ser a la nada. Parece que en estas partes bajas de la historia humana, se atestigua como residuo el vacío de la nada o mejor el caos de la nada. Esta experiencia del ser y de la nada nos sitúa en la dimensión radical del cosmos y en los orígenes mismos de su historia. Cuando Pablo usa estos términos está pensando en el horizonte de la creación (Rom 4, 17; 1 Cor 1, 28).

«¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios, más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir a lo fuerte. Lo bajo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se glorie ante Dios. De él os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría, santificación y liberación» (1 Cor 1, 26-30). El Padre ahora ha salido al encuentro de la nada. En la primera creación manifestó su gloria de modo que, a través de las obras de sus manos, la familia de los hombres en el mundo pudiera entregarse a él en la obediencia de la acción de gracias (Rom 1, 19-20). Pero «de hecho el mundo, mediante su propia sabiduría, no conoció a Dios en su divina sabiduría» (1 Cor 1, 21). La sabiduría del hombre, consistió en vivir para sí, en tener para sí, en poder para sí, en saber para sí (2 Cor 5, 15). El Padre los entregó a los deseos de su corazón. Y el mundo se hizo el escenario de los «sabios según la carne» (1 Cor 1, 26), de aquellos hombres que hicieron del tener y del poder la norma de su vida, cerrándose sobre sí en la idolatría de la opresión. De ello resultó que la humanidad en el cosmos se dividió entre los que tienen puesto («los de la nobleza») y los que no lo tienen, entre los que tienen poder («los poderosos», «los fuertes») y los que no lo tienen, entre los que tienen prestigio y los que no lo tienen, entre los que son algo y los que no son nada. Así se constituye el cosmos de la vieja creación, con sus príncipes que lo dominan (1 Cor 2, 8) y su sabiduría que lo penetra (1 Cor 1, 21; 2, 5).

El crucificado Señor de la gloria (1 Cor 2, 8) es el hombre nuevo que, con la familia de sus hermanos que llevan su imagen, establecerá el señorío del Padre, venciendo todos los poderes, incluida la muerte (1 Cor 15). Esta victoria, que se ha anticipado ya en su fraternidad con la fuerza del Espíritu, está iniciando la creación nueva, al tiempo que desarticula y desintegra la vieja. El Padre «ha enloquecido la sabiduría de este mundo» (1 Cor 1, 20). La vieja creación buscaba el poder, y el Señor ha aparecido en la debilidad. Es la misma debilidad de Dios. La vieja creación buscaba el saber y el Señor ha aparecido en la locura. Es la misma locura de Dios (1 Cor 1, 23-25). El Señor de la gloria es el crucificado en el «escándalo de la cruz» (Gál 5, 11), que es la aparición de la pura gracia, de la absoluta gracia, de la definitiva gracia. El cosmos quería ser por sí mismo, ser sí mismo. Tanto los judíos como los griegos son tipos del hombre viejo y de la vieja creación. Quieren establecer «su justicia» con «las obras de sus puños». Así resulta la

desintegración del cosmos, el cosmos dividido, enfrentado, ensangrentado, agonizante, muerto incluso. Aparentemente no es así. Basta ver a judíos y griegos cómo avanzan, buscando tener, poder y saber. Pero al tiempo, abajo, está la humanidad marginal, descalificada, condenada a la anulación. Son los «locos del mundo» (1 Cor 1, 26), «los débiles del mundo» (1, 27), «los innobles del mundo» (1, 28). Son los despreciados los que son tenidos en nada. Pero no es sólo que son considerados como nada (*eksoutheneména*), sino que en realidad son nada (*tâ mē ōnta*) (1, 28). Entonces el hombre nuevo, para realizar la nueva humanidad en la nueva creación, como obra de la pura gracia, sólo de la pura gracia (Ef 2, 9; Rom 3, 27), ha querido tomar el barro (2 Cor 4, 7) para hacer presente y consumir su fuerza en la debilidad, acogida y llevada a su plenitud (2 Cor 12, 10).

Parece, pues, que la reflexión paulina sobre la inauguración de la nueva creación parte de una contemplación cristológica, que ve en Jesús, el Señor, al Hijo amado, obediente, entregado y entronizado, pero que lo ve en medio del cosmos, en la basura del cosmos, en la nada de la vieja creación. Si la vieja creación se inició en el caos de la nada (Gén 1, 1) y Dios llamó a la nada para que fuera (Rom 4, 17), ahora ha sucedido mucho más. En la vieja creación que se creía ser algo (*tâ ōnta*), pero que en realidad se estaba desintegrando en la nada de la injusticia, de la opresión y de la muerte, el Padre nos ha dado a su Hijo, y el Hijo obediente se ha entregado al Padre por nosotros, hecho pecado y maldición, haciendo amanecer así la creación nueva. Por el Padre «vosotros (la pequeña fraternidad) sois en Cristo Jesús, que ha llegado a ser para vosotros de parte de Dios justicia, santificación y liberación» (1 Cor 1, 30). Entre los pobres, que han sido acogidos por la gracia y que se han entregado en la fe a la gracia aparecida en el Señor, en medio de la nada del cosmos, avanza la justicia y la liberación desarticulando la creación vieja. «Para desarticular», «para reducir a la nada a lo que es» (1 Cor 1, 28). La nada, entre las manos del Señor ha empezado a ser creación nueva, para que el ser de la vieja creación, que era tener, poder y saber para sí, sea reducido a la nada. Es decir, para que muera la muerte, para que muera definitivamente y el Padre sea todo en todas las cosas y todos, junto con la creación entera, nos gloriamos en su gracia, en alabanza de gloria. Pero, ¿cómo se va recreando la nueva humanidad para abrir los caminos de la nueva creación? La reflexión cristológica lleva a Pablo a una reflexión eclesiológica y escatológica. Intentaremos seguir de cerca sus pasos en esta línea de su contemplación y de su camino.

6. *Nos ha reunido en uno (Gál 3, 26-28)*

Jesús, el Señor, el hombre nuevo, está transformando a su fraternidad en una humanidad nueva. El primer testimonio de esta reflexión de Pablo aparece en Gál 3, 26-28: «Todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; libre ni esclavo, hombre ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa».

Estamos en las aldeas de Galacia. Pablo al pasar por allí ha anunciado el evangelio y ha reunido una pequeña fraternidad con hombres venidos de la gentilidad. Pero poco después han pasado por allí los judaizantes, que han obligado a los gentiles a judaizar. Antes bajo los elementos del mundo y ahora bajo la ley, están cerrados sobre sí mismos, buscando su justicia y su libertad. Pero de hecho se encuentran en la injusticia, en la esclavitud y en la maldición. Hasta el viejo pueblo de la promesa se encuentra bajo esta servidumbre. La humanidad entera, judíos y gentiles están bajo la maldición. «De hecho, la Escritura encerró todo bajo el pecado» (Gál 3, 22). Pero los hermanos tienen ante los ojos a Jesús Cristo crucificado (Gál 3, 1). El es el libertador. «Cristo nos libertó para la libertad» (Gál 5, 1). Nos libertó haciéndose él mismo esclavitud de maldición. «Cristo nos libertó de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros, pues dice la Escritura: 'Maldito todo el que está colgado del madero', a fin de que llegara a los gentiles, en Cristo Jesús, la bendición de Abrahán y por la fe recibiéramos el Espíritu de la promesa» (Gál 3, 13-14). Cuando el viejo pueblo se cierra sobre sí, en la desobediencia y en la opresión, aun en el cumplimiento de la ley, entonces recae sobre él la maldición (Dt 28, 15 s). Sucede lo mismo que en los primeros días de la creación, cuando la humanidad rompe la religación con el Señor y se empecata en la ambición, el pecado y la muerte (Gén 3, 14 s). Esta maldición abarcante, que domina el cosmos y la humanidad que en él camina, ha sido rota por Jesús, el Cristo, en su gesto de entrega pascual. El es el «Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo a la muerte por mí» (Gál 2, 20). En él, «en Cristo Jesús» (Gál 3, 14), la bendición de la promesa hecha a Abrahán, que constituye el viejo pueblo, pasa «por la fe», en el Espíritu, a toda la humanidad gentil (Gál 3, 14; Rom 5, 5). Se están rompiendo las barreras, se están recreando las religaciones.

En efecto, «todos los bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo» (Gál 3, 27). Los creyentes se bautizan «en el nombre de

Cristo» (1 Cor 13, 15; Hech 19, 5), se ponen bajo su cuenta, pasan a su propiedad. Pablo dice que los hermanos se han «vestido de Cristo». La imagen del vestido aparece en contextos sacramentales (Gál 3, 27; Col 3, 9 s) y parenéticos (1 Cor 5, 8; Rom 13, 12 s; Ef 6, 11 s). Aquí se refiere al acontecimiento del bautismo. Se trata de un indicativo que funda un nuevo ser (Gál 3, 27) y apela en imperativo a un nuevo caminar (Col 3, 9 s). Revestirse de Cristo es pasar a su señorío (Gál 3, 27; Rom 13, 14), para entrar en comunión con él. El vestido nos abarca y nos envuelve; para la mentalidad griega, es incluso expresión de uno mismo. Los hermanos, al bautizarse en Cristo, para él, hacia él, no sólo están entregados a él sino incluso compartiendo con él historia y vida. Pero él es el «hombre nuevo». En los materiales de la catequesis bautismal que estamos comentando, revestirse de Cristo (Gál 3, 27) es en realidad revestirse del hombre nuevo (Col 3, 10). «Despojaos del hombre viejo con sus obras y revestíos del nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador» (Col 3, 9-10; Ef 4, 24). Parece que Pablo, sobre la base de Gén 1, 26 s está paralelizando a Adán y Cristo. El que crea es el Padre (cf. Rom 1, 25; 1 Cor 11, 9; Ef 2, 10). Pero la «imagen según la cual» crea es su Hijo amado (Col 1, 15; Rom 8, 29). El hombre nuevo es el Hijo, entregado como Cristo, que trasciende la carne circuncidada, para extender la bendición a toda la humanidad. Lo mismo que en Adán, imagen de Dios, el Padre bendice a la humanidad y al universo (Gén 1, 28 s), así también ahora en Cristo, imagen de Dios, bendice a la humanidad y al universo con una bendición que realiza la promesa de la bendición a Abrahán y va más allá de ella. El es el hombre nuevo, iniciador de una nueva humanidad, donde ya no cuenta la «circuncisión ni la incircuncisión sino la nueva creación (*kainè ktísis*)» (Gál 6, 15).

La bendición en Cristo constituye el ámbito de su señorío que tiene dimensiones comunitarias y cósmicas. Pablo atiende sobre todo ahora a las dimensiones comunitarias. Su perspectiva es la personalidad corporativa: «todos»/«uno» (Gál 3, 26.28). La unidad de esta persona comunitaria no se da por la conjunción de individuos. El «uno» es un ámbito de historia y comunión, previamente dado en la persona de Cristo, muerto y resucitado, el hombre nuevo: «Todos... en Cristo Jesús». «Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 26.28). Al ser incorporada al señorío de Cristo la fraternidad se recrea, en cuanto que acoge en la entrega de la fe (Gál 3, 14.26) el don del gesto supremo de la entrega del Hijo entregado (Gál 2, 20). La fraternidad ya no vive en sí misma, ni para sí misma. Los hermanos en la fraternidad ya no viven en sí

mismos, ni para sí mismos. Han sido liberados en el éxodo de sí mismos. Pero la liberación (Gál 3, 13; 4, 5; 5, 1) comporta al tiempo la comunión. La liberación consiste en la comunión en el Hijo amado, en ser hijos y hermanos en él. Esto es propiamente la llegada a la «plenitud del tiempo». El Padre envió a su Hijo, bajo la ley, para que nos liberara, dándonos la adopción filial en el Espíritu, que nos hace gritar el *Abba*, constituyéndonos como hijos y herederos (Gál 4, 4-6). Ahora «pues, todos sois hijos de Dios, por la fe en Cristo Jesús» (Gál 3, 26). Al incorporarnos a él, en la unidad de su personalidad corporativa, se ha recreado nuestra vieja humanidad en la comunión en el Espíritu con su filiación y con su fraternización. Por ello, la incorporación a la filiación del Hijo entregado, funda la fraternización más radical. La liberación, que nos incorpora a la comunión del Hijo con el Padre, nos incorpora al tiempo a la comunión del Hijo con sus hermanos. La vieja humanidad es una humanidad dividida y enfrentada. Basta ver las pequeñas aldeas de Galacia para darse cuenta de ello. Por una parte están los ricos, los poderosos, los libres; por otra los pobres, los débiles, los esclavos. Pero no sólo divididos por las circunstancias económico-sociales, sino por la cultura y la misma fe. Por una parte están los judíos, por otra los griegos. Hasta la misma condición humana les separa. Por una parte están los hombres y por otra las mujeres. En la pequeña fraternidad en torno a la mesa, se han roto las barreras. La humanidad ha sido recreada en la unidad y aparece ahora como una familia y un cuerpo. Así sucedía en la aurora de la creación. Pero en la hora de la plenitud, no sólo se ha restaurado la vieja creación, sino que se ha recreado, se ha innovado. La nueva humanidad no es la vieja humanidad reunida, sino la vieja humanidad liberada y recreada en la filiación y en la fraternidad del Hijo entregado. En la cruz de Jesús el mundo ha sido crucificado para la fraternidad y la fraternidad para el mundo. La con crucifixión con el Crucificado maldito que es el Libertador, hace que esta humanidad de este cosmos ya no se constituya por sí, para sí, en la división de la injusticia, la opresión y la maldición, sino que se constituya en la acogida del amor entrañable del Padre y se abra de par en par a su don, donde todos llegamos a ser uno, por haber sido incorporados al amor del Hijo, que nos liberó para el don del amor.

7. *Transformados en su imagen (2 Cor 3, 16-18)*

También a Corinto han llegado los judaizantes. La pequeña fraternidad, sembrada entre los pobres en medio de la ecumene, se

ve interpelada por la comunidad de la vieja alianza. Y Pablo se ve obligado a contraponer en este pasaje la sinagoga y la iglesia, la ley y el evangelio, el servicio de Moisés y el servicio apostólico (2 Cor 3, 4-18). En principio la fraternidad en torno al Señor es el nuevo pueblo, que continúa al viejo que se reunió también en torno al Señor en el Sinaí, después de haber sido arrancado de la esclavitud. Pero visto éste desde la luz que alumbra en el rostro de Cristo en medio de su fraternidad, aparece dominado por las fuerzas del pecado, que someten la creación entera. Si el servicio apostólico en la iglesia es un servicio del Espíritu, el servicio de Moisés en la entrega de la ley, expresión de alianza, fue un servicio de muerte (2 Cor 3, 8). En efecto, si aquí se actúa la justicia, allí se actuaba la condenación (3, 9), si aquí se actúa la libertad, allí se actuaba la opresión (3, 17), si aquí se actúa la reconciliación, allí se actuaba la enemistad (5, 19). La sinagoga, que en medio de la ecumene, interpela y desafía a la fraternidad del Señor, se encuentra inserta en el señorío del pecado y de la muerte que configuran el cosmos entero. Pero es aquí, en medio del mundo, en donde el Padre ha entregado a su Hijo y donde el Hijo se entregó a sí mismo. «A aquel que no conocía el pecado, el Padre le hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21). Y él, en su amor, «murió por todos» (2 Cor 5, 14). «Y murió por todos, para que los que viven, ya no vivan más para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (5, 15). En medio de la comunidad está, pues, el Señor muerto y resucitado, con la fuerza poderosa de su Espíritu.

Pablo en 2 Cor 3, 16-18 está haciendo una reflexión eclesiológica desde su concentración cristológica y más concretamente desde la implicación entre Cristo, el Señor, y el Espíritu: «El Señor es el Espíritu» (17), «el Espíritu del Señor» (17), «por el Señor del Espíritu» (18). Pero a su vez esta contemplación está hecha desde Gén 1, 26 s; 2, 1, donde aparecen unidos «imagen»/«gloria»/«espíritu». En el Señor crucificado el Padre ha hecho brillar la luz de su gloria, porque es su imagen. Pues el mismo Dios, que en la primera creación hizo brillar la luz en las tinieblas, así ahora en las tinieblas de la injusticia, de la opresión, de la enemistad, del pecado y de la muerte «ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6). El rostro de Cristo es «irradiación de la gloria del Padre», porque él es su Hijo amado, entregado y entronizado, su misma «imagen» en gloria (2 Cor 4, 4). El ha sido entronizado en poder «en el Espíritu» (Rom 1, 4) y por ello se ha convertido para la humanidad en el cosmos en «Espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45). El Padre alentó su aliento sobre el rostro de

Adán para que viviera, pero en la resurrección alentó su Espíritu en el rostro del Crucificado, convertido en pecado de maldición, para que viviera, dando la vida. El Señor se ha convertido así en el origen de la nueva vida que se comparte a sus hermanos en el mundo, porque entre sus manos nos da su mismo espíritu de amor. «El Señor es el Espíritu» (2 Cor 3, 17). Cuando el apóstol proclama el evangelio en la comunidad escatológica, es cuando aparece verdaderamente la gloria de Dios en el rostro de Cristo, la imagen de Dios (2 Cor 4, 4) en la «gloria del Señor» (2 Cor 3, 18) por el Espíritu. Sabemos que para Pablo la presencia y la acción del Señor en la comunidad está mediada por el Espíritu. Es el Señor mismo quien actúa y transforma la fraternidad con su mismo Espíritu.

Es este mismo Espíritu de amor el que mantiene unida en uno a la fraternidad. El secreto es que al acoger en la fe este don, ya no viven los hermanos para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y resucitó (2 Cor 5, 14-15). Al vivir todos en uno para el Señor en el Espíritu, entonces lo viejo pasó. «Todo es nuevo». «El que está en Cristo es una nueva creación» (5, 17). La transformación de la comunidad aparece en principio como «glorificación», como que la comunidad está envuelta en la poderosa luz irradiante de su Señor: «de gloria en gloria» (3, 18). La gloria produce gloria, glorifica. Cristo es la gloria de Dios, como «el crucificado Señor de la gloria» (1 Cor 2, 9), que fue resucitado de entre los muertos para gloria del Padre (Rom 6, 4), que fue «ensalzado en gloria» (1 Tim 3, 16) y que en su «cuerpo de gloria» (Flp 3, 21; cf. 1 Cor 15, 44 s) «nos ha acogido para gloria de Dios» (Rom 15, 7). El Espíritu se apropia de los creyentes y les hace entrar en el ámbito de la gloria del Señor. Pero esta gloria es el resplandor de su imagen. Por eso la glorificación es configuración (Rom 8, 29.30). En principio, la consumada configuración, será alcanzada por los hermanos, cuando alcancen la resurrección de entre los muertos en la llegada definitiva del reino. «Como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celestial» (1 Cor 15, 49). La creación fue una «pre-figuración» de la nueva creación. En aquella hubo una configuración de toda la familia con el hombre primero que la encabezaba; en ésta habrá también una configuración con toda la familia de hermanos, con el hombre último, el celestial, el Espíritu vivificante, que va a la cabeza (Gén 5, 3; 1 Cor 15, 49). Pero ya ahora en la glorificación del comienzo de la plenitud, se da en anticipo la configuración en la imagen del Hijo entregado y entronizado. «Todos nosotros, reflejando a rostro descubierto la gloria del Señor, somos transformados (*metamorphoúmetha*) según su misma imagen, de gloria en gloria. Así es como actúa el Señor del Espíritu» (2 Cor 3, 18).

Ya ahora estamos siendo transformados, que significa cambiar de forma, ser formados y con-formados con otra forma, «según otra imagen». Cristo, el Señor, el Hijo del Padre, la imagen de Dios (2 Cor 4, 4; Rom 8, 29; Col 1, 15). «Forma» nos sitúa en un acontecimiento recibido y actuado en nuestro mismo ser. Nuestro mismo ser se configura con su mismo ser, con «la misma imagen» del Hijo en el Espíritu. El Señor por su entrega pascual ha anticipado y actuado el destino de todos los suyos. «Por»/«en» son dos preposiciones que expresan tanto la historia como la comunión: «por Adán»/«en Adán»//«por Cristo»/«en Cristo». Cristo en su persona, por su obra, se ha convertido en un camino de historia, en un ámbito de comunión, donde se obra la nueva creación como paso de la muerte a la vida (1 Cor 15, 22). El es el «Hijo entregado al Padre por los hermanos». Por ello la fraternidad a él incorporada, será la nueva humanidad de los que son «hijos en él» y por serlo son «hermanos en él». El acontecimiento de la glorificación y de la conformación es propiamente la filiación (2 Cor 3, 18; Rom 8, 29) en el Hijo. Ya los hermanos no viven para sí, viven para el Señor, es decir, viven en su Espíritu, por él, con él y en él, para el Padre y para los hermanos. El Padre al reconciliarnos consigo, nos ha reconciliado con los hermanos, haciendo irrumpir en el cosmos la reconciliación. El nuevo pueblo de Dios ya no restaura la asamblea del desierto, sino que empieza a ser la nueva humanidad. Al sentarse a la misma mesa a partir el pan y a beber la copa, donde se da el Espíritu, los hermanos ven rotas todas las barreras y se sienten llamados a terminarlas de romper. «Porque en un solo Espíritu hemos sido bautizados para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12, 13). La configuración en el Hijo amado, nos hace ser hijos en él, pero este nuevo ser «en Cristo», desarticula en sus últimas raíces el entramado de la humanidad vieja, sus barreras, sus enfrentamientos, su enemistad. Desde más abajo de la existencia humana, vivida en nombre propio, los hombres, que vivían para sí mismos, se han visto acogidos y transformados en gloria para transformar por entero todas sus religaciones. La comunidad del cuerpo de Cristo, donde se hace presente en toda su radicalidad y universalidad la salvación del que murió por todos, es el «lugar de la nueva creación».

Se está cumpliendo la perspectiva profética (Is 43, 18; 65, 17) y apocalíptica (4 Esd 6, 16; Sir Bar 32, 6; Jub 4, 26; Hen Et 45, 45; Or., *Sib.* 5, 475-478). La comunidad es el lugar dentro del viejo mundo, donde ha irrumpido el derecho de Dios, donde la creación ha sido restituida o más bien transcendida. En esta asamblea, en-

vuelta por la gloria del Señor crucificado, que fue condenado y maldecido por el cosmos, asumiendo sobre sí el pecado de todos nosotros, la esclavitud ha sido rota. Ha amanecido la liberación, porque el Señor del Espíritu es el Señor de la libertad. La liberación ha consistido precisamente en esta glorificación y configuración, que ha roto la consistencia cerrada y esclavizante que, nacida de los hombres, se extendía a toda la creación. Esta liberación ha terminado hasta con la misma ley, que dada en don, había sido apropiada por los hombres en su intento de ser para sí, sobre los otros. El mundo nuevo, dominado por la fuerza y el señorío del *Kýrios*, ha visto irrumpir la nueva creación donde las religiones no sólo se han restituido, sino que se han innovado. El que no conocía pecado, «fue hecho pecado por nosotros, para que nosotros llegáramos a ser justicia de Dios en él» (2 Cor 5, 21). El Señor de la liberación y de la justicia asocia a su historia y a su comunión a los suyos y hace que «en él» surja la comunidad de la humanidad nueva en nueva creación (2 Cor 5, 17). La justicia del Señor como don del Espíritu en filiación y en fraternidad, rompe desde su raíz las fronteras que dividen y enfrentan a los hombres e inaugura así la reconciliación (2 Cor 5, 19). La reconciliación no es un acontecimiento para la intimidad del creyente, sino es la misma fuerza del Señor que abarca la humanidad y el cosmos. El apóstol y la comunidad con él, tendrán que convertir el don en tarea. El don de la liberación, convertido en servicio de la liberación, el don de la justicia, convertido en servicio de la justicia, el don de la reconciliación, convertido en servicio de la reconciliación. Estamos ahora en la definitiva inauguración del reino, como el tiempo de la gracia. Este es «el instante de la gracia, éste es el día de la salvación» (2 Cor 5, 2; Lc 4, 19.21). No es, pues, de extrañar que Pablo, partiendo de su cristología escatológica trascienda la asamblea del desierto. Aquél fue el éxodo primero. Arrancado de la esclavitud a la libertad el viejo pueblo se iniciaba a los caminos de la justicia. Ahora, la «buena noticia» del evangelio resuena como restitución y recreación, no de lo que ocurrió en el Sinaí, sino de lo que sucedió en la aurora de la creación. Entre los pobres de la tierra, en la basura de la nada, el Padre ha inaugurado el ser, para desarticular lo que no es, pues en la pequeña fraternidad ha inaugurado en Cristo la liberación que es la justicia (1 Cor 1, 30), para todos en todo.

8. *Como familia de hijos y hermanos (Rom 8)*

La reflexión de Pablo sobre la nueva humanidad en Cristo, se amplía y profundiza en la Carta a los romanos, encuadrándose en la perspectiva total de su teología. La «vieja humanidad» pasa a ser

«humanidad crucificada» en el Cristo, muerto y resucitado, para llegar a ser «humanidad nueva» para la «nueva creación». El fragmento 1, 18-3, 20, que describe la humanidad esclavizada (gentiles y judíos) en el mundo esclavizado, tiene en 1, 23 y 3, 23 su encabezamiento y su resumen. «Todos los hombres cambiaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible». Por eso «todos pecaron y carecen de la gloria de Dios». Esta afirmación, hecha a la luz del Sal 106 y explicada desde Ex 32, 1 y Jer 2, 11 parece hacer especial referencia al pueblo de Dios. Pero ya hemos explicado que Rom 1-3 se mueve en el horizonte de la humanidad en la creación. Los gentiles hacen lo que expresamente le fue prohibido a Israel, el viejo pueblo de Dios, pero al tiempo Israel documenta en su historia pasada y presente la misma idolatría y opresión de los gentiles. Pablo tiene ante su mirada el destino de toda la humanidad desligada del creador y enfrentada consigo misma. La «imagen del hombre corruptible (*phthartôs anthropos*)» (Rom 1, 23) hace referencia a Gén 1, 26 s. Aquella imagen de gloria se ha desintegrado por la «corrupción» (1 Cor 15, 42 b.50.53.54) del pecado (Rom 8, 18-22). La humanidad entera está ahora privada de la gloria. Es decir, lleva la «imagen del hombre terreno» que es lo mismo que ser «semejanza de la imagen del hombre corruptible». Nos encontramos pues, según las categorías de la personalidad corporativa, no sólo ante el hombre viejo entendido individualmente, sino ante la «vieja humanidad» entendida corporativa y cósmicamente. En efecto, los rasgos que trazan la imagen de la humanidad y el mundo esclavizados en Rom 1, 18-32 son los mismos que encontramos en el «hombre viejo» de Col 3, 5 s y Ef 4, 22 s. En el judaísmo tardío se cree que Adán, al pecar, perdió la «gloria» (Gén 12, 5 a 2, 4; Ap Bar 4, 16), que se identifica con la «justicia» (Vit. Ad. 20 s). Por eso todos los hombres que llevan la imagen del hombre corruptible, carecen de la gloria de Dios y se están desintegrando en su humanidad vieja, dominada por el poder de la injusticia y de la esclavitud, en las que se actúa el poder del pecado y de la muerte.

Pero la pequeña fraternidad, en medio de este cosmos, está reunida en torno al Señor Jesús Cristo. Pablo ha ido desvelando progresivamente su rostro en los fragmentos cristológicos que van jalonando la carta. El es el Hijo en su camino de descenso y ascenso, de abatimiento y entronización. «Su Hijo, nacido del linaje de David, según la carne, constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1, 2-4). Este es el Hijo entregado, como siervo obediente que se entrega a sí mismo (Rom 3, 24.26), «Jesús, Señor nuestro, quien

fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» (Rom 4, 24-25). Pero al contemplar al Hijo enviado, entregado y entronizado, Pablo descubre en él al hombre nuevo. El es «absoluto comienzo», como lo fue Adán. Rom 5, 12-21 es un desarrollo apocalíptico y escatológico de Rom 3, 21-31. El Hijo obediente es el «único hombre» (Rom 5, 12.20), el «único» (5, 17.18.19). Parece que estamos ante una acentuación del *heís ánthropos*, que puede tener en el fragmento un cierto carácter titular: el «hombre único». Sólo él, como Adán, abrió una historia constitutivamente nueva. Por su obediencia (5, 19) abre la creación nueva, en la que se realiza el derecho (5, 18) de Dios, que hace pasar la nada del pecado y de la muerte, al ser de la vida nueva en la humanidad y en la creación. Del siervo se pasa al hombre nuevo y el hombre nuevo se descubre en su ultimidad como hijo. Rom 8, 1-4 retoma la contemplación cristológica de Rom 5, 12-21, y se adentra en ella, sirviéndose de la contraposición «condenación (*ka-tákrima*)» y «justicia (*dikaíoma*)» (Rom 5, 18; 8, 1.4). El Hijo enviado se identificó tanto con la humanidad de sus hermanos, que tomó la imagen de la humanidad empecatada, se configuró con la carne del pecado «en la semejanza (*homoioma*) de la carne de pecado» (Rom 8, 3; cf. Flp 2, 7; Heb 2, 17; 4, 15). La humanidad entera es «carne», es decir, humanidad cerrada al amor, vuelta sobre sí, en la «sola mundaneidad». Por eso es humanidad dominada por «la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2). Al identificarse con la humanidad esclavizada el Hijo amado, se convierte en el libertador. Por una parte ha tomado la esclavitud en toda su hondura y anchura, es representante de la humanidad pecadora (2 Cor 5, 21) y por otra parte, en su entrega obediente y gratuita, en la entrega al Padre y a los hermanos, rompe la esclavitud desde sus raíces, condenando el pecado en la carne (Rom 8, 3). Ha roto el poder de la esclavitud en su unidad comunitaria y cósmica. Pero ha sido entonces cuando ha revelado la fuerza poderosa de su filiación. El Hijo enviado ha tomado por voluntad del Padre la carne de pecado para actuar y mostrar su filiación del Padre, y el amor que el Padre nos ha tenido en él. Ahora se ha iniciado por su justicia (*dikaíoma*) el derecho de Dios en la humanidad y en el universo. Frente a la humanidad que vive en la «carne», siguiendo la «ley del pecado», caminando hacia la muerte, nace ahora la nueva humanidad, que vive en el Espíritu, siguiendo la «ley del Espíritu», caminando hacia la resurrección (Rom 8, 5.11). Ahora es cuando descubrimos la realidad última de la cristología escatológica y ecle-siológica del hombre nuevo. El Padre envió al Hijo a la carne, para que muriera por la humanidad empecatada y lo resucitó de entre

los muertos, para incorporar a la humanidad en la vida nueva de su Hijo, encarnado, muerto, resucitado y entronizado, haciéndola comulgar por la fe en su mismo Espíritu (Rom 8, 9) hasta llevarla a la plenitud de la liberación y de la comunión.

Cuando Pablo mira de nuevo a la pequeña fraternidad del Señor en medio del mundo, después de haberle descubierto a él, como el hombre nuevo de la libertad, de la justicia y de la filiación, entonces la ve plenamente inserta en la historia salvífica del pasado y del futuro. El Cristo, entregado como siervo, que ha convertido la ira en misericordiosa fidelidad para todos, hace que su fraternidad herede el viejo pueblo iniciado en Abrahán. Pero la comunidad ya no está vista desde la promesa del viejo patriarca, sino al revés, la promesa de filiación del viejo patriarca está vista desde la novedad de la nueva humanidad aparecida en la comunidad del Señor. En la historia de Abrahán lo que empezó a acontecer en realidad fue la nueva creación (Rom 4, 17), donde se manifestó la justicia destinada a la humanidad y al universo enteros (Rom 4, 11.13). Por ello la prehistoria de la nueva creación va más allá de Abrahán y empalma directamente con la obra de Adán, al iniciarse la vieja creación, que todavía dura hasta hoy. En realidad lo que ahora tenemos y constatamos como acontecimiento abarcante es la vieja humanidad del mundo esclavizado. Por eso esta vieja humanidad, para abrir la nueva creación, necesita ser crucificada y vivificada en el gesto pascual del hombre nuevo.

Rom 6, 1-14 está construido sobre Rom 5, 12-21. Pablo pretende mostrar cómo la nueva vida iniciada por el nuevo Adán, alcanza a la comunidad (el «nosotros») en el bautismo. En el trasfondo subyace la comprensión hebrea de la personalidad corporativa, pues se trata de explicar cómo «los muchos» viven del «unos». La perspectiva histórico-salvífica se implica aquí con la perspectiva pneumática. El bautismo aparece como nueva creación, que es a su vez nueva configuración. Como el pecado fue una configuración con el hombre viejo, así ahora la vida es una configuración con el nuevo: «en la semejanza de la transgresión de Adán» (5, 14); «en la semejanza de su muerte» (Rom 6, 5); «configurados con él en la muerte» (Flp 3, 10). Sabemos que «semejanza» no tiene sólo valor instrumental, sino sobre todo asociativo. Por el bautismo la comunidad se asocia a la acción y sobre todo a la persona (a la persona en la acción) de Cristo. El gesto del hombre nuevo fue su entrega en obediencia al Padre por los hermanos, llevada hasta el extremo de la muerte y transfigurada en la novedad de la vida nueva. Por eso, si el acontecimiento del crucificado Señor de la gloria es sobre todo muerte y resurrección, la asociación a él será sobre todo incorporarse y

configurarse con su muerte y con su resurrección. La comunión en el misterio pascual de Cristo hace que la comunidad viva «en Cristo», determinada por la historia empezada en él, incorporada a la comunión iniciada en él. Se trata de un paso de la muerte a la vida (Rom 6, 11) por la asociación a la muerte y a la resurrección del Hijo entregado. Por eso muere la humanidad del hombre viejo (Rom 6, 6) y renace la humanidad del «hombre nuevo en novedad de vida» (6, 4), en la «novedad del Espíritu» (7, 6). La comunidad ha acogido en la fe el gesto de la obediencia del Hijo entregado, entronizado ahora como Señor. Al acoger este don del Espíritu, se ha roto en ella la cerrazón y la esclavitud de la muerte y se ha obrado el milagro de la apertura y de la libertad de la vida. Nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él para que se desintegre el cuerpo del pecado (Rom 6, 5). Así el Señor ha liberado a la esclavitud y ha dado muerte a la muerte de nuestra humanidad vieja, haciendo posible que vivamos con él para el Padre y los hermanos, concreciendo con él en su mismo Espíritu (Rom 6, 5.11). En efecto, la resurrección del Crucificado ha sido la irrupción de la creación nueva, la prolepsis de la vida nueva y eterna, que abre la novedad de la vida para la comunidad creyente que camina, siguiendo las huellas del Adán obediente, en la «nueva obediencia» y en la «nueva libertad» (Rom 6, 15-23).

Estamos en un cambio de eones, de señores y de señoríos. El señorío del pecado en la muerte (Rom 5, 21), que se actúa en todos y cada uno de los hombres que se encuadran en él (Rom 7, 1-25), ha dado paso en el bautismo al señorío de la justicia en Cristo (Rom 8, 10). Se trata de analizar cómo este tránsito es comprendido como corte entre la vejez de la vieja creación y la novedad de la nueva. En Rom 7 subyace en el trasfondo la prehistoria del Génesis; el «hombre», que habla, ha vivido una época en el paraíso sin ley (7, 7; Gén 1, 28 s), pero llegó el mandato que provocó el pecado (7, 11; Gén 2, 17). Así fue engañado (7, 11; Gén 3, 13) y por la transgresión vino la muerte (7, 11; Gén 3, 14 s). La caída de Adán, según venimos viendo, es un acontecimiento comunitario y cósmico, que ocurrió al comienzo de la creación y que se actúa en el presente. En Rom 8, en cambio, se describe la irrupción de la creación nueva, del mundo nuevo de Dios, del señorío de su justicia en el Espíritu, dentro del mundo de la carne, del pecado y de la muerte. Se trata de proclamar la victoria sobre el pasado, la liberación de *hamartía*, *sárks* y *thánatos*, mirando en esperanza hacia el futuro de la consumación, en medio de un presente de anticipación vivido en la fe, en la fuerza del Espíritu, en el que actúa el Señor. La irradiación cristológica atraviesa la contemplación entera:

7, 25 a; 8, 1-11 (especialmente 3); 12-17 (especialmente 17); 28 b. 29-30; 31-39. Por la acción de Jesús, el Señor, la humanidad envejecida, crucificada y mortificada en su muerte de cruz, ha sido vivificada, es decir, liberada, justificada, reconciliada, ahijada y fraternizada. El Padre nos ha dado en él el aliento de su Espíritu. Como en la primera creación, Dios alentó sobre el hombre su aliento de vida, así ahora en la aurora de la creación nueva, el Padre ha alentado en su Hijo, muerto y resucitado, el aliento poderoso de su Espíritu, que no sólo le ha dado vida a él, sino que le ha convertido en «Espíritu vivificante», que comparte y comunica la vida (1 Cor 15, 45; Rom 8, 11). Este Espíritu del Padre (Rom 8, 9.14) es el Espíritu del Hijo entregado, el Cristo (Rom 8, 9) y por ello es el «espíritu de adopción filial» (Rom 8, 15). El aliento del Espíritu, que vivificó al Cristo crucificado, devolviéndolo a la vida y que ahora por él, con él y en él, vivifica la humanidad y la creación, hace que nos encontremos en el comienzo del fin, es decir, en la inauguración de la nueva y definitiva creación.

El Hijo nos hace entrar por el Espíritu al Padre. Si el viejo Adán fue una familia de hijos, a quien estaba sometida la creación (Rom 8, 20), también ahora el nuevo Adán, el hombre nuevo, es una familia de hijos de quien depende la nueva creación. El Espíritu de Dios nos incorpora al Hijo haciéndonos en él «hijos de Dios», «herederos de Dios» (8, 17), encaminándonos a la consumación por el camino de dolor y gloria, de muerte y resurrección (8, 17). Ahora se consume el propósito que tenía el Padre desde siempre, irrumpiendo en la vieja creación: configurararnos con la imagen del Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29). El Padre envió al Hijo, para que se configurara con nosotros en la vieja creación, a fin de que nosotros fuéramos configurados con él en la creación nueva. El Cristo, el Hijo amado a quien el Padre no perdonó, sino que entregó por nosotros, «el que murió, más bien, el que resucitó, el que está sentado a la derecha de Dios» (Rom 8, 34), es «imagen de Dios» (cf. 2 Cor 4, 4; Flp 2, 6; Col 1, 15) y los creyentes, que han sido adoptados en él, por el Espíritu, se han hecho y se acabarán de hacer «conformes a su imagen» (Rom 8, 29), «según su imagen» (Col 3, 10; Ef 4, 24). La pequeña fraternidad, al incorporarse al Señor, es un fragmento de la vieja creación que es restaurado, o más bien innovado, recreado. Importa subrayar el acento de Pablo. No se trata sólo de que lo que estaba des-figurado se trans-figura. No se trata sólo de que la familia humana en el universo, que estaba cerrada al amor en la idolatría y en la opresión, bajo el poder del pecado y de la muerte, se haya abierto ahora al amor en la apertura de la obedien-

cia y del servicio. Es que la misma creaturalidad, en su misma constitución salida de las manos de Dios, ha sido innovada. La creaturalidad de suyo ya era un don. Pero el Espíritu del hombre nuevo es el don sobre el don, es la gracia sobre el don. En este sentido por debajo de la solidaridad de la culpa y de la creaturalidad, el Espíritu ha recreado la humanidad en familia de hijos en el Primogénito y por ello en la fraternidad más radical y más abierta, que ha de recrear la creación entera.

A partir de aquí es como podemos entender la innovación radical de la *kainè ktísis*. En la filiación de la fraternidad se ha realizado desde la raíz la liberación. En el Espíritu de la libertad (Rom 8, 15), ya ha sido vencida la esclavitud (Rom 8, 2). Porque las últimas y las primeras cadenas, las últimas por ser las primeras de todas, son el pecado y la muerte, de donde nacen todas las demás con ellas y entre ellas enlazadas. Por eso en la filiación de la fraternidad ha aparecido la justicia (Rom 3, 21; 8, 10), que no es dar a cada uno lo suyo, sino la constitución de las religiones de la nueva creación desde la justicia que es gracia del don del Espíritu (Rom 8, 10). El consistir como don acogido y compartido en filiación y fraternidad es la verdadera justificación de la humanidad creada. Y por eso en la filiación de la fraternidad se alcanza la reconciliación de la paz (Rom 8, 6.7), se rompen todas las barreras desde sus cimientos, porque si todo consiste en el don del Espíritu, entonces sólo se puede existir en comunión, partiendo, acogiendo y dando en el mismo amor. Este acontecimiento de recreación, actuando en el corazón de los hermanos, irradia a la fraternidad de la iglesia y a la universalidad del mundo, que gime con dolores de parto esperando su liberación, en la consumada liberación de los hijos. Partiendo de los hermanos, y terminando provisionalmente en los hermanos, para terminar últimamente en la gloria del Padre, la recreación abarca a la creación entera, al universo de los cielos y de la tierra.

La creación entera parece como el seno, en cuyas entrañas está sembrada la fraternidad escatológica, que es como las primicias de lo que ha de suceder en el todo. Ella tiene «las primicias del Espíritu» (Rom 8, 23) y espera la consumada liberación de los hijos, en la que será liberada la creación entera en la filiación y fraternidad gloriosas, en acción de gracias al Padre. El universo acabará convirtiéndose en hogar de esta fraternidad que habrá llegado a la plenitud del amor. Por tanto, la recreación del universo depende de la configuración con Cristo de la comunidad. Cuando se alcance la plena configuración con el Hijo entregado, muerto y resucitado, entonces el mundo se convertirá en los nuevos cielos y en la nueva

tierra. La gloria de los hijos no se podrá realizar por entero si no se extiende a toda la creación, porque los hijos lo son en familia y en hogar; pero la creación entera como escenario y hogar de la familia no puede alcanzar su liberación si no aparece en ella la gloria de los hijos. Por de pronto, aun ahora en el tiempo de la plenitud iniciada, el mundo aparece en su esclavitud, en su injusticia, en su división, en su muerte. Gime, precisamente, porque en él están las primicias no sólo de la fraternidad de la comunidad, sino de la fraternización del cosmos. En la perspectiva de Rom 8, la nueva humanidad como familia de hijos y hermanos, en anticipo o en consumación, está proyectada a la recreación del universo, para alcanzar con él la plenitud consumada de la liberación y de la comunión, para gloria del Padre.

9. *En un hombre nuevo (Ef 2, 4-22)*

La reflexión sobre la iglesia como nueva humanidad alcanza en Ef 2, 4-24 un nuevo estadio. También aquí, cuando los hermanos miran al mundo y a la humanidad que por él camina, en la que ellos antes también existían, descubren la nada de la muerte. «Vosotros estabais muertos» (Ef 2, 1), «nosotros estábamos muertos» (Ef 2, 5). Parece que la comunidad cristiana está formada por gentiles («vosotros») y judíos («nosotros»), que han creído en el Señor Jesús y se han incorporado a ella. Una barrera les separaba. «Entonces» los hombres del mundo de los pueblos estaban «en la carne» y eran llamados por los judíos la «incircuncisión» (Ef 2, 11). Estaban alejados del viejo pueblo, de la ciudadanía de Israel, en donde se encontraban las «alianzas de la promesa» (Ef 2, 12; cf. Rom 9, 4). «Estaban sin Dios en el mundo» (2, 12), separados del Señor que los había creado y desintegrándose en la creaturalidad cerrada de la carne, sin posibilidad de esperanza. Al otro lado de la barrera estaban los hombres del pueblo judío, «la circuncisión en la carne, hecha a mano» (2, 11). Son hombres judíos en apariencia, «la circuncisión en la carne», no la «circuncisión del corazón en el espíritu» (Rom 2, 29). También ellos están cerrados al amor. La circuncisión «hecha a mano» (Ef 2, 11) es una designación peyorativa. Con las manos están hechos los ídolos (Lev 26, 1.30; Jer 2, 18; 21, 9). Parece como que la circuncisión se ha idolatrado. Los judíos se glorían en su carne circuncidada (cf. 2, 8), en sus obras. Buscando su propia justicia, no se han entregado en obediencia a la justicia de Dios (Rom 10, 3) y se han cerrado en la autonomía de su carne, fiándose de sus privilegios y descalificando a la humanidad que no

los tiene. El muro que separa a las dos formas de humanidad, la humanidad circuncidada y la incircuncisa es un «muro de separación» (Ef 2, 14). Los dos grupos (Ef 2, 14.15.16) de la humanidad, «los de lejos» y «los de cerca» (2, 13) parece que están separados por la «ley de los mandamientos con sus preceptos» (2, 15). La ley, en efecto, es muro que defiende y separa a los judíos (cf. StB. III. 587 s) de los caminos de los gentiles. Pero sabemos que en la tradición paulina la ley del viejo pueblo es el prototipo de la ley de la humanidad y que su efecto es la ruptura de la religación con el creador, la autoafirmación en la carne frente a él. El «muro de separación» es la «enemistad» que separa a la humanidad en el universo de su creador y al tiempo la separa y la enfrenta entre sí. La humanidad es una humanidad desarraigada y por ello dividida, enfrentada, aun cuando su camino esté establecido en las leyes. La «enemistad» es el poder que domina la creaturalidad, que ha roto la obediencia y el servicio, que ha desintegrado la comunión y que ahora se desintegra «en la carne», donde actúa en muerte el señorío poderoso y penetrante de este mundo (Ef 2, 1-3). Así se explica que una creación convertida en tierra de odio, sea un cosmos dominado por la muerte, que muere matando. Por ello tanto judíos, como gentiles, todos a una al caminar «según el eón de este mundo», caminaban muertos por la senda de la muerte (Ef 2, 1.5).

«Pero Dios, rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó con Cristo» (Ef 2, 4). La comunidad reunida en torno a la mesa se ve a sí misma como un don del Padre, por medio de su Hijo en la unidad del Espíritu (Ef 1, 3-14). El «Padre de nuestro Señor Jesús Cristo» nos ha amado con entrañas de misericordia, en la excesiva riqueza de su gratuidad (Ef 2, 4; cf. Tit 3, 4; 1 Pe 1, 3). Ha querido mostrar «a los siglos que han de venir la desbordante riqueza de su gracia en la bondad que ha tenido con nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2, 7). Este gesto del exceso de su amor ha consistido en darnos al Hijo amado, en su muerte y en su resurrección. En efecto, él ha mostrado «la riqueza de su gracia», agraciándonos en el amado con «la liberación por su sangre» (Ef 1, 7) y sobre todo él ha demostrado la «riqueza de la gloria», «la desbordante grandeza de su poder» (Ef 1, 18 s), cuando le resucitó de entre los muertos y le entronizó a la cabeza del universo en su iglesia para llevar todo a su plenitud. El Hijo, enviado a nosotros, entregado por nosotros y entronizado sobre nosotros, es el que está ahora en medio de la fraternidad, implantada en el mundo, realizando el beneplácito de la voluntad del Padre, para alabanza de gloria de su gracia. Su ascensión y su entronización son el gesto radical de su evangelización

(cf. Hech 2, 9 s; 4, 14 s; 6, 19 s; 9, 11 s; 10, 5 s). En la humanidad dividida y enfrentada acontece el anuncio del evangelio de la paz. El Señor es el evangelizador evangelizado. «Vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca» (Ef 2, 17). Is 57, 19 (cf. 52, 7) es el hilo conductor del fragmento. La apocalíptica ha conservado el mensaje del Deuterocanónico y la comunidad primitiva lo ve realizado en ella. En Jesús, en su obra y en su persona, se ha hecho presente el reino de Dios, la innovación de todas las cosas. La palabra de paz del mensajero tiene poder creador y hace irrumpir la creación nueva. El rey pacífico (Miq 5, 4), el príncipe de la paz (Is 9, 6), trae lo que es, la reconciliación. La paz es Cristo mismo en persona (Ef 2, 14). El evangelizador es el reconciliador y el reconciliador es el recreador.

No podemos olvidar que en la ecumene se oyen también las buenas noticias de la paz que el emperador anuncia. Se ha llegado a la paz, porque el universo está pacificado por su obra, el dominio del pueblo mediante el ejército y una estabilizadora clase media. El Señor nos ha reconciliado por otro camino, con otro gesto radicalmente distinto. El ha «derribado el muro de la separación» (Ef 2, 14), «dando muerte en sí mismo a la enemistad por medio de la cruz» (2, 16). En efecto, el Hijo amado ha sido enviado a la carne de pecado (Rom 8, 3) y «ha nacido bajo la ley» (Gál 4, 4) para liberar a los que estaban bajo la ley, dando fin a la ley, anulándola para la plenitud (Rom 10, 4; 2 Cor 3, 11). El gesto de la reconciliación ha nacido de su entrega en obediencia al Padre por los hermanos y por el mundo, como siervo maldito y crucificado. «En su carne» (2, 14), «en su sangre» (2, 13), «mediante la cruz» (2, 16) son expresiones que presentan su gesto de obediencia hasta la muerte y muerte de cruz (Flp 2, 8). En esta filiación entregada, nació la fraternidad más radical, que tira el muro de la separación, que da muerte a la enemistad misma en el nudo central de su origen. Cristo es nuestra paz, porque se entregó al amor a muerte, en la obediencia del servicio, que renuncia de raíz a tener y a poder para sí frente a los hermanos y a costa de ellos. Su inmolación en representación (Rom 3, 25) presente en el pan y en la copa, que se comparte a la mesa (1 Cor 11, 20), ha realizado la liberación para la última y definitiva comunión. Por eso su reconciliación no consiste en la restauración de la alianza, ni en la revolución del orden establecido en la ecumene, sino en una creación nueva. El Señor que evangeliza la paz, no es el Cristo de Israel, ni otro Señor de este mundo, sino el iniciador en el universo de la nueva humanidad reunida de entre los judíos y gentiles, que estaban todos sometidos a la desintegración de la muerte. No ha tomado algo para iniciar

lo nuevo. Ha sido sólo la gracia, sólo el don de sí mismo, que tan sólo puede ser acogido como don en la fe. «Habéis sido salvados por la gracia, mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios. En efecto, somos hechura suya, creados en Cristo Jesús» (Ef 2, 9 s).

La pequeña fraternidad, en el bautismo, ha pasado de la nada al ser, de la muerte a la vida. «Estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo —por gracia habéis sido salvados— y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2, 5-6). Es una *creatio ex nihilo*. La acción del Padre se ejerce en Cristo y en nosotros como en una sola persona. El sujeto que pasa de la muerte a la vida es una persona corporativa, pues acontece en todos la obra que se hizo en uno. La creación nueva obrada en el Resucitado y el Entronizado sucede ahora en nosotros, asociados a él: «nos convivificó», «nos conresucitó», «nos conasentó» (Ef 2, 5.6). El acontecimiento se cualifica con dos fórmulas cristológicas: «con Cristo» (2, 5), «en Cristo» (2, 6.7.9). La comunidad está incorporada a la misma historia en la misma comunión del Resucitado y Entronizado. Pero si él es el hombre nuevo (Ef 1, 21-23), entonces la comunidad que ha compartido su mismo acontecimiento pascual será una humanidad nueva. «Hechura» (*poïema*) en las cartas de Pablo aparece aplicada a la obra creadora (Rom 1, 20; Ef 2, 10). Detrás del término hay una larga tradición teológica que ve al hombre y al pueblo como vasija hecha por un alfarero (Is 29, 16; 45, 9; 64, 7; Jer 18, 3-10; Job 10, 9; 33, 6). El Señor ha tomado el barro de la comunidad, los hermanos en la comunidad, y al asociarlos a sí, en la fuerza de su Espíritu, los ha transfigurado, más aún, los ha recreado, es decir, los ha constituido de nuevo en sus religaciones, haciéndoles ser en sí mismo: «En Cristo Jesús» (Ef 2, 10; cf. 2 Cor 5, 17). Sabemos que esta fórmula en Ef está orientada eclesiológicamente para expresar la incorporación de los creyentes a Cristo. Son, pues, «creados» al ser incorporados a la persona que ha vencido a la muerte y ha entrado en la vida. Hay una co-pertenencia. El en ellos y ellos en él. Por él, con él y en él, la fraternidad ha empezado a ser humanidad nueva desde la nada de la vieja: «no de nosotros» (Ef 2, 8), «no por las obras» (2, 8). Por eso lo que la fraternidad es en él, lo es como don del Padre por el Hijo en el Espíritu. La fraternidad por estar incorporada ha sido recreada, constituida en el ser como gracia para la acción de gracias en Cristo Jesús.

La incorporación se convierte en recreación, que es reconciliación por ser filiación. «Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la

enemistad... para crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, dando en sí mismo muerte a la enemistad» (Ef 2, 14-16). La humanidad dividida y enfrentada, incorporada a la entrega del Hijo, alcanza la reconciliación. Es el Padre mismo quien la reconcilia, por manos del Hijo entregado. La reconcilia en primer lugar consigo. Si la enemistad se origina en la des-ligazón de la desobediencia, la reconciliación se origina en la religación de la obediencia. A la humanidad, dividida en dos formas de existencia, se le abre el acceso al Padre en el mismo Hijo, ahora hombre nuevo y obediente. Pero esta reconciliación consiste propiamente en la filiación. «Por él, unos y otros, tenemos acceso al Padre en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18). Los hermanos que se reúnen en la fraternidad parecían que no tenían familia ni hogar. Por una parte eran extraños y extranjeros a la casa de Israel, a la familia del viejo pueblo (Ef 2, 12). Pero al tiempo parecían también marginados en el imperio. Sociológicamente, según hemos comprobado, son *ksénoi*, extranjeros, seguramente trabajadores emigrantes sin derecho alguno y *pároikoi*, colonos que cultivan las tierras, sirviendo en los suburbios y aldeas cercanas a la ciudad, sin tener tampoco una verdadera participación en su vida. A ambos grupos les es constitutiva la carencia de ciudadanía y de patria. Pero ahora el Hijo amado, entregado y entronizado aparece entre los pueblos, tirando el muro que los separaba y constituyendo una nueva familia y un nuevo hogar. Por él, el Padre sale al encuentro de la humanidad y la acoge en su filiación. Por él la humanidad tiene acceso al Padre y se acoge a él en su filiación, «En un mismo Espíritu». En el mismo Espíritu del Hijo, que les ha incorporado y recreado. Así resulta que el hombre nuevo, que él constituye, no es él sólo sino él en la nueva humanidad, la persona comunitaria que en realidad es una familia de hijos. «Así, pues, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (Ef 2, 19). En torno a la mesa han sido acogidos los últimos, que han pasado a ser primeros. Los alejados se han allegado por la sangre de Cristo (Ef 2, 13). Y este acceso ha sido tan íntimo, que les ha hecho ser lo que estaban destinados a ser: hijos en el Hijo, por él, para él y hacia él (Ef 1, 4-5). La creación que era un don, se ha innovado con el don último, con el exceso de la gracia, que ha agraciado a todos en el amado constituyéndolos en su filiación en el Espíritu para inaugurar la plenitud de los tiempos, que es el testimonio manifiesto e irradiante de la gracia y de la bondad del Padre para alabanza de su gloria.

La reconciliación de la filiación lleva consigo la reconciliación de la fraternidad. «De los dos pueblos, hizo uno» (Ef 2, 14), «para

crear en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo» (Ef 2, 15). La única manera de que la humanidad, dividida y enfrentada entre sí, pueda alcanzar la reconciliación de la fraternidad es que salga fuera de sí, o sea, que se vea consistiendo en la gracia del don. Toda creaturalidad autónoma lleva consigo la afirmación de sí, que a su vez conlleva la división. El ser para sí, el tener para sí, el poder para sí, sólo queda anulado cuando se existe en el éxtasis originario, que es el don que nos da. Romper las barreras entre los hombres, incluso aquellas que están legitimadas por la confesión religiosa, sólo es posible como nueva creación hecha por manos del Crucificado que en su sangre se dio para abrir la comunión radical, que supera toda diferencia. La fraternidad que tiene un mismo Padre, un mismo Señor y un mismo Espíritu, es el fermento de la unidad del espíritu en el vínculo de la paz (Ef 4, 1-6). En ella los hermanos se pueden y se deben des-vestir del hombre viejo y revestir del «hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y en la santidad de la verdad» (Ef 4, 24). «Revestíos del hombre nuevo que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador, donde no hay judío ni griego, circuncisión e incircuncisión, bárbaro ni escita, libre ni esclavo, sino que Cristo es todo y en todos» (Col 3, 10-11). En esta familia de hijos y hermanos, en la que consiste la nueva humanidad de la nueva creación, se rompen todas las barreras que levanta la historia de la humanidad envejecida: la barrera del puesto social, la barrera de la raza, la barrera de la cultura, la barrera de la fe, todas ellas han sido anuladas de raíz por el hombre nuevo y pueden ser anuladas como don y como tarea por todos aquellos hermanos que se incorporen a él. De este modo la reconciliación se extiende a la creación entera y se logra llevar a plenitud todas las cosas. De este modo la fraternidad revela al universo el último secreto de su consistencia (Ef 3, 9 s) porque el cosmos ha sido creado y ahora es recreado como don del Padre a los hijos que él ha elegido y adoptado en el Hijo amado por el Espíritu y para que él también se asocie al retorno de gloria, sometido a los pies del primogénito, que por medio de su fraternidad hace crecer el universo hacia la plenitud. Así en la nada del viejo mundo, la nada del pecado y de la muerte, entre los pobres, se inicia la nueva humanidad que más que una *restauratio in integrum* es una *creatio in novum*. El fermento de la filiación y de la fraternidad se convierte así sellado por el Espíritu en las «arras de nuestra herencia, hacia la liberación de la adquisición para alabanza de su gloria» (Ef 1, 14).

LOS CAMINOS DE LA NUEVA CREACION

En medio del mundo esclavizado, se ha sembrado una pequeña levadura, las primicias de la nueva humanidad de la nueva creación¹. Las pequeñas fraternidades cristianas esparcidas por la ecumene son pequeños puntos de luz en una sombría noche. Pero

1. Para la comprensión paulina de los caminos de la iglesia en el mundo, cf. D. von Allmen, *Reconciliation du monde et christologie cosmique de 2 Cor 5, 14-21 à Col 1, 15-23*: RHPHR 48 (1968) 32-45; M. Barth-C. K. Barret y otros, *Foi et salut selon saint Paul. Épître aux Romains 1, 16*. Roma 1970; H. M. Biedermann, *Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus*, Würzburg 1940; H. Binder, *Der Glaube bei Paulus*, Berlin 1968; G. Bornkamm, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, en *Gesammelte Aufsätze I*, München³1966, 157-172; Id., *Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil. 2, 6-11*, en *Gesammelte Aufsätze II*, München²1963, 180 s; H. Braun, *Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet*, en *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen²1967, 159 s; T. W. Buckley, *The phrase «firstborn of every creature» (Colossians 1, 15), in the light of its hellenistic and jewish background*, Roma 1962 (Diss.); Ch. Burger, *Schöpfung und Versöhnung*, Neukirchen 1975; R. W. Crabb, *The kephalē concept in the pauline tradition with special emphasis on Colossians*, San Francisco 1966 (Diss.); O. Cullmann, *La realeza de Cristo y la iglesia*, Madrid 1974; Id., *Estado en el nuevo testamento*, Madrid 1966; E. Dinkler, *Zum Problem der Ethik bei Paulus*: ZThK 49 (1952) 187 s; O. Eck, *Urgemeinde und Imperium*, Gütersloh 1940; A. Feuillet, *La création de l'univers dans le Christ d'après l'épître aux Colossiens (1, 16 s)*: NTS 12 (1965) 1-9; Id., *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2, 6-11)*: RB 62 (1965) 352-380, 481-507; H. J. Gabathuler, *Jesus Christus, Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, Zürich 1965; J. G. Gibbs, *Creation and redemption. A study in pauline theology*, Leiden 1971; H. K. Gieraths, *Knechtschaft und Freiheit der Schöpfung*, Bonn 1956; J. Gnilka, *Christus unser Friede - ein Friedens - Erlöserlied in Eph. 2, 14-17*, en *Die Zeit Jesu. Festschrift H. Schlier*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 190-207; A. González Lamadrid, *Ipse est pax nostra*: EstB 28 (1969) 209-261; 29 (1970) 101-136, 227-266; J. M. González Ruiz, *Función pleromática de la iglesia*, en *XIII Semana Bíblica Española*, Madrid 1952, 71-110; Id., *Dimensiones cósmicas de la soteriología paulina*, en *XIV Semana Bíblica Española*, Madrid 1954, 86 s; A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus*, Münster 1968; A. Güemes, *La libertad en san Pablo. Un estudio sobre la eleutheria paulina*, Pamplona 1971; H. Hegemann, *Die Vorstellung von Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961; G. Hierzenberger, *Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor. 7, 29-31. Eine exegetische Studie*, Düsseldorf 1967;

tienen una sorprendente conciencia de que en ellas ha acontecido algo definitivo, la acción soberana del Padre que ha entregado al mundo a su Hijo, con la fuerza del amor de su Espíritu. Hay como un profundo contraste. Parece a simple vista que la fraternidad vive en el «ya» de la salvación. El Cristo muerto y resucitado, el Señor

- P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster 1969; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen 1964; E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1965, 51-95; Id., *Gottesdienst am Alltag der Welt*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1968, 198-204; Id., *Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit*, en *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 235 s; N. Kehl, *Der Christushymnus in Kolosserbrief. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol. 1, 12-20*, Stuttgart 1967; P. E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, Bruges-Paris 1967; H. Ljungmann, *Pistis. A study of its presuppositions and its meaning in pauline use*, Lund 1964; R. Lowe, *Kósmos un Aión*, Gütersloh 1935; R. P. Martin, *Carmen Christi. Phil. 2, 5-11 in recent interpretation and in the seating of early christian worship*, Cambridge 1967; O. Merck, *Handeln aus Glauben*, Marburg 1968; H. Mercklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph. 2, 11-18*, Stuttgart 1973; W. Michaelis, *Die Versöhnung des Alls*, Bern 1950; G. T. Montagne, *Growth in Christ. A study in saint Paul's theology of progress*, Freiburg Schw. 1961; W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, Leipzig 1932; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1955; Id., *Theologie der Freiheit nach Paulus*, Freiburg 1976; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Berlin 1966; P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Theologie*, Göttingen 1975; H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, Neukirchen 1974; J. Reumann, *Creation and new creation*, Minneapolis 1973; A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, Darmstadt 1963; H. Schlier, *Die Bedeutung des Staates im NT*; ZwdZt 10 (1932) 312 s; Id., *Das Worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8, 18-30*, en *Interpretation der Welt. Festschrift R. Guardini*, Würzburg 1965; 599-616; K. L. Schmidt, *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments*; ThBl 16 (1937) 12 s; J. Schniewind, *Das Seufzen des Geistes. Röm 8, 26-27*, en E. Kähler (ed.), *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin 1952, 91 s; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen 1970; W. Schrage, *Die konkrete Einzelgebote in der Paulinischen. Ein Beitrag zur neutestamentliche Ethik*, Gütersloh 1961; Id., *Die Stellung zur Welt bei Paulus. Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu 1 Kor. 7, 29-31*; ZTK 61 (1964) 125-154; W. Schweizer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, München 1949; C. Spicq, *Agapé dans le nouveau testament II*, Paris 1958; F. J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denken im Kolosser- und Epheserbrief*, Frankfurt 1969; P. Stuhlmacher, *Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern*; EvTh 28 (1968) 165-186; E. Unger, *Christus und der Kosmos. Exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Kol. 1, 15 s*, Wien 1953 (Diss.); A. Vögtle, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster 1936; Id., *Röm 8, 19-22: eine Schöpfungstheologische oder anthropologisch-soteriologische Aussage?*, en *Mélanges Rigaux*, 351-366; R. Volk, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament*, Würzburg 1961; M. A. Wagenführer, *Die Bedeutung für Welt und Kirche. Studien zum Kolosser- und Epheserbrief*, Leipzig 1941; V. Warnach, *Kirche und Kosmos*, en E. Edmonds (ed.), *Enkainia*. Düsseldorf 1956, 170-205.

que la encabeza, es el «ya» definitivo. Por eso en él, «ya» se ha cumplido la promesa en el nuevo pueblo; más aún, «ya» se ha iniciado el cumplimiento del propósito eterno del Padre en la nueva humanidad de la nueva creación. Pero al contraste con el cosmos, la fraternidad descubre que el «entonces» dura todavía. «Todavía», «ahora aún», los hombres continúan oprimiendo la verdad en la injusticia, en un mundo dominado por las fuerzas del pecado, del dolor y la muerte. «Todavía», «ahora aún», el pueblo de las promesas continúa cegado en los privilegios de la carne, rechazando al Cristo y a su justicia. Ahí está ante los ojos de la pequeña fraternidad la vieja humanidad de la vieja creación. Pero esta vieja historia del señorío del pecado y de la muerte le amenaza también a ella, que vive en cada momento en la encrucijada de la obediencia de la fe o la rebeldía de la carne. La comunidad misma está entre los tiempos, entre el «entonces» y el «ahora», entre el «ahora ya» y el «ahora aún», entre el «ya» y el «aún no». Ha vencido el pasado, pero aún está bajo la posibilidad de recaer en él. Sólo el presente de Cristo, el Señor, es un ahora definitivo, de una vez para siempre. El suyo es un ahora provisional.

1. *La condición extática de la fraternidad*

El contraste entre la fraternidad y el cosmos no es sólo un contraste de distinción, sino sobre todo de implicación. Lo que ha obrado el Señor en su pequeña fraternidad está destinado al cosmos para su radical recreación hacia el reino de Dios. En la fraternidad se ha iniciado ya el hombre nuevo, la nueva humanidad y la nueva creación. Precisamente por ser la fraternidad del Señor, que es las primicias, la fraternidad misma se ha convertido también en primicias para la plenitud del cosmos, hacia la recreación del todo en todo. Éstas «primicias» (Rom 8, 23) de las «primicias» (1 Cor 15, 23) son constitutivamente una realidad extática e irradiante. La pequeña fraternidad es para toda la humanidad en todo el universo. Y el tiempo de esta fraternidad remitida a la totalidad de la humanidad y del universo es un tiempo a su vez remitido a la totalidad de la plenitud, al futuro de la consumación. Precisamente «las primicias» son el signo que expresa el acontecimiento de la madurez del todo en todo, que está en marcha y que provisionalmente se ha manifestado en ellas. Todo hombre, toda la humanidad, toda la creación serán transformados por la fuerza de esta pequeña levadura de la consumación, porque ella es presencia actuante del Señor, que está entronizado para llevar todo a su plenitud. El Señor por

tanto es el que implica la fraternidad con el cosmos. Es él quien hace que la fraternidad esté constitutivamente en éxtasis como don al cosmos para la llegada definitiva y total del reino. Es él quien hace que el ahora de la iglesia penda extáticamente del futuro de la consumación, que el «ahora ya», porque él en ella ha consumado el pasado, sea en verdad un «ahora ya», porque él en ella está anticipando el futuro. Por eso el «ahora ya» es un «ahora aún no», un «ahora hasta que».

Conviene que ahondemos en este éxtasis constitutivo de la iglesia. Por de pronto podemos entrever su perspectiva si nos concentramos una vez más en la cristología escatológica que es el fundamento y el horizonte de la reflexión de Pablo. El presente de la fraternidad está iniciado y fundado en el pasado de la pascua del Señor, pero a su vez pende del futuro de su segunda venida. El presente es al tiempo cumplimiento y anticipo. Pero en la dinámica del acontecimiento escatológico parece como que el pasado-presente es fundamentalmente anticipo de la consumación del reino. El presente es, pues, una anticipación provisional del futuro, la llegada anticipada del reino en Cristo, el Señor. Con esto no afirmamos la irrelevancia del presente que la fraternidad está viviendo y mucho menos del pasado, hecho presente, de la pascua del Señor. Por la muerte y resurrección del Cristo entregado y entronizado, la comunidad ha recibido «las primicias del Espíritu» (Rom 8, 23). En aquel instante, entre las manos del crucificado Señor de la gloria se nos dio «todo», pero este don no ha alcanzado a la vieja humanidad de la vieja creación «del todo en todo». Por eso la anticipación no es la plenitud entera, ni el presente encierra el futuro entero, ni la novedad de la pascua, acogida en la fraternidad, es ya ahora la difusión entera y consumada de toda la novedad. El Cristo muerto y resucitado ha empezado ya a recoger la humanidad nueva en la nueva creación, en torno a la mesa de su pequeña fraternidad sembrada en la diáspora de la ecumene, pero aún ha de venir como Señor para consumir «del todo en todo» la recreación que empezó. La humanidad y el cosmos no han sido aún recreados por entero. La misma fraternidad suspira por la consumada comunión.

El «ahora hasta que» es por tanto un presente, provisionalmente definitivo. Ya es definitivo, pero todavía provisional. En medio del mundo irredento y de la humanidad empecatada ha aparecido el germen, las arras, las primicias de la nueva humanidad de la nueva creación. En ella se van actualizando creadoramente, por los caminos de la historia humana y cósmica, todas las virtualidades de la pascua del Señor, que serán consumadas por entero cuando él

venga. Esta progresiva anticipación del futuro es la irradiación cada vez más transformante del señorío del *Kýrios*, que ha venido, viene y está por venir. Es cierto que la actualización del don de las primicias depende en gran parte de la fidelidad con que la iglesia realice la tarea del seguimiento de su Señor, y de la respuesta que encuentre en la humanidad y en el cosmos. Pero el Señor, en su parusía, abarcará en su don total de la pascua a la historia entera del hombre, de la humanidad y de la creación. La humanidad así amada y acogida, podrá acogerse o tendrá que separarse. Por fin la consumada irradiación de la gloria del Padre por medio del Señor en el Espíritu hará que él sea todo en todas las cosas. Por eso la pequeña fraternidad peregrina por los caminos de la historia jamás puede creerse que ha anticipado ya el día del Señor, ni que su fidelidad en la tarea de seguirle agota el poder desbordante y soberano de su aparición gloriosa. Su presente, aunque nazca de un don definitivo, es un paso hacia el don total, enteramente expandido, a la plenitud del señorío del *Kýrios* del todo en todo, para ser ofrecido al Padre en gloria eterna.

El éxtasis, como constitución de la fraternidad, nace, pues, según vemos de que la iglesia es la iglesia del Señor. Lo que hace que la fraternidad se sienta implicada radicalmente con el cosmos en su historia, lo que hace que su existencia y su servicio sean tan sólo un servicio, lo que hace que su ser esté en dar lo que tiene y lo que es, fuera de sí a la humanidad entera del universo mundo, es que a su cabeza va el Señor, el hombre nuevo, que la ha reunido en nueva humanidad para consumir su nueva creación. Esto no significa que la fraternidad sea sin más para el mundo de la vieja humanidad en la vieja creación. El éxtasis radical en el que consiste el ser y el hacer de la iglesia, se debe originariamente a que su Señor la ha reunido y la ha destinado para el advenimiento del reino del Padre. Pero este don sobre el don de la creación, constituida en comunión y desintegrada en pecado, no es algo ajeno, extraño, sino que es el don que viene a consumir el otro don, el éxtasis de la nueva humanidad que viene a provocar en la humanidad y en el universo el éxtasis de la nueva creación. Desde aquí se comprende el contraste de distinción y de implicación entre la fraternidad y el cosmos en el Señor. Pero para que podamos ahondar en este acontecimiento de la irradiación total de la liberación, de la justicia, de la reconciliación, de la filiación y de la fraternidad a la humanidad y al universo, necesitamos de nuevo volver a la contemplación del Señor como *Cosmocrátor*, que encabeza el universo en la iglesia hacia la plenitud. Conviene que lo hagamos siguiendo los pasos de la misma reflexión de Pablo.

2. *El Señor, que viene pronto*

La comunidad de Tesalónica padece persecución. Es un fermento conflictivo en el mundo. En el orden establecido de la *pax romana* bajo el señor César, la pequeña fraternidad confiesa al Señor Jesús y la llegada anticipada de la justicia de su reino, que pronto va a consumarse. Son un puñado de hermanos reunidos en torno a la mesa del Señor y sin embargo parece que pueden desestabilizar el orden establecido. Por ello han de pasar «persecuciones y tribulaciones» (2 Tes 14; 1 Tes 1, 6; 3, 3.7). Parece, en efecto, que las tensiones y los conflictos se han agudizado y la comunidad está acosada, padeciendo su fe, en esperanza. Pablo, desde su perspectiva teológica, ve en estas luchas un combate entre la injusticia de los hombres y la justicia de Dios, una anticipación del ajusticiamiento del mundo, que se realizará en breve con la venida del Señor (1 Tes 1, 10).

La humanidad en el mundo ha roto la religación al Creador. Los hombres «no conocen a Dios y no obedecen al evangelio de nuestro Señor Jesús» (2 Tes 3, 8). Aquí no hay distinción entre judíos y griegos. Todos acosan a la comunidad, porque no aceptan al Señor Jesús en el evangelio que ahora se anuncia en la ecumene. Pablo contempla a esta humanidad en la rebeldía de la desobediencia, envuelta y marcada por un mundo en el que se está desplegando la iniquidad. El «misterio de la impiedad está ya en acción» (2 Tes 2, 7), aunque las fuerzas de la injusticia no se hayan desplegado todavía con toda su energía (2, 3-4). Se trata de una realidad latente, que va a revelarse. Tal vez no se vea a simple vista, o mejor, lo que a simple vista se revela, la injusticia y la opresión que articulan la circunstancia histórica, no expresan con toda claridad la hondura del «misterio de iniquidad», que se arraiga en la ultimidad de la historia. La *anomía* es la ruptura de la ley, el quebrantamiento por la injusticia (*adikía*) de las religaciones de la creación, quebrantamiento que conduce a la desintegración (*apóleia*). La realidad penúltima se implica con la última, la histórica con la infrahistórica. Es la injusticia de la comunidad humana (incluso la injusticia de la estructura política) y de los hombres que la encabezan, que se oponen radicalmente a Dios, que lo intentan sustituir en su idolatría y que configuran la historia en las relaciones de dominio y de opresión. Pero según hemos visto, estas fuerzas infrahistóricas que configuran el cosmos pueden ser personificadas. En la estructura del pensamiento judío hay una relación entre la comunidad de personas y la persona que les representa. Por eso el «misterio de iniquidad» (2, 7) está representado y encarnado en el «hombre de iniquidad», el «hijo de la destrucción» (2, 4).

Este anticristo comunitario y cósmico, no impide que sea al tiempo concreto e individual. Los hermanos podrían pensar en figuras de la escena política. Pero la lectura paulina del hecho es más profunda. Estas figuras no son más que máscaras de teatro, detrás de las que se esconde la «iniquidad», que es el «pecado», que lleva a la «destrucción» de la muerte. Quien está frente al Señor Jesús no es tan sólo el «tirano» de turno, sino que en él está presente con toda su fuerza el poder de la injusticia y la opresión inmanentes al cosmos que se diviniza a sí mismo y que configura a los hombres que se enmarcan en el ámbito de su poder (2 Tes 2, 4, 9).

Pablo alienta la esperanza de los hermanos anunciándoles la pronta llegada del día del Señor: 2 Tes 1, 5-2, 12; 2 Tes 4, 13-18. El Señor es el que hace la justicia, el que la ha hecho cuando vino y el que la hará pronto, definitivamente, cuando venga en gloria (1 Tes 1, 10). El «día del Señor» (1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2; 1 Cor 1, 8; 5, 5; 2 Cor 1, 14) es el día del fin, cuando el Señor establecerá su justicia en su pueblo en favor de todas las naciones del universo entero. Tendrá lugar con acontecimientos históricos, políticos y cósmicos. Pablo parte de la perspectiva profética y apocalíptica pero hace en ella una reducción esencial. El cuadro complejo y trágico de la apocalipsis judía se concentra en el hecho de la manifestación definitiva del derecho de Dios sobre el mundo mediante el Señor Jesús (2 Tes 1, 5, 7). Este día será sobre todo un ajusticiamiento del mundo dominado por la injusticia y la opresión (Rom 2, 5, 16; 2 Pe 2, 9; 3, 7; Ap 14, 7). El juez y señor del universo es el Padre (1 Tes 3, 13; Rom 3, 5; 14, 10; 1 Pe 1, 17; Sant 4, 12; Ap 11, 17 s), pero en su puesto aparece Jesús el Señor. El Señor Jesús es la intervención definitiva de Dios en la disputa por su justicia. En efecto, para Pablo la justicia de Dios se inició en Cristo Jesús y en él se consumará. La imagen apocalíptica del Hijo del hombre (Dan 7, 9-14) se completa con rasgos mesiánicos. «Matará al tirano con el aliento de su boca» (2 Tes 2, 8; cf. Is 11, 4). Levantado como «estandarte para los pueblos» (Is 11, 10), construirá el reino de la justicia (Is 14, 5). Jesús Cristo, muerto y resucitado, es la acción escatológica misma, es el lugarteniente de Dios, el representante para la humanidad y el universo de la justicia del reinado de Dios. Y lo es por ser el Hijo «que vendrá de los cielos» (1 Tes 1, 10). Está oculto junto al Padre, como gloria suya (preexistente y postexistente) y aparecerá como Señor para terminar de realizar su reino. «El mismo Señor descenderá del cielo» (1 Tes 4, 13), «en la apocalipsis del Señor Jesús desde el cielo con sus ángeles» (2 Tes 1, 7), «en la parusía de nuestro Señor Jesús con todos sus santos» (1 Tes 3, 13).

El camino de la fraternidad acosada y del mundo que la persigue terminará en el futuro. Ella espera la venida del Señor y grita por ella: *marâna thâ* (1 Cor 16, 22; Ap 22, 20). Sí, el Señor viene pronto. La presentación de su venida aparece originariamente con rasgos apocalípticos. El juez escatológico, el Hijo del hombre, hace su epifanía para su entronización, viniendo desde las nubes del cielo, pero en torno a él se congrega el pueblo de los santos del Altísimo (Dan 7, 13.22.27), mientras quedan vencidos los imperios de la tierra. Pero Pablo traduce «apocalipsis» por «parusía» transponiendo la comprensión apocalíptica a la helenística. Parusía se llama a la visita oficial del emperador a una provincia, cuando viene a hacer justicia y es reconocido y aclamado como señor, marcando una etapa nueva de la historia (Polib., *Hist.* 18.48.4; *CIG*, 4896.8 s; *Syll.* 495.85 s; 741.21.30; especialmente OGIS, n. 332.1, 26-39; Jos., *Bell.* 7.100-3). La parusía es la fiesta del pueblo, que sale con alegría y esperanza al encuentro del emperador, que viene como señor a establecer justicia en un mundo, donde se padece la opresión. Pronto será Jesús, el Señor, el mismo Hijo del Padre, quien venga, ocupando su puesto a llevar a término el reino de su justicia. En el Hijo entregado apareció ya la «manifestación de la justicia» (Rom 3, 25), pero por él acontecerá enseguida la «manifestación del justo juicio» (2 Tes 1, 5).

La aparición del Señor en el futuro revelará que la justicia del orden establecido es ficticia, meramente de apariencias. La ecumene oye una y otra vez que se ha alcanzado la justicia y la paz. Los hermanos no reconocen esta «buena noticia». Al contrario, les parece que es ahora, en el aparente orden establecido, donde se están desplegando las fuerzas de la iniquidad, con tal agudeza, que si no fuera porque el plan del Padre las contiene, la historia experimentaría el caos de su misma destrucción. La fraternidad no reconoce que la justicia inmanente, aunque se proclame y se afirme, sea la liberación última hacia la que gravita la historia humana. Pero tampoco cree que esta liberación se alcance con un recambio del orden establecido por otro orden establecido. El Señor Jesús, que representa y mantiene la justicia de Dios, matará al tirano (1 Tes 2, 8) y en la «manifestación de su parusía» (2, 8) castigará a los opresores, que actúan, según el poder de Satanás, con toda la fuerza de signos y prodigios (2, 9). Pero su liberación y su ajusticiamiento no se enfrentará tan sólo con los representantes históricos del misterio de la iniquidad, con los «dominadores de este mundo» en la circunstancia sociopolítica, sino con el mismo «hombre de la impiedad», con el mismo «hijo de la destrucción». El Señor luchará frente a frente con el poder de la injusticia, que configura el mun-

do y lo mantiene bajo su señorío. En el último combate lo que estará en juego no será sólo la estructura, sino también la infraestructura de la historia y lo que el Señor aniquilará será la misma «aniquilación» de la injusticia como fuerza cósmica que determina la historia y la humanidad que camina por ella, para hacer aparecer la justicia de su reino. Por eso el gesto de plenitud de la parusía no consistirá en afirmar el mundo, sino en juzgarlo, en negarlo, en vencerlo, en hacer aparecer en él la constitución creatural, transfigurada en la justicia del reino de Dios. Por eso la parusía no será un acontecimiento más del proceso de la historia inmanente de la humanidad en el mundo, pero tampoco el punto final, venido exclusivamente desde fuera del caminar histórico de la humanidad, sino el juicio y la asunción de la historia de los hombres y del cosmos en el reino de Dios, por medio de Jesús Cristo, que ya antes fue crucificado por los poderes de la injusticia de este mundo y resucitó para abrir en su comunidad el camino definitivo de la liberación y de la justicia. El gesto de su entrega pascual alcanzó a la historia hasta en su última radicalidad. Fue el comienzo del fin. Por eso la pequeña fraternidad cree que iniciado el fin, enseguida se consumará. La pascua les ha remitido a la parusía como a su consumación. Por eso deben mantener la esperanza aunque en el mundo estén acosados por la tribulación.

La comunidad debe mantenerse a la espera de su venida, preparándola ante el mundo. «Vosotros, hermanos, no vivís en la oscuridad, para que ese día os sorprenda como ladrón, pues todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche, ni de las tinieblas. Así, pues, no durmamos como los demás... Nosotros, por el contrario, que somos del día, seamos sobrios, revistámonos de la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación. Dios no nos ha destinado para la cólera, sino para obtener la salvación por nuestro Señor Jesús Cristo, que murió por nosotros, para que velando o durmiendo vivamos junto con él» (1 Tes 5, 4-10). Los hermanos deben mantenerse a la espera en actitud militante, con las armas de la fe, del amor y de la esperanza. Esto no les dispensará de ser acosados por el cosmos de la injusticia y de la destrucción. La densidad escatológica de la vida es un testimonio del mundo por venir que ha irrumpido ya, mundo al que «este mundo» no soporta, con el que se enfrenta con su amenaza más radical. Así de alguna manera la luz del día del Señor se anticipa en la pequeña fraternidad que arde iluminando la venida de la aurora y manteniendo en el dolor la esperanza ardiente de la liberación final. Los hermanos no tienen que preocuparse, aun cuando la muerte arrebate alguno (1 Tes 4,

13-18). La parusía será un encuentro, en el que el Señor viene al mundo y hace que su comunidad se encuentre definitivamente con él. Por el Hijo entregado a muerte y resucitado de entre los muertos se abrió el futuro, que va más allá de la muerte. Los hermanos, que mueren, están aún en su muerte determinados y marcados por la muerte y la resurrección de su Señor. «Porque si creemos que Jesús ha muerto y ha resucitado, del mismo modo a los que han muerto en Jesús, Dios los llevará con él» (1 Tes 4, 14). A la hora del juicio de la humanidad en el cosmos, los suyos irán al encuentro del Señor. La comunidad que antes se entregó a él, entra ahora a comulgar con él para siempre. «Estaremos siempre con el Señor» (4, 17). Encontrados y hallados sin mancha (1 Tes 3, 13; 5, 23), salvados de la cólera (1 Tes 1, 10), se consumará en ellos la salvación que ya tenían (1 Tes 2, 10; 5, 8; 2 Tes 2, 10), pues habían sido llamados a tomar posesión del reino y de la gloria (1 Tes 2, 12; 2 Tes 1, 5). El reino consiste en estar «con el Señor» (1 Tes 4, 17) y «con todos sus santos» (1 Tes 2, 13). La comunidad ha nacido por la irrupción en ella del reino. En lucha y vigilante espera, lo atestigua (1 Tes 5, 4 s), en el ínterin que queda hasta la consumación definitiva. Más que preparar el reino, parece que la comunidad lo atestigua en la fidelidad a su Señor que vino y que viene pronto a establecer la liberación de su justicia. La preparación consiste en su transparencia del Señor en el mundo de las tinieblas, a la espera del día.

3. *El Señor, Cosmocrátor designado*

Los hermanos de la comunidad de Corinto acentúan mucho la presencia de la salvación, integrándola en su humanismo inmanente. Al reunirse en torno a la mesa de la fraternidad no han abandonado su posición fundamental en medio del mundo. El humanismo griego pretende la autonomía, que el hombre llegue a ser él mismo, por sí mismo, para sí mismo. Esta actitud se vive en la vida diaria como un esfuerzo por tener, poder y sobre todo saber. Cada uno debe tener más, para situarse mejor. Pero para ello se necesita saber. Este fuerte individualismo (1 Cor 1, 10 s.31; 3, 3 s.11 s; 4, 6 s.18 s; 5, 2.6.11.13; 6, 1 s.12 s) aparece también entre los pobres de los suburbios de la ciudad, aun cuando tengan que vender su trabajo, al lado de otros que tienen que hacer lo mismo. También a ellos les interesa «lo suyo» y «ahora». El mensaje del evangelio y la fuerza del Espíritu del Señor es acogido por los hermanos, desde esta actitud interior. Ellos buscaban la conquista de su libertad y

creyeron encontrarla en el Cristo anunciado. Pero el don de la liberación del Señor era asumido por ellos desde su posición autónoma. Con el Espíritu habían llegado a ser libres de verdad, podían hacer lo que quisieran, llegaban a disponer enteramente de sí, dentro de una relación fraternal con los otros y dentro de una relación confiada ante el mundo, que ya no está dominado por el maléfico destino. La experiencia escatológica de la fraternidad acentúa por ello más lo individual que lo comunitario, más lo presente que lo futuro. Propiamente la escatología queda integrada en la historia. La liberación «ya» está aquí. Los hermanos creen que con el Espíritu su vida se ha potenciado, sin que por ello tengan que salir de sí. El último fondo de su existencia personal y comunitaria no se ha transfigurado. Como poseedores bienaventurados de la libertad, no se sienten llamados a trascenderse ni hacia la comunidad ni hacia el cosmos. Tienen la tentación de encontrarse bien, a gusto, con la salvación encontrada. Pueden comprar, pueden poseer, pueden disfrutar de este mundo y estar alegres (1 Cor 7, 29 s). Han optado por lo penúltimo. Incluso creen que es sólo en lo penúltimo donde ha acontecido lo último. Parecen más bien en situación de sentirse establecidos en este mundo que en éxodo en medio de él. No importa ya el mundo futuro. De hecho ya está anticipado en el presente. «No hay resurrección de los muertos» (1 Cor 15, 12). La fraternidad está cerrada sobre sí, gozando de los dones que ha recibido (1 Cor 1, 5), pero en los niveles penúltimos de la liberación y la comunión.

Pablo responde enérgicamente. Esta acentuación de la escatología presente ha difuminado el horizonte de la liberación futura. Pero con ello se está traicionando al evangelio en su misma entraña. Está en juego el acontecimiento salvador, es decir, la fidelidad de Dios a sí mismo por la obra de su Hijo entregado, a quien resucitó de entre los muertos (Gál 1, 1; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14; Rom 8, 11), para que él comparta su vida con la humanidad y el universo enteros. La fidelidad del testimonio del Padre (1 Cor 15, 15) ha consistido no sólo en que inició en el Hijo entregado la liberación definitiva de su reino, cuando «murió por nuestros pecados según las Escrituras, fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15, 3), sino también en que ha asociado a la humanidad y al universo a esta liberación definitiva y total. «Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe: estáis todavía en vuestros pecados» (1 Cor 15, 17). Esta afirmación de Pablo tiene implicaciones insondables. Si los muertos no resucitan, entonces es que Cristo no ha resucitado verdaderamente. La implicación entre el Cristo y la humanidad es tan estrecha, que es realmente insoluble. Si la

liberación radical, la última y total, la liberación de la muerte no alcanza a los hermanos, entonces es que Cristo no es el libertador. Y si esta liberación radical no alcanza a la humanidad y al cosmos, entonces es que tampoco ahora hemos alcanzado la liberación de la esclavitud más honda que llevamos en nosotros mismos, la esclavitud del pecado. «Estáis todavía en vuestros pecados» (1 Cor 15, 17). La liberación penúltima en la fraternidad escatológica es pura ficción si no es un mero anticipo de la liberación radical y total que está en marcha. Entonces no sólo los apóstoles serían mentirosos, sino que los mismos hermanos serían los más desgraciados de los hombres (1 Cor 15, 15.19). Pablo intenta que los hermanos pongan su mirada en el Cristo muerto y resucitado para descubrir que lo que ellos gozan es tan sólo anticipo de la liberación destinada a la humanidad y al cosmos. Es entonces cuando podrán descubrir el verdadero horizonte de la comunidad, que va detrás de su Señor hacia la consumación de su señorío. Pues la resurrección, en efecto, es sobre todo esto: entrada en el señorío de aquel que ha venido a traer la libertad para la vida.

Por eso la respuesta de Pablo es sencilla. La liberación está en marcha hasta su totalidad radical. Cristo es «las primicias de los que duermen» (1 Cor 15, 20; Col 1, 18). Frente al «ya» del entusiasmo y el «aún no» de la apocalíptica, manifiesta su posición contraponiendo la realidad presente del «ha resucitado» (1 Cor 15, 20), con el carácter todavía inconcluso y restrictivo de las «primicias». Hay un «ahora» y un «después», un «ya» y un «todavía no». Cristo es el Resucitado, pero nuestra mortalidad no ha sido aún absorbida por la vida (2 Cor 5, 4). Esta distinción fundamental no aísla al Resucitado de los que han de resucitar con él. Su resurrección es para la nuestra, incluye la nuestra. La suya y la nuestra son un solo acontecimiento. Hay un cambio en la acentuación cristológica. Antes el Señor venía del Padre al encuentro con los suyos; ahora va delante de ellos, encabezándolos hacia el Padre. El «ahora precisamente» (1 Cor 15, 20), a pesar de su acentuación de presente, es sólo la irrupción de un acontecimiento que se acabará de realizar por entero en el futuro. Sin embargo, el reinado de Cristo se ha iniciado ya encabezando a su comunidad entre la resurrección y la parusía. Cristo resucitado es la cabeza de fila de la nueva humanidad, que avanza hacia la vida. «Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego los de Cristo, en su venida. Luego el fin» (1 Cor 15, 23-24). En esta fila la sucesión temporal (antes/después) implica una relación consecutiva (fundamento/consecuencia). *Tágma* no significa sólo un grupo en la marcha, sino también un orden, una posición, un rango. Las primicias tienen la

precedencia y la primacía. Pero la irradiación de la liberación para la vida del que encabeza la fila, al grupo que sigue detrás, «los de Cristo», está explicada desde la personalidad corporativa. Adán y Cristo, como el hombre primero y el último (1 Cor 15, 21-22), son personalidades comunitarias y cósmicas, que abarcan a todos los hombres y al cosmos que se incluye en ellas. De todas formas la fraternidad del Señor, «los de Cristo», no aparecerá por vez primera sobre las nubes del cielo en el día de la consumación, sino que camina ya en la tierra con la fuerza del Espíritu, prenda de la liberación futura, no sólo para los hermanos, que ya lo tienen en primicias, sino para la creación entera, que gime bajo la esclavitud de la desintegración (Rom 8, 10 s.20-23). De ahí la seguridad de que «en Cristo todos volverán a la vida» (1 Cor 15, 22). La liberación de la muerte para la vida, o sea, la vivificación de la vida nueva avanza desde el nuevo Adán, Cristo, a la nueva humanidad, «los de Cristo», hacia la nueva creación con la sumisión de todos los poderes (1 Cor 15, 23). El tiempo se ha distendido en cuanto que se ha fundamentado y constituido en la irradiación de la fuerza de la resurrección. La comunidad, que ve alejarse la parusía, siente y atestigua en sí misma la presencia del Resucitado, que la funda y alienta. Cada vez se esboza más el tiempo de la iglesia.

Al poner los ojos en el Señor, la comunidad ve en toda su profundidad el presente y el futuro de la liberación. Es una liberación «en anticipo», «en esperanza» (Rom 8, 24). Adelantándose ya en el presente pende sobre todo del futuro, pues ha de acontecer en la radicalidad de la totalidad, no en la liberación penúltima de las libertades de la existencia humana, cerrada sobre sí. Pero al continuar mirando al Señor, que va como cabeza de fila abriendo la liberación para la vida, la pequeña fraternidad ha de solidarizarse con la liberación del cosmos, de toda la humanidad en el universo mundo. «Luego el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, después de haber destruido todo principado, dominación y potestad» (1 Cor 15, 24). *Télos* significa la consumación final. En la secuencia «primero/después/por fin» parece subyacer la secuencia «Cristo/iglesia/cosmos». Y podemos asegurar que el «fin» tiene que ver con la destrucción de los señoríos del cosmos para la implantación en él del reino de Dios. Nos encontramos, pues, con la realidad del cosmos esclavizado tal como ha sido vista por Pablo desde su escatología cristológica. El cosmos, en efecto, es el señorío de los poderes de la injusticia, de la opresión, de la enemistad, del pecado y de la muerte. La estructura socioeconómica, política y cultural y la inserción y configuración en ella de la vida humana aparece

aquí descrita por Pablo en términos de «ámbito de fuerzas». Estas fuerzas se oponen al señorío del Cristo, son «sus enemigos» (1 Cor 15, 25). Y en su ultimidad son fuerzas de destrucción y de muerte (1 Cor 15, 26). La contraposición entre el señorío de los poderes y el del Señor Jesús acontece en su radicalidad. La antítesis justicia-injusticia / opresión-liberación se profundiza en la antítesis «muerte»-«vida» (1 Cor 15, 22). La muerte aparece como personalidad corporativa, que incorpora a todos los poderes, los funda y los ultima. Esto significa que la muerte es la desintegración íntima del cosmos, que acontece en la unidad de su totalidad, cuando ha entrado en él el pecado por las manos del primer hombre (Rom 5, 12).

Cristo, el Señor, representante de la justicia de Dios, es ya ahora el *Cosmocrátor* designado entre la resurrección y la parusía para la aniquilación de todos los poderes de esclavización y destrucción, que dominan y configuran el cosmos (1 Cor 15, 24). Su tarea es llevar adelante la construcción del reino del Padre. Pablo está tomando elementos centrales de la tradición comunitaria. Jesús ha venido de parte de Dios, en su puesto, para hacer la justicia del «reino de Dios». Ahora vuelve a Dios con la comunidad y el universo en camino de justificación, haciendo el «reino para Dios» (1 Cor 15, 24). Esto supone una liberación que desarticule todas las fuerzas de injusticia, de pecado y de muerte, que alientan en las circunstancias, las estructuras y los acontecimientos del cosmos («todo principado», «toda potestad»: 1 Cor 15, 24). Ya conocemos el proceso de historización de los poderes en Pablo. En esta perspectiva lo penúltimo y lo último se implican orgánicamente. Más que muchos principados, hay un principado; más que muchos poderes, hay un poder: la injusticia, en cuanto injusticia, la muerte en cuanto muerte, es decir, la injusticia que actúa en todas las injusticias, la muerte que hace morir en todas las muertes. El reino exige aniquilar todas las injusticias, la injusticia en su totalidad, exige vencer todas las muertes, la muerte en toda su soberanía. La anticipación escatológica se convierte no sólo en la nueva vida de la comunidad de los suyos, sino en el combate por hacer en ella, más allá de ella, el mundo nuevo de la justicia de Dios. Para alcanzar esta meta «es necesario que él reine» (1 Cor 15, 25). Para entregar el reino (15, 24), tiene que reinar (15, 25); para aniquilar los poderes (15, 24), tiene que ponerlos bajo sus pies (15, 25). El empalme de los versos 24-25 sugiere la implicación entre el camino de la realización del reino y la meta de esta tarea. El que protagoniza esta marcha es el Señor, los que le acompañan son los suyos.

El Señor, designado como *Cosmocrátor*, aparece primero bajo la imagen del Mesías (15, 25) y después bajo la del nuevo Adán (15, 26-27). Para expresar esto se usa el Sal 110, 1: «Oráculo del Señor a mi Señor: 'Siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies'». Se trata de un salmo real, asumido después en perspectiva mesiánica. Yahvé entroniza al rey a su derecha, sometiendo a él sus enemigos. La perspectiva ha sido muy querida para la tradición cristiana primitiva (Mt 26, 64; Hech 2, 34-35; 7, 55; Rom 8, 34; Ef 1, 20; Heb 1, 13; 8, 1; 10, 12; 1 Pe 3, 22). Pablo transforma el gesto de la entronización mesiánica. En el salmo era Dios quien estaba a la derecha del Mesías (110, 5) para establecer el derecho de éste sobre los pueblos (110, 6). Pablo sustituye el «siéntate», como entronización, por el «es necesario que él reine», como designación. El Cristo ahora ya es *Cosmocrátor* designado, pero aún no ha sido entronizado hasta que llegue el fin. Los poderes aún no le están sometidos. Pero los enemigos a vencer no son las gentes que luchan contra Israel, sino los poderes que aprisionan en la injusticia a la creación entera. La perspectiva se ha ampliado a lo ancho y a lo profundo. Más allá de Israel, del viejo pueblo, se mira a la humanidad en el cosmos; más abajo del combate político se mira a la liberación radical escatológica. Por fin el que aquí somete no es Yahvé para el Mesías, sino Cristo para Dios. El sujeto de «someter» es el Señor, que reina en la tregua que va hasta la parusía, para que después sea sólo el Padre el que ejerza la plenitud soberana de su señorío. El reinado de Cristo es limitado, transitorio y dará paso al definitivo reinado de Dios. El reino que viene de Dios por Cristo, termina por Cristo hacia Dios. El Padre aparece así como el último actuante y la última meta del acontecimiento final.

La radicalización de la obra escatológica obliga a transcender la imagen del Mesías. Al pasar del v. 26 al 27, pasamos del Sal 110, 1 al Sal 8, 7, del Mesías al nuevo Adán. Pablo se sirve del Sal 8, que describe cómo Dios encargó al hombre el señorío sobre la creación entera. «Le coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies» (8, 7). La suerte del mundo dependía del hombre, que sometido en obediencia al Creador, tenía que someterse la creación entera (Rom 8, 20). Ahora, en los últimos tiempos, el destino del mundo depende de otro hombre, el hombre nuevo, entregado en obediencia. La perspectiva del v. 21 «por un hombre la muerte», es recogida en v. 26 «será destruida la muerte». «Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies» (1 Cor 15, 27). El hombre primero estaba entre Dios y el cosmos: criatura de Dios y señor del universo. Ambas dimensiones se implican. El hombre somete el universo, llevándolo a ple-

nitud, en la medida en que él mismo se somete a Dios. Lo mismo sucede con el último hombre, el hombre celestial. El Padre puso la humanidad y el universo, el cosmos entero en su historia, bajo sus pies. Pero ahora, este hombre nuevo, que es el Hijo obediente (Rom 5, 12-21) empieza el señorío de la «justicia para la vida» (Rom 5, 21), al someter todas las cosas al señorío del Padre. Yendo delante de los suyos, en obediencia absoluta a él, va desarticulando todos los poderes que configuran el cosmos esclavizado. «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo» (1 Cor 15, 28). La sumisión (v. 27: *hypotē-taktai*) es más que la vuelta a la obediencia del Creador de los poderes que articulan el mundo. En último término se trata de la aniquilación (v. 24: *katargēsei*), de la reducción a la nada. El señorío de Cristo no reforma un fragmento de la realidad empecatada, que es para la muerte, ni tampoco neutraliza sus efectos, sino que arranca al cosmos de su constitutiva desintegración, incorporándolo al señorío de la justicia para la vida en el reino de Dios. Al avanzar como cabeza de fila en la liberación radicalmente total, se aniquila la esclavitud, se da muerte a la misma muerte y en su misma obediencia, la creaturalidad dominada, dividida y destruida, se recrea en sus religaciones originarias. El cosmos, es decir, la humanidad en el mundo, puede innovarse de raíz acogiendo el don definitivo de la libertad y la comunión del Padre, dado por manos del Hijo hasta la consumada comunión (1 Cor 15, 28). El combate de la sumisión que realiza el hombre nuevo, pretende sacar al cosmos fuera de sí mismo y abrirle e incorporarle mediante la comunidad creyente a su misma obediencia para gloria del Padre.

La comunidad no puede vivir en lo penúltimo, dividida en su individualismo, manteniendo una fraternidad irrelevante, descuidada de compartir la tarea de su Señor. Si la liberación definitiva en la radicalidad de su totalidad está en marcha y se ha iniciado ya en el Señor y en los suyos, entonces se trata de allegarse al Señor y esforzarse por compartir su tarea. «Así, pues, hermanos míos amados, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, conscientes de que vuestro trabajo no es vano en el Señor» (1 Cor 15, 58). Al terminar su reflexión sobre la incorporación de la humanidad y el cosmos a la resurrección del Señor (1 Cor 15, 11-57), proclamada en el *kerýgma* (1 Cor 15, 3-8), Pablo retoma el hilo de su planteamiento. El teme que la comunidad camine «en vano» (cf. Gál 3, 4), y que el «anuncio» haya sido «en vano» y que la fe haya sido «en vano» (1 Cor 15, 14). Si el anuncio de la liberación del Resucitado no se mantiene en la radicalidad de

su totalidad y si no se vive de esta misma manera, los hermanos se pueden engañar. Se trata, para evitar este riesgo, de permanecer «firmes en el Señor», «asentados, incommovibles» (1 Cor 15, 58; cf. Col 1, 23). Pero a la «sobreabundancia del don de su gracia» (Rom 5, 17) sólo se puede corresponder en la sobreabundancia del «esfuerzo» para compartir «la obra del Señor» (1 Cor 15, 18). La comunidad del Señor, *Cosmocrátor* designado, tiene que tomar parte en su lucha. Esto supone en primer lugar, que ella misma tiene que arraigarse en él, ahondando su comunión con él. Pero al tiempo ha de tomar parte en el combate de la liberación última a través de lo penúltimo. Ahora «liberados del pecado», los hermanos se han hecho «siervos de la justicia» (Rom 6, 18). Al nuevo Adán obediente (Rom 5, 12-21), deben seguir los hombres que se están configurando a su imagen, y que han de ofrecer sus miembros como «armas de la justicia para Dios» (Rom 6, 13). La carta primera a los corintios revela múltiples situaciones donde los hermanos han de ejercer la libertad escatológica en medio de las estructuras de este mundo (1 Cor 5, 1 s; 6, 1 s; 7, 1 s; 8, 1 s; 11, 2 s.17 s; 12, 1 s; 14, 1 s). Pablo les invita a que no se integren en «este cosmos» esclavizado, cuya figura está desarticulándose por la obra del *Cosmocrátor* designado, que pronto va a venir a consumarla. No es posible «emigrar» de «este cosmos», pero tampoco es posible «integrarse en este cosmos». El compartir la obra de la liberación para la comunión detrás del Señor, exige un esfuerzo de asunción y relativización (1 Cor 7, 29-31). No se trata de transfigurarse con el mundo presente, sino de transfigurarlo desde nuestra transfiguración con el Señor, el hombre nuevo, en cuya imagen nos vamos transformando de gloria en gloria (Rom 12, 2; 2 Cor 3, 18; 1 Cor 15, 48 s).

4. *El Señor, Cosmocrátor entronizado*

La fraternidad de Filipos está dividida por dentro y acosada por fuera. Es verdad que los hermanos se quieren, pero no del todo, porque todavía cada uno está mirando a lo suyo. Además, una postura de autonomía humanista, en la que confluyen perspectivas judías y helenísticas puede convertirse en la actitud desde donde se viva la fe cristiana. Si se trata de llegar a la plenitud afirmándose en medio de la comunidad y del mundo, entonces la radicalidad de la fe en el Señor y del amor fraterno que de ella nace, ha quedado relativizada en la buena convivencia de la amistad, aunque lleve consigo tensiones y dificultades. La fraternidad vive en una fe que se pretende integrar en el mundo. El movimiento espiritual judaizante empalma estrechamente con la posición griega de

la autonomía. Por ambas partes se pretende confiar en sí, afirmarse en sí y por tanto insertarse en el mundo, abriéndose paso hacia él. Es una forma de inserción en la ciudadanía de este mundo. Los hermanos que así viven su fe, «no piensan más que en las cosas de la tierra» (Flp 3, 19), renunciando a la ciudadanía escatológica, que les hace ser de otro mundo, insertándose en éste como levadura subversiva y peligrosa. La pequeña fraternidad puede vivir en medio de la ecumene como una forma de comunidad judía, protegida como *religio licita*, porque se ha acoplado a los intereses del imperio romano y de sus grupos dirigentes. De lo contrario tiene que aceptar el riesgo de «la persecución por la cruz de Cristo» (Gál 6, 12), como efectivamente está comprobando la fraternidad de Filipos. Pablo está encadenado por la causa del evangelio, pero los hermanos padecen también el acoso de los poderes de este mundo. «Pues a vosotros se os ha concedido la gracia de que por Cristo... no sólo creáis en él, sino también que padezcáis por él, sosteniendo el mismo combate en que antes me visteis y en el que ahora sabéis que me encuentro» (Flp 1, 29-30). Por sencilla y humilde que sea la irradiación de la fraternidad en su entorno, desarticula de raíz la estructura social de la ecumene. Las barreras se derriban, los hermanos han abierto los ojos para la libertad y para la justicia y buscan una ciudadanía que va más allá del orden establecido, que tan gloriosamente es proclamado como la *pax* definitiva por la propaganda imperial de aquella época. La comunidad con tensiones por dentro y persecuciones por fuera va caminando en medio del mundo. Su única esperanza es su Señor, *Cosmocrátor* entronizado, que va delante de ella, que vive en medio de ella.

Pablo para iluminar su camino les proclama al Señor (Flp 2, 6-11). El, existiendo como Hijo amado del Padre, «en la forma de Dios», se ha vaciado «tomando la forma de esclavo», y por el camino de la obediencia humilde, llegó a la maldición del madero, «hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (2, 6-8). El Señor entronizado fue primero siervo obediente. El camino hacia la entronización fue la obediencia consumada en la muerte. El que desciende es el Hijo preexistente, enviado y entregado. En la primera parte del fragmento parece que está subyaciendo no el hombre originario de la gnosis, ni el hijo del hombre de la apocalíptica, sino el hombre nuevo, el segundo Adán. El término «imagen»/« semejanza »/« forma » atraviesa la perspectiva. El Hijo que existía «en la forma de Dios» (2, 6), tomó la «forma de siervo» (2, 7), llegó a ser en la «semejanza» de los hombres (2, 7), se dejó encontrar en la «forma» de un hombre cualquiera (2, 7). El Hijo amado, configurado desde siempre con el Padre, se configura en el

tiempo con sus hermanos los hombres. Es en esta configuración con la constitución y la condición humanas, donde puede ultimar la manifestación de su configuración con el Padre, como Hijo entregado enteramente a su voluntad de amor. «Hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (2, 8). El hombre primero, quiso tener más y poder más y ser más, arrebatando al Padre la gloria (LXX = Gén 3, 5: *eínai ísa theōi*). Jesús Cristo, siendo desde siempre Hijo amado del Padre y estando constitutivamente envuelto en su gloria, por él compartida, renuncia a ser «igual a Dios» (*eínai ísa theōi*). Se vacía de sí mismo, se entrega en obediencia al Padre para el servicio de los hermanos (cf. Rom 5, 12-21) y ultima su obediencia y su servicio muriendo como un malhechor colgado de la cruz, donde morían los criminales públicos, condenados por la justicia del imperio. Pablo no sólo ha querido cambiar el esquema ascenso-descenso del himno comunitario por el esquema muerte-resurrección, sino que ha querido leer la muerte como la muerte del Hijo entregado, como siervo, en donde ha aparecido todo el amor del Padre a nosotros y a la creación entera (Rom 3, 21-26). Para el apóstol, la cruz, motivo de escándalo, es el lugar de la revelación del señorío del Padre, que ha vencido en su Hijo muerto y resucitado las últimas esclavitudes de la humanidad y del universo.

«Por eso Dios lo exaltó y le agració con un nombre, que está sobre todo nombre, de modo que al nombre de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesús Cristo es el Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 9-11). El siervo fue levantado («por esto»: cf. Is 53, 12; Lc 14, 11; Mt 23, 12). Hasta ahora actuaba el Hijo amado, haciéndose siervo obediente, pero ahora actúa el Padre. En el ritual de la entronización del rey, primero se le levanta ante el pueblo, después se proclama su dominio y es así como se manifiesta su señorío. El término «le exaltó» (2, 9) significa la elevación al señorío como posición y supremacía sobre todo. Se trata de un superlativo aplicado sólo a Yahvé (LXX: Sal 96, 9; Dan 3, 52 s). El puesto del señorío reservado hasta ahora a Yahvé es dado al Hijo obediente (Ef 1, 21; Heb 1, 3 s). Cristo Jesús, «el que murió, más aún, el que resucitó», «el que está sentado a la derecha de Dios» (Rom 8, 34). Por eso se le ha dado un nombre-sobre-todo-nombre, es decir, el título de Señor (2, 9.11). Ahora es presentado ante la humanidad, el universo y la historia como Señor proclamado sobre ellos y para ellos. El *Kýrios* es ahora el *deus revelatus*. Sabiéndolo o sin saberlo el mundo tiene que ver con él. Porque el Padre le ha dado el poder y el derecho señorial sobre el universo mundo. El Padre le ha hecho su lugarteniente en el mundo. No sólo le ha designado, sino que le

ha constituido. El destino del cosmos y de la humanidad que a través de él hace su historia pende del soberano y del juez, que está actuando ya con su liberación y con su justicia. Por ello la presentación y proclamación hechas por el Padre son una llamada a la sumisión y a la aclamación. Ahora en verdad ha empezado ya su reino en el mundo. El Encarnado, el Humillado, el Crucificado es ahora desde la cruz, asumida y transfigurada en gloria, el Señor exaltado y encumbrado sobre todo (Flp 2, 10.11). Por su servicio en obediencia fue entronizado sobre toda opresión de la desobediencia.

La última parte del himno está construida desde la perspectiva de Is 45, 15-25. Es una llamada a los pueblos del universo para que vengan a tomar parte en la salvación del Señor, junto con su pueblo escogido. Es la inauguración de su reinado. La humanidad entera está en las sombras, entregada a la idolatría y a la opresión (45, 20). Y en medio de la historia aparece el «Dios escondido», el salvador, el libertador. Es el Creador. «El Señor, creador del cielo... él modeló la tierra, la fabricó y la afianzó» (45, 18). El Señor que ha constituido la creación ha sido el que ha reunido a Israel (45, 15.17.19), pero ahora, en la aparición de su reinado, pretende reunir a todos los pueblos del universo, sometiendo a todos los poderes de la historia. «Volveos hacia mí para salvaros, confines de la tierra»... «Ante mí se doblará toda rodilla, por mí jurará toda lengua. Dirán: 'Sólo el Señor tiene la justicia y el poder'» (45, 22.23). En la tradición judía este texto de Is aparece relacionado con los salmos 21, 28-29 y 99, 1-2, para expresar la venida de los pueblos a la casa de Israel para confesar al Señor. Estas perspectivas veterotestamentarias sirven para proclamar ahora al *Cosmocrátor*, que ha reunido en la ecumene la única iglesia de judíos y gentiles. La manifestación escatológica de la justicia de Yahvé ante los pueblos (Is 45, 23) se ha transformado en el señorío cósmico del Hijo obediente crucificado. Jesús, es la imagen de Dios, vaciada, encarnada, humillada, traspasada. Pero como en la hora primera de la creación, así también ahora el Hijo entronizado, donde ha aparecido por entero la gloria de la imagen del Padre, es quien ejerce el señorío para su reinado. Es Dios mismo quien reina desde el madero. Por eso en el *Kýrios* entronizado se han roto las barreras que separaban a todos los pueblos. Ya no sólo los gentiles dejan de ser prosélitos del nuevo pueblo de Dios, sino que éste convertido en humanidad nueva se extiende hasta los confines de la tierra. La perspectiva del himno es claramente cósmica. La pequeña fraternidad de judíos y gentiles, congregada en torno al Señor, aparece en función de su señorío sobre el cosmos.

La comunidad proclama este señorío sobre todos los poderes. El cielo, la tierra y los abismos expresan la totalidad de la realidad, el cosmos entero. «Toda lengua» y «toda rodilla» subrayan esta universalidad. Estas expresiones no describen primariamente a los hombres, sino a los poderes que dominan el mundo universo y configuran a la humanidad. Son las fuerzas de la esclavitud de la injusticia. La idolatría conduce a la opresión, pero no sólo como acto, sino también como poder cósmico. Por eso el cosmos, que salido de las manos de Dios era una creación en comunión, se ha convertido ahora en cosmos de división y de enfrentamiento. La perspectiva de Is 45, 15-25 abarca a la creación entera. Es el mismo Creador quien ahora es el libertador. El Hijo entregado, entronizado ahora como Señor, es el Libertador que arranca las esclavitudes originarias y fundamentales de la creación vieja. El ha arrancado a los poderes el fundamento de su existencia. Y éstos están en realidad vencidos a los pies del vencedor. Los poderes se inclinan en adoración ante el *Cosmocrátor*. «Doblan la rodilla». Están sometidos (2, 10), pero todavía no están aniquilados (1 Cor 14, 45). El doblar la rodilla es inclinarse ante aquel que les venció y les arrancó el señorío para confesar su soberanía y su derecho santo. La sumisión en un acto de estricta justicia ante el Libertador que ha aparecido como el Señor, lugarteniente del Creador. A esta victoria sobre los poderes asiste la pequeña comunidad, excluida y perseguida. En la publicidad del mundo apenas se advierte nada. Como que todo sigue igual. Ha sido un acontecimiento en los fundamentos del cosmos, aunque todavía queda una larga lucha para consumarlo. En esta conciencia, la iglesia, al invocar al Señor Jesús Cristo (2, 11), se sabe comprometida por la obediencia a la justicia y a la libertad, con la responsabilidad de irradiarlas al mundo en apariencia irredento.

Pablo, al confesar al Señor en medio de la comunidad, pretende devolverla el aliento y el gozo de la esperanza, a la espera de su pronta venida (Flp 4, 4-7). «No os inquietéis». «Permaneced firmes en el Señor». Son palabras que el evangelio de Juan dice en situación semejante. «En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo» (Jn 17, 33). En este entretanto, la fraternidad tiene que amarse entrañablemente y testimoniar este amor en medio del cosmos, para recrearlo. «Así, pues, si hay en vosotros aliento en Cristo, persuasión de amor, comunión del Espíritu, entrañas y misericordias, os suplico que deis pleno cumplimiento a mi alegría, sintiendo lo mismo, teniendo el mismo amor, con la misma alma. No hagáis nada por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás

como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés sino el de los demás» (Flp 2, 1-4). El Señor obediente, crucificado y entronizado, incorpora a su comunidad en medio del cosmos hacia su reino. La fraternidad es un fragmento del cosmos que ha reconocido y glorificado el cambio de señores y de señoríos. Por eso no puede ser ya vieja humanidad en vieja creación. El Señor se ofrece a ella en el gesto de su obediencia de servicio para alabanza de gloria, ejercida por el camino del dolor y de la cruz. Los hermanos han de entregarse en obediencia al Señor obediente para compartir el servicio del Señor, que es siervo, y la tribulación del Señor, que está colgado en el madero, y la alabanza del Señor, que está entronizado para gloria del Padre. La comunión fraternal nace de la acogida del Espíritu del Señor, el Espíritu de la comunión, en la obediente confesión de la fe, que se convierte en amor servicial, humilde y unánime. Será entonces cuando puedan salir al mundo para acoger todo cuanto de bueno hay en él (Flp 4, 8) y transfigurar en luz los desviados caminos de sus sombras. La comunidad unida en un corazón y en un alma, sin murmuraciones ni discusiones podrá atestiguar y realizar en el mundo la presencia del reino (cf. Jn 17, 23). «Para que seáis irreprochables e inocentes, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación tortuosa y perversa, en medio de la cual brilláis como antorchas en el mundo» (Flp 2, 15). Esta transfiguración del cosmos, es decir, de la humanidad en el mundo, se habrá de lograr radicalmente por el camino de la evangelización, presentándole la Palabra (Flp 2, 16). Es este anuncio de la buena noticia de Dios que es el evangelio de Cristo el Señor, el que puede invitar a todos, judíos y gentiles, a la acogedora obediencia de la fe (Rom 1, 5). Y esta tarea, hay que realizarla detrás del Señor, que nos ha tomado de la mano configurándonos con él en la muerte, para compartir con él la resurrección y alcanzar la soberana meta de la vocación (Flp 3, 10 s). Con paciencia, con paz, con alegría (Flp 4, 4 s).

5. *El Señor, Cosmocrátor que encabeza el universo*

Los problemas de las fraternidades en torno a Efeso en la segunda generación cristiana plantean una nueva situación de la comunidad en el mundo. Es posible que las comunidades en torno a Colosas tengan un entorno y una mentalidad campesinos. Han recibido el evangelio y se han entregado a él, pero es difícil mantenerse en su camino, si se quiere sobrevivir en el mundo. La gente del campo, marginada siempre, está propensa a acoplarse a la mar-

cha del mundo y de la historia siquiera para poder sobrevivir. La obediencia de la fe les hacía caminar hacia un camino extraño que desarticulaba el mundo y corría el riesgo de la peligrosidad social y el desamparo cósmico. Por una parte el Señor les ha desmitificado el mundo de la naturaleza. Como griegos se sentían antes inmersos en ella, creyendo que sus fuerzas estaban divinizadas y que para bien o para mal, influían en el trabajo y en la vida de los hombres. Aun creyendo en el Señor, hay que sobrevivir y para ello no vendría mal contar con las fuerzas de la naturaleza y vivir según ellas, tal como enseñaba la filosofía estoica, divulgada al pueblo. «Acoplándose» a la naturaleza y contando con sus poderes soberanos, a los que había que respetar e incluso venerar, podrían mejor salir adelante. Por otra parte el Señor les ha desmitificado el mundo de la historia. La ecumene está en paz, iniciada triunfalmente por Augusto. Todo está en orden. El poder imperial con el apoyo del ejército y de la clase media, ajusta con energía a sus planes los problemas y las inquietudes de los hombres y de los pueblos. Los hermanos ya sabían que, si viven el evangelio en el mundo con todas las consecuencias, se exponen enseguida a la persecución. Lo habían visto con sus propios ojos. Pablo había estado en la cárcel. Y no sólo él, sino los hermanos que más destacaron en el anuncio y en el servicio del evangelio. Convendría, pues, «acoplarse» a la marcha de la historia, que está en paz, viviendo esta paz del orden establecido y consiguiendo por lo menos «poder vivir». Tal vez incluso se pudiera vivir bien, y llegar como se decía entonces a la «plenitud» de la vida. Las fraternidades corren el riesgo de la emigración hacia dentro, de la privatización de la fe. Se puede vivir la fe en el Señor, pero de puertas adentro, «para andar por casa». Después para andar por el mundo se puede echar mano de la «filosofía de los elementos» y de la razonable «praxis de la integración» social y política. La fe valdría para la interioridad y para la fraternidad. Pero, ¿de quién es la tierra del cosmos? ¿qué habrá que hacer para caminar por él?

Estos problemas de la vida real, en la marcha de la fraternidad en el mundo, plantean un hondo problema teológico. Los hermanos, además del Señor, creen que necesitan atenerse fundamentalmente a un «modo de pensar» y a un «modo de actuar» con el que puedan sobrevivir, acoplándose al mundo. Han perdido la publicidad cósmica del señorío de Jesús. No es el único Señor de todo, el único que pueda abrir los caminos de la libertad y la comunión en el mundo. La respuesta de los hermanos que escriben la Carta a los colosenses con el nombre de Pablo, parte precisamente de la proclamación del Señor, hecha por la misma tradición apóstolica y

comunitaria. El Padre «nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la liberación, el perdón de los pecados» (Col 1, 13-14). A la luz del Cristo libertador, el mundo aparece como el lugar de la esclavitud y de la sombra. El cosmos es un señorío «del poder de las tinieblas», que se ejerce en la esclavización de la que hemos sido liberados. Lo que los hermanos ven como marco de vida, en el que han de integrarse, aparece a la luz del evangelio como «campo de concentración» del que hay que liberarse. Estamos ante elementos muy originarios de la tradición evangélica. «El pueblo que estaba en tinieblas, ha visto una luz grande; a los que habitaban una tierra de sombras una luz les ha amanecido» (Is 9, 1; 52, 7; Mt 4, 12-17; Mc 1, 14-15; Rom 3, 24; Ef 1, 6-7). En verdad que el Hijo amado es el «primogénito de toda la creación» (Col 1, 15) y a él le está ya destinado el universo desde su origen (v. 16: «hacia él»). La naturaleza (*phýsis*) y la historia (*ecumene*) ante la perspectiva evangélica son cosmos creado (*ktísis*). Han salido del poder soberano del Padre por medio de su Hijo amado, que es su imagen. Todo lo que hay «en los cielos y en la tierra, lo visible y lo invisible», «todo ha sido creado por él y para él, y él es antes que todo y todo consiste en él» (1, 16-17). No hay una historia humana y cósmica sobre la que se sobrepona la historia santa de la liberación, sino que la creación como don primero por manos del Hijo está destinada ya a la liberación del señorío escatológico que este mismo Hijo ha de llevar a plenitud para gloria del Padre. El universo de los cielos y de la tierra y todas las fuerzas que articulan su constitución y su dinámica son, pues, don para la acogida del último don. Pero esta consumación de la creación en el reino del Hijo amado no sucede sin más como consumación, sino como reconciliación. Es que el cosmos ha roto sus religaciones originarias.

El cosmos esclavizado es el cosmos dividido y enfrentado en la enemistad (*éjthra*: Ef 2.16; *éjthrous*: Col 1, 21). La enemistad ha empezado siendo en su origen un enfrentamiento de la humanidad en el universo contra el Creador, por su desobediencia. Pero de ella ha nacido la enemistad de unos hombres con otros, por su ambición. Entonces la enemistad, la división en un enfrentamiento a muerte, se ha convertido en poder que configura el cosmos. En el lenguaje simbólico de Col 2, 9-15 se habla de «la nota de cargo, que había contra nosotros, la de las prescripciones con sus cláusulas desfavorables» (2, 14). Las religaciones de la creaturalidad son verdaderamente obligaciones. La obligación con el Padre y con los hermanos se atestigua en la «ley» y se percibe en la «conciencia». En el mundo judío se entienden a veces las relaciones con Dios como

las del deudor con las del acreedor. Y en el mundo helenístico es conocido el hecho de que el deudor firma ante el acreedor el documento de la deuda. La «nota de cargo» (*jeirógraphon*), se cualifica con las «prescripciones», que son las exigencias de la ley. La ruptura de las religaciones ha conducido a la enemistad, que atestiguada como en nota de cargo, muestra lo que hay en contra nuestra: el pecado convertido en maldición. Pero Cristo, el maldito, se ha hecho pecado por nosotros y nosotros por medio de él nos hiciéramos justicia y fuéramos reconciliados con el Padre, junto con el mundo (Gál 3, 13; 2 Cor 5, 21). La humanidad empecatada, dominada por las fuerzas del pecado, que estructuran el cosmos, han luchado con Cristo y lo han llevado a la cruz (cf. 1 Cor 2, 6). Los que estaban atestiguados como pecadores, en la impotencia de poderse liberar, se han atrevido a dar muerte como a un criminal al Hijo del amor. Los príncipes de este mundo dieron muerte al Crucificado. Su poderío pareció triunfar sobre la debilidad de aquél. El Padre le entregó a nosotros y nosotros, instrumentos de las fuerzas del pecado del cosmos, le colgamos del madero. De este modo el Padre clavó en la cruz la nota de cargo de la enemistad, de la desobediencia y de la opresión. Pero allí, en la misma cruz, el Hijo amado se entregó en obediencia por nosotros y por el cosmos entero. Pablo ha añadido al himno de Col 1, 15 s una nota significativa. La mediación de la reconciliación «por él» (1, 20 a) y de la pacificación «por él» (1, 20 b) se ha obrado «por la sangre de su cruz» (1, 20 b), «en el cuerpo de su carne» (1, 22). No hay reconciliación más que en la cruz, el lugar de la obediencia al Padre en inmola-ción por los hermanos. La «palabra de la reconciliación» (2 Cor 5, 19) es la «palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18).

Pero el Padre lo resucitó de entre los muertos y lo entronizó como Señor. El es «el principio, el primogénito de entre los muertos, para que él mismo sea el primero en todo» (1, 18) para llevar todo a la plenitud de la reconciliación, «tanto lo que hay en la tierra, como lo que hay en el cielo» (1, 20). El Padre en su cruz quitó del medio la «nota de cargo». La cruz es la justicia de su reconciliación que perdona y aniquila nuestra enemistad. El Hijo amado, «hecho pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21), fue entregado por el Padre a la humanidad y al cosmos para vencer los poderes que estaban esclavizando a la humanidad en el cosmos. El Cristo es el vencido glorioso. Los poderes crucificaron al Señor de la gloria (1 Cor 2, 8), pero el Padre en su misma cruz los despojó de su poder fingido. «Despojando a los principados y potestades, los exhibió públicamente, triunfando de ellos en la cruz» (2 15). Esta es la verdadera paz. Reconciliar es volver a la obediencia y a la unidad perdidas. El

cosmos es reconciliado hacia él, sometiéndose a su señorío bajo su cabeza. La paz cósmica era el tema de la propaganda política imperial romana. Augusto ha vencido el caos y ha creado el orden y la paz en la ecumene. El ha sido, según anuncian las «buenas noticias» de su señorío, el reconciliador victorioso. En verdad lo que ha hecho ha sido integrar en el orden del poder económico, sostenido por el poder enérgico del ejército y equilibrado por la acción estabilizadora de la burguesía, todas las injusticias y los conflictos subyacentes. Es una reconciliación no hecha de paz, sino de fuerza. El crucificado Señor de la gloria, entronizado en medio del cosmos, ha sido el reconciliador (1, 20 s), en cuanto ha sido el pacificador (1, 20 b). La paz (*etréne*) era la gran aspiración del pueblo, después de las difíciles luchas revolucionarias que precedieron a la toma del poder de Augusto. La paz era la suma aspiración de los griegos y el don escatológico para los judíos. Pero para los apóstoles del evangelio la reconciliación es obra del Padre en Jesús, que reconcilia el cosmos consigo (2 Cor 5, 19). La paz, por tanto, no es el orden establecido o restablecido. No consiste en que los poderosos mantengan su estructura de poder legitimada como orden, ni que los oprimidos instauren también su poderío desde sus aspiraciones, que legitimen también como orden nuevo. La paz está más allá de la reforma o la revolución. Consiste en que la creación es devuelta de nuevo por el amor misericordioso del Padre a la relación originaria consigo, que crea la relación originaria en la humanidad y en el cosmos. Pero el acontecimiento de la paz del Señor va más allá. Más que restauración es recreación. El cosmos creado y esclavizado es ahora liberado y recreado en la comunión del reino del Hijo del amor. Entre aquella creación envejecida y la nueva creación ha acontecido el gesto pascual de Jesús, de su entrega hasta la sangre consumada en el madero, para que volvamos o más bien empecemos a ser hijos y hermanos en el reino del Padre. Es así como se alcanza la meta de la creación, que va más allá de sí misma y que consiste precisamente en lograr en el Señor su consistencia para gloria del Padre.

Los hermanos no pueden privatizar su fe en el Señor, emigrando a la interioridad personal o a la convivencia fraternal. El Señor preside su fraternidad, cuando están sentados a la mesa. A él se han entregado en la obediencia de la fe. Pero él es el Señor del cosmos, que está en trance de transfigurarse en su señorío. El, que fue el primogénito de la creación, por ser el Hijo amado, y que por ello mismo es el primogénito de la nueva creación (1, 15.18), él es «la cabeza del cuerpo» (1, 18). El Padre quiso que «en él habitara la plenitud de la divinidad corporalmente, y que fuéramos plenificados en él, que es la cabeza de todo principado y potestad» (2, 9-

10). En el mundo judío cabeza es el padre, cabeza de familia, o el rey, cabeza del pueblo. Se trata de una perspectiva, desde la que se comprende la comunidad como una personalidad corporativa y cósmica. Pero algo semejante sucede en el mundo helenístico. Para el pueblo sencillo, trabajado por la filosofía estoica popularizada, el universo entero es un cuerpo que preside la cabeza del *lógos* y la comunidad sociopolítica de la ecumene es un cuerpo que preside la cabeza del emperador. El imperio es el cuerpo del emperador. En la Carta a los colosenses esta perspectiva de la cabeza se aplica sobre todo al Señor, que encabeza el universo de los poderes, «el cuerpo», donde actúan «los principados y las potestades» (1, 18; 2, 10). La carta lo expresa de un modo muy gráfico. El emperador, cuando vencía a los enemigos, recorría las calles, llevándolos en botín delante de todos para pública vergüenza. Ahora «los principados y potestades» se ven arrastrados en la cabalgata triunfal de Cristo, que atraviesa el cosmos, siendo la cabeza y el Señor de todos ellos, que los está sometiendo a servidumbre y por tanto los está desintegrando. Los poderes están despojados, desarmados, pero todavía se presentan con su aparente grandeza. Podemos decir que están vencidos pero no aniquilados. Se están desintegrando, en cuando se van transfigurando, pues la pacificación del Señor no consiste en presentar una alternativa al orden sociopolítico vigente, sino cambiar y recrear de raíz todo orden sociopolítico que se asiente en el poder de la injusticia, de la opresión y de la enemistad. El señorío del Cristo sobre los principados y potestades, pretende provocar al cosmos hacia el éxtasis más radical. Por el poder del vencido glorioso, muerto como un criminal en el madero, el cosmos es acogido para la liberación radical y definitiva de sí mismo. El Padre nos «ha trasladado al reino de su Hijo querido, donde tenemos la liberación, que consiste verdaderamente en la liberación de los pecados» (1, 14) y lo que esta liberación lleva consigo. Los hermanos no deben por tanto «acoplarse» al mundo de la naturaleza, ni al mundo de la historia. Es precisamente en la fraternidad del Señor donde han alcanzado la libertad de la vida, cuando estaban en la opresión de la muerte (2, 12-13). Los hermanos no sólo no pueden emigrar a la interioridad ni a la comunidad cerradas, sirviéndose, además del Señor, de una ideología y de una praxis para triunfar en el mundo. Por el contrario, el Señor del cosmos es el que ha reunido la fraternidad y la ha incorporado ya de lleno a su reconciliación. La comunidad no pertenece al cosmos, sino al *Cosmocrátor*. Ha roto la dependencia de los poderes del mundo. Ha recibido la liberación y la reconciliación. Pero este don que ha recibido no le distancia ni le enfrenta al cosmos, sino que precisamente le

envía en misión. La comunidad de los liberados y reconciliados debe traer la liberación y la reconciliación al cosmos entero, es decir, a la humanidad entera en el mundo universo. Por eso cuando el himno proclama al Señor como «cabeza del cuerpo», Pablo añade la glosa «de la iglesia» (1, 18). La reconciliación en medio del cosmos de los cielos y de la tierra, para llevarlo a su plenitud (1, 18-20), ha sido acogida en primer lugar por aquellos hermanos, que estando enajenados y siendo enemigos se han dejado reconciliar «en el cuerpo de su carne, por la muerte» (1, 21-22; 2, 13-15). El evangelio de la reconciliación que han recibido, compromete a la fraternidad a anunciarlo a «toda criatura bajo el cielo» (1, 23; cf. Mc 16, 15). La irradiación de la liberación y de la reconciliación desde la comunidad hacia el cosmos se realiza primariamente por el anuncio del evangelio. Ahora por obra de los apóstoles y de la comunidad se anuncia el «misterio escondido desde siglos». Ha sido precisamente a la fraternidad de los santos, a la que Dios «quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria, al cual nosotros anunciamos, amonestando e instruyendo a todos los hombres con toda sabiduría, a fin de presentarlos a todos perfectos en Cristo» (Col 1, 27-28). La iglesia ha de proclamar a su Señor en todos los pueblos de la ecumene para reconciliar y pacificar la humanidad en el cosmos. Llegar a vivir en plenitud, como aspiraba el movimiento que agita las comunidades en torno a Colosas, sólo se alcanza, cuando por el anuncio y la escucha del evangelio, los hombres se van entregando en obediencia al Señor y comparten con él la tarea de la liberación para la comunión. El trabajo de la comunidad en el cosmos se sitúa, pues, en los cimientos. Su liberación va a las raíces, su plenitud pretende las ultimidades. Esto obliga a la comunidad al éxtasis, a la salida fuera de sí misma, o mejor aún, a la entrega al cosmos desde su Señor para la consumación del reino. El mismo Señor no sólo no le permite la emigración hacia la interioridad, sino que, con la seguridad de su definitivo señorío en el cosmos, la envía a recrearlo por la reconciliación de su paz (Col 3, 5-4, 5). Así se esboza la dimensión eclesial en el señorío cósmico de Cristo.

6. *El Señor, Cosmocrátor, que encabeza el universo en la comunidad*

Nos encontramos en las comunidades en torno a Efeso, en la tercera generación cristiana. Ya apuntamos cuál era su situación en el mundo. La estructura imperial romana se ha endurecido. Con-

tinúa resonando la misma palabra: paz. Pero a estas alturas el pueblo ya ha tenido ocasión para desengañarse. La época imperial no ha traído más justicia y por eso no ha logrado la reconciliación. Las diferencias entre las clases sociales se han agrandado. Las clases dirigentes de los militares y los funcionarios se han enriquecido, mientras que el pueblo se encuentra cada vez más despojado y abatido. Pero ya no se atreve a ponerse en pie para la lucha revolucionaria, como lo había hecho en otro tiempo. No es posible. Los mecanismos de poder y de represión se han afirmado con más energía y dureza. Si la revolución ya no es posible, sólo queda o la integración o la resignación. La parte más viva del pueblo no puede fácilmente integrarse identificándose con el orden establecido. No lo puede aceptar, no lo puede apoyar. Pero sí puede emigrar, huir a la interioridad, o a la vida familiar o las pequeñas comunidades místicas. Se extiende entre los mejores la actitud del «acosmismo», de la «desmundanización». El pensamiento ético de las distintas corrientes de origen socrático, dirigido a afrontar el problema de la felicidad personal, se extiende por todas partes. Es la actitud de la resistencia en unos casos, y del disfrute alcanzable en otros. Lo demás, la sociedad y el mundo, son la esfera de «lo ajeno», que significa de «lo inalcanzable». La necesidad íntima de liberación se satisface, pues, en una vida honrada y sobria, o en el ambiente familiar, donde se puede compartir la vida con los hijos, o en las pequeñas comunidades de los misterios, donde se experimenta la fraternidad y se añora y se alcanza la libertad por el camino de la transcendencia. La pequeña fraternidad cristiana siente el peso de la misma tentación. La liberación y la reconciliación parecen imposibles. El Señor tarda en venir. Hay que disponerse a esperar con paciencia su venida, que se esperaba ardentemente para un plazo inmediato. Se hace necesario insertarse en el mundo. Pero dado que el cosmos de la ecumene es tan agresivo y tan estéril, para poder irradiar la fuerza del evangelio se podría al menos vivir hacia dentro, como una pequeña luz en el mundo, sin acometer más tareas que el testimonio. Bastante era ya. Pero en verdad que ni siquiera éste podía presentarse, porque los hermanos tampoco estaban unidos. Los judeocristianos y los paganocristianos no acababan de ser todos uno. El camino se hace largo. Las cadenas se han endurecido. La unidad no acaba de logarse. Falta fuerza para testimoniar con responsabilidad y servir con riesgo en medio del mundo. Ya que no es posible establecerse, ni resignarse, ¿no sería posible al menos emigrar del trabajo de la reconciliación del cosmos, que por lo visto ya está reconciliado o no es posible que de hecho lo esté? Así poco más o menos se planteaba la situación de las

fraternidades en torno a Efeso, en medio de su mundo, dentro de la historia a la que asistían.

Había que dar una respuesta al evangelio político de la *pax romana*, que de continuo anunciaba el bloque dominante, realizando ya desde ahora la paz escatológica inaugurada por el Señor. Los hermanos están reunidos a la mesa. El Señor los preside. Pero el mismo que los ha convocado y reunido, es el que los llama a la misión en el mundo. Ya desde los comienzos de la carta, cuando la comunidad, tomando la confesión de los hermanos que les precedieron, alaba en gloria el «beneplácito de la voluntad» del Padre de nuestro Señor Jesús Cristo, reconoce que desde antes de los siglos ya fue elegida en el Hijo amado, para ser una familia en torno al primogénito, pero que al tiempo también el universo de los cielos y de la tierra fue destinado a ser casa común para esta familia puesta bajo los pies del Hijo, cuando llegara la plenitud de los tiempos (Ef 1, 3,4,10). El universo (1, 10: *tā pānta*), pertenece al proyecto originario de su beneplácito. Su destino es incorporarse al señorío del Hijo del amor, recapitulándose en él, bajo él. Pero el proyecto se ha realizado ahora cuando Jesús murió, fue resucitado y entronizado sobre el universo de los cielos y de la tierra, como Señor de todos sus poderes (Ef 1, 18-23). «Pablo» pide que el Padre de la gloria conceda a los hermanos «espíritu de sabiduría y revelación»: «iluminando los ojos de vuestro corazón, para que conozcáis cuál es la esperanza a la que habéis sido llamados por él... y cuál la soberana grandeza de su poder para con nosotros, los creyentes, conforme a su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándole de entre los muertos y sentándole a su derecha en los cielos» (1, 18,20). En Ef 1, 20-21 tenemos un fragmento de un himno de entronización relacionado con Flp 2, 5-11 (Flp 2, 10: «el nombre sobre todo nombre»; Ef 2, 21: «todo nombre que se nombra») y Col 1, 13-20 («todo lo que hay en los cielos», «cabeza», «pléroma»). El descenso a la muerte no se olvida (Ef 1, 7; 2, 13,16), pero tampoco se subraya. El himno proclama la resurrección (*egéiras*), como camino de la entronización (*kathisas*). La «plenitud de los tiempos» (1, 10; Col 4, 4) ha sucedido ahora, cuando el Padre, por el gran amor con que nos amó, nos entregó a su Hijo amado para darnos vida en él (2, 4-5). El entregado en la sangre de su cruz es el que ahora preside la comunidad como Señor.

El señorío del *Kýrios*, sin embargo, va más allá de la comunidad. Alcanza al «todo», al universo de todo lo que hay en los cielos y en la tierra. El aparece en primer lugar como el Ungido, a quien el Padre sentó a su derecha (1, 20; Rom 8, 34; Col 3, 1), sometándole todos los poderes. «Oráculo del Señor a mi Señor: 'Siéntate a

mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies'» (Sal 110, 1). El «sentándole» (1, 20) expresa la entronización consumada. Este dato de la tradición cristiana (Hech 2, 34-36; 5, 31; 7, 55 s; Heb 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2; 1 Pe 3, 22) significa que Jesús, el crucificado y resucitado, tiene parte en la soberanía del Padre, omnipotente y omnipresente. El entronizado es ya Señor del cosmos con todos sus poderes. El Ungido, a quien Yahvé sienta a su derecha, no sólo es soberano del pueblo, sino también de los pueblos y de las tierras que se oponen a su soberanía. Por eso el Señor, al tiempo que se sienta a la derecha del Padre, está presente en medio de los acontecimientos de la historia. Compartir su soberanía es precisamente tomar parte en llevar adelante su reinado. «En los cielos» como sabemos, no significa «más allá de la tierra», sino «en medio de los poderes» que configuran cielo y tierra, es decir, las fuerzas del pecado que configuran el cosmos y determinan la existencia de la humanidad (1, 21; 2, 1-3). Pero no sólo está «en medio de», sino también «por encima de» los poderes. «Por encima de todo principado, potestad, poder y dominación y de todo cuanto tiene nombre no sólo en este mundo, sino también en el venidero» (1, 21). «Subió por encima de todos los cielos» (4, 10). Ha habido un cambio de señores que ha cortado el tiempo. Ef 1, 20 continúa en la línea de Flp 2, 9 s y Col 2, 10, pero con nuevos matices. Los poderes han sido ya despojados y vencidos. El Señor es el *Cosmocrátor* entronizado como Mesías, bajo cuyos pies el Padre ha puesto todas las fuerzas y principados del cielo y de la tierra. Ha empezado ya el reinado del Mesías, el *regnum Christi*. Es la máxima anticipación del tiempo futuro, pero aún está pendiente de la consumación en el porvenir. Por una parte continúa «este eón» (1, 21), «este eón malo» (Gál 1, 4), bajo el «príncipe de este eón» (Ef 2, 2), pero el señorío del Señor Jesús ya se ha establecido no sólo en la pequeña comunidad sino en todo el mundo universo (1, 21: *pâses*; 1, 22: *pânta, hypër pânta*).

Este dominio del Señor sobre todo hace que la imagen del Mesías quede transcendida en la del nuevo Adán, el hombre nuevo (1, 22; cf. 1 Cor 15, 27). De nuevo se utiliza el Sal 8, 7: «Lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies». Se está cantando el señorío que concedió el Señor al hombre sobre la creación entera. El hombre es su imagen para que domine sobre todas las cosas, llevándolas a su plenitud. Hombre-familia-humanidad-cosmos se dan implicados. Adán es cabeza de una personalidad corporativa para ejercer el señorío de Dios sobre el universo. Adán es «imagen» y «cabeza» de la humanidad en el cosmos. El Señor Jesús, en su

señorío trasciende los límites del viejo pueblo en su tierra y alcanza a la humanidad entera en el cosmos entero. «Bajo sus pies sometió todas las cosas y le dio como cabeza, sobre todo, a la iglesia que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (1, 22-23). Cristo, como hombre nuevo, es la nueva cabeza de la nueva humanidad y el nuevo universo. En Col 1, 10; 2, 20 parecía todavía diferenciarse el señorío del *Kýrios* sobre la iglesia y sobre el cosmos, pero en Ef 1, 22-23 aparecen orgánicamente implicados. En el Señor de la iglesia está el Señor de los poderes; en el Señor de los poderes se manifiesta el Señor de la iglesia. Esto significa que la iglesia en su constitución, como ámbito del señorío de Cristo, está en obediencia remitida a él y destinada más allá de sí misma para llevar el mundo a su plenitud, poniéndolo debajo de la misma cabeza que a ella la sostiene y la salva (1, 23). Cristo, «cabeza de todo principado y potestad» (Col 2, 10) es «cabeza sobre el universo» (1, 22), pero siéndolo «en la iglesia y para la iglesia» (1, 22). El Entronizado encabeza el cosmos encabezando la iglesia. Por ello los hermanos que se reúnen en torno a él, han sido incorporados a su tarea de recapitular el cosmos, y su misión en medio de él es elemento constitutivo de su llamada y de su encargo (1, 18). Ellos son la personalidad corporativa del nuevo Adán (*sôma/pléroma*), que al igual que el primero ha de dominar y llenar la tierra entera. El a la cabeza de su familia ha de construir en el universo la casa común, sometida a su señorío para alabanza de gloria del Padre.

El hombre nuevo recrea a los suyos. El Padre les hace conmorir, con-resucitar y con-asentarse con él sobre los poderes (2, 5). De tal manera que son «hechura suya, creados en Cristo Jesús» (2, 9). La presencia en el cosmos, como tarea compartida con el Señor, sólo puede hacerse desde una fraternidad que viva en su reconciliación. No se puede ejercer el servicio sin la comunión fraternal y ésta no se puede alcanzar sin la incorporación al Señor y la recreación en él. En la ecumene el poder imperial ha levantado el *ara pacis*, como monumento que pregona la paz alcanzada en los pueblos y en la tierra por obra del soberano. Esta paz del orden establecido, esta injusticia disfrazada de justicia, esta opresión enmascarada como libertad, esta enemistad presentada como reconciliación, no pueden ser en modo alguno la última palabra que responda no sólo al ansia de liberación de los hombres, sino también y sobre todo al beneplácito de la voluntad del Padre en Cristo. El es en verdad «nuestra paz» (2, 14). Y su fraternidad reunida en la ecumene de judíos y gentiles, los que estaban cerca y los que estaban lejos, pero que han sido reconciliados en el cuerpo de su cruz y recreados como un hombre nuevo, es la verdadera *ara pacis*, el

monumento, el signo, el lugar de la paz. Es la personalidad corporativa del hombre nuevo. Unos y otros, que estaban separados por el muro, están sentados ahora a la mesa, y se han reconciliado desde el común acceso que tienen al Padre por él, en el mismo Espíritu (2, 18). Están, con el Señor a la derecha del Padre, como hijos suyos, familiares de su casa, pero al tiempo están «en los cielos» (2, 6), es decir, en medio de los poderes de este cosmos. Los cielos son el campo de la batalla escatológica en medio del marco concreto y público del mundo. La iglesia está allí «a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros, en Cristo Jesús» (2, 7). La *pax Christi* no es la *pax Augusti*. Su señorío no es una alternativa de poder a la estructura imperial. No se trata de un recambio en horizontalidad de una sociedad por otra, de un mundo por otro. La comunidad no es un grupo político, ni una nación, es una nueva humanidad reconciliada en el cuerpo de Cristo. Lo que pretende su misión y su tarea en el mundo es la acogida de la gracia que viene del Padre por el Señor y que recrea de raíz el cosmos, más allá de la reforma o la revolución, de la integración o de la subversión. Se trata de una nueva humanidad para una nueva creación. Por eso cuando los apóstoles y los profetas recorren la ecumene anunciando que los gentiles son «con-corporales y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús» (3, 9), se desvela por el servicio de la iglesia ante la mirada de los poderes del mundo (3, 10-11), la «economía del misterio» (3, 9).

La iglesia, dentro de este contexto, aparece claramente con una función de mediación en el señorío de Cristo hacia el reino de Dios. La fraternidad, como «cuerpo compartido» (*synsoma*) de judíos y gentiles, ámbito de la reconciliación definitiva con el Padre, por Cristo, en el Espíritu (2, 18; 3, 12), es el lugar de la mediación (3, 10: *dià tês ekklesías*) para que la economía del misterio de liberación y de comunión alcance en el cosmos su realización plena, recapitulándose todo en Cristo (1, 10). Nos encontramos con una pronunciada acentuación de la escatología presente. La iglesia no es en modo alguno el reino de Dios. Ni siquiera estos fragmentos que estamos estudiando, donde cristología, ecclesiología y escatología están tan orgánicamente unidas, permiten hacer esta afirmación. En todo caso, sí podemos decir, a este nivel de la reflexión de las comunidades primitivas paulinas, que en la iglesia se hace presente ya el señorío de Cristo para el reinado definitivo de Dios. Es decir, que por muy largo que se haya hecho el tiempo, la fraternidad sigue a la espera de que su Señor vuelva a consumir la obra que empezó. Y sin embargo entre la resurrección y la parusía

ha pasado a plano destacado el tiempo de la iglesia en el mundo. La fraternidad, en medio del mundo, es un «anticipo» (Ef 1, 14). Está por venir la consumada liberación y la consumada comunión, pero ya ahora en la fraternidad se ha iniciado la nueva humanidad del Señor. Y al tiempo sirve de «mediación» (3, 10). Mediante la iglesia el cosmos con todos sus poderes llega a descubrir la revelación de la economía del misterio, es decir, llega a descubrirse no sólo como constituido en creación, sino como agraciado para la nueva creación. El tener que vivir en éxtasis le viene a la comunidad no de una opción sino de su misma constitución. Es la comunidad del Señor. No puede existir para sí misma, sino para su Señor, pero su Señor está entronizado a la derecha del Padre para someter todos los poderes y entregarle el reino. La fraternidad es una relación constitutiva a su Señor y por eso a su señorío, es decir, a su señorío en la humanidad y en el cosmos. Sirve al señorío del *Kýrios* hasta la liberación de la adquisición, hasta que el Padre sea todo en todas las cosas. Por eso es constitutivamente instrumental y relativa. Es para el cosmos, o sea, para toda la humanidad en el universo entero, porque es precisamente para el reino definitivo de Dios. Entonces es la comunidad de la peregrinación y del éxodo en su Señor, detrás de su Señor.

Esta perspectiva se profundiza en Ef 4, 1 s. «Subiendo a las alturas, llevó cautivos y dio dones a los hombres. ¿Qué quiere decir que 'subió', sino que antes bajó a las partes más bajas de la tierra? Este que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llevar el universo a su plenitud» (Ef 4, 7-10). «Pablo» ha tomado el salmo 68, que canta la marcha de Yahvé, que asciende a lo alto, atravesando la tierra, ejerciendo su señorío sobre el pueblo y la creación entera. Es la marcha triunfal hacia el santuario, que atraviesa con su pueblo el mundo de sus enemigos, sometiénolos con su justicia y conmoviendo a la misma creación (Sal 68, 5-7.9-11.27-33). En esta marcha se pretende expresar la marcha de Jesús, el Señor resucitado que asciende a la derecha del Padre para establecer su señorío. «Pablo» ha puesto algunos acentos al salmo para transfigurarlo cristológicamente y poder expresar la marcha del Señor con su fraternidad por el universo hacia la consumación. El largo camino parte desde abajo, desde muy abajo. Esta es una perspectiva típica de la tradición paulina. El ascenso está precedido de un descenso, de un abismal descenso. «Se hizo pobre» (2 Cor 8, 9). «Se anonadó tomando la forma de esclavo, hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2, 8). El punto de arranque es la tierra de los pobres y de los criminales, el abismo de los pecadores, con los que el Padre quiso identificarle (2 Cor 5, 21). Por

eso, al empezar a caminar con los suyos, se encuentra en «las partes más bajas de la tierra», en los lugares más marginados de la ecumene. Sus hermanos más próximos, a los que él ha allegado más a sí, son los pobres, la basura de este mundo (1 Cor 1, 26-28), los que no tenían derechos ni puesto en la sociedad (Ef 2, 19). El Señor con sus pobres, convertidos en hijos y hermanos, es el que está abriendo en la ecumene los caminos de la paz y de la reconciliación. Los hermanos, aunque sean un punto pequeño en el cosmos, amenazado y despreciado, están junto a su Señor, caminan de su mano. Están en peregrinación, en éxodo, en un éxodo que ha consistido en salir de sí mismos, acogiendo la gracia de la creación nueva y que ahora consiste en la tarea de irradiarla.

«Pablo» continúa acentuando el salmo de la marcha. Al subir a las alturas venció a los poderes. Al camino del descenso sucede el ascenso, al camino del abatimiento sucede el de la exaltación (cf. Rom 1, 1-4; Flp 2, 5-11). Porque el Señor que bajó hasta la pobreza y el pecado y allí se entregó en obediencia de inmolación, asciende ahora hasta lo más alto de los cielos (4, 10). El botín de su victoria fueron los poderes. «Pablo» no dice que «se llevó cautivos», sino que se «llevó cautiva a la cautividad» (LXX: Sal 68, 19). De nuevo nos encontramos en los fundamentos de la esclavitud y de la liberación. El Señor no ha liberado a la fraternidad y al cosmos de los «príncipes» de este mundo, sino de su «principado», no les ha liberado de los «opresores» históricos, sino de la «opresión» histórica, más aún, infrahistórica, que subyace a todos los acontecimientos y a todos los portadores de la opresión. El poder mismo de los poderes, la esclavitud misma ha sido vencida, ha sido aniquilada. Es verdad que no pueden separarse los príncipes del principado, los opresores de la opresión, los dominadores de la esclavitud, pero depende de por dónde se rompa el círculo. La liberación para la comunión que el Señor ha iniciado y ahora continúa en su marcha por el cosmos es la última, la total, la definitiva, porque lo que ha arrancado, lo que ha esclavizado y ha aniquilado ha sido la misma esclavitud. Pero esta tarea no la realiza él solo. Si su liberación ha sido un don, él ha querido repartir su don a sus hermanos, para que ellos compartan con él la tarea del don. «A cada uno de nosotros le ha sido dada la gracia según la medida del don de Cristo» (4, 7); «dio sus dones a los hombres» (4, 8). Los suyos le están sometidos, mientras van avanzando por su éxodo, con la obediencia que acoge el don con las manos abiertas para compartirlo en la comunidad y en el cosmos. Por los hermanos, el Señor ha querido llevar el universo a plenitud (4, 11.13). Los dones no son más que servicios (1 Cor 12, 4 s) y no sólo a la fraternidad, sino también al cosmos, para el establecimiento del reino.

«Pablo» indica por dónde puede ir el camino de esta comunidad de la marcha y del éxodo. No es posible la *diakonía* al cosmos sin la *koinonía* entre los hermanos y ésta a su vez no es posible sin la *koinonía* con el *Kýrios*. Por ello, para que la iglesia pueda ejercer su servicio de liberación y de reconciliación en el cosmos, se requiere una doble tarea. En primer lugar su maduración interior en el Señor. Toda la comunidad ha de crecer en la comunión del Hijo a la que fue incorporada (1 Cor 1, 9) por la obediencia de la fe, hecha servicio del amor en el aliento de la esperanza. Todos los dones del Señor son dones para la tarea del evangelio. «Para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (4, 12-13). No hay misión al cosmos sin identidad de la iglesia, sin madurez y plenitud de la iglesia. En esta familia del Padre, presidida por el Primogénito y unida por el lazo del Espíritu, la madurez consiste en la comunión profunda, transformante, consumada en la fraternidad y en la filiación del Hijo, el hombre nuevo que está recreando a los suyos. Es aquí donde cobra toda su fuerza la exhortación de «Pablo» para el largo camino del éxodo. «Os exhorto, hermanos, yo, preso por el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido convocados, con toda humildad, mansedumbre y paciencia, soportándoos unos a otros por amor, poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una sola es la esperanza a la que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, acogiendo a todos y en medio de todos» (Ef 4, 1-6). La fraternidad del Señor es la personalidad corporativa del hombre nuevo que ya es plenitud y aún camina hacia ella. Pero no puede lograrla si no la irradia al tiempo al cosmos. Al allegarse a su Señor que es la plenitud, entra en una dinámica de comunión que la reúne en la unidad de la fraternidad, pero al tiempo la inserta en la más radical solidaridad con la humanidad en el cosmos. Los problemas de las comunidades en torno a Efeso, que propenden a la concentración sobre sí, a la emigración del mundo, a la desmundanización, sólo se resuelven desde la concentración cristológica. De nuevo encontraríamos aquí el paralelo en Jn 17. «No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del maligno. Ellos no son del mundo, como yo tampoco soy del mundo... Que todos sean uno para que el mundo conozca que tú me has enviado» (v. 15-16.23). El mismo Señor que da a sus hermanos el don de la unidad y que les llama a vivir unidos en el «vínculo de la

paz» les envía al cosmos para que realicen allí la liberación y la pacificación de su señorío.

«Le puso como cabeza sobre todo, en la iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 22-23). Jesús el Señor es la plenitud, plenificada y plenificante (Col 1, 19; 2, 9). El Padre quiso que en él habitara la plenitud corporalmente, para que de él irradiara a todos y todos fuéramos plenificados. El es, pues, quien plenifica a la iglesia, «su cuerpo», para que lleve al cosmos a su plenitud. El propósito de la voluntad del Padre de «recapitular en Cristo todas las cosas» (Ef 1, 10) se realiza ahora por medio de la fraternidad del Señor, pues por ella, él mismo llevará a plenitud el cosmos entero (4, 10), mientras nosotros hacemos crecer todas las cosas hacia él (4, 15). Por ella, con ella y en ella, el cosmos llegará a ser señorío del *Kýrios* para el reino de Dios. Para ello, la fraternidad necesita vivir de su Señor, en comunión creciente (4, 14-16) y transformarse como nueva humanidad en él, que es el hombre nuevo (4, 17-24). La iglesia que promueva al mundo, sin hacerlo desde su unión profunda con el Señor, podrá colaborar a su desarrollo inmanente, pero no al establecimiento en él del reino de Dios. Pero si incorporada a su Señor, plenificada y recreada, se proyecta al mundo, en donde está implantada, entonces podrá conseguir también que el cosmos se incorpore, se plenifique y se recree en el Señor. La nueva humanidad, llena de Cristo, es decir, sometida a su señorío para el servicio de los dones que de él recibe, habrá de servir al mundo, dando a los hombres a través de sus dones, el evangelio, para que ellos y a través de ellos el mundo, se incorporen también a la obediencia del servicio y así alcancen su plenitud. La tarea de mediación hacia el mundo aparece como un pequeño fermento que recrea desde dentro el tejido de las relaciones humanas en la comunidad de la familia y en la comunidad del trabajo (5, 21-6, 9). El amor que late en la comunión del cuerpo de la iglesia, como ámbito del señorío del *Kýrios*, debe ser actuado allí para que se rompan las barreras que separan a los hermanos y reconociendo al Señor, puedan compartir. Es una recreación del cosmos desde abajo, que lleva consigo al tiempo una desintegración de sus poderes de destrucción que lo configuran. La luz tiene que desarticular a las sombras (5, 8 s). Los hermanos, armados de la armadura de la nueva humanidad, tienen que combatir en el mundo por la nueva creación (6, 10-17). La fraternidad en medio del mundo trabaja por la liberación de la esclavitud cósmica, liberación que conduce a la reconciliación en el señorío del *Kýrios*. Frente a la paz del orden establecido que anuncia el bloque dominante, desde abajo, de entre los pobres, la creación se está

recreando en la paz que es el mismo Señor, que ha hecho compartir su filiación y su fraternidad a la humanidad entera en el cosmos, para que sea en su mismo Espíritu alabanza de gloria del Padre (1, 6.12.14; 2, 21-22), hasta que llegue la liberación definitiva, la liberación de la adquisición (1, 14).

7. *La iglesia del Señor, don y tarea de re-creación*

Hemos partido de un análisis del mundo de la iglesia, de su contexto económico, social, político y cultural. Dentro de este marco hemos visto situadas a las distintas comunidades religiosas que lo fermentan. Y entre ellas las pequeñas fraternidades del Señor, sembradas también por la ecumene, en Tesalónica y en Filipos, en Galacia y en Corinto, en Roma y en torno a Efeso. Nos detuvimos a estudiar su situación y sus problemas. Trazamos incluso un pequeño balance como denominador común. Eran fraternidades abiertas de par en par a todos, libres y esclavos, judíos y griegos, bárbaros y escitas, hombres y mujeres. Su puesto en la vida está entre los pobres, entre los desvalidos y desheredados del mundo. Al tiempo, son los pobres su predilección y su preferencia. Al vivir en comunión, van destinados a ellos, en primer lugar, los dones que comparten. Por dentro, se encuentran con la tarea de vivir la unidad en medio de tensiones y conflictos. Eran hermanos, pero aún no lo eran por entero. Por fuera, están acosados continuamente por la persecución. Les persiguen los que representan el orden establecido, porque ven en ellos una grave amenaza a su posición. Temen de ellos la subversión de la ecumene, aunque su pequeñez no daría motivos para ello. Tan insignificante era su presencia.

El apóstol, que en nombre del Señor las ha ido reuniendo, es un hombre desposeído de poder. Era un fariseo de formación rabínica, pero ahora recorre la ecumene como un obrero emigrante que trabaja con sus manos para poder vivir. No es un educador, como los filósofos ambulantes de entonces, que pretenda dar a los hombres la sabiduría para hacerles felices. Tampoco es un sacerdote de misterios, que inicie y asegure para siempre a los creyentes la vida inmortal. Tampoco es un hombre de acción política, que colabore a la marcha del imperio, ni un dirigente revolucionario de esclavos para conspirar contra la opresión. El dice que no sabe más que una cosa, a Jesús Cristo y a este crucificado. Su mensaje es Cristo mismo en la palabra de la cruz. Por eso el crucificado Señor de la gloria, que ha reunido a los hermanos, ha elegido en la ecumene a los más pequeños, a los que nada valen ni son en el mun-

do. Pobre de medios y estructuras, la comunidad es casi imperceptible. Su presencia en el mundo no se realiza por sus medios culturales o educativos, por sus instituciones benéficas o por sus organismos públicos cristianizados. Por no tener, ni siquiera tiene templos. A diferencia de las grandes manifestaciones religiosas, judías o griegas, su reunión es una pequeña comunidad fraternal, en torno a la mesa del Señor, en medio de la publicidad y secularidad del mundo. Lo que constituye el centro de su vida y de su camino es el mismo Señor que les ha reunido, está presente en medio de ellos y va delante de ellos continuando su obra. La fraternidad vive ya no de sí misma, ni por sí misma. La iglesia existe en el Señor Jesús Cristo, es decir, por su Señor, con su Señor, en su Señor, bajo su Señor. Pero su Señor está entronizado a la derecha del Padre para someter todos los poderes y entregarle el reino. Por eso la fraternidad está lanzada más allá de sí misma. En ella se ejerce el señorío del *Kýrios* para el reino de Dios. Desde su vida íntima, la fraternidad, en la misma misión de su Señor, se ve proyectada al mundo y en el mundo y por el mundo hacia el reino de Dios.

Ahora es cuando podemos alcanzar a comprender la radical diferencia entre la fraternidad del Señor y todas las demás comunidades creyentes que se encuentran en el entorno. Si intentamos describirlas en su situación en el mundo de la ecumene, podríamos agruparlas en dos tipos: las que animan procesos históricos de «integración» en el orden establecido y las que animan procesos históricos de «revolución» de este orden. Ya hemos analizado la formación social de la ecumene y dónde se inscribe cada una de estas comunidades. Conviene subrayar una vez más que el poder imperial está reforzando por entonces sus medidas de administración y de seguridad para que la integración socio-económica, protagonizada por la burguesía, no se quiebre, sino que se afiance. Las comunidades creyentes no se escapan de esta constelación de fuerzas. Sabiéndolo, o sin saberlo, colaborarán a su integración o a su desintegración. Partimos de la ecumene entera, como espacio histórico en el que se encuentra el «mundo judío» no sólo de Palestina sino también de la diáspora. Las comunidades paulinas, formadas en su mayor parte por judíos y gentiles, se insertan en esta ecumene helenístico-romana, directamente. Es en este espacio histórico donde podemos discernir la presencia de la fraternidad del Señor, contrastándola con la presencia de las otras comunidades creyentes, sean propensas a la integración en el orden establecido o a la subversión de este orden.

A la «integración» colaboran, en primer lugar, como un exponente más de los procesos sociopolíticos y culturales, las comunida-

des del templo, tanto la del templo de Jerusalén, como las de los numerosos templos de los dioses tradicionales. Los creyentes, al reunirse en oración, expresan y reafirman su conciencia colectiva de pertenencia a un pueblo, a una nación dentro de la historia que está en marcha. Además, a la integración se puede colaborar por el doble camino de la inserción o de la emigración históricas. Las «comunidades de inserción» son aquellas que favorecen el orden establecido, promoviéndolo directamente, o al menos consintiéndolo y legitimándolo. Este sería el caso de las comunidades del movimiento fariseo y sobre todo las comunidades del culto al emperador, la religiosidad política, que pretende asumir la creencia como apoyo a la situación. En cambio las «comunidades de emigración» son aquellas que colaboran al orden establecido por su ausencia de él. Como la neutralidad no es posible, el aislamiento y la huida son también formas de potenciación de la situación establecida. Cuando la comunidad de la sinagoga en medio de la ecumene se reúne como espacio de encuentro y libertad de los judíos, segregados y distanciados espiritualmente del imperio, o cuando los creyentes de las comunidades místicas buscan en ellas un espacio para la intimidad de la amistad y la transferencia a la inmortalidad, nos encontramos con grupos religiosos que, aparentemente desentendidos de la situación, colaboran a su mantenimiento, porque no aportan su esfuerzo a una nueva alternativa. Por otra parte, sabemos que, en general, estas comunidades de integración, tanto por inserción, como por emigración, son toleradas por el poder y algunas decididamente apoyadas y sostenidas. Son «religiones lícitas». La dureza de la represión en esta época de dictadura creciente, hacía que muchos, abandonando la religiosidad popular de los templos, se acogieran en estas pequeñas comunidades para poner a salvo su vida y alcanzar una experiencia religiosa y comunitaria que satisficiera más en profundidad sus necesidades personales.

Por este tiempo, es difícil intentar la subversión del orden establecido, lo que hoy llamaríamos atreverse a la revolución, presentando otra alternativa distinta de la constituida y luchando por ella de un modo o de otro. A la revolución se puede también colaborar por el doble camino de la inserción y de la emigración históricas. El ejemplo más destacado de una comunidad revolucionaria de inserción es el de los celotes. Es un frente religioso de liberación nacional, que se propone en su tierra cambiar de arriba abajo la estructura socio-económica y política. El absoluto y único señorío de Dios, debería llevar a expulsar a los romanos, terminar con el imperialismo, y arrancar las relaciones de propiedad y de dominación dentro de la misma patria judía. Pero también se puede pre-

tender otra alternativa a «este mundo» intentando la emigración de él. La comunidad monástica de Qumrán está fuera del mundo, esperando y suplicando un mundo nuevo que se rija por la ley del Señor. Los grupos, animados por el pensamiento estoico vulgarizado, se han separado del mundo, en actitud de protesta y de resistencia, para hacer ver que vale más ser hombre que disfrutar del dinero y del poder. Es una revolución ética, que no pretende insertarse en los procesos históricos para cambiarlos, sino que considerándolos ajenos e incambiables de hecho, opta por el testimonio de la libertad interior. Si el orden establecido no tiene especial interés en las comunidades monásticas, sí vigila, controla y persigue a todos aquellos que con su lucha o con su testimonio, pretenden una alternativa a la paz imperial, tan difícilmente conseguida, con tanta represión asegurada y con tanta propaganda anunciada. Los grupos de celotes y de filósofos serán enemigos públicos del imperio. Son «creencias ilícitas» de las que hay que deshacerse, precisamente por el bien común.

Cuando contemplamos la fraternidad del Señor desde estas dos formas de comunidades religiosas, parece, por diferentes que se presentan a primera vista, que ambas coinciden en su profundidad. El punto de arranque de unas y otras es la autonomía inmanente de la existencia humana, personal, comunitaria y cósmica. Los hombres, viviendo desde sí, en sí y para sí, creen para legitimar sus proyectos históricos. La creencia como vivencia de la religación con Dios (en sus distintas formas de aparición) se integra en los proyectos inmanentes, personales, comunitarios y terrestres, para dinamizarlos y legitimarlos. En todo caso las comunidades creyentes, insertas en una práctica de integración o de revolución, pretenden vivir su fe, integrándola en su propio proyecto, es decir, poniéndola en función de su vida, de su avance, de su eficacia. A los fariseos les interesa «su» justicia, a los adictos del emperador «su» puesto, a los iniciados «su» inmortalidad, a los de la sinagoga «su» pueblo, a los celotes «su» revolución, a los esenios «su» escatología, a los filósofos «su» libertad. Por eso las comunidades, que asumen la fe desde su autonomía inmanente están de hecho cerradas sobre sí, aun haciendo los mejores esfuerzos de compartir. Son en realidad comunidades de legitimación de la integración en unos casos y de la revolución en otros. Las últimas raíces de su vida comunitaria y de su acción en el mundo, están en lo que podríamos llamar la creaturalidad esclavizada, la creaturalidad que habiéndose polarizado en un absoluto inmanente, no logra arrancar la idolatría y la opresión. En el balance que hace Pablo en Rom 1, 18-3, 20 tanto los judíos como los griegos, incluso en su misma religiosidad, no han podido

alcanzar la liberación de la creaturalidad cerrada en el pecado y en la muerte, cuyas fuerzas dominan a todos.

La fraternidad del Señor no tiene su consistencia en el «tener», ni en el «poder», ni en el «saber», pero tampoco en el «ser». No estamos ante la alternativa de «tener» o «ser». No podemos decir que frente a las otras comunidades, que animan procesos de integración o subversión, basados en una actitud de apropiación y dominación, la comunidad del Señor dinamice un proceso de comunicación y servicio desde el ser auténtico y abierto del hombre. La perspectiva de Pablo no es filosófica sino histórico-salvífica. El enclave desde donde mira es su cristología escatológica. Por debajo de la oposición entre opresores y oprimidos, por debajo de la estructura clasista de la sociedad, diríamos hoy, está la solidaridad de la culpa, la cerrazón al amor de todo hombre, de la humanidad y del mundo. El ser del hombre, de hecho, está cerrado sobre sí. Pero más abajo, acogiendo esta historia de pecado, está el don de la gracia aparecido en el Señor Jesús Cristo. La comunidad no se constituye por el ser extático que somos nosotros desde nosotros (*in nobis*), sino desde el ser extático que hemos llegado a ser, cuando acogemos la gracia del don que el Padre por manos de Jesús nos ha dado en el Espíritu (*extra nos*). La pequeña fraternidad del Señor se diferencia constitutivamente de cualquier otra forma de comunidad humana y religiosa en que es el anticipo del don de la gracia del Señor que inicia, que se da al ser creatural del hombre, que aun cerrado sobre sí, es también una forma de gracia. Es el *extra nos* que dado en gracia al *in nobis* crea en la comunidad el nuevo «ser-en Cristo», es decir, la filiación y la fraternidad en él, donde aparecen las primicias de la creación nueva. Con esto no pretendemos decir que la fraternidad del Señor abra en la historia del cosmos una «tercera vía» que va entre la integración y la revolución. Al contrario. Integración y revolución son acontecimientos penúltimos. Sólo transforman la historia en su superficie. La brecha que abre originariamente la comunidad del Señor (aunque su mediación histórica pueda ser en ocasiones inauténtica y alienante), es la «recreación». La creación nueva es un acontecimiento en las últimas raíces de la historia, en su misma ultimidad. Y no como obra de la humanidad misma que desde sí y desde sus obras inicia este itinerario radicalmente nuevo, sino como tarea del don que ha sido dado de parte del Padre por el Señor en el Espíritu. El don vino desde más atrás, por eso actúa más por debajo y pretende ir más hacia adelante. El Señor constituye la iglesia de la nueva humanidad para el reino de la nueva creación. Por eso lo que tiene entre manos la pequeña fraternidad es simplemente un encargo.

La comunidad en la que el Padre ha cumplido su acción escatológica por su Hijo, enviado a nosotros, entregado por nosotros, como Cristo y entronizado sobre nosotros como Señor, está comprometida a continuar el imperativo de este indicativo. El Señor Jesús, muerto, resucitado y entronizado, que inició la nueva creación en el pasado de su pascua, se anticipa ahora desde el futuro en un indicativo presente que nos arrastra en imperativo hacia él, hacia el futuro de su entrega del reino. Al ser en Cristo, sigue el andar en el Señor. El «ahora» de su entrega proyecta a la comunidad al «hasta que» de la consumación. El ser y el existir de la comunidad acontecen «en el Señor». Lo que aconteció en Cristo ha de ser actualizado por la comunidad en medio del cosmos. Por eso después de los gestos sacramentales, sobre todo después de la escucha de la palabra y de la fracción del pan, viene la llamada de la exhortación. El camino que antes los hermanos habían andado, queda asumido y cortado en el presente escatológico del indicativo de la obra pascual del Señor, pero como exigencia de imperativo futuro hacia su parusía: Gál 5, 24; 5, 13; Rom 6, 11; 6, 12; 8, 10; 8, 13; cf. 1 Cor 6, 8 s; 10, 1 s; Ef 5, 8 s. Esta dialéctica del indicativo y el imperativo no es una dialéctica humana inmanente. También el hombre y la comunidad, por haber sido creados como don, pueden existir en éxtasis y en soberanía, en la soberanía del éxtasis. Pueden proyectarse realizando «sus» posibilidades o alcanzando «sus» ideales. Y esto pueden hacerlo en una actitud concéntrica, para sí, lo suyo y los suyos, o en una actitud extática, para todos desde lo que ellos proyectan como «el» proyecto, universalizando «el suyo». En la fraternidad del Señor, por el contrario, se existe desde el don último, desde la gracia que constituye el nuevo ser en Cristo, pero este ser, que es un don, exige darse y compartirse. Conviene acentuar que no se trata de una co-laboración en forma de sinergismo, en el que la obra del Señor y la obra de la comunidad, como factores igualmente autónomos, se conjuntan y co-laboran. El don del Hijo, que es un éxtasis, constituye a la comunidad como don del don, don agraciado para ser acogido y a su vez agradecido y compartido. La actitud de la fraternidad es muy sencilla, abrir las manos y ofrecerse al Señor para acoger su don y después abrir las manos y ofrecerse a los hermanos y al mundo para dar el don recibido. El que actúa es el Señor en su Espíritu, dándose por entero a sí mismo. En su don la fraternidad se da por entero a sí misma para dar aquí y ahora el don recibido.

El carácter extático y mediador de la comunidad debe ser contemplado de cerca. No se trata de que la comunidad sea el instrumento mecánico del señorío del *Kýrios* en el mundo. La presencia

y la acción del Señor en el Espíritu no tiene los rasgos del docetismo, sino de la encarnación y de la ascensión. El «*extra nos*», queda mediado en el «*in nobis*», hacia el «*ante nos*». La dinámica del indicativo y el imperativo, es una acción del Espíritu del Señor. Ni el indicativo lo obró el Señor sin nosotros, ni el imperativo lo obramos nosotros sin él. La altura está mediada en la bajeza. Nosotros éramos don apropiado. Pero el Señor se vació tomando la forma de siervo y en la carne y desde la carne del pecado nos dio el don (2 Cor 5, 21; Flp 2, 6-7; Rom 8, 3). El don de nuestra «forma de esclavos» ha sido agraciado por el último don de la gracia aparecida en la pascua y por eso el don ha sido liberado y recreado en la gracia. El «*extra nos*» de la gracia se actualiza en la historia mediándose en la apropiación de nuestros pecado. Es así como la comunión del misterio del Señor se hace visible, se sacramentaliza y en él encuentra el cosmos el último sentido de su historia, donde puede consumarse en plenitud del todo en todo. El Señor, mediante la iglesia, asume el pecado en su gracia, para que todo sea recreado en gracia. La dialéctica entre la altura y la bajeza, entre la eternidad y el tiempo, se ha convertido en signo de comunión en medio de la fraternidad del Señor. Del mismo modo el futuro está mediado en el presente. Nosotros éramos capacidad de libertad, pero de hecho por la desobediencia nos esclavizamos. Pero el Señor, el Libertador, que viene del futuro, está presente a la cabeza de la comunidad asumiendo el presente de nuestra esclavitud. El don de nuestra «forma de esclavos», de nuestra libertad esclavizada, ha sido agraciado con el último don de la liberación aparecida en la pascua y por eso el don ha sido liberado y recreado. Ahora la libertad liberada, se ha hecho don y servicio de amor. El *ante nos* de la liberación definitiva se actualiza en la historia desde la esclavitud de nuestro pecado. De este modo la fraternidad es signo de la gracia, como prolepsis de la gracia consumada, es decir, de la última liberación para la plena comunión con el Padre, por el Señor en el Espíritu. La dialéctica del indicativo y el imperativo implica al tiempo una dialéctica de transcendencia e inmanencia, como dialéctica entre don y tarea y una dialéctica de futuro y presente como dialéctica entre anticipación e irradiación. El don que se anticipa, llama a la tarea que se irradia. Es el Señor, en quien el pasado se asumió en el presente y en su presente anticipó el futuro, el futuro entero y absoluto de su Padre. En la pequeña fraternidad él está ejerciendo su señorío recreando la nueva humanidad para la nueva creación, hasta que vencidos todos los poderes, incluso la muerte, él mismo entregue el reino al Padre. ¿Qué puede hacer entonces la fraternidad si todo es don de su gracia? Ofrecerse a su

Señor, dejarse acoger por él, entregarse para ser incorporada a él y así caminar tras él en el Espíritu por medio del cosmos hasta el último día.

8. Acogiendo, compartiendo y realizando el amor

a) Por la obediencia de la fe

La pequeña fraternidad del Señor se constituye en el don que él mismo hace de sí mismo en el Espíritu. Los hermanos acogen esta gracia que les sale al encuentro en la fe. La fe es esencialmente obediencia. No consiste en alcanzar una vivencia mística de la gracia, apropiándose la en el interior. Cuando la comunidad escucha el evangelio, no se lo puede apropiarse ni integrar. Su palabra no llama a los hermanos a la entrada en sí mismos, sino a la salida de sí mismos. La fe nace fundamentalmente del acontecimiento escatológico en Cristo Jesús. El Padre sale a nuestro encuentro en el Hijo, entregado y entronizado, que se da a sí mismo en el Espíritu. Al acoger el don de este encuentro, la fe es un éxodo en el que se abandona la autonomía y la autodeterminación de la propia vida para ser de otro y para otros. La comunidad creyente ha dejado de ser de sí misma, para pertenecer a su Señor (Rom 14, 8-9; 2 Cor 5, 15). Se entrega al *Kýrios*, que ha aparecido y ha sido proclamado en su epifanía escatológica, para iniciar la nueva creación. «Se dieron a sí mismos al Señor» (2 Cor 8, 4). La fe es en primer lugar «confesión» (*homología*), es decir, confesar y atestiguar la obra que el Padre ha hecho en el Señor Jesús. «Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salvación» (Rom 10, 9-10). Esta acción salvadora de Dios, que viene al encuentro de los hermanos en la comunidad, es la que hace posible la confesión. Los creyentes salen fuera de sí mismos y confiesan que todo lo que tienen y son, lo tienen y lo son por lo que el Padre ha hecho en Cristo, el Señor. Por eso la confesión es una acogida del don, que consiste esencialmente en entrega de obediencia a él. Reconocer al Señor, abandonarse a él, confiarse a él en obediencia radical: Gál 3, 2: «por la escucha de la fe»; Rom 1, 5: «para la obediencia de la fe» (cf. Rom 15, 18); 2 Cor 10, 5: «para la obediencia de Cristo»; 2 Cor 9, 13: «por vuestra obediencia en la confesión del evangelio de Cristo» (cf. Gál 5, 7). La fe es entrega en obediencia de todo lo que los hermanos son a Cristo el Señor: Gál 2, 16: «hemos creído en Cristo Jesús» (cf. Rom 10, 14; Flp 1, 29). No por nosotros, ni de nosotros («por las obras»), sino desde él y por él («por la fe»), nos incorporamos a la

historia y a la comunión de Cristo, el Señor. En el tiempo que va de la resurrección a la parusía la comunidad en la fe queda incorporada al Señor para compartir su obra, que va más allá de sí misma y ha de abarcar al universo entero.

Los hermanos, en la comunidad, al entregarse al Señor en la obediencia de la fe, han alcanzado la libertad. Sabemos que *eleuthería* es de alguna manera la signatura del humanismo antiguo. El hombre es libre, cuando encuadrado en el *nómos* de la *polis* y del cosmos, en donde está radicalmente inserto, llega a ser dueño de sí mismo y de su entorno. Libertad es autodomínio, autonomía, autosuficiencia. Pero en la fraternidad del Señor, al entregarse a él en la obediencia de la fe, y al morir y resucitar con él, para vivir en él, en su Espíritu, han dejado de ser desde sí mismos y por sí mismos y han empezado a ser por él, con él y en él. Esto significa que han empezado a ser hombres nuevos en la libertad. «Cristo nos liberó para la libertad; manteneos, pues, firmes y no os dejéis sujetar al yugo de la servidumbre» (Gál 5, 1; cf. 3, 13; 4, 4). El origen de la libertad es Cristo en su Espíritu. Nuestra creaturalidad, constituida desde el don para la religación en obediencia al Padre, en servicio a los hermanos y en dominio del mundo, al cerrarse sobre sí en la autonomía del pecado se ha esclavizado. La humanidad esclavizada en el cosmos esclavizado sólo puede alcanzar la libertad en su encuentro con el don de la gracia. El Señor se nos da en el Espíritu por la llamada del evangelio y el signo bautismal. En ellos se nos presenta el éxtasis de su entrega al Padre en obediencia por los hermanos. Pero el *Kýrios*, nuestra liberación, no sólo se manifiesta y nos apela a la libertad, sino que se dispone a liberarnos por el Espíritu, en la medida que nosotros nos dejemos tomar por él en la acogida obediente de su don. La libertad se alcanza en el Espíritu que nos incorpora a la misma comunión libre y liberadora del Señor. «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). Esta libertad que nos sale al encuentro, sólo puede ser acogida en la salida de nosotros mismos. Los hermanos han de entregarse por entero a la gracia del don que se les ha aparecido, de manera que ya no vivan para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y resucitó (2 Cor 5, 15; cf. 6, 19). Entonces es cuando se obra la liberación, que no consiste radicalmente en la liberación de las estructuras sociopolíticas, sino en la radical liberación de sí mismo, en la liberación de la existencia cerrada en el pecado de la idolatría y de la opresión. La libertad, por tanto, consiste en la salida de nosotros mismos, o mejor aún, en compartir con el Señor el éxtasis de su entrega al Padre por los hermanos. Todo el acontecimiento de la libertad como don, y de la liberación

como tarea, no es más que la participación en la misma comunión de amor del Señor, el libertador, a quien nos entregamos en la obediencia de la fe. Hemos sido, entonces, liberados no para la autonomía, sino para el servicio, no para la realización individual, sino para la inserción comunitaria. El «amor de Cristo nos mantiene unidos» (2 Cor 5, 15).

b) *Para el servicio del amor*

La fe es la libertad para el amor en la esperanza. En la nueva humanidad de la fraternidad lo que actúa es «la fe que se hace amor» (Gál 5, 6), un «amor esperanzado». «Nosotros, pues, en el Espíritu, desde la fe, esperamos la esperanza de la justicia» (Gál 5, 5). Al darse el Señor a nosotros en su amor y al acogernos a él, en la obediencia de la fe y en la transfiguración del bautismo, nos ha liberado para la justicia, que es reconciliación, que es en verdad filiación y fraternidad. Nos ha hecho hijos en él y por ello nos ha hecho hermanos en él, siendo el primogénito entre muchos hermanos, reuniéndonos a la mesa en la fuerza del amor de su Espíritu. Allí nos da por entero su don en el pan que nos parte y en la copa que nos alarga. Y en este don, nosotros podemos darnos unos a otros lo que somos en la comunidad de vida, servirnos unos a otros con el carisma recibido, en la comunidad de dones y compartir unos con otros las cosas que tenemos, en la comunidad de bienes. Todo ello es un don del don de su gracia, que nos incorpora en una familia y en un cuerpo, porque todos hemos recibido y acogido su mismo Espíritu. Por eso la comunidad de la obediencia de la fe se convierte de suyo en la comunidad del servicio del amor. Al vivir «para el Señor», sigue el vivir «en el Señor». Lo que ha salido al encuentro de los hermanos es el «amor de Dios, en Cristo Jesús Señor nuestro» (Rom 8, 29). El Padre ha enviado a su Hijo «su propio Hijo» (Rom 8, 32), «el Hijo del amor» (Col 1, 13), «el amado» (Ef 1, 6) y este hecho de amor se ha consumado en la entrega que de sí mismo hizo el Hijo (Gál 2, 22). Por eso su Espíritu ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5, 5). Este don del amor que es el mismo Espíritu, es el que posibilita caminar en el amor «según el Espíritu». Es un don que exige darse y compartirse. El amor no es el amor del humanismo inmanente, el *éros*, que ama desde sí para sí, sino el *agápe*, que ama en el éxtasis del amor del Padre en Cristo, entregándose a muerte a los hermanos. Cuando Pablo hable de los así llamados «catálogos de virtudes» (cf. Gál 5, 19-23; 1 Cor 5, 10 s; 6, 9 s; 2 Cor 12, 20 s; Rom 1, 19-31; 12, 8-21; 13, 13; Col 3, 12 s; Ef 5, 3-7; 5, 8-21), de lo que está hablan-

do es de las «exigencias del amor». Son gestos que fluyen del don y de la actitud abarcantes del amor. El amor de Cristo ha reunido a los hermanos en la unidad de su fraternidad, que es su cuerpo, para que compartan lo que tienen y lo que son y así se proyecten al cosmos en el trabajo por el reino. El amor del Espíritu es el que a todos incorpora al Señor y a todos incorpora unos a otros y este mismo amor es el que a todos alienta para compartir, dándose en don, para vivir en plenitud la comunión y poder irradiarla al mundo para que también el universo llegue a su plenitud.

La comunidad en el Señor, ha de vivir en la «ley de Cristo» (Gál 6, 2) que es la exigencia del amor y sobre todo del amor fraterno. «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y así cumplireis la ley de Cristo» (Gál 6, 2). Pablo llega incluso a afirmar audazmente que «el amor es la plenitud de la ley» (Rom 13, 10). Con ello pretende no sólo hacer del amor el contenido supremo de la ley, sino la superación de ella. El amor no sólo es el resumen, sino la plenitud que transfigura la ley, cumpliéndola y ultimándola. Por eso la fraternidad, como comunidad del servicio en el amor, es la comunidad del compartir hasta tener un solo corazón y una sola alma, como decía la tradición comunitaria. «Por encima de todo, revestíos del amor que es vínculo (*syndesmos*) de la consumación» (Col 3, 14). El amor que se apropia de todos los hermanos y penetra y transfigura sus capacidades y energías, les hace comulgar en la unidad. El término «vínculo», «atadura» hace referencia precisamente a la unidad que el amor actúa en la fraternidad como cuerpo de Cristo. Ser en Cristo, ser en su Espíritu, ser en su amor, es ser en la fraternidad de su iglesia. Los hermanos no poseen el «Espíritu de Cristo» más que en la medida en que estén verdaderamente enraizados «en Cristo», es decir, en la fraternidad de su amor. Por eso «consumación», «perfección» no hace referencia al desarrollo personal, sino a la consumada comunión de la fraternidad, que se ha constituido por ser amada y que sólo existe y se consume amándose fraternalmente y saliendo en fraternidad universal al encuentro del mundo, sobre todo de los que en él son más pequeños (1 Cor 8, 9 s; 10, 23 s; cf. Rom 14, 1 s; 10, 13 s; 15, 1 s). Pero el Espíritu que reúne a los hermanos en torno a la mesa y les hace comulgar en el mismo amor, les hace también abrirse al amor de toda la humanidad y de todo el universo. La comunidad del servicio del amor está destinada a la construcción del reino. Su entrega en medio del mundo tiene que fermentar la comunidad humana, irradiando la fuerza de comunión y de solidaridad, con la que se tiran las barreras y se puede compartir. La comunidad, como el lugar del compartir, es «las primicias» de un cosmos que ha de

convertirse también en fraternidad y mesa compartida. Su penetración será lenta (cf. Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 18; 4, 1; Ef 5, 21; 6, 20; Rom 12-13), pero fecunda. El amor del Señor vivido en su fraternidad tiene poder transformante. Ya ahora inaugura, en el corazón de cada hermano y en la misma fraternidad, el don para el servicio. Así alcanza a la infraestructura más honda de las relaciones socioeconómicas, políticas y culturales, de tal modo que la recreación de la fraternidad logra transfigurar la misma estructura social y la misma revolución de estas estructuras (Ef 4, 1-16; 6, 10-20). En efecto, la fe convertida en amor, pende de la consumación del reino en la humanidad y en el mundo. Por eso desde la fe, transformada en amor, la fraternidad existe en la esperanza.

c) *En el aliento de la esperanza*

Cuando los hermanos están reunidos a la mesa que el Señor preside, donde se anticipa la liberación para la justicia del amor, en la fraternidad compartida, se siente todavía el peso de opresión que gravita sobre cada uno de los hermanos, sobre la misma comunidad y sobre toda la humanidad en el mundo. Los hermanos están reunidos en torno a la mesa en la unidad del Espíritu de adopción, que les ha arrancado de la esclavitud y les alienta a gritar el *Abba* (Rom 8, 15-17; Gál 4, 4-7). Este grito de la filiación no es sólo testimonio de lo que ya se tiene sino de lo que se espera en el porvenir. «Pues la espera anhelante de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación entera, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para tomar parte en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es en esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues, ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos, es aguardar con paciencia» (Rom 8, 19-25). El don del Espíritu es tan sólo un anticipo. Si Rom 8, 14-17 acentúa claramente la escatología presente, Rom 8, 18 subraya enérgicamente la futura. Al llamar al Padre se abre el futuro de la humanidad en el cosmos, su participación en la gloria de los hijos de Dios (Rom 8, 21). La comunidad del *Cosmocrátor* sabe que el universo entero ha de ser transformado en el reino, tomando parte en la suerte de los hijos. Hay una implicación entre las perspectivas

antropológicas (hombre-comunidad) y las cosmológicas (mundo). Lo que se ha iniciado en la liberación del Señor es la nueva humanidad para consumir la nueva creación. Este grito de la libertad se capta con la mayor hondura desde la experiencia de la liberación en el Señor. Por la liberación grita el cosmos; por la liberación gritamos también nosotros. El Espíritu de filiación, al hacernos gritar el *Abba*, revela al tiempo lo que la comunidad y el cosmos «aún» esperan. El Espíritu en esta oración infusa es el que nos revela los abismos de la esclavitud en los que consistimos, y al tiempo viene en ayuda de nuestra debilidad para hacernos orar con gemidos inefables. Estos gemidos, son ecos del *marána thâ* (1 Cor 16, 22), el grito en torno a la mesa de la fracción del pan, que suplica ardentemente que la familia y la casa común acaben de realizarse en la justicia del reino. Es la gran aspiración de que venga el Señor, para que la filiación y la fraternidad se consumen en la configuración con él y en ellas participe la creación entera.

«En esperanza hemos sido salvados» (Rom 8, 23). El «hemos sido salvados» habla del don que ya hemos recibido en el presente (cf. Rom 1, 16), cuando nos fue anunciada la palabra y se nos partió el pan. Pero este don del Padre, por el Hijo en el Espíritu, acogido en la fraternidad es un acontecimiento que se anticipa proyectándose e irradiándose hacia el futuro. En este don está dada la certeza, la seguridad de haber sido amados por siempre jamás, con un amor inquebrantable. En este sentido es el Espíritu el que aviva y alienta la esperanza. La esperanza es un don que permanece mientras caminamos (1 Cor 13, 13). Son los bienes o mejor aún el bien que se espera, la «esperanza de la gloria» (Col 1, 27), que es el mismo Señor sentado a la derecha del Padre, el que nos ha reunido y con su Espíritu nos alienta a sentarnos con él, para alabanza de gloria de su gracia. Pero esta absoluta certeza de la esperanza de que en él, con él y por él se nos han dado y se nos acabarán de dar todas las cosas (Rom 8, 32), lleva al tiempo consigo la «inquietud». La creación está inquieta, la fraternidad está inquieta. La creación gime en el gemido de la misma fraternidad. Es que el don que ya se ha recibido, lleva consigo la tensión anhelante del aún no. El aliento de la esperanza es al tiempo constitutivamente tensión inquieta de la esperanza. La fraternidad ha de llegar a la plenitud de la liberación para la comunión, en la cual ha de participar el cosmos entero. La tensión por una parte es gemido, lleva consigo los dolores de la tribulación, sostenidos por la cierta esperanza de acabar de estar con el Señor, con la humanidad y el cosmos entero, libre ya de pecado y de muerte. Pero la tensión es también lucha, combate. La comunidad de la obediencia de la fe,

que es la comunidad del servicio del amor, es también de suyo la comunidad de la lucha en la esperanza. La lucha no es más que el imperativo del indicativo, la tarea del don. Si el don hubiera sido ya consumado, o si el Señor al dárnoslo no nos hubiera llamado a compartirlo, entonces la paciencia de la esperanza sería una resignada espera en la antesala del mundo futuro. Pero si el don del Señor ha sido la inauguración en su fraternidad de la nueva humanidad en la nueva creación, para que en la iglesia y mediante la iglesia la liberación y la comunión alcancen al cosmos entero, entonces la paciencia de la esperanza es el combate esforzado y doloroso por compartir el don recibido y posibilitar que la humanidad y el universo lleguen a encontrarse con él y a entregarse a él. La esperanza inserta a la fraternidad en la solidaridad más radical con la humanidad y el mundo irredentos, hasta que se consume su plenitud en el Señor. La comunidad del Señor, que vive en el Señor, está bajo el Señor para compartir con él la tarea de realizar su señorío hasta que él vuelva. Los hermanos, que se reúnen con él a la mesa, son constitutivamente militantes.

9. *Caminando y militando en medio del mundo*

El señorío de Cristo, en el que existe la comunidad, la lanza más allá de sí misma para realizar la justicia de Dios en la creación entera. La solidaridad con el mundo irredento, nacida del *Abba* y del *marána thá*, no termina en el recinto de la asamblea eucarística familiar, sino que proyecta a los hermanos, como militantes, a la publicidad del mundo. Está aconteciendo una disputa por el derecho de la historia y se trata de demostrar a quién pertenece la tierra. En la ecumene imperial todo parece estar ya resuelto. Augusto y sus sucesores divinizados han instaurado en el universo la justicia y la paz. Este evangelio, mitificado por la propaganda y aceptado en el culto imperial, parece ser la solución última y definitiva de la historia. Sin embargo, las pequeñas comunidades del Señor Jesús Cristo, situadas como puntos irrelevantes en el marco del imperio, en su aceptación y relativización del orden establecido, cuestionan radicalmente la situación del mundo que a sus ojos está lleno de opresión e injusticia. La postura de lucha terrestre ya era conocida del helenismo² y del judaís-

2. La visión militante de la vida en el contexto helenístico ha calado en el pueblo por influjo de la predicación cínico-estoica. El mensaje de la libertad, que hace del hombre señor de sí mismo y del mundo, sólo puede realizarse en la lucha. Cf. D. Nestle, *Eleuthería*, 120 s; R. Höistad, *Cynic hero and cynic king. Studies in the cynic conception of man*, Uppsala 1948, 168 s. El movimiento estoico afirma que la

mo³. Pero ahora se trata de una actitud nueva: la lucha escatológica fundada y exigida por el *Kýrios*. Pablo, dialogando con el estoicismo vulgarizado y partiendo de la tradición profética y apocalíptica, plantea esta lucha como una consecuencia de la manifestación escatológica de la justicia de Dios.

vida es un combate. Epict. 3.24.34: *strateia tis estin ho bios hekastou kai haute makerà kai poikile*. Sen., *Ep.* 107.1: «malus miles es, qui imperatorem gemens sequitur». Los poetas hablan de la «militia Veneris» (Hor., *Carm.* 3.26.2; Prop. 1.6.30). En primer lugar, lo que está a la mano del hombre, *tà mèn eph'hemìn*, su vida interior y su inmediata circunstancia, ha de ser dominado por el esfuerzo ético. Sen., *Ep.* 1, 1, «vindicat te tibi». Cf. *Brev.* 2.4; *Ep.* 96.5 «vivere militares»; 105.9; 107.9; *Tranq.* 4.1; Dio. Chr. Or. 8.9 A. En segundo lugar, el mundo de fuera criticado por el despotismo creciente, el lujo sin sentido y las desigualdades sociales, sólo puede afrontarse con entereza y capacidad de lucha. Pohlenz, *Stoa*, 247 s. Este espíritu crítico y de resistencia llegó a alcanzar tanto influjo, que Vespasiano en el 71 arroja a todos los filósofos de Italia.

En los misterios encontramos también esta postura militante. El *miles Mitrae* ha de luchar armado, «in castris vere tenebrarum», teniendo a la divinidad por su corona definitiva (Tert., *Cor.* 15, p. 187). El sacerdote de Isis exhorta a un iniciado a alistarse en la lucha: «da nomen sanctae huic militae, cuius non olim sacramento etiam ro-gaberis» (Apul., *Met.* 11.15), pues el que se inicia en sus misterios es «e cohorte religionis unus» (11.14). Los misterios, en efecto, pretendían responder al hambre de libertad e inmortalidad que dominaba a los hombres de la época imperial. Ciertamente su orientación primaria era la salvación personal, pero a veces sus organizaciones secretas que se reclutaban también del pueblo bajo eran centros de lucha y agitación. Cumont, *Rel. Or.* 77. La liberación del destino de la muerte implica en algunos misterios la vida militante contra las fuerzas del mal: cf. R. Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 192 s. Este es sobre todo el caso de los misterios de Mitra que en principio fueron la religión de los soldados y de los esclavos y el gran concurrente de las comunidades cristianas primitivas. El Dios de la luz y de la verdad es el que hace la justicia en la tierra, el mediador de la redención en la lucha del bien y del mal. F. Cumont, *Mist. Mithr.*, 119 s. Es una religiosidad de la acción. «La persuasión de que el creyente pertenecía a un ejército santo, que tenía la tarea de combatir la fuerza del mal en alianza con el principio del bien, era muy adecuada para transformar la piedad en acción y animarla con un celo ardiente» (*Ibid.*, 134). Cf. también, F. Cumont, *Textes*, 317. Los creyentes venidos del mundo helenístico tenían, pues, una sensibilidad para el planteamiento de una fe militante.

3. El AT nos atestigua la lucha de Yahvé para establecer su justicia en el universo en medio de los pueblos: Is 34, 1 s; Ez 21, 5 s; Hab 3, 7 s; Sal 7, 7 s; 34, 1 s; 108, 6 s; 139, 1 s. El combate por la justicia lo realiza Yahvé a veces sirviéndose de los hombres. Josué es el luchador sostenido por él (Jos 8, 18.26; 10, 11). El rey Mesías es el ejecutor de su derecho en la tierra (Sal 71). Para el hombre, que vive bajo su amparo, «su brazo es escudo y armadura» (Sal 90, 4). El pueblo de Dios lucha su combate obedeciendo a sus órdenes y superando a sus enemigos: Eclo 46, 1 s. Cf. también Test. Lev 5, 3; 6, 1; Test. Jos 6, 2; A. Oepke, *ThW V*, 296 s. En todo este acontecimiento se trata de que Yahvé es fiel a su alianza, de que tiene razón en el juicio (Sal 51, 6), que hay que confesar y agradecer (G. von Rad, *ThAT I*, 355, 371).

La disputa por el derecho de Dios en la historia aparece sobre todo en la apocalíptica (4 Esd 7, 94; 12, 32; 13, 37; Hen Et 1, 9; Bar. sir. 40, 15; 55, 8; Sal 17, 25) y muy especialmente en Qumrán, donde encontramos el mundo convertido en campo de batalla entre Belial (1 QS 2, 5; 1 QM 1, 5; 4, 2; 13, 2), las tinieblas (1 QM

El desarrollo de esta reflexión viene condicionado por su misma evolución teológica, especialmente por su cristología escatológica. Al nivel de Tes, en la espera inmediata de la parusía, los creyentes son llamados a tomar parte en la lucha contra las tinieblas que arrecian su combate en los dolores mesiánicos. Han de luchar en la obra de justicia y de salvación que Dios mismo está obrando y de un momento a otro consumará. Es hora de vigilar y luchar. «Nosotros, hijos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación» (1 Tes 5, 8). Pablo no les propone un programa técnico de lucha social y política ni enseña una táctica especial para hacer frente a las persecuciones que les están oprimiendo. Las armas de la lucha son las actitudes primarias de la existencia cristiana: la obediencia de la fe, en el servicio del amor, con la esperanza de la liberación definitiva⁴. A medida que avanza la concentración cristológica y se

1, 11; 13, 5; 1, 1) y Dios (1 QS 2, 2; 1 QM 13, 5; 15, 1; 17, 7), la verdad (1 QM 13, 12) y la luz (1 QM 13, 9). Cf. P. von der Osten-Sacken, *Gott*, 73 s. El hombre creyente se encuentra situado entre dos mundos, o mejor, entre dos señoríos: cf. Huppenbauer, *Mensch*, 103 s. La comunidad ha pasado del señorío de las tinieblas al de la luz y, por tanto, se halla comprometida con el señorío de la luz frente al de las tinieblas. Ha sido una obra del Dios vivo, que los ha salvado del juicio (1 QpHab 8, 2) frente a los que siguen a los ídolos, que no se pueden salvar (1 QpHab 12, 14). Pero la asociación a esta obra exige una guerra santa contra el mundo empecatado, acometida precisamente con las armas escatológicas. El resto fiel está en orden de batalla, formados en un escuadrón con los ángeles (1 QH 3, 2 s), hasta el momento decisivo de la victoria y el juicio de Dios sobre el mal. Al plantear la postura militante de la comunidad en la ecumene, el punto de partida de Pablo es el AT asumido a través de la corriente profética y apocalíptica. Cf. G. Kuhn, *ThW V*, 298 s; *ZThK 47* (1950) 202 s; L. Rost, *ThLZ 80* (1955) 205-208.

4. La irrupción escatológica ha constituido a la comunidad y la ha proyectado hacia el futuro esperado del Hijo, que ha de descender del cielo para arrancarla de la ira (1 Tes 1, 10). Pudiera parecer que a la iglesia, en tan corta espera, no se le exige militar. Pero el fragmento 1 Tes 5, 5-10 nos atestigua que, aun esperando la parusía inmediata, le es esencial a la comunidad el combate militante. También aquí, como en Qumrán, encontramos el corte entre los dos señoríos, el de la luz del día y el de las tinieblas de la noche (Gál 5, 19-21; Rom 13, 13; Ef 5, 3-9). Pero a diferencia de Qumrán, la lucha está ya decidida porque Cristo ha vencido en el combate y se ha inaugurado su señorío: B. Rigaux, *Tradition et rédaction dans 1 Th. 5, 1-10*: *NTS 21* (1975) 318-340.

Los creyentes ya han sido traspasados por la fe al reino de la luz: *huiōi photōs*, *huiōi hemēras* (v. 5), *hemēras ōntes* (v. 7). El paso es un acto de obediencia que somete a la comunidad al plan de salvación de Dios, «porque nos destinó (*ētheto*) Dios a la apropiación de la salvación por nuestro Señor Jesús Cristo» (v. 9). El término *sotería*, equivale aquí a *basileía tou theou*: B. Rigaux, *Thes.*, 569. Se exige, pues, la asociación a su obra. El creyente es de suyo un militante del reino. No basta con despertar del sueño y vigilar; es necesario armarse. El «revestirse de la coraza», que Is 59, 17 aplica a Yahvé, aparece aplicado aquí a los creyentes, precisando que esta coraza es precisamente la fe y el amor: *endysāmenoi thōraka pisteos kai agāpes* (v. 8).

acentúa la escatología presente, Cristo aparece como nuevo Adán que encabeza la nueva humanidad, en lucha por establecer el reino de Dios. La comunidad asociada al siervo obediente es como una persona corporativa cuyos miembros son armas de combate para el señorío escatológico de la justicia y de la vida. «Ofreceos a vosotros mismos a Dios como vivientes de entre los muertos y vuestros miembros, como *hópla dikaiosýnes*» (Rom 6, 13). Esta exhortación no se refiere sólo a la vida personal íntima de cada hermano. El apóstol llama a la comunidad entera en el corte de los señoríos de Adán y Cristo, del pecado y de la gracia, de la justicia y de la injusticia que tienen dimensiones cósmicas (Rom 5, 12-21). El ofrecer los miembros a la lucha en sacrificio está recogido después en Rom 12, 1, para expresar la signatura del servicio a la nueva creación que los hermanos, sin dejar configurarse por este eón, han de realizar en la cotidianidad del mundo. «Revestirse del Señor Jesús» es «vestirse las armas de la luz» (Rom 13, 12) porque la noche va muy avanzada y se acerca ya el día (Rom 13, 11-14) ».

Sabemos que la comunidad escatológica existe en la obediencia de la fe para el servicio del amor. La *perikephalaía soterías* (cf. Sab 5, 18), identificada con la esperanza, viene a completar la tensión proyectiva de la comunidad hacia el futuro del reino: Dewailly, *Jeun. églis.*, 90 s. Con estas armas se alcanzará la *sotería* por (*diá*) el *Kýrios*, asociados a él (*syn*) (v. 9). Hay que continuar y realizar su victoria: W. Harnisch, *Eschat. Exist.*, 131 s. Es el camino de la comunidad «entre los tiempos»: F. Laub, *Eschat. Verkünd.*, 157 s.

5. El corte de los eones, realizado en el acontecimiento bautismal en indicativo (Rom 6, 3-11), lleva consigo la lucha militante en imperativo (Rom 6, 12-23). Se trata de un acontecimiento cósmico. Desde Adán entró el pecado en el mundo: *ebasíleusen he hamartía* (Rom 5, 21). La injusticia, el pecado y la muerte dominan y articulan el cosmos y a los hombres, que hay en él. El bautismo es, según ya vimos, un cambio de señores: *mē oún basileuēto he hamartía* (6, 12), *hamartía gar hýmōn ou kyrieúei* (Rom 6, 14). La entrega al *Kýrios* es un acto de obediencia. La comunidad tiene que abrir las manos y presentarse y entregarse a él para el compromiso en la obra de su señorío. *Paristānai* es «ponerse a disposición» consciente y libremente a las órdenes del *Kýrios*. La imagen del combate se completa con *hópla dikaiosýnes*, las armas de la justicia aparecida en el ahora escatológico (Rom 3, 21), destinadas a ejercer el derecho de Dios en la creación entera por medio del Señor Jesús Cristo: O. Michel, *Röm.*, 157.

Al combatir con las armas de la justicia «se manifiesta la justicia de Dios no sólo para los creyentes, sino también por medio de los creyentes. Porque su palabra y su acción proceden de la fe, proclaman y alaban la justicia de Dios y someten a ella a los otros. Puesto que la fe surge de la fe y puesto que su palabra y su acción nacen del amor, someten su comunidad bajo el señorío de la justicia»: A. Schlatter, *Gerechtigkeit*, 213. «Según Rom 6, 13 la justificación sitúa en la *militia Christi* (cf. 2 Cor 6, 7). Los justificados luchan al servicio del Dios de la gracia, por el derecho de la fidelidad de su Dios en el mundo... La justicia es, como se muestra en Rom 14, 7, la fuerza de la *basileía* presente, dada por el Espíritu, que incorpora a la lucha de Dios»: P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 244.

En Ef encontramos la referencia última y más amplia a la lucha escatológica. La pequeña comunidad de judíos y gentiles anuncia en la ecumene a su Señor como el Reconciliador que ha hecho la

Este imperativo de ofrecerse a la lucha articula la parénesis que empieza con Rom 12, 1-2 y termina en Rom 13, 11-14. La paráclisis se funda en la escatología. El horizonte del presente es el futuro del *Kýrios*, donde ha aparecido definitivamente el derecho de Dios sobre su creación. «Así la paráclisis paulina es la llamada a los cristianos a participar en la historia definitiva de Dios en el mundo, en una historia, que él ha dispuesto en su decisión definitiva para los hombres, es decir, en su acción en Cristo»: A. Grabner-Haider, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes*, Münster 1968, 111. Toda la existencia en el mundo es «campo de batalla, en el que se decide la victoria del *Kýrios* y de su señorío» (*Ibid.*, 151). Por eso la parénesis que se inicia con Rom 12, 1-2 es una «llamada a la mundanidad liberada» (*Ibid.*, 156). El *paratêsai tâ sómata* (12, 1) empalma con Rom 6, 13.19: O. Michel, *Ibid.*, 291. Aquí ya no son los miembros, sino la persona entera la que hay que poner a disposición del *Kýrios*. En efecto, «en la exhortación apostólica se expresa la misericordia preveniente, que Dios ha manifestado en Cristo Jesús»: H. Schlier, *Von Wesen der apostolischen Ermannung*, en *Zeit.*, 89.

La comunidad responde en la *logikê latreía*, en la entrega sacrificial en el Espíritu. La expresión procede probablemente del contexto helenístico del movimiento estoico y tal vez de los misterios: H. Lietzmann, *Röm.*, 108. Cf. R. Reitzenstein, *Hell. Myst.*, 328 s.; O. Casel, *Die logikê latreía der antiken Mystik in christlich liturgischer Umdeutung*: JLW 4 (1924) 37 s. No se trata tan sólo de una espiritualización. Wenschkewitz, *Spiritualisierung*, 180. El concepto ha sufrido una configuración escatológica y cristológica (Michel, *Ibid.*, 292). Se trata de prolongar la inmolación de Cristo, haciendo la voluntad del Padre: Seidensticker, *Opfer*, 250; Schlatter, *Ibid.*, 333 s. El culto es pues, «espiritual», porque acontece en el *pneûma Iesou Jristou* (Kittel, ThW IV, 146 s.) correspondiendo a la justicia de Dios, aparecida en el *Kýrios*, que pretende someter a obediencia y recrear en nuevo cón el universo entero. Käsemann, *Gottesdienst*, 201 s. La comunidad, que existe «ante el rostro de Cristo» como Señor de los mundos, no puede vivir en privado, sino que ha de ejercer su culto en la cotidianidad del mundo. Así se explica que la parénesis, después de los carismas comunitarios, vistos en servicio al mundo (Rom 12, 3 s), hable de la comunidad política (13, 1 s) y acabe llamando a la lucha escatológica (13, 11-14).

De nuevo encontramos aquí la visión apocalíptica de la historia. El *kairós* escatológico está ahí ya. Cf. 1 Tes 5, 4.6; Jn 4, 23; 5, 25. Hay una proclamación de la proximidad del reino, *he nýx proékopsien* (13, 12), semejante al *égginken he basileía tou theou* (Mc 1, 15). Ahora se ha dividido «la noche» del «día». Nygren, *Röm.*, 309 s. La parénesis bautismal es una llamada a sacar las últimas consecuencias del cambio de señorío. Como los soldados en la hora del combate, han de dejar el vestido del viejo caminar (13, 12: *apothómetha oûn tâ érga tou skótiou*) y vestirse de la armadura para el combate. Se trata de una permanente vuelta al bautismo, de un empezar cada día la pelea, de un ejercitarse en las obras, compartiendo la obra del Señor hacia el último día: cf. Mattern, *Verständnis*, 123 s. Las *hópla tou photós* (13, 12), son las *hópla dikaiosýnes* (6, 13), las armas escatológicas de la nueva creación. Ahora bien, la parénesis da aquí un paso adelante. Antes se trataba de armarse y revestirse con las armas del *Kýrios*; ahora la comunidad debe armarse y revestirse del *Kýrios* mismo, *endúsasthe ion Kýrion Iriston* (Rom 13, 14), como en el día del bautismo (Gál 3, 27; Ef 4, 24). La comunidad ha de luchar en comunión profunda con el *Kýrios* su misma lucha escatológica que conduce al reino de Dios: cf. E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris 1966, 210-223.

paz definitiva. «El es nuestra paz» (Ef 2, 13). Bajó a las partes más bajas de la tierra y ascendió al señorío de la derecha del Padre deshaciendo toda esclavitud (Ef 3, 8). Este combate suyo ha de ser continuado por sus hermanos, situados con él «sobre los cielos» (Ef 2, 6), en el campo de batalla de los poderes. El *Kýrios* les ha repartido sus dones para que hagan crecer todo hacia él (Ef 4, 15), poniéndolo bajo su señorío, y, de este modo, por la iglesia, se revele la salvación al cosmos entero (Ef 3, 10). Los hermanos «en el Señor» han sido constituidos como hijos de la luz, en la justicia y en la verdad, para que denuncien y combatan las tinieblas (Ef 5, 9.11-13). La paz de la ecumene es todavía vieja creación. Ellos fortalecidos en el Señor (6, 10; 3. 16) han de mantenerse firmes en el combate (6, 11: «mantenerse firmes»; 14: «en pie»). El enemigo que han de afrontar, no es la propia condición empecatada, «la carne y la sangre» (6, 12), sino el mundo de los poderes del pecado, los «dominadores de este mundo», «los espíritus de la maldad» (6, 12). Ya conocemos que en estas expresiones mitológicas se expresan las fuerzas del mundo: la injusticia, la opresión, el odio, el pecado y la muerte, que se han objetivado en el cosmos por la acción de los hombres y la tentación de Satanás⁶.

6. Sabemos que Ef responde a una situación concreta de la comunidad en la ecumene, donde había empezado la era de la paz por obra de Augusto. El evangelio del *imperator* es en efecto el evangelio de la justicia y de la paz para todos los pueblos. Sabemos también que desde Constantino se elabora una teología, que empalma el imperio con el *regnum Christi* y hace del emperador un precursor del *Kýrios*; cf. Lietzmann, *Geschichte* III, 126 s; E. Stauffer, *Christus*, 116 s; H. Eger, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea*: ZNW 38 (1939) 97 s. Pero la perspectiva de Ef sobre la ecumene es más bien un campo de lucha, donde las fuerzas cósmicas de la injusticia se oponen al *Kýrios*.

La comunidad no lucha tan sólo contra la *háima* y la *sárx*, «contra las tentaciones y malas inclinaciones de nuestro propio sentido» (Dahl, *Eph.*, 78), contra la naturaleza humana sensible, limitada, frágil y empecatada, cf. Mt 6, 17; 1 Cor 15, 50; Gál 1, 16. Schlier, *Eph.*, 290. Cf. Gutbrod, *Anthropologie*, 97 s; Sand, *Fleisch*, 298 s. No se trata tan sólo del combate interior, que acontece en el ámbito privado de los creyentes en orden a su conversión permanente. La lucha escatológica es una batalla pública y cósmica. Las expresiones *kosmokrátōres tou skótous toutou* (Cf. Tes. Sal. 8.2: 18.2; 20.12 B) y *pneumatikā tēs ponerías* (Jub. 10.3.5.13; 11.4.5; 12.50; Hen. Et. 18, 8 s; 19.1; 99.7) expresan, sobre el trasfondo apocalíptico del corte de los eones (Dibelius, *Geisterwelt*, 163 s; Dibelius-Greeven, *Eph.*, 98), las fuerzas colectivas encabezadas por el «príncipe de este mundo», que constituyen el ámbito y la atmósfera de la existencia personal y comunitaria. Schlier, *Ibid.*, 291 s; Dahl, *Ibid.*, 78. Estos dominadores del mundo determinan las cosas, las relaciones, la vida y hasta la comprensión misma de los hombres, que en él se encuadran: Schlier, *Mächte*, 30. Desde aquí debe entenderse la situación radical de peligrosidad y de tentación en que se halla la comunidad escatológica, y la necesidad imperiosa de combatir que se le impone: Schlier, *Ibid.*, 297. No es, pues, extraño que, asumiendo incluso las re-

El *Kýrios* tendrá que aniquilar los poderes para entregar el reino al Padre. El «día malo» (Ef 6, 13) es sin duda el tiempo de las últimas batallas que anteceden a la parusía. Pero la comunidad del Señor tiene ya que anticipar este combate, pues existe para que llegue ese día. Ahora bien, esta lucha exige la «armadura de Dios» (Ef 6, 13). Los creyentes no tienen de suyo fuerzas suficientes no sólo porque la prolongada duración exija una paciencia larga, sino porque se necesitan fuerzas distintas. Para hacer una lucha social o política, los hombres tienen capacidad propia; para el combate entre la luz y las tinieblas, entre la vieja y la nueva creación, tienen que ser fortalecidos desde fuera, sacados fuera de sí mismos (Ef 6, 10). La armadura de la comunidad es el mismo Señor. La parénesis tampoco presenta aquí un plano técnico de acción social y política. La misión de la comunidad escatológica no es ofrecer una táctica de lucha para cambiar las estructuras con reforma o revolución. Su tarea es distinta.

Los hermanos tienen que estar ceñidos con la «verdad», revestidos con la «justicia» y calzados con la «paz» (Ef 6, 14.15). La verdad de Dios es su fidelidad a su plan de salvación, manifestado en Cristo (Ef 4, 21), acogido por la comunidad en el evangelio (Ef 1, 13) que ésta tiene que realizar en el amor (Ef 4, 15). La justicia de Dios es la revelación de esta verdad en el Cristo muerto y resucitado (Rom 3, 21), en medio de la disputa por el señorío cósmico, que inicia el reino salvando a todo el que cree (Rom 1, 16.17). La comunidad, que ha recibido esta verdad y esta justicia, ha sido reconciliada en la paz (Ef 2, 14) y tiene que anunciarla al universo mundo. Estas armas han de ser empuñadas desde la «fe» y la «esperanza» (Ef 6, 16.17). La actitud más radical es la obediencia de la fe al *Kýrios* muerto, resucitado y entronizado. De ella nace la «salvación» (Ef 6, 17), la «esperanza de salvación» (1 Tes 5, 8). El esfuerzo del combate tiene ya la seguridad del triunfo en medio de la situación dolorosa y oscura por la que atraviesa la creación y nosotros con ella. En los gritos por la liberación (Rom 8, 24-25) y en el combate esforzado por realizarla, la comunidad trabaja por el evangelio de la justicia, la verdad y la paz de Dios, desde la fe hecha esperanza.

ferencias del contexto helenístico y judío, la comunidad primitiva hable de lucha militante: cf. A. von Harnack, *Militia Christi*, Tübingen 1905. Incluso hemos de decir que Ef 6, 10-20 entiende el ser del cristiano como combate, que participa del último combate escatológico: Fischer, *Tendenz*, 165.

7. La proclamación del *Kýrios* en la ecumene significa una contradicción radical a la *pax romana*, no porque traiga consigo un régimen político nuevo, sino porque es el iniciador de la *kainè ktísis*: Bornkamm, GA I, 167 s. El apóstol, que se ha entre-

La pequeña fraternidad aspira a lo imposible. Su tarea no puede ser sólo la crítica social desde la reserva escatológica ni la creación de una sociedad sin clases en el reino de la libertad. Está destinada a crear una nueva raza de hombres, nacidos del Padre, hijos y hermanos de su Hijo, el Señor, en la comunión del Espíritu santo,

gado en obediencia al Señor, entiende su existencia como lucha militante, con las armas de la justicia a la derecha y a la izquierda para implantar su señorío (2 Cor 6, 7). «Aunque caminamos en la carne, no militamos según la carne, porque las armas de nuestra milicia (*hōpla tēs strateias hemōn*) no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas; destruyen sofismas y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios y doblegan todo pensamiento *eis tēn hypakoēn tou Jristou*» (2 Cor 10, 3-5). La *stratēia* de la iglesia no es pensamiento ajeno a Pablo (Bauerfeind, ThW VII, 711), sino profundamente arraigado en él. Flp 1, 27-30 es una llamada a mantenerse en la lucha por el evangelio con un solo corazón y un alma. El lenguaje militar (v. 27: *stēkete*; v. 27: *synathloūntes*; v. 29: *pāsein*; v. 30: *agōna*) presenta al apóstol dirigiendo con sus cadenas el combate escatológico del evangelio, que la comunidad mantiene en el mundo: Gnllka, *Phil.*, 96 s. Cf. también R. R. Brewer, *The meaning of Politheusthe in Phil.* 1, 27: JBL 73 (1954) 76-83.

En medio de las vinculaciones de este mundo los creyentes son hijos de la libertad, liberados por el *Kýrios* para su señorío, que se está realizando y que camina hacia su consumación. El combate y la armadura deben ser entendidos desde esta escatología cristológica. La comunidad afronta el futuro combatiendo con su Señor. *Endynamoústhe en Kyriōi* (Ef 6, 10), significa que la fuerza misma es el *Kýrios* resucitado de entre los muertos y entronizado a la derecha del Padre. «En la fuerza del Señor los creyentes se sobreponen también a todos los poderes»: Schlier, *Eph.*, 289. La comunidad encabezada por el *Kýrios* ha de vencerlos. *Katergázesthai* en este contexto equivale a *kratein* y *hypotássein* (cf. Jos 18, 1; Ez 34, 4; 1 Esd 4, 4); *hápanta* se ha formado en neutro sobre *pneumatiká*. La comunidad tiene como tarea recapitular todo en Cristo, es decir, someter todos los poderes en obediencia bajo su señorío (2 Cor 10, 5), iluminar todas las tinieblas con su luz (Ef 5, 13).

La *panoplia* no pretende tanto hacer una referencia a las distintas piezas de la armadura del legionario romano (Cf. Polib. 6, 23; Jos., *Bell.* 3, 93 s; Oepke, ThW V, 295), cuanto a las fuerzas con que el Señor reviste a los suyos, asociándolos a su misma obra de lucha y sumisión de los poderes. «La armadura es una imagen del nuevo ser en Cristo», de la nueva vida de los bautizados»: Kamlah, *Parän.*, 193. En primer lugar la *alētheia*. Se trata de la *alētheia tou theou* (Rom 3, 7; 15, 18), la fidelidad de Dios a sí mismo y a su creación (Bultmann, ThW I, 243), que ha aparecido en el evangelio, el *lógos tēs aletheias* (Ef 1, 13), que es Cristo mismo, *he alētheia en Khristōi* (Ef 4, 21). Junto con la verdad aparece, estrechamente unida, la justicia (cf. 4, 24; 5, 9). *Dikaosýne* no debe ser entendida aquí tan sólo como «fuerza normativa de la vida». Schenk, ThW II, 214. La acentuación de la eclesiología no significa que la justicia de Dios haya pasado a ser obra humana; cf. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 216 s. En este pasaje continúa significando Cristo mismo, muerto, resucitado y entronizado, la fuerza poderosa del derecho de Dios, que se apropia de la comunidad, transforma interiormente a los creyentes y mediante ellos se irradia al mundo para preparar el reino: Schlier, *Ibid.*, 295. De aquí que a continuación se hable de «los pies calzados, prontos para anunciar el evangelio de la paz» (6, 15).

Estamos ante el texto de Is 52, 7 que juega un papel fundamental en el anuncio del reino proclamado por Jesús (Mc 1, 14-15), del que tenemos un eco directo en Rom 10, 15. Pero en Ef. la *eirēne* aparece con una notable concentración cristológica.

que congreguen a la humanidad en la familia de la nueva humanidad y recreen el cosmos en la justicia, la libertad y la paz de la nueva creación. Pero esto es imposible para la obra humana. La comunidad sólo se ha iniciado por la acción escatológica de Dios, sólo se mantiene por ella y sólo se consumará por ella. Es decir, la comunidad vive asociada en obediencia a su Señor, ejerciendo con él en el Espíritu, por el camino de la cruz, el servicio del amor y la lucha por la justicia hasta que, vencidos todos los poderes, entregue el reino al Padre en la resurrección de los muertos, cuando hasta la creación entera participe en la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

Cristo «es nuestra paz» (Ef 2, 14). Ha venido evangelizando la paz a los de cerca y a los de lejos (2, 17), reconciliándolos en un cuerpo hacia el Padre por el Espíritu. El *euangélion tês eirénes* se presenta paradójicamente como llamada al combate. Claramente se advierte que en verdad, justicia y paz no tenemos actitudes humanas ni medios de combate simplemente terrenes. Son, en efecto, la verdad de Dios, la justicia de Dios y la paz de Dios aparecidas en Cristo, que se han de hacer realidad concreta en la lucha mundana de la vida diaria. Por ello la comunidad no puede dar testimonio de la acción, sin proclamar al tiempo el evangelio. No se trata de preevangelizar construyendo el reino y después evangelizar como desvelamiento final de la obra. La espada de la armadura es *májaira tou penúmatos, hã estin rhêma theou* (6, 17). La palabra aquí es el kerigma, como en Rom 10, 8 (Dt 30, 14), *tô rhêma tês pisteos* y 1 Pe 1, 25 (Is 40, 8), *tô rhêma tō euangelisthên eis hymãs*. Según un uso tradicional se le llama espada: Is 49, 2; Os 6, 5; Sab 18, 15. «En el uso de esta 'palabra de Dios', en el cual el Espíritu está actuante, los poderes se descubren en su fuerza e impetuosa y se revela la fuerza de Dios como autencia fuerza»: Schlier, *Ibid.*, 298.

La armadura tiene por fin dos piezas, que expresan la actitud originaria, desde donde se toman las armas y la meta hacia donde tiende su combate. La *pistis* representada en el escudo es la obediencia al *Kýrios* y por tanto «el presupuesto y el ingrediente» del combate: Schlier, *Zeit.*, 184. Pero sabemos que la comunidad de la obediencia en la fe es al tiempo la comunidad de la lucha en la esperanza. Más que actitud de esperar, la *soteria* (6, 17), es, como la *elpis soterias* de 1 Tes 5, 8, el bien esperado, la consumación de la herencia en el reino. En la llamada misma del evangelio (4, 4) nos sale al encuentro la esperanza de la *kleronomía* (1, 18), de la que ya tenemos un anticipo (1, 14). Ahora bien, la concienciación de esta comunión con el *Kýrios* acontece en la oración incesante. La oración *en pneúmati* es oración *en Jristói*, es oración «por el Espíritu y en el Espíritu», o mejor, la oración del Espíritu en nosotros (Rom 8, 15 s; Gál 4, 6), que grita el *Abba* y el *marána thã*: Schlier, *Ibid.*, 301.

Proseujé expresa la oración en general y *déesis* la petición del necesitado. «Toda súplica» es la plenitud de la actitud orante: «totalmente pidiendo» (Flp 1, 3). La importancia de este hecho está subrayada por *en pantí kairói*. La oración ha de ser permanente, ininterrumpida, según el consejo de Jesús en la tradición sinóptica. «Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc 18, 1; 1 Tes 1, 2 s; 2 Tes 1, 3, 11; 2, 13; 1 Cor 1, 4; Rom 1, 9 s; Flp 1, 36; Col 1, 3; Flp 4; Ef 5, 20). Además hay que orar *en pneúmati* con la oración que da el Espíritu que hace llamar al Padre (Rom 8, 15 s; Gál 4, 6) y que con gemidos inexpresables nos hace entrever la hondura de la esclavitud del universo y de la humanidad, haciéndonos pedir a gritos la liberación que esperamos y por la que trabajamos. La oración en el Espíritu en torno a la mesa

10. *En los gestos de cada hora del camino*

La fraternidad del Señor es la comunidad de la obediencia de la fe, para el servicio del amor, en la lucha de la esperanza. Es así como la fraternidad se incorpora de lleno a su Señor, el Hijo entregado por nosotros y enronizado sobre nosotros, para realizar el reino del Padre. Se han revestido del Señor (Gál 3, 27). En su mismo Espíritu se han hecho hijos y hermanos en él, hombres nuevos de la nueva humanidad para la nueva creación. Pero como el don del amor, que es filiación y fraternidad, es al tiempo libertad, justicia y paz, entonces los hermanos al incorporarse al Señor y revestirse de él (Rom 13, 14; Ef 4, 24) se han convertido en militantes del señorío del Señor en medio del mundo. Sus armas son, pues, la fe, la esperanza y el amor, convertidos en libertad, justicia y paz. Con estas armas han de afrontar el combate presente, tomando las opciones históricas exigidas por el mismo Señor. Al entrar en el compromiso histórico, la fraternidad afronta siempre su combate desde las armas escatológicas. Desde ellas asume las armas históricas para los gestos de cada hora. Porque se trata de hacer presente el ahora del Señor, anticipo de su absoluto futuro, en el ahora de la comunidad. El ahora de cada instante es en cierto modo irrepetible. El Señor que está presente en la comunidad, a la cabeza suya, alentándola con la fuerza del Espíritu, le ayuda para que viva el presente abriéndolo al futuro del reino. El problema es articular en el ahora la escatología y la historia, o mejor, hacer presente la nueva creación en el espacio y el tiempo de «este mundo». Es el don que se realiza como tarea en la provisionalidad, revistiendo a ésta de toda su fecundidad escatológica. El don de la nueva creación se realizará aquí y ahora en gestos concretos, fragmentarios, provisionales, pero necesariamente ha de realizarse en ellos, puesto

ha de alargarse en el día y en la noche: «y para ello velando con toda perseverancia» (Ef 6, 18). Es propio de los soldados mantenerse en vigilia y una comunidad de militantes hasta tendrá que privarse del sueño para mantener su fuerza de amor y de esperanza en la oración ardiente e intensa. Sin esta comunión viva con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, los militantes de la comunidad escatológica ya no luchan en la *kainè ktisis*, sino que vuelven a tomar las armas del viejo eón.

Para todo este problema de la armadura, cf. Oepke, ThW V, 300 s; Schlier, *Ibid.*, 298 s; M. Meinertz, *Der Apostel Paulus und der Kampf*: Internat. Monatschr. 11 (1917) 1115-1150; A. Vittì, *Militum Christi Regis arma iuxta Paulum*: VD 7 (1927) 310-318; E. Favies, *L'armure du soldat de Dieu d'après saint Paul*, 1938; Ch. L. Bond, *Winning with God*, 1940; M. Schramm, *Die Waffenrüstung Gottes in Eph. 6.10-17*, Roma 1959; R. M. Trevijano Echevarría, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6. 11-17 hasta Orígenes*, Vitoria 1968; P. F. Beatrice, *Il combattimento spirituale secondo san Paolo. Interpretazione di Ef 6.10-17*: StudPat 19 (1972) 359-422.

que el mismo Señor está alentando el éxodo del cosmos hacia el reino, en el entramado mismo de su historia. Los hermanos se hacen presentes así en las entrañas del mundo con las armas de la nueva creación, asumiendo y relativizando al tiempo todo lo que se les ofrece ante sus manos. Habrá armas que puedan tomar, otras que tendrán que cambiar, otras que tendrán que rechazar y otras que tendrán que inventar. El secreto de esta marcha histórica está «en el Señor». Por él, con él y en él, desde él y hacia él, la fraternidad vivirá con toda intensidad su tarea en medio del mundo.

a) *En este mundo, pero más allá de él*

La parénesis apostólica no pretende ser una crítica social sino una crisis escatológica de la realidad, porque la enjuicia remitiéndola en último término a la justicia de Dios bajo el señorío del *Kýrios*. Tampoco es un programa de doctrina social de la iglesia para la ordenación cristiana del mundo social. Pretende ir más allá de revolución y contra-revolución, que se mueven siempre en el ámbito de la vieja creación, constituyendo nuevas dependencias y señoríos. Es sencillamente el imperativo de la nueva humanidad. Desde la fraternidad donde no hay libre ni esclavo, llama a los hermanos a realizar en la comunidad humana en pleno mundo el señorío de Cristo, donde todos son hijos y hermanos, esclavos en la obediencia de la fe, para la libertad del servicio en el amor.

Según esto, parece que hemos de excluir las dos posiciones extremas, que todavía fueron mantenidas en los primeros años de este siglo y cuyos ecos teóricos y prácticos alcanzan hasta hoy. La comunidad cristiana ni es un hecho trascendente puramente religioso, que no se proyecta a las realidades sociales, ni es un producto inmanente de la lucha de clases. Fenomenológicamente es una comunidad religiosa con una incidencia en el contexto social. El problema se plantea al precisar el modo de esta incidencia. Tres serían las posiciones fundamentales, que estudiamos en las interpretaciones típicas más significativas: 1) la iglesia, comunidad religiosa, es para la proyección social en el mundo⁸; 2) la iglesia es

8. Esta interpretación está representada últimamente de modo ejemplar por G. Kehnscherper, *Die Stellung des Bibel und der alten Kirche zur Sklaverei*. Halle 1957. El mensaje de Jesús, profeta obrero, empalma con el de los viejos profetas de Israel. Su vida comienza con el programa de la sinagoga de Nazaret y termina con la expulsión de los vendedores del templo y se consuma con su muerte en cruz, como *apolýtrosis* de toda esclavitud (*Ibid.*, 59 s). Pablo todavía proclama el evangelio en el lenguaje de los esclavos, pero ya espiritualiza y escatologiza, rehuendo sacar las últimas consecuencias en la manumisión del proletariado (*Ibid.*, 79 s). Desde entonces

una comunidad religiosa, pero *tiene* marginalmente una incidencia social en el mundo %; 3) la interpretación que parecen fundamentar los textos, vistos en su perspectiva escatológica y cristológica, es distinta. La escatología cristológica presenta la irrupción del señorío del *Kýrios* hacia el reino de Dios. En este horizonte, la iglesia, según ya hemos acentuado, no es para el mundo, sino para el reino. El evangelio del *Kýrios* no es concienciación instrumental para una revolución estructural sociopolítica, sino comienzo de una nueva creación en una nueva humanidad. La iglesia no *es* para la proyección social, para la liberación y emancipación de los esclavos. La libertad escatológica y la sociopolítica son cualitativamente distintas. Pero al tiempo, en la perspectiva apocalíptica de totalidad y universalidad no se puede separar lo religioso y lo social, lo interno y lo externo, lo penúltimo y lo último. La comunidad escatológica está comprometida en la transformación escatológica de toda la sociedad.

El camino va del *ésjaton* al *ésjaton*. La iglesia no *tiene* una proyección social en la que la liberación de los esclavos sea indiferente o secundaria. La fraternidad en Cristo de suyo ha de recrear la sociedad humana hasta transformarla en familia de Dios. El acontecimiento escatológico no es un nuevo ideal, ni una nueva fuerza, sino la recreación de unos hombres en una comunidad para la recreación de la comunidad entera de los hombres en el reino de Dios. Esta comunidad reunida en torno al *Kýrios* es la que tendrá que buscar en cada momento los medios concretos para que la *pístis*, actuada en el *agápe*, recree las estructuras sociales y alcance que no haya judío ni griego, libre ni esclavo, hombre ni mujer, sino que

comienza la traición de la iglesia al mensaje de Jesús y los cristianos no participan en la avanzada de los que luchan por una sociedad sin clases. Pero en último término, según enseña la perspectiva marxista de la historia, sólo los medios económicos pueden resolver el problema. El evangelio tan sólo serviría para una concienciación instrumental (*Ibid.*, 122 s). Para una valoración de esta obra, cf. las recensiones de H. Campenhausen, ZKG 69 (1958) 228 s; E. Fascher, ThLZ 85 (1960) 521-524.

9. Esta posición ha sido sostenida por Troeltsch en *Sozialleben*. Jesús anuncia el reino cuyos bienes eran «internos, éticos y espirituales» (*Ibid.*, 16 s). Por eso el último fundamento de la comunidad es «la causalidad propia, autónoma del pensamiento religioso» (*Ibid.*, 26). Sin embargo, del mensaje resulta una valoración ilimitada del hombre (absoluto individualismo) y una radical apertura a todos los hombres (absoluto universalismo), que han de cambiar, en consecuencia, las relaciones sociopolíticas, alentándolas un espíritu propio (*Ibid.*, 39 s, 51 s). En Pablo, la filiación del Padre funda la fraternidad, pero al tiempo, los distintos estratos y condiciones sociales se ven como inmutables y hasta queridos por Dios en la diversificación de los dones, dentro de los que ha de ejercerse el amor (*Ibid.*, 66 s). Así se da el contraste entre el comunismo del amor en el seno de la iglesia y la postura conservadora social, que incide sólo tangencialmente en las estructuras sociales (*Ibid.*, 71 s). Cf. también Harnack, *Mission*, 159 s; Zahn, *Skizzen*, 138 s.

todos sean una persona en Cristo (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). La comunidad no tiene una enseñanza social, ni un programa revolucionario. En cada momento de la historia ha de descubrir y hacer las exigencias del *Kýrios*. Este es el último sentido de las tablas domésticas. En ellas se distinguen las soluciones concretas y el hecho teológico y escatológico que las informa: el ser todos uno bajo el Señor. Aquéllas pueden ser para nosotros más o menos instructivas o irrelevantes; éste es normativo ¹⁰.

b) *Transformar «en el Señor» las estructuras socio-económicas*

No podemos estudiar aquí en profundidad todos los gestos de las fraternidades en su acción histórica en medio del mundo. Hemos elegido los dos más significativos y más difíciles. Ya sabemos cuál es la estructura económica, social, política y cultural del mundo de la iglesia. Por una parte hemos alcanzado una perspectiva histórica desde la investigación contemporánea, pero por otra hemos alcanzado también la perspectiva teológica, que las fraternidades tenían de este mundo desde la clave de su cristología escatológica. A la hora de intentar avanzar en la historia la nueva humanidad para la nueva creación, se tropezaban con un pueblo, encuadrado en los marcos de la ecumene, bajo el imperio romano. Las estructuras de injusticia y de opresión han creado unas relaciones de dominio, que se manifiestan sobre todo en el montaje socioeconómico, bien visible en la división y enfrentamiento entre amos y esclavos y en el montaje sociopolítico, que en aquel momento se presenta con la presión cada vez más acosante de la dictadura que se recrudece. La fraternidad del Señor se ha tenido que hacer cargo de esta circunstancia histórica, para hacer presente en ella la liberación y la comunión de la creación nueva. En vez de generalizar, vamos a intentar ceñirnos a dos hechos, que profundizaremos en cuanto nos sea posible, para poder atisbar en aquella hora por dónde fueron los caminos del Señor en el mundo. Conviene de todas formas, que no intentemos transponer nuestras perspectivas actuales a la situación de entonces. El adentrarnos en el entonces desde el entonces, nos permitirá mejor alcanzar las exigencias del Señor ahora, en esta hora que nos ha tocado vivir.

10. «La parénesis cristiana ha de grabar de modo incambiable la exigencia de obedecer al *Kýrios*. Pero cómo haya que realizar en cada caso concreto esta obediencia, habrá que probarlo y decidirlo siempre de nuevo»: Lohse, *Kol.*, 223; cf. también H. Schürmann, *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeit*; Gregor 32 (1975) 237-271.

En el análisis histórico, que hemos hecho de aquel entonces, desde ahora, hemos descubierto la estructura socioeconómica capitalista, en una forma distinta de la nuestra, aunque esencialmente tenía los mismos rasgos. Pero las clases sociales no son asumidas y concienciadas por los hombres de entonces, como las asumimos y concienciamos nosotros ahora. Hoy, en la sociedad capitalista industrial, los trabajadores asalariados sobre todo del mundo industrial, pueden sentirse existiendo en la conciencia colectiva de clase. En aquel entonces había una situación de opresión mucho mayor. La lucha social de los esclavos, que poco antes había terminado en sangre, era también conocida. Pero los esclavos no se sienten insertos en las grandes aglomeraciones laborales, sino integrados en las familias, que tienen sus explotaciones familiares. No es extraño, pues, que el problema de la liberación de los esclavos se plantee en la fraternidad del Señor dentro del marco familiar. Pablo además no pretende hacer un análisis de las estructuras socioeconómicas, ni planear tampoco una estrategia revolucionaria de subversión, sino algo en apariencia mucho más pequeño e irrelevante: afrontar la realización del imperativo del Señor, bajo el cual ya no hay libre ni esclavo (Gál 3, 28; 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). Lo que está aconteciendo en la fraternidad que se reúne en torno a la mesa del Señor hay que realizarlo en pleno mundo, concretamente en las familias, donde se encuentran amos y esclavos. Es en este marco donde se inserta el difícil fragmento de la parénesis, que aparece en 1 Cor 7, 17-24: «Por lo demás, que cada cual viva según le ha llamado el Señor. Que permanezca cada cual tal como le llamó la llamada de Dios. ¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo. Pues el que recibió la llamada del Señor, siendo esclavo, es un liberto del Señor; igualmente, el que era libre, cuando recibió la llamada, es un esclavo de Cristo. Habéis sido comprados a precio. No os hagáis esclavos de los hombres. Hermanos, permanezca cada cual ante Dios en el estado en que fue llamado».

Las primeras comunidades cristianas están formadas (1 Cor 1, 26-31) por el desecho de la sociedad (*tâ asthenê, tâ agenê, tâ exouthenemêna, tâ mê ônta*), es decir, en su mayor parte por esclavos, aunque no faltase también algún hombre pudiente o intelectual¹¹. No es, pues, de extrañar que el problema de la esclavitud y las relaciones entre amos y esclavos aparezca en las cartas de

11. E. Hatch, *Gesellschaftsverfassung*, 35 s; A. Deissmann, *LO*, 209 s; E. von Dobschütz, *Urb. Gem.* 18 s; A. Steinmann, *Die Sklavenfrage in der alten Kirche*, Braunsberg 1910, 29 s.

Pablo. El marco donde se encuadran en 1 Cor 7, 17-24 es la llamada. La *klēsis* expresa la vocación divina en la situación concreta, social e histórica. Dos matizaciones se implican aquí. Por una parte las circunstancias del grupo social al que se pertenece, están radicalmente relativizadas en orden a la liberación escatológica. Para alcanzar la libertad en Cristo nada significa el ser circunciso o incircunciso, libre o esclavo, pues ésta nace de la entrega al Señor en la obediencia de la fe. Por otra parte esta liberación no lleva a un inmediato desclasamiento, a una ruptura automática de las vinculaciones sociales, sino que llama y envía a ejercer la libertad en ellas, para cambiarles de raíz a la espera del Señor.

El pasaje 1 Cor 7, 21 *doûlos eklēthes; mê soi melēto all' ei kai dýnasai eleútheros genēsthai, mállon jrēsai*, constituye el punto crucial en el que se dividen las interpretaciones. Dos son las principales. El *jrēsthai* se puede complementar con *tēi eleutheriāi*¹². El *jrēsthai* se puede complementar también con *tēi douleīai* en una lección de interpretación difícil. El *ei kai* en este caso significaría, como es corriente, «aunque». El texto aparece así, con su carácter escandalosamente conservador. Pablo no propone una revolución de los esclavos, que tire la estructura social de arriba abajo, ni una reforma que cambie y perfeccione las estructuras desde dentro. Lo que aquí aparece no es la dialéctica revolución-contrarrevolución, sino la dialéctica vieja-nueva creación. Antes que toda rebelión social, hay que aprovechar la misma esclavitud para liberarse de sí mismo, es decir, para aceptar en la obediencia el don de la libertad del Señor y posibilitarlo a los hermanos¹³. En las estructuras

12. Este sería el modo mejor de interpretar el aoristo: J. H. Moulton, *A grammar of NT greek* I, Edinburgh 41957, 247. Estaríamos ante una de las consecuencias del anuncio evangélico de la libertad: Lütgert, *Freiheitspredigt*, 26 s. La gracia de Cristo puede transformar la esclavitud y en cuanto haya ocasión de liberación hay que aprovecharse de ella: Lightfoot, *Phil.*, 322 s; Moffatt, *Cor.*, 87 s; Schlatter, *Bote*, 230 s; Rengstorff, *ThW* II, 274; A. Steinmann, *Paulus und die Sklaven zu Korinth*, Braunsberg 1911, 27 s.42 s. Esta posición ha sido recientemente renovada en el estudio de S. S. Bartych, *Mállon khrēsai. First-century slavery and the interpretation of 1 Corinthians*, Cambridge 1973. Después de analizar la situación de los esclavos en el mundo antiguo (17-125), plantea el problema de la situación de Corinto, en el marco del movimiento pneumático (127-159). Piensa que aquí no se planteaba el problema de la esclavitud, sino más bien el de la «vocación» (1 Cor 7, 17.20.24). La llamada trasciende la situación y la relativiza, pero esto no significa que la deje intacta. El *mállon jrēsai (tēi klēsēi)*, significa que el esclavo debe liberarse, para vivir su llamada a la libertad (156 s.161-172). La llamada es ocasión de libertad. Cf. P. Trummer, *Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des mállon eprēsai en 1 Kor. 7, 21*; *Bibl* 56 (1975) 344-368. En esta interpretación parece como si la libertad escatológica llevara de suyo inmediatamente a la civil, hasta prácticamente identificarse con ella.

13. Dobschütz, *Urb. Gem.*, 32 s, subraya que lo que a Pablo le importa acentuar es la liberación interior y la igualdad en el seno de la comunidad cristiana. A

de opresión hay que iniciar la libertad escatológica. El *mállon jrésai* (v. 21) pretende alentar al esclavo no con la esperanza de otra vida, sino con la eficacia del ejercicio de la libertad cristiana. Entre el esclavo y el libre ha entrado una tercera persona, el Señor Jesús, que anula la relación de esclavitud. En efecto, «el esclavo, llamado *en Kyriōi*, es *apeleútheros Kyriou*» (v. 22). El que se ha entregado al Señor en la obediencia de la fe no reconoce a más señores (1 Cor 8, 6). El *Kýrios* lo ha liberado no sólo del pecado, sino de toda servidumbre ante los hombres. El esclavo está frente al dueño en la conciencia de la definitiva libertad y al tiempo se siente vinculado a él por la obediencia. Por su parte «el libre llamado es *doúlos Jristoû*» (v. 23). Su libertad jurídica y social de hombre libre ha quedado constitutivamente anulada. Por la obediencia a la llamada del *Kýrios* ha alcanzado la verdadera libertad en la servidumbre para el amor. El esclavo civilmente ha sido liberado escatológicamente; el libre civilmente ha sido esclavizado escatológicamente. Ya no es uno libre y el otro esclavo; los dos son libres en cuanto son los dos esclavos uno de otro bajo el señorío de Cristo. El *Kýrios* ha anulado la esclavitud en su fundamento entregándose a sí mismo como siervo de todos y comprándolos a precio (7, 23; cf. 6, 30)¹⁴.

partir de aquí se mostraría la eficacia de la liberación cristiana en el contexto social: Bachman, *Kor.*, 282; Lietzmann, *Kor.*, 33. Pablo «consuela al esclavo y le muestra que no pierde nada de la libertad civil, porque posee la libertad verdadera, es decir, moral del cristiano»: Conzelmann, *Kol.*, 153. «Pablo no llama a la indiferencia estoica ni impulsa el resentimiento de los oprimidos. Esto se hace comprensible desde la escatología. Por ella la libertad civil queda atestiguada como solamente civil».

14. La relación entre libre y esclavo queda radicalmente recreada desde el *Kýrios*. Lo que determina al cristiano ya no es la situación, sino la llamada de su Señor: cf. W. Bieder, *Die Berufung im Neuen Testament*, Zürich 1961, 55 s. El esclavo «en el Señors es *apeleútheros Kyriou* (v. 22) y el libre es *doúlos Jristoû* (v. 23). Se ha creado una base común, la esclavitud común a Cristo, que es la obligación al servicio mutuo: Kümmel, *Kor.*, 178. De todas formas, esto no significa que la libertad civil no tenga en la iglesia ningún valor. De momento Pablo cree lo más conveniente que el esclavo permanezca en la casa, dando un consejo personal en aquella circunstancia. Pero precisamente la llamada que hace a continuación, «no os hagáis esclavos de los hombres» (v. 24), no proclama sólo la posibilidad de la libertad, sino la exigencia de realizarla en todas sus dimensiones, de manera que nunca el hombre sea esclavo del hombre: Conzelmann, *Ibid.*, 154. Lo definitivo es la situación escatológica. Permanecer en la *klêsis* no significa adaptarse resignadamente al enclausamiento social, donde se ha nacido. A diferencia del matrimonio y del estado, «la esclavitud, como orden social, no se funda en el establecimiento y la voluntad de Dios»: Wendland, *Ethik*. La diferencia señores-esclavos no está legitimada religiosamente. El término *klêsis* no designa el estado o la profesión social (K. Holl, *Gesam. Auf.* IV, 190), sino más bien, la llamada escatológica (Kümmel, *Ibid.*, 177; ThW III, 429 s) que puede y debe transformar este mundo cuya figura está pasando.

Esta perspectiva aparece concretada en el caso de Filemón y Onésimo. La Carta a Filemón tiene un valor excepcional para este problema que estamos estudiando. Se trata, en primer lugar, de una carta apostólica oficial¹⁵. Además la carta habla a una comunidad (Flm 1-2) de un asunto comunitario. «La razón profunda de este hecho formal (el saludo dirigido a la iglesia), es que en el cuerpo de Cristo los asuntos personales no son privados»¹⁶. Pablo en la cárcel ha encontrado al esclavo huido, le ha anunciado el evangelio y le ha engendrado en Cristo (Flm 10). Ahora lo devuelve a la familia de Filemón y Apia, tal vez su esposa, hermanos de la fraternidad cristiana que se reúne en su casa, servida por Arquipo, compañero de Pablo en la lucha (v. 1-2). Pero la situación ha cambiado de raíz. Antes Filemón era el dueño y Onésimo el esclavo. Era la situación en el mundo, según la vieja creación, *en sarkí* (v. 16). Pero ahora en esta vieja situación mundana nace una relación nueva, cuando ambos entran bajo el señorío de Cristo y son *en Kyrioi* (v. 16). Filemón vive en la comunidad del Señor y toda ella debe sentirse responsable por Onésimo.

Los v. 4-7 muestran claramente que la *pístis*, como obediencia al Señor, ha de convertirse en *ágape*, como servicio a los hermanos. La *koinonía pisteos* (v. 6) debe hacerse eficiente y se manifiesta en la acogida fraternal de Onésimo. El esclavo fugitivo tiene aún una condición jurídica más dura que la anterior. Antes tenía casa; ahora ni siquiera esto. Está perseguido, le amenaza el castigo e incluso la muerte¹⁷. Pablo apela a *agápe*, que va más allá de la emancipación, pues al liberar no separa, ni enfrenta, sino que reconcilia en una relación más profunda y permanente. «Tal vez se te apartó por un momento, para que por siempre le tuvieras, no ya como esclavo, sino más que esclavo, hermano amado, muy amado para mí, pero mucho más para ti, según la carne y según el Señor» (v. 16). Pablo funda las nuevas relaciones más allá de la igualdad inmanente de los hombres, que nacen igual de la misma simiente, están bajo el mismo cielo y mueren

15. J. Knox, *Philemon among the letters of Paul*. Chicago 1935, 21; W. Bieder, *Brief an Philemon*. Zürich 1944, 28; V. Wickert, *Der Philemonbrief-Privatbrief oder apostolisches Schreiben?* ZNW 52 (1961) 230-238.

16. Th. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître a Philemon*, en *La vie en Christ*. Neuchâtel-Paris 1951, 66.

17. Cf. E. R. Goodenough, *Paul and Onesimus*. HThR 12 (1929) 181-183; P. J. Verdam, *Saint Paul et un serf fugitif. Etudes sur l'épître a Philemon et le droit*, en *Symbolae ad ius et historiam antiquitatis pertinentes*. J. C. Van Oyen dedicatae. Leiden 1946, 204-206; W. C. Tuting, *Saint Paul's epistle to Philemon slavery*. ExpT 40 (1928) 563; M. Roberti, *La lettera di S. Paolo a Filemone e la condizione giuridica dello schiavo fuggitivo*. Milano 1933.

igual. En este contexto pueden ser compañeros, pero no hermanos. «En el Señor» la superioridad de Filemón y la dependencia de Onésimo quedan anuladas. La llamada de Pablo en la carta no es obligación apostólica que se impone, sino apelación a la libertad para el amor. Lo que el apóstol pide no es que nazca tan sólo una nueva actitud interior, mientras quedan intactas las condiciones del proletariado antiguo¹⁸. Pero tampoco apunta la carta a la simple emancipación política de los esclavos, sugiriendo que Filemón libere a Onésimo¹⁹. Al estar amo y esclavo bajo el señorío del *Kýrios*, sus relaciones han sido radicalmente recreadas. Filemón ya no es más dueño, sino hermano; Onésimo ya no es más esclavo sino hermano (Flm 16). La *agápe*, como acontecimiento escatológico, rehace las relaciones interpersonales, engendrando en ellas la comunión de la libertad, que ha de consumarse en todas sus dimensiones²⁰. El evangelio alcanza el nudo de los problemas. No canoniza ningún sistema social, pero tampoco la fraternidad en Cristo, que proclama y crea, se yuxtapone a aquél dejándolo intacto. Al contrario, la comunidad en Cristo rompe las relaciones humanas y las consume en otro plano²¹.

Las parénesis de Col 3, 22-4, 1 y Ef 6, 5-9 continúan la misma reflexión teológica de 1 Cor y Flm. En primer lugar, aparecen amos y esclavos en las tablas domésticas como miembros de la misma comunidad cristiana. En segundo lugar, sus relaciones reflejan una situación de hecho en el mundo entorno. La exhortación se dirige con más insistencia a los esclavos para que vivan y mantengan la verdadera libertad. Precisamente en la situación de la esclavitud más que en ninguna otra se corre el riesgo de prostituir la libertad con que nos liberó Cristo. En una época de luchas revolucionarias, los esclavos fácilmente pueden convertir esta *eleuthería* en bandera de un movimiento de lucha, que pretenda aniquilar a los dueños, para ejercer ellos el señorío. Se advierte claramente en las exhortaciones una relación de dominio de los amos y subordinación de los esclavos, que debía darse realmente en el seno de las familias. Pero estas relaciones aparecen ahora encuadradas en el señorío del *Kýrios*.

18. E. von Dobschütz, *Urch. Gem.*, 90; Id., *Sklaverei und Christentum*, Leipzig 1906, 427.

19. A. Steinmann, *Sklaven frage*, 49 s.

20. Cf. A. Suhl, *Der Philemonbrief als Beispiel paulinischer Paränese*; *Kairos* 15 (1973) 267-279.

21. Th. Preiss, *Vie*, 66, 72 s.; K. L. Russel, *Slavery as reality and metaphor in the pauline letters*, Roma 1968, 85 s.

El esclavo es siervo del Señor y a él sirve en obediencia, que le lleva a servir en nueva obediencia a su amo. «Servid *tōi Kyriōi Jristōi*» (Col 3, 24). El fundamento y los límites de ella están en que el esclavo no obedece a los hombres, sino «al Señor» (Col 3, 23). El camino de los esclavos es el de Cristo, el siervo, que se entregó por obediencia al Padre para liberar a todos (Ef 6, 6). Han pasado de la esclavitud a los hombres a la del Señor, que los hace libres para el servicio del amor. Por su parte los dueños ya no son señores. Están sometidos al *Kýrios* que está en los cielos. Su autoridad y propiedad están absolutamente relativizadas. Lo que tienen y pueden es bajo el señorío del *Kýrios* que les obliga a actuar según su justicia y equidad (Col 4, 1). La *isótes* «en el Señor» tiende a la comunicación fraternal de los bienes (2 Cor 8, 13-15). Del mismo modo que el siervo ha de obedecer al amo en la obediencia al Señor, el amo ha de compartir con el siervo y servirle en la obediencia al mismo Señor (Ef 6, 9). Por ello, ya no es uno libre y el otro esclavo, sino los dos a la vez libres y esclavos para el mismo servicio en la comunión escatológica²². Este es el imperativo, nacido en torno a la mesa del Señor, que la comunidad ha de proclamar y realizar en las familias con las que se entreteje el mundo en torno.

22. Aquí advertimos la radical diferencia con el humanismo antiguo, cuya expresión más significativa en aquel tiempo era la predicación moral de la stoa. J. E. Crouch, *The origin and intention of Colossian Haustafel*, Göttingen 1972, 84 s, cree que Col ha tomado la tabla del pensamiento estoico, a través de la propaganda judía. El estoicismo propugna la humanización de las relaciones de amos y esclavos, sin que por ello se cuestione radicalmente la institución de la esclavitud (118). Aquí es la condición humana la que funda la dignidad y exige la libertad: cf. H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum*, Güntersloh 1935; también Vogt, *Sklav. Hum.*, 159 s; Pohlenz, *Hell. Mensch.*, 387 s. En la parénesis de Pablo la liberación viene del *Kýrios*. Entre amo y esclavo está el Señor crucificado y resucitado: Schmitz, *Freiheitsgedanke*, 67 s. El es el que hace libres (Gál 5, 1) a los que se entregan a él en la obediencia de la fe, obligándolos al servicio del amor. La tabla no pretende en una tendencia nomística conservar la ortodoxia y la estabilidad eclesial y social: Crouch, *Origin*, 131. Al contrario, en el señorío del *Kýrios* su liberación cuestiona de raíz la estructura social hacia una comunidad de libres e iguales en la fraternidad y solidaridad: Wengst, *Versöhnung*, 24 s. Ahora, amos y esclavos son *doúloi Jristōu* (Ef 6, 6) y por ello siervos unos de otros. La *douleia* al *Kýrios*, que es a su vez el último esclavo, es la que crea la *eleutheria* escatológica: Lohse, *Kol.*, 152 s; Schlier, *Eph.*, 283 s; J. Lappas, *Paulus und die Sklavenfrage. Eine exegetische Studie in historische Schau*, Wien 1954. Esta irrupción de la nueva creación en la vieja no es sólo la inspiración de un nuevo espíritu, sino la convulsión desde su raíz de las estructuras del mundo. Después la comunidad del *Kýrios*, en un camino de luces y sombras, intentará realizar este comienzo escatológico: cf. P. Allard, *Les esclavages chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu'à la fin de la domination romaine en occident*, Paris³1900; Troeltsch, *Soziallehren*, 59 s; A. Steinmann, *Sklavenlos und alte Kirche*, Braunsberg 1910; E. Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum*, 1921; H. Gültzow, *Kirche und Sklaverei in den ersten Zwei Jahrhunderten*, Kiel 1966.

La estructura socioeconómica presenta una barrera inmensa que separa y enfrenta a los ricos de los pobres, a los libres de los esclavos. Pero en la perspectiva de la fraternidad del Señor, esta estructura del mundo esclavizado y esclavizante nace de la esclavitud interior de todos, tanto de los libres como de los esclavos. La esclavitud interior y la estructural se entretajan en un círculo, implicándose la una en la otra. Pero el núcleo por donde han de romperse es sin duda la esclavitud interior. La liberación de éste, no procede de que el hombre tome la iniciativa y se libere, sino de que acoja el don de la libertad que le ofrece el Señor, que es el único y definitivo libertador. El Señor libera haciendo pasar de la servidumbre al servicio. Los hombres, esclavizados en la esclavitud común, íntima y estructural, son liberados para la libertad del amor, una libertad que acontece en la intimidad de cada hombre, en la medida que acogiendo el don, vive en el éxtasis de sí mismo para la comunión del amor, en la lucha por la esperanza. Pero el acontecimiento de la liberación va irradiando a la comunidad y al pueblo y al mundo en torno, transfigurando desde sus raíces la historia por los caminos de la recreación, que después tienen distintas mediaciones históricas. En este caso, Pablo ha optado por la provocación de la libertad, por acoger y vivir la libertad, en las condiciones de la esclavitud, desarticulando desde dentro la barrera entre los opresores y los oprimidos. Es una opción histórica del imperativo escatológico.

c) *Transformar «en el Señor» las estructuras socio-políticas*

La fraternidad del Señor se ha visto inserta en el cosmos, es decir, en una sociedad, en un mundo, en una historia. Si el problema de la liberación de los esclavos, nos ha permitido adentrarnos en su posición para transformar «en el Señor» las estructuras socioeconómicas, el problema de la emigración del mundo, que le acosa en agresividad y persecución, nos va a permitir profundizar en su posición para transformar «en el Señor» las estructuras sociopolíticas. También aquí conviene que partamos de los hechos, interpretados desde los mismos textos. En este caso la parénesis paulina se nos presenta tan paradójica, que hasta nos puede parecer escandalosa. En medio de una estructura política imperialista, endurecida cada vez más en el abuso del poder, cuando los hermanos se creen dispensados de tener que insertarse con su compromiso en el mundo y preferirían desterrarse de él como ciudadanos del mundo futuro, el apóstol les llama, en nombre del Señor, a una toma de posición histórica, que realiza en un gesto muy concreto y

circunstanciado el imperativo escatológico de avanzar la realización del reino ²³.

«Sométase todo individuo a las autoridades constituidas; no existe autoridad sin que lo disponga Dios y, por tanto, las actuales han sido establecidas por él. En consecuencia, el insumiso a la autoridad se opone a la disposición de Dios y los que se le oponen se ganarán su sentencia. De hecho los que mandan no son una amenaza para la buena acción, sino para la mala. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Sé honesto y tendrás su aprobación, pues ella es agente de Dios para ayudarte a ser bueno. En cambio, si no eres honesto, teme, que por algo lleva la espada: es agente de Dios, ejecutor de su reprobación contra el delincuente. Por eso forzosamente hay que estar sometido, no sólo por miedo a esa reprobación, sino también por motivo de conciencia. Y por la misma razón pagáis impuestos, porque son funcionarios de Dios dedicados en concreto a esta misión. Pagad a cada uno lo que le debáis: impuesto, contribución, respeto, honor, lo que le corresponda. A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro, tiene cumplida la ley» (Rom 13, 1-8).

Este fragmento no representa en modo alguno la única posición de la iglesia primitiva frente a la comunidad política en el NT. Los distintos documentos que en él se contienen responden a este problema con acentos bien distintos. Dependen, en principio, de su puesto en la vida ²⁴. Lo que encontramos en Rom 13, 1-7 es la posición que el apóstol recomienda a la comunidad cristiana de Roma en torno a los años sesenta.

23. El mundo para la comunidad cristiana, según ya estudiamos, es ambivalente. Por una parte es la creación, como escenario de la historia humana, hecho por Dios; por otra está dominado y estructurado por los poderes del pecado, de la injusticia y de la muerte: cf. R. Löwe, *Kosmos und Aion. Ein Beitrag zur heilsgeschichtlichen Dialektik des urchristlichen Weltverständnisses*. Gütersloh 1935. Cuando Pablo habla de *kósmos hoútos, aión hoútos*, hace referencia a esta segunda dimensión (1 Cor 3, 19; 20; 1. 20; 27; 28; 7, 31-35; 2 Cor 1, 12; 5, 19; Rom 1, 18; 3, 6; 19; 5, 12; 13; 11, 25) del mundo, dominado por el pecado y la muerte, enfrentado con Dios, dividido por la enemistad entre los hombres, caminando en la provisionalidad hacia el último día. Sasse, *ThW III*, 892 s. A la comunidad del *Cosmocrátor* no le está permitida la huida de «este mundo». Dios, por Cristo, se ha introducido en el mundo de la negatividad, y lo ha liberado por su cruz, cuando el mismo portador de la salvación fue crucificado: cf. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seine Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*. Neukirchen 1970, 176 s. Las relaciones con el mundo no «carecen de valor» (Lietzmann, *Kor.*, 34), ni se pueden conservar las cosas tal como están (Mundle, *Religion*, 478), ni se puede tomar la tarea terrena como algo adyacente (Delling, *Stellung*, 71).

24. Cf. H. Schlier, *Die Bedeutung des Staates im NT*; *ZwZt* 10 (1932) 312 s. = *Zeit*, 1-16; E. Stauffer, *Gott und Kaiser im NT*, 1935; J. Koch-Mehring, *Die*

La comunidad de Roma se encuentra perseguida. Pocos años después empezarán con Nerón las persecuciones, en cuya experiencia el poder imperial llegará a aparecer a los primeros cristianos como el Anticristo (Ap 13). De momento han empezado a padecer vigilancias, registros y castigos, como ya los había padecido Pablo (1 Tes 2, 2; 1 Cor 15, 32; 2 Cor 1, 8 s; 11, 26; Flp 1, 12 s) y otras comunidades (Flp 1, 29 s; 1 Tes 2, 14 s). En esta situación los hermanos tienen tal vez el proyecto de rebelarse públicamente contra el estado, distanciarse de él demostrativamente y vengarse por el incumplimiento de sus deberes. Concretamente podría tratarse de no reconocer a las autoridades y no pagarles el impuesto exigido. Ellos pertenecen a otro mundo distinto, incluso radicalmente opuesto a éste, que juzgará y aniquilará éste. Por tanto con la libertad que tienen pueden tomarse la justicia por su mano, pagando mal con mal. En este contexto se sitúa la exhortación de Rom 13, 1-7, encuadrada en el contexto general de Rom 12, 1-13, 14.

A lo largo de la historia de la investigación reciente, el fragmento ha tenido dos interpretaciones fundamentales: a) El fragmento tiene una configuración escatológica y sobre todo cristológica. La clave de esta interpretación está en el significado de *exousíai*. Este término sería un eco de la fe del judaísmo tardío en los ángeles de los pueblos. El poder empírico civil es el órgano ejecutor de las potencias. Ciertamente no es lo último, sino que pertenece a este eón, pero Dios puede servirse de él para realizar su obra, quedando incluido en la *táxis* del reino de Cristo: *theoû diákonos* (Rom 13, 4), *leitourgoî theoû* (13, 6); *leitourgikâ pneúmata eis diakonían apostellóména* (Heb 1, 14). Estos poderes pueden someterse al *Kýrios* o rebelarse contra él; en parte están vencidos (Col 1, 16.20; 2, 15; Flp 2, 10) y en parte por vencer (1 Cor 15, 25; Heb 10, 13)²⁵.

Stellung des Christen nach Röm. 13 und Apk. Joh. 13: EvTh 7 (1947) 378-401; E. Gauglet, *Der Christ und die staatlichen Gewalten nach dem NT*: IKZ 39 (1950) 133-153; O. Cullmann, *El estado en el NT*. Madrid 1966. El carácter extraño del texto ha hecho pensar que nos encontramos ante un añadido de un redactor posterior; cf. especialmente Schmithals, *Römerbrief*, 191 s. En todo caso conviene tomar conciencia de su fragmentariedad y circunstancialidad. Además, sobre el texto se han ido proyectando las perspectivas nacidas de situaciones sociopolíticas concretas, que han pretendido buscar en él su apoyo bíblico. De esta ambigüedad de la investigación histórica partimos desde el principio: Käsemann, *Römer 13, 1-7 in unserer Generation*: ZThK 56 (1959) 316-376 ha tenido el acierto de mostrar las implicaciones recientes entre situación política y teoría filosófica o teológica del estado. Aquí prescindimos de los estudios sistemáticos que han querido tomar el texto como fundamento de una doctrina iusnaturalista del estado, para atenernos tan sólo a los estudios exegéticos.

25. Esta posición afirmada por K. Barth, *Rechtfertigung*, 17 s; es sobre todo elaborada por Cullmann, *Königsherrschaft*, 32 s; *Christus*, 170 s; *Staat*, 41 s. La in-

b) El fragmento es un texto profano, que no está configurado ni escatológica ni cristológicamente, aunque quede incluido en la parénesis del camino «en el Señor», que comienza en Rom 12, 1 s. La presencia de la gracia (Rom 12) no permite caminar hacia el entusiasmo, sino tomar el mundo con gran sobriedad, tal como es²⁶.

Los *exousiai* y *arjai* no tienen que ver con los ángeles de los pueblos o los poderes de este mundo malo, sino que designan determinados funcionarios del aparato estatal romano dotados con potestad jurisdiccional. Es lo que en latín se expresa como *imperia* y *potestas*. Los *exousiai hyperējousai* (Rom 13, 1), son los ministerios de la compleja estructura política del imperio. Ellos hacen la *laudatio* o aprobación pública de los ciudadanos. Por eso la bondad o la maldad de su juicio (v. 3) no contienen una cualificación teológica, sino que expresan las categorías normales del orden público. Los magistrados de la ciudad pueden actuar incluso con el *ius gladii*, que les concedió Augusto. «Si haces el mal, teme; que no en vano lleva la espada» (v. 4). Todos estos datos revelan que Pablo conoce la estructura administrativa romana y que toma un texto profano para introducirlo en la parénesis. De la tradición judía precristiana y contemporánea es la perspectiva que ve en el poder público un orden (*diatagé*: v. 2) y en las autoridades unos servidores puestos (*tetagmēnai*) por Dios (v. 2): «Ministros de Dios» (v. 4), ministro de Dios, vengador «para castigo del que obra mal» (v. 4), «ministros de Dios ocupados en eso» (v. 6). En el texto falta toda cualificación específicamente cristiana. Pablo no incluye aquí el estado ni en el orden de la creación²⁷, ni en el de la nueva creación, sino que se limita a tomar un texto parenético del judaísmo-helenístico para dialogar en la situación concreta con los hermanos de Roma, exhortándoles a seguir al Señor en la cotidianidad del mundo²⁸.

interpretación pronto empieza a parecer problemática y entra en discusión: H. von Campenhausen, *Zur Auslegung von Röm. 13: Die dämonische Deutung des eksousia-Begriffes*. Festschrift A. Bertholet, 1950, 47 s.; O. Cullmann, *Zum neuesten Diskussion über die eksousiai in Röm. 13, 1*: ThZ 10 (1954) 321-337.

26. Cf. R. Walker, *Studien zu Römer 13,1-7*. München 1966, 57 s. «Pablo ha transmitido una exhortación tradicional de la parénesis judeo-helenística sin marcarla con un sello específicamente cristiano»: M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, Heidelberg 1942, 10. El estado no pertenece al ámbito del señorío de Cristo, sino al del *nómos* de la vieja creación: cf. O. Eck, *Urgemeinde und Imperium*, Gütersloh 1940, 115 s. Esta posición fue fundada exegéticamente con los serios análisis de A. Strobel, *Zum Verständnis von Röm. 13*: ZNW 27 (1956) 67-93; 55 (1964) 58-62.

27. G. Kittel, *Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat*, Berlin 1939, 20 s.

28. Cf. E. Käsemann, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, en EVB II, 204-222; G. Bornkamm, *Pablo*, 270 s.

La posición de la comunidad escatológica ante la comunidad política viene matizada por las interpretaciones del fragmento. En el primer caso se ha expresado gráficamente con los círculos concéntricos en torno a Cristo: la iglesia, el lugar donde se reconoce su reino por la fe, y el mundo, donde ha de realizarse. Cuando el estado se mantiene en la tarea de la ordenación de la justa convivencia comunitaria, señalada por el *Kýrios*, los hermanos han de someterse a él en obediencia; cuando traspasa estos límites y pretende ocupar el señorío de Cristo, entonces hay que resistirle y combatirlo. La iglesia, círculo interior del reino de Cristo, camina y lucha siempre hacia el reino de Dios. La iglesia, leal al estado, sirve al bien común, luchando contra el anarquismo y celotismo en sus filas. Pero al tiempo tiene una oposición crítica frente a él para rechazar la absolutización de su obra y de su presente. De no hacerlo así la iglesia ha perdido la tensión escatológica, esencial en el NT²⁹. La segunda interpretación subraya más aún el corte cualitativo entre vieja y nueva creación, entre estado e iglesia. Ya desde antes se venía insistiendo en esta perspectiva. Weinel³⁰ hablaba de la «desvalorización de todos los valores» que la comunidad cristiana introduce en la comunidad política, aun dentro de su inserción y sumisión a ella³¹. Gloege que considera a la iglesia como «lugarteniente del reino de Dios», habla de «contramundanía» y «extraterritorialidad» de la comunidad escatológica, que por otra parte es inmanente al mundo. Ella tiene la tarea de realizar el señorío de Cristo y por ello su inserción es, sobre todo, contraposición. La línea de la iglesia y del mundo sólo se cortará en el último día. Incluso, aunque se dé una «implicación» (*übereinander*), la iglesia, junto con el respeto, no puede ceder en la lucha por el señorío de Cristo, cuya obra continúa detrás del *Kýrios*, que encabeza en avanzada la lucha por el reino de Dios.

Estas sugerencias son verdaderos precedentes de esta segunda interpretación. Al acentuar el corte entre la vieja y la nueva creación, aquí entre el estado y la iglesia, no se aboca a una desvinculación, sino que se posibilita la implicación más inmanente y transcendente al tiempo³². El estado aparece en su consistencia secular,

29. H. Schlier, *Zeit*, 15; K. Barth, *Christengemeinde*, 11 s.; O. Cullmann, *Christus*, 179 s.; *Staat*, 66; *Königsherrschaft*, 24 s.; N. Bieder, *Ekklesia*, 28 s.

30. H. Weinel, *Die Stellung des Urchristentums zum Staat*, Tübingen 1908, 28.

31. G. Gloege, *Reich*, 359; cf. 329 s.; cf. también K. L. Schmidt, *Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments*, ThBl 16 (1937) 12 s.; W. Schweizer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament*, München 1945, 33 s.

32. E. Käsemann, EVB II, 218.

obra en cierto modo autónoma del esfuerzo humano, alentado siempre por la acción de Dios. Pero esto no significa que el estado pueda ser «de suyo» el señorío de Cristo. La nueva creación, aceptada, confesada e irradiada en la iglesia, inserta al tiempo en el cosmos, le trasciende por el origen, por la realización y por el fin. La realidad sociopolítica, a pesar de su consistencia en cierto modo autónoma, es un «absoluto relativo». Lo definitivamente absoluto es el señorío del *Kýrios* mediado relativamente también en su iglesia, mediante la cual el cosmos ha de transformarse e innovarse hacia el futuro absoluto de la liberación para la comunión en la consumación.

Pablo no piensa en la cristianización del estado, ni que el estado cristiano sea expresión de la nueva creación. Por el contrario, dentro del estado secular, frente a él, está la comunidad escatológica que vive en la obediencia de su Señor el servicio del amor (Rom 13, 8-10). La comunidad política tiene su *nómos*, que no se puede huir o simplemente transponer. A la buena nueva de la comunidad pertenece la conciencia de que estamos en este mundo con la vinculación a la norma de la ley sólo provisionalmente. Esto lleva a importantes consecuencias. En primer lugar hay que comprometerse con la acción pública en estricta justicia. Los hermanos, aunque no sean de este mundo, viven en él y son plenamente responsables de él. La huida y la abstención no les están permitidas. Pero su acción pública tampoco es una dimensión de su vida, desconectada y yuxtapuesta a su obediencia al señorío de Cristo, reconocido en la comunidad. La asociación al acontecimiento del *Kýrios* les obliga a ejercer su culto en la cotidianidad del mundo (12, 1), no configurándose con él y usando sus mismas armas, sino haciendo presente e irradiando la novedad nacida del cumplimiento de la voluntad del Padre.

La exhortación inicial, que encuadra como epígrafe todo el compromiso en el mundo, es ésta: «no os conforméis con este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente, para que sepáis discernir cuál es la voluntad de Dios, lo bueno, lo grato y lo perfecto» (12, 2). Esto significa, en primer lugar, que los creyentes no pueden anticipar el juicio definitivo de Dios, haciendo su justicia por su mano. El ajusticiamiento será realizado sólo por Dios en el último día, «cuando retribuya con tribulación a los que os atribulan» (2 Tes 1, 6). Ahora la nueva creación se muestra precisamente en no devolver mal por mal (Rom 12, 17), en bendecir a los que maldicen y persiguen (12, 14). «No os toméis la justicia por vosotros mismos, amados, sino dad lugar a la ira (de Dios); pues escrito está: 'A mí la venganza, yo haré justicia, dice el Señor'»

(12, 19). La participación de los creyentes en la vida pública ha de hacerse, pues, en el espíritu de las bienaventuranzas, amando a los enemigos y devolviéndoles justicia por sus injusticias. «No te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien» (12, 21). Con esta conclusión empalma inmediatamente la parénesis de Rom 13, 1 s. A la opresión de los magistrados, no se debe responder cometiendo otra injusticia, sino prestando el servicio de lo que en justicia se debe, por una radicalización del amor. «Pagad a todos lo que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor. No estéis en deuda con nadie, sino amaos los unos a los otros» (13, 7-8).

La participación en este mundo con el espíritu nuevo del otro, lleva al trabajo en la vieja creación, pero relativizándola hacia el advenimiento de la nueva. Por ello, la reserva escatológica no dispensa en modo alguno del combate terrestre, pero sí lo transforma y encamina en su provisionalidad hacia el reino de Dios. Pablo incluye Rom 13, 1-7 en la parénesis porque en el señorío del *Kýrios* entra en juego la tierra. «El nuevo eón no pende del aire, toma posición en esta tierra, en la que Cristo ha descendido. Crea allí no la isla de los bienaventurados, como creen los corintios, sino que crea la posibilidad para aquel servicio, que sólo puede realizarse en el ancho mundo y en la corporeidad, si se realiza en medio del mundo viejo y transitorio, manifestando con ello en esta tierra el derecho de Dios». El *Kýrios* impone la necesidad de la obediencia para el servicio. Esta necesidad de servir sólo se ejerce en la libertad, conociendo en la *synéidesis* las exigencias concretas del aquí y el ahora. Por eso la comunidad, vinculada por la obediencia al Señor, se ve obligada a servir al mundo para hacer allí su señorío, pero al tiempo está radicalmente liberada para asumirlo, criticarlo, contradecirlo y combatirlo, cuando las estructuras endurecidas de la vieja creación impidan la irrupción del derecho de Dios, que es exigencia de servicio fraterno. La parénesis de Pablo no apunta a servir al mundo sin más, sino a que, sirviendo a la comunidad política en el exacto cumplimiento de sus exigencias, la iglesia sirva mediante ella y más allá de ella a la comunidad del amor escatológico que está naciendo ya en la vieja creación, y al tiempo la está trascendiendo.

Por eso en él el problema de la renovación interior para la lucha escatológica tiene la primacía sobre todos los cambios revolucionarios estructurales. Pablo ha dado un consejo en el cual se distinguen dos dimensiones: la solución concreta, que parece conservadora y la perspectiva fundamental que trasciende toda actitud revolucionaria. Ha resuelto en la situación el problema de la aceptación y

la relativización, de la presencia y la distancia en el mundo. Con ello no ha dado un programa definitivo para todas las situaciones. Pero la perspectiva fundamental, nacida inmediatamente del evangelio, continuará teniendo validez. «En todo caso al cristiano no le es posible ni una glorificación general, ni una absoluta demonización del estado, pero sí el respeto a él como a orden establecido por Dios en sus límites terreno-temporales. Dicho modernamente: ni un compromiso con una posesión ideológica, ni la despreocupación entusiasta-altanera»³³. Tan sólo queda el camino del servicio diario crítico y esforzado al mundo «en el Señor» hacia el reino³⁴.

33. G. Bornkamm, *Pablo*, 275.

34. Esta decidida inserción en el cosmos, se pretende hacer no «desde la reserva escatológica», sino más bien «desde la libertad escatológica». Por esto conviene anotar otro texto paradójico de Pablo, 1 Cor 7, 29-31. El apóstol no propone a la comunidad en modo alguno la *ataraxia* estoica: J. Weiss, *Kor.*, 199; H. Conzelmann, *Kor.*, 158. En el humanismo griego, concienciado por el movimiento popular cínicostoeico, el ideal es la *eleutheria*. El hombre debe distinguir entre lo que está en sus manos y le afecta, *tà eph' hemin*, y la circunstancia mundana que le es ajena e indiferente *allótria, adiáphora*. El sabio domina en la actitud ética de la intimidad individual, de la falta de compromiso con los asuntos mundanos y el retorno sobre sí: Pohlenz, *Paulus*, 522-564; Bultmann, *Urchristentum*, 128 s.

Para Pablo la comunidad existe en obediencia al *Kýrios*, que está preparando el reino. No puede desinteresarse de «este mundo», que tiene que ser transfigurado, retirándose al ámbito de la intimidad personal y comunitaria. No puede distanciarse con *kaújesis* del mundo hostil, como si fuera únicamente el lugar de la perdición, donde existen los que solamente han de perecer y de ninguna manera pueden ser salvados: Schottroff, *Glaubende*, 296. El puesto de la comunidad escatológica está en medio de la creación, en la brecha del combate. Y sin embargo, Pablo desde la apocalíptica recibe el sentido de la relativización del eón presente, del enfrentamiento con él, del distanciamiento de él: Dahl, *Christ*, 422 s. En este sentido es necesario incluso hablar de una «desmundanización» de la comunidad en «este mundo» para la inserción radical en la novedad del mundo futuro, según la voluntad de Dios: *mè systematizesthe tō aiōni toutōi, allā metamorphousthe tē anakainōsei tou nōs* (Rom 12, 2); cf. R. Bultmann, *Der religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament*: ZNW 13 (1912) 97-111, 177-191; W. Schrage, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypitik. Ein Beitrag zu 1 Kor. 7, 29-31*: ZThK 61 (1964) 125-154; H. Braun, *Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet*, en *Gesammelte Studien*, 159 s. El asterisco del *hos mē*, que la comunidad pone en su compromiso terrestre, es una consecuencia inmediata del *en Kyriōi*. La irrupción escatológica del señorío del *Cosmocrátor* es la que al tiempo distancia y compromete, distancia para comprometer hasta las últimas consecuencias en el reino. Una comunidad, que grita con la creación entera por la libertad definitiva de la filiación, no puede ser una comunidad impasible o indiferente, sino crítica y apasionadamente comprometida: Hierzenberger, *Weltbewertung*, 48 s, 107 s.

Ahora alcanzamos en su fundamento la dialéctica de la existencia cristiana frente al mundo: H. Rex, *Das ethische Problem in der eschatologischen Existenz bei Paulus*, Tübingen 1954. El origen está en el acontecimiento escatológico, en que *ho kairos synestalmēnos estin* (1 Cor 7, 29 a). El tiempo entre la resurrección y la parusía

La nueva creación ha irrumpido en la pequeña comunidad del *Cosmocrátor*, que se ve lanzada al mundo y, más allá del mundo, al reino de Dios. En el marco exterior de la ecumene parece que no ha sucedido nada y, sin embargo, en las pequeñas comunidades cristianas se ha sembrado el fermento del futuro absoluto de Dios. Dentro de un mundo lleno de injusticia y opresión su acción nos parece insignificante, retardataria a veces. Tal vez desde nuestros esquemas hubiéramos pedido a los primeros hermanos otras opciones. Sin embargo el análisis histórico nos permite tan sólo atestiguar lo que aconteció en su limitada y relativa fragmentariedad, en su verdadera y real fecundidad. En las actitudes y acciones de las primeras comunidades hay un elemento histórico circunstancial para nosotros menos relevante, pero hay algo nacido de la experiencia originaria e inmediata del evangelio, que habla para nosotros hoy con toda su autenticidad y autoridad.

es breve. La comunidad ha de hacerse a la idea de que no hay un tiempo ilimitado, sino definido e incluso acortado: Schlatter, *Bote*, 241. Es el tiempo entre dos eones, «este eón» y el «eón futuro». Pero el acortamiento no sólo es cuantitativo, sino sobre todo cualitativo. «Lo que hace al mundo *este* mundo, lo que hace al hombre *este* hombre, es soportado y vencido por Cristo. En la cruz, que el mundo le prepara y en la que muere, encuentra el mundo mismo su fin»: Bornkamm, GA I, 167. Por esto, en este tiempo intermedio del señorío del *Kýrios* crucificado y resucitado, el mundo no camina hacia su aniquilación, sino hacia su recreación. «Pasa la figura de este mundo» (1 Cor 7, 31 b). El *parágei* significa que «ahora se realiza el paso del cosmos de la muerte (= *sjēma tou kōsmou toutou*), pues el cosmos redimido, de nuevo configurado, toma cada vez más forma, según se experimenta por la acción del *Pneúma* en medio de todo el ocultamientos»: Hierzenberger, *Weltweberung*, 66. Para participar por entero en este proceso simultáneo de desintegración y recreación, se requiere la dialéctica de la negación y de la afirmación, de la rotura y el compromiso.

La *diakonia* de la comunidad al mundo, siendo intramundana, es siempre inquietante, transcendente, puesto que pretende abrir la vieja creación a la nueva: Völk, *Christ*, 288 s. Los creyentes han de «asumir este ámbito (del mundo), trabajar en él, mejorarlo incesantemente y sin embargo no agotarse en él, no verlo jamás como última meta»: Cullmann, *Heil.*, 310; Schweitzer, *Mystik*, 303; Dinkler, *Ethik*, 200. Pues «este mundo» está en éxodo, no sólo por su transitoriedad, sino sobre todo por su pecado. El paso de su figura no es un melancólico recuerdo de la muerte, sino una apelación enérgica a su retorno a la obediencia de la primera creación o mejor a su innovación en la *kainè ktísis* del señorío de Cristo: Bornkamm, GA I, 168 s; cf. D. J. Doughy, *Presence and future of salvation in Corinth*: ZNW 60 (1975) 61-90; Bultmann, *Urchristentum*, 193, ha calificado la posición de la comunidad cristiana ante el mundo como «participación con distancia interior». Tal vez en este horizonte de la escatología cristológica podríamos calificarlo como «compromiso en su verdadera eficacia».

11. *Para avanzar en el mundo la brecha abierta hacia el reino*

La fraternidad eclesial no es en modo alguno un grupo político, que pretenda de suyo reformar o revolucionar las estructuras del imperio, dando una cosmovisión ideológica, implantando un sistema cultural o realizando un proyecto socioeconómico. En la comunidad los hombres nuevos en Cristo se reúnen en torno a su palabra, a su pan y a su camino y se dispersan después a sus puestos de servicio, de trabajo y de lucha para actuar la nueva humanidad hacia la nueva creación. El Señor los lanza al compromiso más responsable en las estructuras del mundo y les obliga a la reserva escatológica ante ellas, para que no las identifiquen aquí y ahora con el reino. «En el Señor» tendrán que optar por los medios más adecuados para establecerlo. Las armas de la lucha escatológica no se ejercen ni fuera ni al lado del combate terrestre, porque la nueva humanidad debe ser engendrada en la comunidad humana y la nueva creación ha de iniciarse ya en el mundo presente. La tarea escatológica penetra la existencia entera personal, familiar y pública de los creyentes. Pero la obediencia de la fe, para el servicio del amor, en el esfuerzo paciente de la esperanza, hace que el fermento escatológico de los hombres nuevos contradigan, potencien y trasciendan la tarea humana de construir el hombre, la sociedad y la tierra.

La justicia, la libertad, la verdad y la paz de Dios en Cristo contradicen las actitudes y las acciones de la vieja creación y desde su misma raíz las innovan y trascienden hacia la nueva humanidad en nueva creación. Esto significa que la tarea de la iglesia del Señor no es en su ultimidad y fundamentalidad una obra política terrestre. Implicando y asumiendo ésta, su pretensión originaria y última es el reino, al que se llega por el éxodo de la recreación: cuando el hombre salga de sí mismo y en Cristo se haga *hombre nuevo*, hijo del Padre y hermano de todos; cuando la comunidad humana salga de sí misma y se haga *nueva humanidad*, convirtiéndose en la familia del Padre en torno en su Hijo por la comunión en el Espíritu; cuando la creación entera salga de sí misma y se transforme en *nueva creación*, el señorío del *Cosmocrátor*, donde se aniquilen todos los poderes de la injusticia, de la opresión, del dolor y hasta de la misma muerte, para que el Hijo entregue el reino al Padre y él sea todo en todas las cosas.

EPILOGO

Ahora podemos ya precisar los caminos de la fraternidad en el mundo. El estudio de su vida hacia dentro y hacia fuera, nos permite esbozar unos rasgos, que la definen como nueva humanidad para la nueva creación.

1. *La fraternidad existe desde la recreación*

Ya hemos visto el mundo en torno a las primeras comunidades cristianas. Primero bajo la perspectiva de la dialéctica histórica; después bajo la perspectiva de la cristología escatológica. El mundo que era un hogar común, se ha convertido en campo de guerra. La humanidad en el mundo, que salió de manos del Padre como gracia, se ha clausurado sobre sí en la idolatría y en la opresión. Por eso en la humanidad y en el mundo, brotan por una parte los gérmenes de su última religación y palpitan los gemidos de su optada desligazón. La «gracia primera» se ha convertido en «gracia clausurada», que pretende ser por sí misma, desde sí misma, para sí misma. Dentro del mundo empecatado, las comunidades religiosas en torno a la comunidad cristiana, existen también como «gracia clausurada». Para ellas lo absoluto de hecho es la autonomía histórica, lo relativo es la religación religiosa. Por ello no recrean el mundo. Tan sólo inciden en él periféricamente y lo legitiman en sus procesos inmanentes de integración o revolución. Son alternativas de recambio de la historia, que en su última raíz continúa siendo la misma, la historia autónoma, desligada del Creador y enfrentada y alienada en sí misma.

La fraternidad del Señor es una absoluta novedad. Nace de la plenitud de la gracia, del don último y total, que entrega el Padre, por manos de su Hijo, en el amor del Espíritu. La absoluta gracia se da en gracia a la gracia clausurada en el pecado y en la muerte. Si es acogida, desde la absoluta acogida de la fe, la fraternidad se convierte en el fermento de la total y definitiva liberación

para la comunión. El gemido de la esclavitud de la gracia clausurada, encuentra en ella la fuerza de la libertad; su germen que apunta a la comunión, encuentra en ella la fuerza de la consumación. La fraternidad, no es, pues, una alternativa histórica entre otras. No puede legitimar la integración, ni por la inserción ni por la emigración. No puede tampoco legitimar la subversión ni por la inserción, ni por la emigración. Se legitima, cuando se quiere añadir algo a la gracia, pactar la absoluta gracia con cualquier forma de insistencia histórica, pretendida absolutamente.

La fraternidad en el mundo, como signo anticipado de la plenitud de la gracia, en su origen, en su camino y en su término, es una creación nueva que viene desde más atrás de la vieja, que se irradia desde más al fondo y que avanza hasta más allá de la vieja. Añorar que la fraternidad del Señor sea una alternativa histórica o pretender que cristalice enteramente bajo la forma de alternativa histórica, es desconocer su altura, su anchura y su profundidad. La única forma de cristalización histórica de la fraternidad es la transfiguración de la recreación de paso a la plenitud de la consumación.

2. *La fraternidad existe en la mediación*

La fraternidad no sobrevuela el mundo. Tampoco se identifica con él. En la fraternidad la historia no es anulada por la escatología, ni la escatología queda reducida meramente a la historia. Siempre permanece la dualidad, porque el don de la gracia sólo puede ser acogido desde la libertad. La «gracia agraciada», que sucede en la fraternidad, no es una neutralización de la gracia, ni una des-historización de la historia. El Señor, que encabeza la fraternidad, ha realizado en su pascua la nueva creación, desde el pecado y a través del pecado. En la vieja creación el Señor ha inaugurado la nueva. La fraternidad brota así en el tejido de la «gracia clausurada» de la humanidad en el mundo. Y a través de ella (por ella, con ella y en ella), la creación nueva va transformando la vieja. En cada lugar. En cada instante. No por la toma del poder, que permite cristalizar históricamente las totalidades sociales y cósmicas, sino por el desbordamiento de la gracia que provoca, asume y transfigura la historia en el éxodo de la plenitud.

La fraternidad no puede abandonar su consistencia en el Señor, bajo la obediencia de la fe. En el día y hora que quiera servir a otro señor y pactar con el mundo, en ese preciso instante se ha desligado, se ha prostituido y des-integrado. Esta situación nos es suficientemente conocida en la historia de la iglesia, incluso en el

marco de la cristiandad primitiva. Por eso Pablo insiste una y otra vez que las mediaciones históricas de la fraternidad, sólo y exclusivamente se pueden realizar «en el Señor», es decir, desde la obediencia de la fe, para el servicio del amor, en la gravitación de la esperanza. La acogida del don y de la tarea de la gracia han de darse en la absoluta incondicionalidad. Desde el Señor, la fraternidad en torno a la mesa, se reúne en la unidad del Espíritu y se proyecta en el mundo hacia el reino para la consumación. Ahora bien, este gesto fundamental se da a través de los gestos provisionales y fragmentarios de cada instante del camino.

El gesto fundamental adentra a la fraternidad en la última hondura de la historia, desde donde brota la historia misma. Desde aquella hondura la fraternidad puede asumir la historia enteramente, incluso en su pecado, mediante gestos múltiples, concretos y provisionales. La inserción anticipada y provisional de la gracia es la siembra más honda y fecunda para la liberación y comunión de la historia. Pero la plenitud de la gracia, que se anticipa, no se agota en una única situación, ni en una única clave, ni en un único gesto. En una misma situación, los hermanos, desde sus distintos dones y servicios, pueden optar por distintas claves y distintos gestos. Al cambiar la situación pueden de nuevo afrontarla creadoramente en la pluralidad unánime de la gracia del Señor. Lo importante es que la fraternidad exista desde el Señor y que desde él afronte su comunión transformante de la humanidad en el mundo. Estas mediaciones concretas fragmentarias y provisionales son respuestas al puesto en la vida y al instante del camino. Pero en todas ellas debe acontecer la tarea de la gracia, es decir, la transfiguración para la recreación. La mediación no anula la recreación. Por el contrario, la recreación sucede en la mediación como transfiguración de la historia en fraternidad y mesa compartida, signos de la creación nueva, que pasa de la nada al ser. Por ello la negatividad misma se convierte en lugar privilegiado de fecundidad de la gracia. Más aún, el gesto fundamental, realizado en los gestos provisionales, se realizará siempre desde los últimos de los pobres, despojados y empecatados al tiempo, en donde la negatividad de la nada despliega al máximo su poder desintegrador. La novedad de la fraternidad amanece así en sus mediaciones más fecundas en la basura de la vieja creación.

3. *La fraternidad existe para la plenitud*

La fraternidad del Señor es el fermento de la total transfiguración, hacia la consumación de la plenitud. Por eso su pretensión no

termina en la intimidad privada del grupo de hermanos. Pretende transfigurar del todo a todos y cada uno de los hombres, a toda la humanidad, al universo entero. En este sentido, la fraternidad es para el mundo, mejor dicho, para el éxodo del mundo. «La iglesia-para-el-mundo» sería una mutilación de su fuerza recreadora, una reducción de su gracia transformante. En este sentido queda excluida de raíz la «legitimación de la inserción». Asumir la opción histórica del mundo como la pretensión absoluta, para la cual se usa instrumentalmente la gracia de la fraternidad, que ha de animar sin más la integración o la subversión, no es sólo la prostitución de la gracia, sino la condenación de la humanidad en el mundo a su esclavitud insuperable. La liberación y la comunión, en la humanidad que peregrina por el mundo, quedarían en este caso bloqueadas y reducidas, al intentarse la mutilación o la reducción de la gracia en cualquier forma de instrumentalización. La instrumentalización de la gracia, si es que sucediera irremediamente, cerraría el camino hacia la plenitud de la historia.

Pero, por otra parte, la total transfiguración para la consumación de la plenitud, inserta radicalmente la fraternidad en las entrañas del mundo, camino hacia el reino. «La-iglesia-en-el-mundo-para-el-reino» excluye a su vez de raíz la «legitimación de la emigración». La fraternidad no puede emigrar a la verticalidad, pues su verticalidad sucede en la horizontalidad; no puede emigrar a la escatología, pues su escatología sucede en la historia; no puede emigrar a la sobrenaturaleza, pues su sobrenaturaleza sucede en la mundanidad. La instrumentalización de la gracia bajo la forma de des-mundanización y espiritualismo lleva consigo, según vimos, la pretensión de animar los procesos históricos de integración o subversión desde los intereses del bloque en que los hermanos están alineados. También por este camino se prostituye la gracia y se traiciona al mundo. La fraternidad «emigra» ilusoriamente al ámbito de lo «ultramundano», prefabricado por ella, y al tiempo cierra las sendas de la plenitud del mundo. En el fondo, la fraternidad en su emigración está propiciando la alternativa de los intereses históricos a los que propende absolutamente. Si esto sucediera, irremediamente se cerraría el camino hacia la plenitud de la historia.

Pero esto no puede suceder. La fraternidad es siempre la iglesia del Señor. Y si los hermanos caen y re-caen en la infidelidad, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo. El Señor va delante y avanza. Al avanzar él, la fraternidad entra en conflicto. Los hermanos se resisten al don de la absoluta gracia. Muchas veces prefieren pactar el señorío del Señor con sus intereses históricos, desde donde existen en preferencia absoluta. No es extraño, pues,

que la fraternidad por dentro esté dividida y enfrentada. Los hermanos tienen sus intereses históricos prevalentes. Están enclausados en su inserción histórica y se resisten a la absoluta obediencia de la fe, para el in-condicional servicio del amor, en la inquebrantable esperanza. Pero el Señor va delante y avanza. Al avanzar él, seguido por su fraternidad, en claro-oscuro, el mundo cerrado sobre sí acosa a la fraternidad, la persigue hasta intentar aniquilarla. La fraternidad de la gracia des-estabiliza el mundo y lo provoca al éxodo de su anulación, que es la liberación y la comunión de la nueva creación. El mundo responde a la fraternidad con la persecución. De este modo la fraternidad se adentra en la espesura de la historia, que es la espesura de la cruz, la hondura de la pascua. La iglesia martirial atestigua el avance del reinado del Señor hacia el futuro absoluto de la plenitud. En el conflicto de la liberación para la comunión, va apareciendo la novedad de la familia de los hermanos en torno a la mesa común, donde los últimos empiezan ya a ser los primeros. La nueva creación se anticipa, se corporeiza y se irradia, porque en la travesía pascual la fraternidad va llegando al exceso de la gracia y de la acción de gracias.

«Para alabanza de gloria de su gracia» (Ef 1, 6). La fraternidad, que partiendo de la mesa peregrina martirialmente por la historia, siendo fermento y alma de la humanidad en el mundo, hasta que ésta se convierta en fraternidad reunida en la mesa común del Padre, encuentra en la alabanza el último gesto de su marcha. Es su retorno al Padre por el Hijo en el Espíritu, al que se va asociando la humanidad entera en el universo mundo. «Nosotros para él» (1 Cor 8, 6). «El todo para él» (Rom 11, 36). El Señor, a la cabeza del universo en la fraternidad, llevará todo a su plenitud «para gloria de Dios Padre» (Flp 2, 11). «A él la gloria en la iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones del siglo de los siglos. Amén» (Ef 3, 21).

a) La comunidad del tiempo	53
b) La comunidad de la sinagoga	61
c) La comunidad de los laicos	63
d) La comunidad de las vírgenes	69
e) La comunidad de los celibatos	73
Conclusiones	78
1. El enclausado del mundo	78
2. Las comunidades religiosas en el enclausado del mundo	80
3. Las comunidades religiosas al servicio de las misiones históricas	72
4. Legitimación de la integración y de la subversión	80

INDICE GENERAL

<p><i>Prólogo</i>.....</p> <p>I. LA IGLESIA EN EL MUNDO</p> <p> 1. EL MUNDO DE LA IGLESIA</p> <p> 1. El mundo helenístico</p> <p> 1. La situación económica.....</p> <p> 2. La situación social.....</p> <p> 3. La situación política.....</p> <p> 4. La situación cultural.....</p> <p> 5. El contexto religioso.....</p> <p> a) La comunidad del templo.....</p> <p> b) La comunidad del emperador.....</p> <p> c) La comunidad de los misterios.....</p> <p> d) La comunidad de los filósofos.....</p> <p> 2. El mundo judío.....</p> <p> 1. La situación económica.....</p> <p> 2. La situación social.....</p> <p> 3. La situación política.....</p> <p> 4. La situación cultural.....</p> <p> 5. La situación en la diáspora.....</p> <p> 6. El contexto religioso.....</p> <p> a) La comunidad del templo.....</p> <p> b) La comunidad de la sinagoga.....</p> <p> c) La comunidad de los fariseos.....</p> <p> d) La comunidad de los esenios.....</p> <p> e) La comunidad de los celotes.....</p> <p> 3. Conclusiones.....</p> <p> 1. El entramado del mundo.....</p> <p> 2. Las comunidades religiosas en el entramado del mundo.....</p> <p> 3. Las comunidades religiosas al servicio de los intereses históricos.....</p> <p> 4. Legitimación de la integración o de la subversión.....</p>	<p>9</p> <p>13</p> <p>15</p> <p>16</p> <p>17</p> <p>20</p> <p>24</p> <p>27</p> <p>31</p> <p>32</p> <p>35</p> <p>38</p> <p>42</p> <p>46</p> <p>46</p> <p>48</p> <p>50</p> <p>52</p> <p>54</p> <p>57</p> <p>58</p> <p>61</p> <p>65</p> <p>69</p> <p>73</p> <p>78</p> <p>78</p> <p>79</p> <p>79</p> <p>80</p>
--	--

2.	LA IGLESIA EN EL MUNDO	81
1.	Pablo, apóstol de Jesús para el universo	82
2.	La comunidad de Jerusalén	87
3.	Las comunidades de Galacia	104
4.	La comunidad de Filipos	109
5.	La comunidad de Tesalónica	117
6.	La comunidad de Corinto	122
7.	La comunidad de Roma	132
8.	Las comunidades en torno a Efeso	138
9.	Conclusiones	151
a)	Las comunidades se configuran como fraternidades	151
b)	Las comunidades acogen a todos, desde los últimos	152
c)	Las comunidades, por dentro, están en conflicto	152
d)	Las comunidades, por fuera, están en persecución	153
II.	LA IGLESIA EN FAMILIA	155
3.	LA IGLESIA ES UNA FRATERNIDAD	157
I.	El Padre nuestro	162
1.	El propósito de su amor	164
2.	Preparando los caminos	167
3.	En la plenitud de los tiempos	170
II.	El Hijo mayor entre muchos hermanos	173
1.	El Hijo amado del Padre	175
2.	El Hijo entregado	177
3.	El Hijo entronizado	181
III.	El Espíritu de la comunión del amor	187
1.	El Espíritu desde el Padre por el Hijo	188
2.	Nos incorpora a la comunión del Hijo	191
3.	Nos arrastra al Padre por el Hijo	195
IV.	Familia de hijos y de hermanos	198
1.	Los santificados en Cristo Jesús	199
2.	Los santificados son los hijos en el Hijo	201
3.	Hijos adoptados y configurados en el Hijo	203
4.	Hermanos por ser hijos	205
4.	EN TORNO A LA MESA	209
I.	El anuncio del evangelio	209
1.	En el evangelio, Cristo se da a sí mismo	210
2.	En el anuncio de la palabra	213

3.	Acogida por la comunidad	215
4.	Para su edificación en el amor	218
II.	La cena del Señor	220
1.	En la cena presidida por el Señor	221
2.	El Señor hace la entrega de sí mismo	224
3.	Acogida por la comunidad	228
4.	Para su edificación en el amor	231
5.	Hacia la llegada del reino	234
III.	La comunión de vida	237
1.	Un don que nos ha venido por sus manos	238
2.	Para incorporarnos a él y ser en él	240
3.	Juntos viviendo y caminando con él	244
4.	Llegando todos a tener un solo corazón y una sola alma	247
IV.	La comunión de dones	250
1.	El don de los dones	251
2.	El don para la presencia del amor	253
3.	Los dones para la acogida del amor	256
4.	Los dones de la comunicación del amor	258
5.	Los dones de la señalización del amor	261
6.	El amor que constituye y dinamiza todos los dones	263
7.	El servicio para la <i>koinonía</i> de todos los dones	266
V.	La comunión de los bienes	270
1.	El Señor que comparte sus bienes	271
2.	Compartir los bienes con los de cerca	274
3.	Compartir los bienes con los de lejos	278
4.	Para que aparezca la mesa común del reino ..	282
III.	POR LOS CAMINOS DEL MUNDO	287
5.	EL MUNDO ESCLAVIZADO	289
1.	La esclavitud descubierta desde la libertad	289
2.	La radicalidad de la esclavitud	292
3.	La esclavitud de la injusticia	295
4.	La injusticia disfrazada de justicia	298
5.	La injusticia convertida en poder	301
6.	Bajo el poder esclavizante de la injusticia	304
7.	El señorío del pecado en la muerte	307
8.	El grito por la liberación	310

6.	EL FERMENTO DE LA NUEVA HUMANIDAD	313
1.	En la pascua del Señor ha amanecido de nuevo . .	314
2.	El Señor es el hombre nuevo por ser el Hijo amado .	316
3.	El Señor es el hombre nuevo por ser el Hijo primogénito	318
4.	El Señor es el hombre nuevo por ser el Hijo obediente	320
5.	En medio de la nada de la vieja creación	323
6.	Nos ha reunido en uno (Gál 3, 26-28)	326
7.	Transformados en su imagen (2 Cor 3, 16-18)	328
8.	Como familia de hijos y hermanos (Rom 8)	332
9.	En un hombre nuevo (Ef 2, 4-22)	339
7.	LOS CAMINOS DE LA NUEVA CREACIÓN	345
1.	La condición extática de la fraternidad	347
2.	El Señor, que viene pronto	350
3.	El Señor, <i>Cosmocrátor</i> designado	354
4.	El Señor, <i>Cosmocrátor</i> entronizado	361
5.	El Señor, <i>Cosmocrátor</i> que encabeza el universo . .	366
6.	El Señor, <i>Cosmocrátor</i> que encabeza el universo en la comunidad	372
7.	La iglesia del Señor, don y tarea de re-creación . .	382
8.	Acogiendo, compartiendo y realizando el amor . .	389
a)	Por la obediencia de la fe	389
b)	Para el servicio del amor	391
c)	En el aliento de la esperanza	393
9.	Caminando y militando en medio del mundo . . .	395
10.	En los gestos de cada hora del camino	404
a)	En este mundo, pero más allá de él	405
b)	Transformar «en el Señor» las estructuras socio-económicas	407
c)	Transformar «en el Señor» las estructuras socio-políticas	414
11.	Para avanzar en el mundo la brecha abierta hacia el reino	423
	EPILOGO	425
1.	La fraternidad existe desde la recreación	425
2.	La fraternidad existe en la mediación	426
3.	La fraternidad existe para la plenitud	427

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

56. El evangelio según san Marcos II
por J. Gnilka
55. El evangelio según san Marcos I
por J. Gnilka
52. Teología de los salmos
por H.-J. Kraus
51. Estudios de sociología del cristianismo primitivo
por G. Theissen
49. María en el NT
por R. E. Brown y otros
48. Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas
por R. Fabris y otros
47. El testamento de Jesús
por E. Käsemann
46. Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños
por X. Pikaza
45. Encuentro con Dios en la historia
por B. Andrade
44. Estudios sobre el AT
por M. Noth
43. La comunidad del discípulo amado
por R. E. Brown
42. Cómo entendió y vivió Jesús su muerte
por H. Schürmann
41. El Espíritu santo
por E. Schweizer
40. Tratado sobre los judíos
por Fr. Mussner

EDICIONES SIGUEME

La iglesia vive hoy un nuevo pentecostés. El Señor que la encabeza, alentándola con su Espíritu, la reúne en fraternidad y la siembra como fermento en un mundo y una historia en conflicto. No es extraño, pues, que el conflicto del mundo se adentre en la iglesia y amenace con desgarrar su cuerpo. Al buscar la comunión hacia dentro, la iglesia se debate entre el reajuste y el conflicto; al buscar la liberación hacia fuera, se debate entre el reconocimiento y la persecución.

Las primeras comunidades cristianas también padecieron el conflicto de la comunión y de la liberación. Estaban divididas por dentro y perseguidas por fuera. Pero al sentirse iglesia del Señor, asumieron el conflicto, tal como aparece en las cartas de Pablo, desde el Señor, en el Señor, para el Señor. Es decir, su camino en el mundo, es una fermentación escatológica de la historia. No pretenden dar la primacía a los intereses históricos sobre la gracia del Señor. Por el contrario, es la gracia del Señor la que se siembra como nueva creación del hombre, de la comunidad, del universo y de la historia entera. La iglesia del Señor es una fraternidad que asume el mundo, lo libera, lo transfigura y lo plenifica.